

«UN DISCORSO RICCO E DIFFICILE DA ESPORRE»
Osservazioni su quattro commentari alla Lettera agli Ebrei

*Amerai come la pupilla dei tuoi occhi
chiunque ti dirà la parola del Signore.*
(Lettera di Barnaba)

SOMMARIO: I. COMMENTARIO DI AUGUST STROBEL: 1. *Presentazione del commentario*; 2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*; 3. *Rilievi sul messaggio di Ebrei*; 4. *Valutazione del commentario* – II. COMMENTARIO DI HAROLD W. ATTRIDGE: 1. *Presentazione del commentario*; 2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*; 3. *Rilievi sul messaggio di Ebrei*; 4. *Valutazione del commentario* – III. COMMENTARIO DI CRAIG R. KOESTER: 1. *Presentazione del commentario*; 2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*; 3. *Rilievi sul messaggio di Ebrei*; 4. *Valutazione del commentario* – IV. COMMENTARIO DI CESARE MARCHESELLI-CASALE: 1. *Presentazione del commentario*; 2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*; 3. *Rilievi sul messaggio di Ebrei*; 4. *Valutazione del commentario* – V. CONCLUSIONI

In una lirica intitolata in modo lapidario «Giovanni, I, 14», il poeta agnostico Jorge Luis Borges (1899-1986) riflette sull'incarnazione della parola eterna di Dio, sulle cui labbra pone suggestivamente questi versi:

Non sarà questa pagina enigma minore
di quelle dei Miei libri sacri
o delle altre che ripetono
le bocche inconsapevoli,
credendole d'un uomo, non già specchi
oscuri dello Spirito.
Io che sono l'È, il Fu e il Sarà
accondiscendendo ancora al linguaggio
che è tempo successivo e simbolo.

[...] Ho affidato quanto è da scrivere a un uomo qualsiasi;
non sarà mai quello che voglio dire,
ne sarà almeno un riflesso.
Dalla Mia eternità cadono segni.
Altri, non questi ch'è il suo amanuense, scriva l'opera¹.

In Eb 10,5-9 anche l'autore anonimo della Lettera agli Ebrei – Borges lo definirebbe forse «un uomo qualsiasi», un «amanuense» – lascia parlare il Figlio di Dio, che «è lo stesso ieri, oggi e nei secoli» (Eb 13,8), «l'È, il Fu e il Sarà», nel momento del suo ingresso nel mondo. In altri passi della Lettera l'agiografo dà voce anche allo Spirito santo (3,7; 10,15; cf 9,8), citando i «libri sacri» dell'Antico Testamento – gli «specchi oscuri dello Spirito», evocati dallo scrittore argentino.

A loro volta, gli studiosi della Bibbia, desiderosi di poter cogliere «almeno un riflesso» della parola di Dio, fin dai primi secoli della Chiesa hanno continuato ad interrogare la Lettera agli Ebrei, grazie alla quale «il verbo di Dio [...], più tagliente di qualsiasi spada a doppio taglio, [...] discerne le disposizioni e i pensieri del cuore» (4,12).

Su questo scritto per molti versi enigmatico del Nuovo Testamento, in questi ultimi dieci anni, sono state pubblicate numerose opere: commentari di taglio scientifico (David Arthur deSilva², George H. Guthrie³, Gerd Schunack⁴), divulgativo (Victor C. Pfitzner⁵, Lewis R. Donelson⁶, Robert P. Gordon⁷, Donald Alfred Hagner⁸, Franco Manzi⁹,

¹ J.L. BORGES, «Giovanni, I, 14», in ID., *Elogio dell'ombra*, in F. TENTORI MONTALTO (ed.), *Jorge Luis Borges, Elogio dell'ombra. Seguito da un «Abbozzo di autobiografia» a cura di Norman Thomas Di Giovanni* (= Einaudi Letteratura 18), Einaudi, Torino 1971, 11-131: 19.21 (originale: *Elogio de la sombra*, Emecé Editores, Buenos Aires 1969).

² D.A. DESILVA, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle «to the Hebrews»*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 2000.

³ G.H. GUTHRIE, *Hebrews* (= NIV Application Commentary s.n.), Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1998.

⁴ G. SCHUNACK, *Der Hebräerbrief* (= Zürcher Bibelkommentare 14), Theologischer Verlag, Zürich 2002.

⁵ V.C. PFITZNER, *Hebrews* (= Abingdon New Testament Commentaries s.n.), Abingdon, Nashville (Tennessee) 1997.

⁶ L.R. DONELSON, *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Westminster John Knox, Louisville (Kentucky) 2001.

⁷ R.P. GORDON, *Hebrews* (= Readings; A New Biblical Commentary s.n.), Academic Press, Sheffield 2000.

⁸ D.A. HAGNER, *Encountering the Book of Hebrews. An Exposition*, Baker Book House, Grand Rapids (Michigan) 2002.

⁹ F. MANZI, «Lettera agli Ebrei. Nuova traduzione, introduzione e commento», in B. MAGGIONI - F. MANZI (edd.), *Lettere di Paolo* (= Commenti e Studi Biblici s.n.), Cittadella, Assisi 2005, 1465-1677; ID., *Carta a los Hebreos* (= Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 6), Desclée De Brouwer, Henao 2005.

Andrew H. Trotter¹⁰, Albert Vanhoye¹¹), spirituale (Giuseppe Crocetti¹², Pierre Grelot¹³, Manzi¹⁴, Vanhoye¹⁵), pastorale (Giovanni Giavini¹⁶, Thomas G. Long¹⁷) o storico (Antoine Guggenheim¹⁸, Erik M. Heen e Philip D.W. Key¹⁹), monografie di profilo teologico-biblico (Italo Molinaro²⁰, Victor Rhee²¹, Grégoire Rouiller²², Vanhoye²³, Judith Hoch Wray²⁴) o più specificamente esegetico (David R. Anderson²⁵, Jordi

¹⁰ A.H. TROTTER, *Interpreting the Epistle to the Hebrews* (= Guides to New Testament Exegesis 6), Baker Book House, Grand Rapids (Michigan) 1997.

¹¹ A. VANHOYE, «L'Épître aux Hébreux», in É. COTHENET - M. MORGEN - A. VANHOYE, *Les dernières épîtres. Hébreux - Jacques - Pierre - Jean - Jude* (= Commentaires s.n.), Bayard Éditions, Paris 1997, 7-108.

¹² G. CROCETTI, *La Lettera agli Ebrei. Meditazione e preghiera* (= Lettura Pastorale della Bibbia; Bibbia e Spiritualità 23), EDB, Bologna 2005.

¹³ P. GRELOT, *Une lecture de l'épître aux Hébreux* (= Lire la Bible 132), Cerf, Paris 2003.

¹⁴ F. MANZI, *Lettera agli Ebrei* (= Nuovo Testamento. Commento Esegetico e Spirituale s.n.), Città Nuova, Roma 2001; ID., *Lettera agli Ebrei. Un'omelia per cristiani adulti* (= Dabar - Logos - Parola; Lectio Divina Popolare s.n.), Messaggero, Padova 2001.

¹⁵ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. «Lectio» sul sacrificio di Cristo* (= Dalla Parola alla Vita 17), Paoline Editoriale Libri, Milano 2003; ID., *Mistero di Cristo e vita del cristiano* (= Bibbia e Preghiera 50), Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 2004; A. VANHOYE - F. MANZI - U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza* (= Parola di Vita s.n.), Ancora, Milano 1999.

¹⁶ G. GIAVINI, *Lettera agli Ebrei. Una grande omelia su Gesù sacerdote* (= La Bibbia nelle Nostre Mani 13), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998.

¹⁷ T.G. LONG, *Hebrews* (= Interpretation; A Bible Commentary for Teaching and Preaching [NT] s.n.), John Knox Press, Louisville (Kentucky) 1997.

¹⁸ A. GUGGENHEIM, *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Étude théologique et herméneutique du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'Épître aux Hébreux*, Parole et Silence, Paris 2004.

¹⁹ E.M. HEEN - P.D.W. KEY (edd.), *Hebrews* (= Ancient Christian Commentary on Scripture; New Testament 10), InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 2005.

²⁰ I. MOLINARO, *«Ha parlato nel Figlio». Progettualità di Dio e risposta del Cristo nella lettera agli Ebrei* (= Studium Biblicum Franciscanum; Analecta 55), Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001.

²¹ V. RHEE, *Faith in Hebrews. Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics* (= Studies in Biblical Literature 19), Peter Lang, New York 2001.

²² G. ROUILLER, «Une voie nouvelle et vivante». *L'Épître aux Hébreux. Textes et théologie* (= Cahier de l'ABC 9), Association Biblique Catholique (Suisse Romande), Fribourg 2002.

²³ A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (= Jésus et Jésus-Christ 84), Desclée, Paris 2002.

²⁴ J.H. WRAY, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest* (= Society of Biblical Literature; Dissertation Series 166), Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1998.

²⁵ D.R. ANDERSON, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews* (= Studies in Biblical Literature 21), Peter Lang, New York 2001.

Cervera i Valls²⁶, N. Clayton Croy²⁷, Fulvio Di Giovambattista²⁸, Richard W. Johnson²⁹, James Kurian³⁰, Manzi³¹; Filippo Urso³²), oltre che una serie considerevole di articoli, non di rado pubblicati in miscellanee o in raccolte monotematiche³³.

Una rassegna esaustiva dei contributi più recenti sulla Lettera agli Ebrei richiederebbe uno spazio ben superiore a quello previsto per il presente bollettino bibliografico. Dovendo imporci una drastica delimitazione del campo d'indagine, preferiamo presentare soltanto quattro commentari di taglio scientifico: quello di August Strobel, tradotto in italiano nel 1997; quello di Harold W. Attridge, tradotto nel 1999; quello di Craig R. Koester, pubblicato nel 2001 e quello di Cesare Marcheselli-Casale, edito l'anno scorso. La scelta, non priva di una certa inevitabile arbitrarietà, è motivata dall'indubbio valore esegetico dei volumi.

²⁶ J. CERVERA I VALLS, *Esau, el rebutjat de la comunitat. Tradicions jueves en He 12,16-17* (= Col·lectània Sant Pacià 67), Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1999.

²⁷ N.C. CROY, *Endurance in Suffering. Hebrews 12:1-13 in its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context* (= Society for New Testament Studies; Monograph Series 98), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

²⁸ F. DI GIOVAMBATTISTA, *Il giorno dell'Espiazione nella Lettera agli Ebrei* (= Tesi Gregoriana; Serie Teologica 61), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

²⁹ R.W. JOHNSON, *Going Outside the Camp. The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews* (= Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 2009), Academic Press, Sheffield 2001.

³⁰ J. KURIAN, *Jesus our High Priest. Ps 110,4 as the Substructure of Heb 5,1-7,28* (= European University Studies; Series XXIII; Theology 693), Peter Lang, Frankfurt am Main 2000.

³¹ F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (= Analecta Biblica 136), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997.

³² F. URSO, *«Imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Eb 5,8). Il valore educativo della sofferenza in Gesù e nei cristiani nella Lettera agli Ebrei* (= Tesi Gregoriana; Serie Teologia 119), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

³³ G. GELARDINI (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods – New Insights* (= Biblical Interpretation Series 75), Brill, Leiden 2005.

I. COMMENTARIO DI AUGUST STROBEL

1. *Presentazione del commentario*

Opera di taglio scientifico, il commentario tedesco³⁴ di August Strobel (1930-) è stato tradotto in italiano dalla Paideia³⁵, tradizionalmente molto attenta alle pubblicazioni italiane e straniere di esegesi e di teologia biblica.

Nell'introduzione, il biblista prende posizione in maniera cauta e ponderata sulle questioni principali d'inquadramento storico e letterario della Lettera agli Ebrei, quali: la forma letteraria (p. 13), il tema fondamentale (pp. 13-14), la lingua (pp. 14-15), la forma omiletica (pp. 15-16), la struttura (pp. 16-17), i destinatari (pp. 17-18), la datazione (pp. 18-19), l'autore (pp. 19-20), il luogo di composizione (pp. 20-21), lo sfondo storico-religioso e storico-tradizionale (pp. 21-24), i rapporti con Filone Alessandrino (pp. 24-25) e il valore di Ebrei come testimonianza del cristianesimo primitivo giudeo-cristiano (pp. 25-26).

Così contestualizzato, il messaggio teologico e pastorale della Lettera viene spiegato con essenzialità ed acutezza, senza disperdersi in eccessive indagini storiche o filologiche.

D'altra parte, fedele ad un'impostazione sintetica, il commentario non si dilunga a recensire criticamente altre posizioni esegetiche, spesso semplicemente menzionate. Lo si osserva specialmente nei cinque *excursus*: in pochi paragrafi, l'autore affronta, di volta in volta, complesse questioni teologiche (il concetto di «fede» nella Lettera agli Ebrei, pp. 194-196), di profilo esegetico (l'interpretazione di Eb 11, pp. 192-193), di taglio pastorale (il secondo ravvedimento in Eb 6,4-6, p. 96) oppure di carattere più propriamente critico-letterario (le ipotetiche *Vorlagen* inniche individuabili in Eb 5,7-10, pp. 82-83; e gli eventuali elementi gnostici reperibili in Eb 7,3, pp. 112-114).

La bibliografia della traduzione italiana è piuttosto essenziale (pp. 257-261) e non aggiorna quella dell'originale (pp. 186-190), che raccoglie contributi, soprattutto di lingua tedesca, pubblicati fino al 1990. D'altra parte, essendo ordinata per data di pubblicazione e non secondo l'ordine alfabetico degli autori, la bibliografia esigerebbe, in

³⁴ A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Das Neue Testament Deutsch; Neues Göttingen Bibelwerk 9.2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1975, 1991, 13. Auflage (4., überarbeitete Auflage dieser Bearbeitung).

³⁵ A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei* (= Nuovo Testamento; Seconda Serie 9.2), Paideia, Brescia 1997.

un'eventuale nuova edizione, di essere completata da un indice degli autori. Così pure, un indice delle citazioni bibliche ed extrabibliche potrebbe facilitare la consultazione rapida ed esauriente del commentario. Di una certa utilità sono il glossario di 25 voci (pp. 263-264) e specialmente l'indice analitico (a cura di Gotthold Holzhey, pp. 265-270), con cui si chiude il volume.

2. Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei

La struttura letteraria di Ebrei individuata da Strobel non pare sempre testualmente fondata. Il *criterio pregiudiziale* che guida l'esegeta nel metterla in luce è «la convinzione ulteriore che alla sua base vi sia il *Sal.* 110» (p. 17). Sulla base di questo presupposto, Strobel determina le cinque parti della Lettera agli Ebrei: 1,4-4,13; 4,14-6,20; 7,1-10,18; 10,19-12,29 e 13,1-25. Ad introdurre è un esordio (1,1-3) che farebbe riferimento all'*incipit* del *Sal.* 110(109),1: «Il Signore disse». Le altre quattro espressioni del Salmo, che costituirebbero l'impianto strutturale dello scritto neotestamentario, sono le seguenti:

- 1) «Siedi alla mia destra» (*Sal.* 110[109],1), per la prima parte (Eb 1,4-4,13);
- 2) «Tu sei sacerdote» (*Sal.* 110[109],4), per la seconda (Eb 4,14-6,20);
- 3) «In eterno secondo l'ordine di Melchisedek» (*Sal.* 110[109],4), per la terza (Eb 7,1-10,18);
- 4) «Il Signore manderà lo scettro potente da Sion [...] nel giorno dell'ira [...] giudicherà» (*Sal.* 110[109],2.5-6), per la quarta (Eb 10,19-12,29).

La quinta ed ultima parte di Ebrei (13,1-25) raccoglierebbe, infine, numerose indicazioni morali di carattere personale ed ecclesiale, l'epilogo, alcune notizie personali e i saluti.

A riguardo di questa proposta, rileviamo, prima di tutto, che *il rimando ad espressioni del Sal.* 110(109) *non è sempre rintracciabile nel testo della Lettera*. Ad esempio, in Eb 1,1-3 non è reperibile alcun riferimento esplicito né alla frase εἶπεν ὁ Κύριος («disse il Signore») del *Sal.* 109,1 della Settanta (LXX) né all'espressione corrispondente יהוה אמר (n^e'm JHWH, «oracolo del Signore») del *Sal.* 110,1 del Testo Massoretico. Il verbo greco ripetuto per due volte in Eb 1,1-2 è λαλεῖν («parlare») e non εἰπεῖν («dire»), come nel *Sal.* 109,1 (LXX).

La medesima osservazione va ribadita per quella che Strobel designa come la quarta parte di Ebrei (10,19-12,29), in cui non è mai ci-

tato il Sal 110(109),2.5-6 (LXX): ῥάβδον δυνάμεως σου ἐξαποστελεῖ Κύριος ἐκ Σιων [...] ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ [...] κρινεῖ («lo scettro della tua potenza stende il Signore da Sion [...] nel giorno della sua ira [...] giudicherà»). Anzi, di questi passi del Salmo non compare alcuna citazione neppure nel resto della Lettera.

A riguardo poi della sessione alla destra di Dio, menzionata nell'oracolo del Sal 110(109),1 (LXX: κάθου ἐκ δεξιῶν μου), non si può negare un nesso con Eb 1,4-4,13: l'espressione, evocata anche in altre parti della Lettera³⁶, è citata fedelmente in Eb 1,13 (κάθου ἐκ δεξιῶν μου).

Lo stesso vale per il sintagma: «per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek» (εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ, Sal 110[109],4, LXX), che ritorna – per intero o in parte – non solo all'interno di Eb 7,1-10,18, ma anche altrove (5,6.10; 6,20).

Infine, l'inizio dell'oracolo del Sal 110(109),4 (LXX), σὺ εἶ ἱερεὺς («tu sei sacerdote»), pur essendo citato in Eb 4,14-6,20, non ne è la cifra sintetica complessiva. Tant'è vero che da Eb 5,11 a 6,19 non è mai menzionato il sacerdozio di Cristo. L'oracolo salmico Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ («Tu [sei] sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek») è citato fedelmente in Eb 5,6 ed è parzialmente ripreso anche in 5,10. Poi, compare di nuovo soltanto in 6,20: Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα («Gesù, diventato sommo sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek»). Già questo dato mostra una mancanza di unitarietà interna ad Eb 4,14-6,20.

Ma si rilevano anche altri indizi letterari, che – a differenza di quanto sostiene l'esegeta tedesco (pp. 17.73-75) – portano a non considerare in modo unitario Eb 4,14-6,20. In primo luogo, rileviamo che il ricordo della nomina sacerdotale di Cristo così espressa è finalizzato in Eb 5,6.10 a sottolineare la misericordia e la solidarietà del nuovo sommo sacerdote, che «può provare compassione per le nostre debolezze, essendo stato provato sotto ogni aspetto similmente a noi, tranne il peccato» (4,15). Per approfondire questo tema in 4,15-5,10, l'agiografo abbandona il campo semantico della fede, ampiamente ricorrente in 3,1-4,14. D'altro canto, lo sviluppo tematico della misericordia sacerdotale di Cristo «come» di Aronne (5,4-5) termina in 5,10, con un netto stacco letterario, non tenuto in debito conto da Strobel. In effetti, da 5,11 in poi, muta chiaramente il vocabolario e soprattutto cambia il genere letterario, che da dottrinale di-

³⁶ Eb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2.

venta esortativo. In 5,11 l'agiografo avverte: «Su questo [argomento], il discorso per noi [dev'essere] ricco e difficile da esporre [...]». Inizia così un energico appello all'attenzione da lui rivolto agli ascoltatori, che prosegue fino a 6,20. Sulla base di questi dati, appare testualmente infondato considerare Eb 4,14-6,20 come un'unica parte della Lettera.

b) In secondo luogo, il biblista tedesco dichiara, in sede introduttiva (p. 16), di voler usare una *griglia di criteri di analisi letteraria e strutturale* (le parole cardinali, le riprese tematiche, le *concatenationes* delle pericopi, le inclusioni e i termini caratteristici). Ma ci sembra che di questi indizi letterari egli non tenga davvero conto per reperire la struttura della Lettera agli Ebrei.

Più esattamente, notiamo che l'alternanza dei *generi letterari* – ossia il genere espositivo e quello esortativo – non è valorizzata dal commentario. Anzi, il biblista non la menziona neppure a p. 16 all'interno dell'elenco dei criteri utilizzati. Se però egli avesse fatto ricorso anche a questo criterio, avrebbe potuto dare un rilievo adeguato, ad esempio, ad alcuni stacchi letterari decisivi ai fini dell'analisi strutturale, come quelli intercorrenti tra 2,18 e 3,1, tra 5,10 e 5,11, tra 10,38 e 11,1.

Al contrario, a p. 16, è espressamente indicato il «criterio della ripresa del tema (la cosiddetta *indicatio*)» – originale tedesco, p. 9: «Prinzip der Thema-Anknüpfung (sog. Indikation)». Ciò nonostante, la struttura letteraria delineata nel commentario non si articola sulla base degli effettivi *annunci di soggetto tematici* di Ebrei.

In particolare, Strobel non si accorge della presenza in Eb 2,17-18 di un annuncio di soggetto tematico, che invece ha una sua evidenza (pp. 53-54). La conseguenza di questa «svista» è che egli non considera unitariamente la parte della Lettera che va da 3,1 a 5,10, dedicata proprio a sviluppare il tema enunciato in 2,17-18: Cristo è diventato «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede per i rapporti con Dio». In realtà, sono proprio queste due caratteristiche essenziali del sommo sacerdozio di Cristo, ossia la sua autorevolezza nel rapporto con Dio e la sua misericordia nei confronti degli altri uomini, che vengono illustrate nella seconda parte di Ebrei (3,1-5,10), rispettivamente in 3,1-4,14 e in 4,15-5,10.

A conferma di ciò possono essere ricordati numerosi indizi letterari. Come non tener conto, ad esempio, delle molteplici corrispondenze inclusive reperibili in 3,1 e in 4,14: ἀρχιερέα («sommo sacerdote»), ὁμολογίας («confessione»), Ἰησοῦν («Gesù»), ma anche ἐπουρανίου («celeste», 3,1) ed οὐρανούς («cieli», 4,14)? Questa inclusione

così evidente di vari vocaboli delimita la sezione di Eb 3,1-4,14, contrariamente a quanto propone Strobel, il quale distingue Eb 1,4-4,13 (prima parte di Ebrei) da Eb 4,14-6,20 (seconda parte).

D'altronde, il biblista non si accorge neanche del fatto che in Eb 4,14 – in cui tra l'altro sono ripetuti i sostantivi «figlio» (υἱόν) e «Dio» (Θεοῦ) ricorrenti in 3,4 (Θεός) e in 3,6 (υἱόν) – l'agiografo tenga a riassumere in modo essenziale la parenesi di 3,7-4,11. Quindi, il passo di Eb 4,14 non è la prima battuta di una nuova sezione letteraria – come sostiene Strobel –, ma è la conclusione della sezione iniziata in 3,1.

A riguardo poi del criterio dei *termini caratteristici*, particolarmente significativa è la considerazione del campo semantico angelologico, ben concentrato nella prima parte di Ebrei: da 1,4 fino a 2,16, il sostantivo plurale ἄγγελοι («angeli») ritorna ben dieci volte³⁷. In effetti, prendendo avvio da 1,4, il confronto istituito tra gli angeli e il Figlio di Dio è approfondito in 1,5-2,16³⁸, concludendosi in 2,17-18 con l'annuncio di un altro tema, sviluppato nella parte immediatamente successiva. Malgrado la sua appariscenza, questo dato letterario non viene considerato a sufficienza dall'esegeta, che prolunga fino a 4,13 la prima parte di Ebrei (1,4-4,13). In questo modo, però, non apprezza adeguatamente l'enfasi data solo in 1,5-2,16 al sostantivo ἄγγελοι, il quale, dopo 2,16, non ricorre più se non in due passi dell'ultima parte dello scritto (12,22; 13,2).

Al termine di questa rapida panoramica di indizi letterari non valorizzati da Strobel, ci sembra utile offrire, in positivo, un'*indicazione di metodo*: al contenuto di uno scritto di notevole qualità retorica com'è la Lettera agli Ebrei è necessario accedere passando attraverso la «porta» della sua struttura letteraria. Non è vero che se un esegeta parte da uno studio attento della *forma letteraria* di uno scritto biblico, debba finire per disinteressarsi del suo *contenuto concettuale*. Lo dimostra in maniera emblematica l'attenzione da noi riservata agli annunci dei soggetti tematici della Lettera agli Ebrei; un criterio, questo, che è contemporaneamente formale e contenutistico. Ma una corretta analisi esegetica deve far interagire una serie di altri criteri, capaci di dischiudere il messaggio di uno scritto, rispettandone e valorizzandone i dati letterari.

³⁷ Eb 1,5.6.7 (2 volte).13; 2,2.5.7.9.16.

³⁸ L'ultima menzione degli «angeli» in Eb 2,16 (οὐ γὰρ δὴ ποὺ ἀγγέλων [...], «infatti, non certo degli angeli [...]») ha la funzione di concludere, mediante un'inclusione, la sezione iniziata in 1,5 (τίνι γὰρ [...] ποτε τῶν ἀγγέλων [...], «infatti, a quale degli angeli [...]?»).

3. Rilievi sul messaggio di Ebrei

Dal punto di vista contenutistico, ci soffermiamo sull'*excursus* del commentario dedicato agli «elementi gnostici in 7,3» (pp. 112-114), perché riteniamo che non sia motivato a sufficienza il reperimento di una «sfumatura innegabilmente filoniana delle idee esposte in 7,1-3» (p. 113). Questa presa di posizione dell'esegeta tedesco si colloca all'interno della tesi di più ampia portata, secondo cui è da Filone Alessandrino che «andò a scuola il nostro autore per trarre vantaggio, lui cristiano, dalla sua arte di interpretare la Scrittura» (p. 24).

Certamente, non si può escludere semplicemente *a priori* un influsso filoniano sull'autore della Lettera agli Ebrei, già sostenuto del resto da altri biblisti³⁹. Tuttavia, per pervenire a conclusioni rigorose sulla questione, si dovrebbe superare la tentazione delle frasi ad effetto e dei veloci comparativismi, per istituire un serio confronto tra le opere filoniane ed Ebrei⁴⁰. Soltanto dopo una puntuale analisi stilistica, terminologica, filosofica e teologica, si avrebbero in mano gli elementi necessari per determinare con accuratezza il rapporto tra i due ambiti letterari: si tratta di un'*assoluta autonomia* di Ebrei da Filone, di una sua *dipendenza indiretta* o addirittura di una sua *dipendenza diretta*? Di fatto, il commentario di Strobel non si sofferma su un confronto così preciso. Ma, alle pp. 112-113, il biblista giunge a sostenere in modo piuttosto sommario la tesi secondo cui in 7,3,

Ebr. parte dalla convinzione che Cristo in quanto sommo sacerdote «secondo l'ordine di Melchisedec» sia una figura eterna primordiale nella misura in cui rappresenta l'incarnazione del logos alessandrino (Filone, *Fug.* 108 ss.). [...] Anche in Filone il logos è definito «Figlio di Dio», e di esso l'alessandrino ritiene che in quanto creatura di Dio abbia a sua volta creato l'uomo. Se a questo punto della dimostrazione *Ebr.* dà al Cristo-Melchisedec preesistente il titolo di «Figlio di Dio», ciò evidentemente accade sulla base della cosmologia filoniana, sottomesa alla verità della testimonianza cristologica (1,2).

³⁹ Ricordiamo specialmente gli studi di C. SPICQ: «Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux», *Revue Biblique* 58 (1951) 481-502; «L'Épître aux Hébreux et Philon: un cas d'insertion de la littérature sacrée dans la culture profane du I^{er} siècle (Hébr. V,11 – VI,20 et le «De sacrificiis Abelis et Caïni» de Philon)», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*, II,25.4 (1987) 3602-3618; «Le philonisme de l'Épître aux Hébreux», *Revue Biblique* 56 (1949) 542-572.

⁴⁰ Esemplare da questo punto di vista è la monografia di R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (= *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 4), Brill, Leiden 1970.

In realtà, non è affatto necessario che Eb 7,3 dipenda dalle speculazioni filoniane soltanto perché sostiene che Melchisedek è «stato reso simile» al Figlio di Dio. È più fondato ritenere che questo asserito di Ebrei si basi direttamente sulla presentazione anticotestamentaria di Melchisedek, senza passare attraverso i commenti di Filone Alessandrino ai testi biblici in questione.

Difatti, l'autore di Ebrei prende le mosse, nella sua argomentazione su Melchisedek, dall'oracolo del Sal 110(109),4 (LXX): «Tu sei sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek». Come risulta da Eb 6,19-20, egli rilegge questo passo in senso cristologico: è Gesù Cristo che, in virtù della sua morte e della sua risurrezione, è entrato «nell'interno del velo» del santuario celeste, «essendo diventato sommo sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek». L'oracolo salmico si è dunque compiuto nel mistero della morte e della glorificazione di Cristo.

Ma per comprendere in che senso il sacerdozio di Cristo glorificato sia «secondo l'ordine di Melchisedek» e permanga «per l'eternità», l'autore di Ebrei va a consultare l'unico altro passo della sacra Scrittura che nomina Melchisedek, ossia Gn 14,18-20 (LXX), citato in Eb 7,1-2. L'agiografo giunge così alla convinzione che il personaggio anticotestamentario sia «stato reso simile al Figlio di Dio».

Considerando la voce passiva del participio ἀφωμοιωμένος («essendo stato reso simile»), è corretto intravedervi un'espressione della fede dell'autore della Lettera agli Ebrei nell'ispirazione dell'Antico Testamento (cf 3,7; 9,8; 10,15) e dunque pure del testo di Gn 14,18-20: è lo Spirito santo che in quel passo anticotestamentario ha «reso simile» la figura di Melchisedek al Cristo glorificato. Convinto di ciò, l'autore di Ebrei coglie il carattere piuttosto misterioso di Melchisedek, dovuto al fatto che il racconto genesiaco non specifica chi siano il padre (ἀπάτωρ) e la madre (ἀμήτωρ) di questo antico sacerdote e non ne precisa né la genealogia (ἀγενεαλόγητος) né la nascita (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν) né la morte (μήτε ζωῆς τέλος). Per l'autore di Ebrei, Melchisedek assurge in questo modo ad una prefigurazione biblica di Cristo, «Figlio di Dio», che, in virtù della sua glorificazione, «rimane sacerdote in perpetuo». Questa funzione prefigurativa svolta dal re e sacerdote Melchisedek nei confronti di Cristo sommo sacerdote è dovuta specialmente ai suddetti «silenzi» del testo genesiaco, interpretabili nel senso di una vita illimitata di questo personaggio, il cui sacerdozio non gli sarebbe stato trasmesso per via genealogica.

In effetti, nel quadro dell'argomentazione globale di Eb 7, il risvolto implicito dell'affermazione sull'assenza della fine della vita di

Melchisedek va a toccare i processi di trasmissione della carica sacerdotale. Basti ricordare, a questo proposito, il racconto del decesso del sommo sacerdote Aronne in Nm 20,23-28, da cui emerge chiaramente il nesso anticotestamentario tra la morte del sacerdote e la successione dei figli alla medesima carica. Dunque, l'asserto secondo cui l'esistenza di Melchisedek sarebbe stata «senza fine» (Eb 7,3) permette già di scoprire la diversità di un sacerdozio anticotestamentario slegato dalle tradizionali procedure legali di trasmissione della carica di padre in figlio.

Ma ciò che conta in questa argomentazione scritturistica della Lettera è che la scoperta nella vicenda del Melchisedek anticotestamentario di aspetti eccezionali sia saldamente fondata sulla fede dell'autore di Ebrei nella filiazione divina e nella risurrezione di Gesù Cristo. È alla luce della fede in Cristo che i «silenzi» di Gn 14,18-20 sulla nascita e sulla morte di Melchisedek permettono all'autore di Ebrei di mettere in evidenza i tratti nei quali il personaggio anticotestamentario è stato «reso simile» dallo Spirito santo – che ha ispirato la sacra Scrittura – al Figlio di Dio⁴¹. Soltanto la contemplazione credente della filiazione divina e della risurrezione di Cristo (Eb 13,20), dotato di «una potenza di vita indistruttibile» (7,16), consente all'agiografo di intravedere persino nel «non detto» sulla genealogia del re sacerdote di Gn 14,18-20 un indizio della sua somiglianza al Figlio di Dio. L'autore di Ebrei sa bene che il personaggio genesiaco non era il Figlio di Dio. Pur tuttavia, è anche convinto che la sacra Scrittura – o, meglio, lo Spirito di Dio che l'ha ispirata – ne abbia dato una rappresentazione tale da consentire ad una lettura di fede di cogliervi alcune analogie con Gesù, che è in senso stretto il Figlio di Dio.

Escludiamo, in questo modo, la tesi di un rapporto di coincidenza tra i due personaggi, che potrebbe far sospettare un'eco in Ebrei dell'identificazione filoniana del λόγος con il figlio di Dio. Anzi, puntualizziamo che, rispetto al Sal 110(109),4, l'ottica di Ebrei è inversa sotto il profilo formale. Nell'oracolo viene istituito un nesso che va da Melchisedek al re e sacerdote al quale è rivolto il Salmo. Perciò, è costui che viene proclamato sacerdote «secondo l'ordine di Melchisedek». La rilettura cristologica della Lettera agli Ebrei, se da un lato assume dal Salmo il nesso di similitudine, dall'altro ne inverte la direzione. Da Eb 7,3, infatti, risulta che i sintagmi «secondo l'ordine di» (κατὰ τὴν τάξιν, 6,20) e «secondo la somiglianza di» (κατὰ τὴν ὁμοιότητα, 7,15) vadano intesi nel senso che è Melchisedek ad esse-

⁴¹ Del resto, Eb 1,8.10.12 ha già affermato l'eternità del Figlio di Dio.

re assimilato al Figlio di Dio e non viceversa. Dimostrato che il Figlio di Dio, al quale Melchisedek è «reso simile», è il Cristo glorificato, potremmo dire che, nell'ordine storico-scritturistico, Melchisedek precede Cristo. Ma nel piano divino, il primato spetta a Cristo, rispetto al quale il personaggio anticotestamentario – diversamente dalle speculazioni filoniane evocate da Strobel – espleta la funzione di mera prefigurazione.

Resta così dimostrata la dipendenza diretta dell'argomentazione di Eb 7,3 dalla figura anticotestamentaria di Melchisedek.

4. *Valutazione del commentario*

Al di là di alcune nostre osservazioni critiche, specialmente a riguardo della struttura letteraria di Ebrei proposta da Strobel, non possiamo che rallegrarci della traduzione del volume in italiano. In questo modo, l'editrice Paideia ha offerto ad un pubblico più vasto la possibilità di conoscere un'opera esegetica di alto valore scientifico, in grado di favorire lo studio di uno degli scritti stilisticamente più eleganti e teologicamente più complessi del Nuovo Testamento.

In termini metodologici generali, le nostre osservazioni al commentario consentono di ribadire un'acquisizione di non secondaria importanza nello studio esegetico: per individuare l'effettiva struttura di un testo biblico, si rende necessario considerarne sia la forma sia il contenuto, facendo interagire sapientemente l'indagine tematica con la ricerca della struttura letteraria, fondata su molteplici criteri stilistici e retorici.

II. COMMENTARIO DI HAROLD W. ATTRIDGE

1. *Presentazione del commentario*

Pubblicato negli Stati Uniti nella collana scientifica «Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible»⁴², il commentario di Harold W. Attridge (1946-)⁴³, già noto ed apprezzato in ambito ese-

⁴² H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (= «Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible» s.n.), Fortress Press, Philadelphia (Pennsylvania) 1989.

⁴³ H.W. ATTRIDGE, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico* (= Letture Bibliche 12), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

getico, sette anni fa è stato reso disponibile al pubblico italiano dalla rinomata Libreria Editrice Vaticana.

A uno sguardo d'insieme, balza subito all'occhio che il commentario è ricco di *excursus* – non meno di quattordici – dedicati ai temi seguenti: la figliolanza di Cristo (pp. 117-119); il modello cristologico di Eb 2,10-18 (pp. 155-160); il campo semantico della «perfezione» (pp. 162-168); gli antecedenti e lo sviluppo della cristologia sommosacerdotale (pp. 183-192); l'immagine dell'ingresso nel riposo (pp. 227-230); il sacerdozio e la figliolanza (pp. 258-261); l'impossibilità della conversione degli apostati (pp. 293-295); il velo e il suo simbolismo (pp. 318-319); Melchisedek (pp. 330-335); la Lettera, Paolo e la legge (pp. 349-350); il tempio celeste e il suo significato (pp. 375-379); le anomalie di Eb 9,2-4 e di Numeri (pp. 397-400); la fede nella Lettera e nella letteratura ad essa contemporanea (pp. 514-518); e, infine, gli insegnamenti e i cibi estranei (pp. 645-649).

Il testo della Lettera agli Ebrei, suddiviso in pericopi, è commentato versetto per versetto. Un'introduzione sintetica precede il commento analitico di ciascuna pericope.

Una bibliografia abbastanza ampia, anche se aggiornata soltanto fino alla data di pubblicazione dell'originale (1989), seleziona i commentari principali (pp. 675-678) e gli studi più recenti (pp. 678-692).

Infine, l'indice generale (pp. 721-723) è preceduto da altri utili indici – dei passi biblici ed extrabiblici citati (pp. 693-702), dei vocaboli greci (pp. 703-708), dei nuclei tematici (pp. 709-710) e degli autori moderni menzionati (pp. 711-720) –, che permettono di consultare il volume in modo rapido e selettivo.

2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*

In premessa, si può osservare che la proposta strutturale del presente commentario (pp. 58-64) per molti aspetti dipende – come ammette lo stesso autore (p. 64) – da quella magistralmente illustrata da Albert Vanhoye (1923-), biblista gesuita quest'anno nominato cardinale, nel volume sulla struttura letteraria dell'Epistola agli Ebrei⁴⁴. Per Attridge, però, l'articolazione strutturale proposta da Vanhoye sarebbe stata elaborata sulla base di «criteri puramente formali» (p. 56). In realtà, di fronte al giudizio sostanzialmente identico espresso, più di

⁴⁴ A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée De Brouwer, Bruges - Paris 1976² [1963].

trent'anni fa, dal biblista gesuita James Swetnam (1928-), lo stesso Vanhoye aveva risposto in questi termini:

[...] je suis tout à fait d'accord avec mon confrère sur le principe qu'il affirme [...]: dans l'étude de la structure, il faut considérer à la fois la forme et le contenu. J. S. [= James Swetnam] semble m'attribuer la position contraire et croire que je me suis basé sur des observations purement formelles sans me soucier du contenu. Ce n'est absolument pas le cas⁴⁵.

Rinviamo, perciò, Attridge ai motivi enucleati in quell'articolo, che del resto pare essergli ben noto (cf p. 58, nota 136). D'altra parte, viene così rimarcata la sintetica acquisizione metodologica da noi espressa al termine della presentazione del commentario di Strobel.

Entrando nel merito della proposta di Attridge sulla struttura letteraria di Ebrei, ci limitiamo a fare un'unica serie di precisazioni su un punto di non secondaria importanza, vale a dire l'individuazione in Eb 8,1-10,18 della «seconda parte del movimento centrale» della Lettera (p. 61). Difatti, alle pp. 61-63 e 366⁴⁶, l'esegeta ribadisce la tesi già da lui illustrata in un articolo precedente⁴⁷, secondo cui il movimento centrale dell'opera sarebbe costituito da Eb 5,11-10,25 e si articolerebbe in quattro parti:

- 1) il preludio parenetico (5,11-6,20);
- 2) la trattazione esegetica su Melchisedek e sul sacerdozio di Cristo (7,1-28);
- 3) l'omelia esegetica sull'atto sacrificale di Cristo (8,1-10,18);
- 4) e, infine, l'applicazione parenetica sulla fede, sulla speranza e sulla carità (10,19-25).

Le ragioni formali e contenutistiche di tale proposta di articolazione interna di 8,1-10,18 non appaiono per nulla necessitanti, specialmente se si considerano i seguenti dati testuali.

a) Un primo indizio letterario a favore della relativa autonomia di 8,1-9,28 rispetto a 10,1-18 è il *vocabolario culturale*⁴⁸.

In particolare, tra i termini che appartengono a questo campo semantico e che caratterizzano in maniera abbastanza esclusiva Eb 8,1-9,28, ricordiamo il sostantivo σκηνή («tenda»), che – ad eccezione di

⁴⁵ A. VANHOYE, «Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux», *Biblica* 55 (1974) 349-380: 369.

⁴⁶ Cf anche H.W. ATTRIDGE, *Lettera agli Ebrei*, 382, nota 16; p. 447, nota 15.

⁴⁷ H.W. ATTRIDGE, «The Use of Antithesis in Hebrews 8-10», in G.W.E. NICKELSBURG - G.W. MACRAE (edd.), *Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on his Sixty-fifth Birthday*, Fortress Press, Philadelphia (Pennsylvania) 1986, 1-9; pubblicato anche in *Harvard Theological Review* 79 (1986) 1-9.

⁴⁸ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 43.

11,9 e 13,10 – ricorre soltanto nei capitoli 8 e 9 e, per di più, con una notevole frequenza⁴⁹. Vista la rilevanza del termine nel discorso sul sacrificio di Cristo, è strano che, per determinare la disposizione strutturale della parte centrale di Ebrei, Attridge non tenga conto della presenza di questo sostantivo in 8,1-9,28 e della sua completa assenza in 10,1-18. Questo dato, invece, costituisce un motivo strutturale decisivo per distinguere le due sezioni.

Strettamente connesso al sostantivo *σκηνή* è il termine *ἄγια* («santuario»), anch'esso frequente in 8,1-9,28⁵⁰, del tutto assente in 10,1-18 e raro altrove (10,19; 13,11).

Un rilievo simile va ripetuto per l'assenza in 10,1-18 del binomio *δῶρά τε καὶ θυσίαι* («doni e sacrifici»), che, dopo essere comparso isolatamente in 5,1, è ripetuto due volte soltanto nei capitoli 8 e 9 (8,3; 9,9).

Sempre al vocabolario cultuale tipico di questi due capitoli appartengono anche il verbo *προσφέρειν* («presentare»)⁵¹ e i sostantivi *αἷμα* («sangue»)⁵² e *διαθήκη* («disposizione»)⁵³.

b) Inoltre, Vanhoye ha dimostrato dettagliatamente che l'*inclusio*ne maggiore tra la duplice menzione del verbo «presentare» in 8,3 (*προσφέρειν*; *προσενέγκη*) e in 9,28 (*προσενεχθείς*) conferma la delimitazione di 8,1-9,28. Altre inclusioni minori permettono poi di determinare l'articolazione bipartita interna a questa sezione (8,1-9,10 e 9,11-28)⁵⁴. Più precisamente: la prima inclusione minore, costituita dalla proposizione «presentare doni e sacrifici» in 8,3 e in 9,9⁵⁵, delimita approssimativamente il primo paragrafo della sezione (8,1-9,10). A questa prima inclusione se ne aggiungono altre, costituite dall'espressione antitetica «presentare se stesso» in 9,14 e in 9,25⁵⁶, nonché dal participio *προσενεχθείς* di 9,28 («presentatosi»). Queste inclusioni scandiscono il secondo paragrafo (9,11-28). In base all'antitesi che così emerge tra le offerte anticotestamentarie e l'offerta di

⁴⁹ Eb 8,2.5; 9,2.3.6.8.11.21.

⁵⁰ Eb 8,2; 9,1.8.12.24.25.

⁵¹ Eb 8,3 (2 volte).4; 9,7.9.14.25.28.

⁵² Eb 9,7.12.13.14.18.19.20.21.22.25.

⁵³ Eb 8,6.8.9 (2 volte).10; 9,4 (2 volte).15 (2 volte).16.17.20.

⁵⁴ A. VANHOYE, *Structure*, 43.139.

⁵⁵ Eb 8,3: *εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας* («per presentare doni e sacrifici»); 9,9: *δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται* («doni e sacrifici sono presentati»).

⁵⁶ Eb 9,14: *ἑαυτὸν προσήνεγκεν* («se stesso presentò»); 9,25: *ἵνα [...] προσφέρῃ ἑαυτὸν* («affinché [...] presenti se stesso»).

Cristo⁵⁷, è possibile confermare, anche dal punto di vista contenutistico, la disposizione bipartita di 8,1-9,28. Nel primo paragrafo (8,1-9,10), viene messo a tema il culto antico, le sue insufficienze e, di conseguenza, la necessità di una sua sostituzione. Il secondo paragrafo (9,11-28), invece, è incentrato sul sacrificio personale, esistenziale e «spirituale» di Cristo, connotato in termini di definitività e di efficacia salvifica. Benché in entrambi i paragrafi sia presente un continuo paragone tra i due tipi di sacrificio, in 8,1-9,10 è accentuata la critica negativa nei confronti del sacrificio anticotestamentario, mentre in 9,11-28 è sottolineata maggiormente la positività del sacrificio di Cristo.

c) Concentrando l'attenzione su Eb 10,1-18, conveniamo con Attridge nel collocare questa sezione nell'ampia esposizione dottrinale introdotta dall'esortazione di 5,11-6,20 e conclusa dalla parenesi di 10,19-25, che però – a nostro parere – prosegue fino a 10,39. Di fondamentale importanza per comprendere le linee principali di questo discorso dottrinale è la *subpropositio* presente in 5,9-10⁵⁸, che precisa la *propositio* della Lettera agli Ebrei, che si trova in Eb 2,17-18. Introdotto dall'annuncio tematico di Eb 5,9-10, il capitolo settimo dello scritto illustra la *figura del nuovo sommo sacerdote*, Cristo, proclamato tale «secondo l'ordine di Melchisedek» (5,10). In una seconda sezione (8,1-9,28), viene enucleata la specificità del *nuovo atto sacrificale*, grazie al quale Cristo è «stato reso perfetto» (5,9) e consacrato sommo sacerdote. Infine, nella terza sezione dell'esposizione dottrinale (10,1-18), è approfondita la questione dell'*efficacia salvifica* del sacrificio di Cristo, ossia il motivo per cui egli sia diventato la «causa della salvezza eterna» dei cristiani (5,9).

d) A questa prima connessione di ampio respiro con l'annuncio tematico di 5,9-10 – che svolge così anche la funzione di *partitio* rispetto alla complessa esposizione dottrinale di Eb 7,1-10,18 – si aggiunge un secondo nesso posto immediatamente prima dell'inizio di 10,1-18. In effetti, l'ultimo termine di 9,28 (σωτηρίαν) richiama il secondo dei tre nuclei di pensiero della suddetta *subpropositio*, secondo cui Cristo «divenne causa di salvezza (σωτηρίας) eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (5,9). Si tratta di un altro espediente re-

⁵⁷ Già in Eb 7,27 è reperibile questa antitesi tra l'elevazione dei «sacrifici» (θυσίας ἀναφέρειν) dei sommi sacerdoti dell'Antico Testamento e l'elevazione di «se stesso» (ἑαυτὸν ἀνεύεργας) compiuta da Cristo.

⁵⁸ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 42.44; ID., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu s.n.), Seuil, Paris 1980, 169-170.

torico finalizzato ad introdurre il tema dell'efficacia salvifica del sacrificio di Cristo approfondito in 10,1-18.

Alla luce di questi rilievi testuali, emerge come il tema sviluppato in 10,1-18 rientri nel discorso ben articolato di 5,11-10,39. Ciò nonostante, secondo Attridge,

Questa analisi divide artificiosamente 8,1-10,18, mentre tutto questo testo è esplicitamente annunciato con il riferimento al «sacrificio fatto una volta per sempre» di Cristo in 7,27⁵⁹.

Ma se si prende visione in dettaglio dell'analisi letteraria del suo commentario, ci si accorge del fatto che esso non tenga conto di alcuni indizi testuali, che invece sono decisivi sia per delimitare la pericope di 10,1-18 rispetto al contesto prossimo sia per coglierne l'unitarietà interna⁶⁰.

Non è difficile individuare la *conclusione* di questa sezione in 10,18. È sufficiente osservare con Attridge (pp. 469-470) il cambiamento di genere letterario in 10,19: con i congiuntivi esortativi *προσ-ερχώμεθα* («accostiamoci», v. 22), *κατέχωμεν* («manteniamo», v. 23) e *κατανοῶμεν* («facciamo attenzione», v. 24), qui s'interrompe l'esposizione dottrinale e inizia la *parenesi*, che prosegue fino a 10,39.

Invece, Attridge non coglie l'*inizio* della sezione in questione, marcato dallo stacco letterario dovuto al passaggio piuttosto repentino dalla prospettiva escatologica di 9,27-28 alla ripresa in 10,1 del tema della legge, di cui si mette allo scoperto a questo punto la ripetitività e l'impotenza salvifica.

Sotto il profilo terminologico, una conferma ulteriore della delimitazione di 10,1-18 viene dall'inclusione formata dal verbo *προσφέρειν* («offrire») in 10,1 e dal sostantivo *προσφορά* («offerta») in 10,18. L'indizio letterario risulta ancora più significativo, se si considera la frequenza del sostantivo *προσφορά* in 10,1-18⁶¹ e la sua completa assenza nel resto della Lettera.

L'*unitarietà interna* della pericope di Eb 10,1-18 così ben delimitata è dovuta poi ad un insieme di altri vocaboli caratteristici, che

⁵⁹ H.W. ATTRIDGE, *Lettera agli Ebrei*, 246, nota 18; cf anche p. 270, nota 206.

⁶⁰ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 44.162.268.

⁶¹ Eb 10,5.8.10.14.18.

rientrano nei campi semantici del culto⁶², del peccato⁶³, della santificazione⁶⁴ e del «perfezionamento»⁶⁵.

In sintesi: evitando di dilungarci nell'elenco di altri dati letterari che supporterebbero ulteriormente la relativa discontinuità di Eb 10,1-18 rispetto a 8,1-9,28, concludiamo che la proposta strutturale di Attridge sulla parte centrale di Ebrei, non fondandosi su un'attenta analisi letteraria e strutturale, necessita di una revisione. Del resto, non potendo soffermarci ad esporre i motivi di altre divergenze interpretative a riguardo della struttura letteraria di Ebrei, ci limitiamo a notare quanto siano superficiali giudizi come questo:

Le analisi strutturali sono però notoriamente soggettive, e ciò che viene messo in luce sono spesso soltanto i pregiudizi del critico o le sue intuizioni di coerenze tematiche (p. 55).

3. Rilievi sul messaggio di Ebrei

Addentrando in maniera competente nelle complesse questioni introduttive della Lettera agli Ebrei, Attridge la considera un'opera omiletica dai tratti piuttosto indeterminati per quanto riguarda l'autore (pp. 33-41), la datazione (pp. 41-46) e i destinatari (pp. 47-53). Ne individua poi le caratteristiche letterarie (pp. 53-67), l'intento e il messaggio principali (pp. 67-79). Infine, ne illustra schematicamente la tradizione manoscritta del testo (pp. 84-85). Lo scritto neotestamentario trova così la sua collocazione nel contesto del giudaismo e del cristianesimo primitivo (pp. 79-83), nel periodo che va dal 60 al 100 d.C.

Circa quest'ultimo dato, personalmente daremmo maggior peso ai motivi che fanno propendere per una datazione della Lettera agli Ebrei anteriore alla distruzione del tempio di Gerusalemme (anno 70), senza però far risalire la sua stesura agli anni 50-55. A portarci ad escludere una collocazione dello scritto intorno alla metà del primo secolo d.C. sono sia l'eco che risuona in Ebrei di alcuni nuclei

⁶² Ci riferiamo al verbo προσφέρειν («offrire», Eb 10,1.2.8.11.12) e al sostantivo θυσία («sacrificio», 10,1.5.8.11.12).

⁶³ Il sostantivo ἁμαρτία («peccato») ricorre in Eb 10,2.3.6.8.12.17.18. Significativa è specialmente la ripetizione dell'espressione ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας («togliere i peccati», 10,4.11). Nello stesso campo semantico rientrano pure: καθαρίζειν («purificare», 10,2) ed ἄφεσις («remissione», 10,18).

⁶⁴ Il verbo ἁγιάζειν («santificare») compare in Eb 10,10.14.

⁶⁵ In Eb 10,1.14 ricorre il verbo τελειοῦν («perfezionare»).

cristologici delle cosiddette lettere della cattività paolina (anni 61-63) sia soprattutto il riferimento a destinatari convertitisi al cristianesimo da diversi anni⁶⁶, anzi già perseguitati proprio a motivo della loro fede (cf Eb 10,32-35). D'altro canto, conveniamo con Attridge nel sostenere che un impianto cristologico così evoluto come quello di Ebrei non implichi necessariamente una datazione posteriore all'anno 70. Lo sviluppo dottrinale di uno scritto neotestamentario non dipende unicamente dalla maggiore o minore vicinanza allo stadio iniziale del cristianesimo. Per averne una prova, sarebbe sufficiente, ad esempio, istituire un confronto tra la profonda cristologia della Lettera ai Colossesi e quella per certi aspetti meno evoluta della Lettera ai Romani, che, però, è di qualche anno anteriore ad essa.

Prendiamo, invece, le distanze da Attridge, nel momento in cui giudica come poco probanti, in vista della collocazione di Ebrei negli anni immediatamente precedenti al 70, alcuni passi dell'opera concernenti il sistema liturgico giudaico. Riteniamo, infatti, significativo che in Eb 10,1-3 i riti liturgici giudaici siano descritti nel loro svolgimento attuale, benché in 9,10 si sostenga che essi non siano perenni, ma siano destinati ad avere un termine («[essendo] solamente riti di carne stabiliti [...] fino a un tempo di raddrizzamento»). Se il tempio di Gerusalemme fosse stato già distrutto, non si comprenderebbe perché l'agiografo non abbia sottolineato questo fatto così traumaticamente significativo per la religione giudaica. In effetti, vista la critica radicale che Ebrei rivolge contro le tendenze giudaizzanti insinuatesi nella comunità cristiana (cf 13,9-10) e, più precisamente, contro l'inefficacia salvifica dell'intero apparato sacrificale anticotestamentario, la constatazione dell'avvenuta decadenza di esso, causata dalla distruzione del tempio, avrebbe costituito una prova facilmente enfaticabile. È vero che – secondo quanto annota Attridge –

la Lettera non è direttamente interessata al tempio erodiano e ai sacerdoti contemporanei, ma alla Torah e al sistema culturale della tenda nel deserto che essa descrive⁶⁷.

Ma è altrettanto vero che l'abbattimento del tempio gerosolimitano ha causato l'annientamento del sacerdozio giudaico, che, a partire specialmente dal periodo postesilico, si era legato in maniera

⁶⁶ Cf Eb 2,3; 5,12; 13,7.

⁶⁷ H.W. ATTRIDGE, *Lettera agli Ebrei*, 45; cf anche p. 371, nota 36; p. 386, nota 49; p. 405, nota 128; ecc.

esclusiva a quell'unico luogo sacro. D'altra parte, dalla distruzione del tempio in poi, il popolo d'Israele non ha più potuto celebrare i sacrifici in piena osservanza della legge mosaica. Diventa molto plausibile, allora, che se nel giudaismo si fosse già verificato un evento di questa entità, esso sarebbe stato evocato e interpretato da Ebrei come una conferma storica dell'effettiva provvisorietà della «prima alleanza», fondata sull'inefficace mediazione del sacerdozio anticotestamentario. Ad esempio, l'agiografo non si sarebbe limitato ad asserire in Eb 8,7:

Se, infatti, quella prima [= l'alleanza sinaitica]⁶⁸ fosse stata irreprensibile, per una seconda non si cercherebbe posto.

Ma, in maniera ben più decisa e risoluta, avrebbe potuto sostenere che l'alleanza sinaitica fosse già stata completamente rimpiazzata. Similmente, in Eb 8,13 non si sarebbe accontentato di asserire che la prima alleanza fosse «prossima a[lla] scomparsa». Ma, senza mezzi termini, ne avrebbe constatato piuttosto l'avvenuto dissolvimento. Invece, un'affermazione del genere non compare mai nell'opera e la sua assenza gioca a favore di una datazione di Ebrei anteriore all'anno 70.

In sintesi: qualora il tempio non fosse stato ancora distrutto al momento della redazione della Lettera agli Ebrei e quindi continuasse ad esservi svolto il culto su cui si fondava l'alleanza sinaitica, si comprenderebbe facilmente il motivo per cui l'agiografo, pur sostenendo che Dio «ha reso antiquata la prima [alleanza]» (8,13), non si sia spinto a concludere che essa fosse stata annientata del tutto. Egli credeva fermamente che Cristo fosse già «sopraggiunto come sommo sacerdote dei beni definitivi» (9,11) e avesse espletato una volta per tutte la funzione di «mediatore di una nuova alleanza» (v. 15; cf 8,6; 12,24). Tuttavia, non poteva negare il fatto che i sacrifici continuassero ancora ad essere offerti nel tempio di Gerusalemme.

Tenendo conto di questi rilievi, ci sembra debole anche l'osservazione di Attridge, che ricorda

casi di autori che scrivono dopo il 70 e citano il tempio e il culto che vi si svolge, come riferimento ideale e letterario, facendo uso del presente (p. 45).

In effetti, il ricorso al presente «giuridico» da parte degli autori menzionati dall'esegeta non avviene mai in un contesto argomenta-

⁶⁸ Cf Ger 38(31),31-34 (LXX), citato in Eb 8,8-12.

tivo come quello di Ebrei, che annuncia la destituzione del culto giudaico. Emblematico, a questo proposito, è il passo di Eb 10,9, secondo cui Gesù Cristo con la sua passione e la sua morte «sopprime la prima realtà», cioè l'intero sistema sacrificale anticotestamentario⁶⁹, «per stabilire la seconda», ossia l'unico sacrificio personale, esistenziale e «spirituale», gradito a Dio Padre.

Notiamo, infine, come Attridge, quando tratta della datazione dell'opera, non dia rilievo all'ipotesi avanzata da alcuni esegeti⁷⁰ circa il biglietto d'invio (Eb 13,19.22-25) di verosimile paternità paolina, che avrebbe accompagnato lo scritto omiletico non paolino (1,1-13,18.20-21), favorendone l'accoglienza in comunità ecclesiali diverse da quella in cui l'omelia fu proclamata originariamente. Con un ragionamento un po' veloce e testualmente poco fondato, Attridge finisce per rifiutare a p. 36 questa congettura, sostenendo che

siccome questa conclusione [= Eb 13,22-25] è tutt'uno col resto del capitolo, e tale capitolo è parte integrante con l'insieme dell'opera, anche un marginale o parziale intervento di Paolo è da ritenersi completamente inverosimile.

Ciò nonostante, ci sembra che l'ipotesi del biglietto d'invio spiegherebbe non solo il riferimento a Timoteo (13,23) – «nella supposizione, però, che si tratti del discepolo di Paolo»⁷¹ –, ma anche l'opinione circa l'origine paolina della Lettera agli Ebrei, diffusasi specialmente a partire dalla Chiesa orientale fin dalla metà del II secolo (cf p. 33). D'altronde, se stesse questa congettura del biglietto di accompagnamento del «discorso di esortazione» (13,22) – congettura, che per altro è fondata su indizi letterari con un buon grado di verosimiglianza –, il martirio dell'apostolo Paolo, collocato da una consistente tradizione ecclesiastica qualche anno prima del 70, apporterebbe un'ulteriore conferma alla nostra ipotesi di datazione di Ebrei.

4. Valutazione del commentario

In conclusione, il commentario appare come un'opera matura del biblista statunitense, attuale decano della *Yale University Divinity School*. Membro della *Society of Biblical Literature* – di cui nel 2001

⁶⁹ Cf Sal 39(40),7 (LXX), citato in Eb 10,5-6.8.

⁷⁰ Cf specialmente A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (= «Lectio Divina» 58), Cerf, Paris 1969, 17-36.

⁷¹ H.W. ATTRIDGE, *Lettera agli Ebrei*, 46; cf anche pp. 41.669-670.

è anche stato presidente –, della *Catholic Biblical Association* e di altre organizzazioni di studiosi, l'esegeta cattolico spazia nei suoi studi non solo sul Nuovo Testamento⁷² e in particolare sulla Lettera agli Ebrei⁷³, ma anche sul giudaismo⁷⁴, sul cristianesimo primitivo⁷⁵, nonché sulla filosofia⁷⁶ e la religione greco-romana⁷⁷.

Pur non condividendo tutte le prese di posizione dell'autore, non possiamo che concordare con le valutazioni più che favorevoli espresse a riguardo del volume – già nella versione originale – da numerosi recensori.

⁷² Cf, ad es., H.W. ATTRIDGE, «Genre bending in the Fourth Gospel», *Journal of Biblical Literature* 121 (2002) 3-21; ID., «Giving Voice to Jesus. The Use of the Psalms in the New Testament», in H.W. ATTRIDGE - M. FASSLER (edd.), *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (= Symposium Series 25), Society of Biblical Literature, Atlanta (Georgia) 2004, 101-112; ID., «Reflections on Research into Q», *Semeia* 55 (1991) 225-234.

⁷³ Oltre il già citato articolo «The Use of Antithesis in Hebrews 8-10», ricordiamo specialmente: «The Epistle to the Hebrews and the Scrolls», in A.J. AVERY-PECK - D. HARRINGTON - J. NEUSNER (edd.), *When Judaism and Christianity began. Essays in Honor of Anthony J. Saldarini*, Brill, Leiden - Boston 2004, 315-342; «“Heard because of his reverence” (Heb 5:7)», *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 90-93; «“Let us Strive to Enter that Rest”. The Logic of Hebrews 4:1-11», *Harvard Theological Studies* 73 (1980) 279-288; «New Covenant Christology in an Early Christian Homily», *Quarterly Review* 8 (1988) 89-108; «Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως). The Possible Location of, and Socialization in, the “Epistle to the Hebrews”», *Semeia* 50 (1990) 211-226.

⁷⁴ Ricordiamo specialmente: H.W. ATTRIDGE, «Beyond Judaism and Hellenism», *International Journal of the Classical Tradition* 6 (1999) 51-66; ID., *The Interpretation of Biblical History in the “Antiquitates Judaicae” of Flavius Josephus* (= Harvard Dissertations in Religion 7), Scholars Press, Missoula (Montana) 1976.

⁷⁵ Cf H.W. ATTRIDGE, «The Original Language of the Acts of Thomas» in H.W. ATTRIDGE - J.J. COLLINS - T.H. TOBIN (edd.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to John Strugnell on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (= College Theology Society Resources in Religion 5), University Press of America, Lanham (Maryland) 1990, 241-250; H.W. ATTRIDGE ET ALII (edd.), *Nag Hammadi Codex I. (the Jung Codex)* (= Nag Hammadi Studies 22: The Coptic Gnostic Library), Brill, Leiden 1985; H.W. ATTRIDGE - G. HATA (edd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism* (= Studia Post-Biblica 42), Brill, Leiden 1992.

⁷⁶ Cf H.W. ATTRIDGE, *First-century Cynicism in the Epistles of Heraclitus* (= Harvard Theological Studies 29), Scholars Press, Missoula (Montana) 1976; H.W. ATTRIDGE - R. ODEN, *Philo of Byblos. The Phoenician History* (= Catholic Biblical Quarterly; Monograph Series 9), Catholic Biblical Association, Washington DC 1981.

⁷⁷ Cf H.W. ATTRIDGE, «Greek and Latin Apocalypses», *Semeia* 14 (1979) 159-186; H.W. ATTRIDGE - R. ODEN, *The Syrian Goddess (De Dea Syria) attributed to Lucian* (= Society of Biblical Literature Texts and Translations 9), Scholars Press, Missoula (Montana) 1976.

There is no doubt – sentenzia, ad esempio, il biblista inglese Barnabas Lindars (1923-1991)⁷⁸ – that this book will be a major resource for all serious students of Hebrews for a long time to come.

Il giudizio positivo è sostanzialmente condiviso anche da Craig R. Koester, che precisa:

Whatever its limitations, Attridge's study of Hebrews presents a massive amount of information that is invaluable for detailed study. The breadth of erudition, balanced judgments, and refusal to let the comments be governed by an idiosyncratic thesis concerning the epistle's origins will help make his work a standard for many years to come⁷⁹.

Tutto sommato, riteniamo che la fortuna del voluminoso commentario, facilmente constatabile in numerose altre recensioni⁸⁰, sia dovuta al suo effettivo valore.

III. COMMENTARIO DI CRAIG R. KOESTER

1. *Presentazione del commentario*

Sono varie le ragioni che raccomandano ai biblisti, ai teologi, ma anche agli studenti di teologia la lettura integrale o almeno la consultazione del commentario di Craig R. Koester (1953-) alla Lettera agli Ebrei⁸¹.

Procedendo a cerchi concentrici verso un giudizio sul valore intrinseco dell'opera, iniziamo a rilevare il prestigio della collana all'interno della quale il volume è stato pubblicato. Non finalizzata – come dichiarano i due editori generali William Foxwell Albright (1891-1971) e David Noel Freedman (1922-) – a «riflettere qualche particolare dottrina teologica» (p. ii), la collana «The Anchor Bible» comprende ormai numerosi commentari biblici di affermati esegeti cattolici, protestanti ed ebrei. Grazie a questa molteplicità di punti di vista, essa persegue lo scopo di rendere accessibili gli scritti della sacra Scrittura, mediante una traduzione nuova, un commento esteso

⁷⁸ Recensione in *Biblica* 72 (1991) 286-290: 287.

⁷⁹ Recensione in *Journal of Biblical Literature* 110 (1991) 545-547: 547.

⁸⁰ Si leggano, ad es., le recensioni di: J. ASHTON, in *The Heythrop Journal* 34 (1993) 77-78; D.E. AUNE, in *Interpretation* 46 (1992) 67-69; M. BACHMANN, in *Theologische Zeitschrift* 47 (1991) 368-370; J.H. NEYREY, in *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991) 118; M.L. SOARDS, in *The Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 688-690.

⁸¹ C.R. KOESTER, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary* (= The Anchor Bible 36), Doubleday, New York 2001.

del libro biblico, ma anche attraverso un'ampia presentazione del suo contesto socio-culturale e religioso, nonché delle circostanze della trascrizione del suo testo.

In secondo luogo, l'autore del commentario è noto tra gli esegeti per i suoi studi che spaziano su numerosi temi biblici, dal simbolismo giovanneo⁸² a vari altri argomenti del quarto Vangelo, dall'Apocalisse di Giovanni all'escatologia⁸³. In particolare, vanno ricordati i suoi contributi sulla Lettera agli Ebrei⁸⁴ e sul tema ad essa connesso della tenda del culto e dell'abitazione divina⁸⁵. Pastore luterano, Koester è dal 1999 professore di Nuovo Testamento nel *Luther Seminary* di Saint-Paul, in Minnesota (U.S.A.) e membro attivo di varie associazioni bibliche, nonché editore associato delle riviste *New Testament Studies* e *The Catholic Biblical Quarterly*.

Venendo a considerare il commentario, iniziamo a rilevare nell'ampia introduzione (pp. 17-131) una panoramica sulla storia dell'interpretazione della Lettera agli Ebrei e sulla sua *Wirkungsgeschichte*, a partire dalla Chiesa primitiva fino ad includere gli studi più recenti (pp. 19-63). Ad essa segue la presentazione del contesto sociale dell'opera neotestamentaria (pp. 64-79), dei suoi tratti formali e retorici (pp. 79-96), dei suoi principali temi teologici (pp. 96-129) e del suo testo (pp. 129-131).

Pur essendo selezionata, la bibliografia è di ben 34 pagine (pp. 135-168) e raccoglie libri e articoli in diverse lingue (latino, inglese, italiano, francese, spagnolo e tedesco), ordinati a seconda delle diverse epoche dell'esegesi biblica, dal periodo patristico alla produzione contemporanea, alla quale è dato maggior spazio. Come appare con chiarezza dalle note a piè di pagina in cui sono citate in buona parte le opere qui elencate, Koester si confronta puntualmente con le posizioni di altri biblisti, e non solo con quelle degli autori contemporanei.

La traduzione dell'intera Lettera agli Ebrei è collocata immediatamente prima del commento (pp. 3-15), mettendo così in risalto la

⁸² C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Fortress Press, Minneapolis (Minnesota) 2003² [1995].

⁸³ C.R. KOESTER, *Revelation and the End of All Things*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2001.

⁸⁴ C.R. KOESTER, «The Epistle to the Hebrews in Recent Study», *Currents in Research: Biblical Studies* 2 (1994) 123-145; ID., «Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity», *The Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002) 103-123.

⁸⁵ C.R. KOESTER, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament* (= Catholic Biblical Quarterly; Monograph Series 22), The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1989.

struttura retorica fondamentale messa in luce dall'esegeta statunitense. La traduzione delle singole pericopi è, comunque, riproposta lungo il commentario e seguita, ogni volta, da una serie di note con informazioni particolareggiate soprattutto di carattere filologico.

A conclusione del volume, un indice dettagliato dei soggetti tematici (pp. 585-593) e uno dei biblisti moderni (pp. 594-604) facilitano la consultazione mirata del commentario. A questo scopo, sarebbe stato utile anche un indice delle citazioni bibliche e extrabibliche ricorrenti nel libro.

2. *Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei*

Il *pregio principale* di questo commentario sta nell'essere uno dei tentativi più consistenti dell'applicazione alla Lettera agli Ebrei del *metodo retorico*, benché l'autore accolga e ripresenti, specialmente in sede introduttiva, le acquisizioni più recenti degli studi esegetici di taglio storico-critico. Più esattamente: nel capitolo terzo dell'introduzione (pp. 79-96), Koester si sofferma a mettere in rilievo gli «aspetti formali e retorici» di Ebrei: il genere letterario (pp. 80-82), la struttura (pp. 83-86), la strategia retorica (pp. 87-92), il linguaggio e lo stile (pp. 92-96).

Il metodo retorico è in grado di mettere in evidenza gli espedienti letterari utilizzati dalla retorica, intesa come l'arte di elaborare discorsi persuasivi (p. 82). D'altra parte, abbiamo già dichiarato che, a nostro avviso, la cosiddetta Lettera agli Ebrei è in realtà un «discorso di esortazione» (Eb 13,22; cf At 13,15), cioè un'opera di carattere omiletico (p. 81), destinata ad essere proclamata ad alta voce⁸⁶ (pp. 79 e 81) ad un'assemblea cristiana⁸⁷, probabilmente riunita a scopo liturgico, se non addirittura eucaristico. Di conseguenza, il metodo retorico risulta particolarmente adatto allo studio dello scritto neotestamentario.

Senza dubbio, l'utilizzo di questo tipo di analisi letteraria consente di evitare il rischio di studiare la Lettera agli Ebrei da un punto di vista quasi esclusivamente concettuale; un pericolo, questo, corso fin dal Medioevo da molti biblisti, desiderosi di scoprire – per citare in modo emblematico un articolo del teologo Theodor Häring (1848-

⁸⁶ Cf Eb 2,5; 5,11; 6,9; 8,1; 9,5.

⁸⁷ Cf specialmente Col 4,16; 1 Ts 5,27; Ap 1,3.

1928) – «Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbrief»⁸⁸, a prescindere in sostanza dalla forma letteraria dell'opera.

Più precisamente, Koester segue un approccio attento ai procedimenti di composizione della retorica classica greco-latina, come sin dal 1899 aveva già fatto nel suo commentario Hermann von Soden (1852-1914)⁸⁹. Ma in maniera piuttosto originale, muovendosi nella direzione già percorsa dal biblista statunitense David Arthur deSilva (1967-) nel volume già citato *Perseverance in Gratitude* del 2000, Koester cerca di evidenziare come muti il genere letterario di Ebrei in rapporto alla condizione della coscienza degli interlocutori. Più esattamente: per i credenti che vivono in maniera coerente con la propria fede, la Lettera agli Ebrei si presenta come «epidittica», ossia li sollecita a contemplare il mistero di Cristo. Al contrario, nei confronti dei membri della comunità che tentennano nella fede, il testo si fa «deliberativo», cercando cioè di distoglierli dalla tentazione dell'apostasia e di sollecitarli ad una maggiore fedeltà (p. 82). In entrambi i casi, l'autore di Ebrei preferisce far leva sull'autorità di Dio e della sua parola, piuttosto che accampare i propri meriti personali (p. 91).

In quest'ottica, Koester individua la struttura retorica della Lettera agli Ebrei, sulla quale si articola il commento, versetto per versetto, di ogni pericope:

- 1) esordio (1,1-2,4),
- 2) proposizione del tema principale (2,5-9),
- 3) argomentazione (2,10-12,27),
- 4) perorazione (12,28-13,21)
- 5) e postscritto (13,22-25).

L'argomentazione sviluppa tre nuclei tematici: la sofferenza affrontata da Gesù con fedeltà gli consente di entrare nella gloria divina attraverso una strada su cui i cristiani sono chiamati a seguirlo (2,10-6,20); la sofferenza di Gesù è il sacrificio che abilita i credenti in lui ad avvicinarsi a Dio (7,1-10,39); e, infine, il popolo di Dio accede alla gloria divina, perseverando nelle sofferenze in virtù della fede (11,1-12,27).

Il *limite* di questo tentativo sta – a nostro parere – nel non aver tenuto conto, in varie occasioni, del contributo offerto da numerosi

⁸⁸ T. HÄRING, «Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbrief», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 18 (1918) 145-164.

⁸⁹ H. VON SODEN, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas* (= Hand-Commentar zum Neuen Testament 3.2), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau, 3., verbesserte und vermehrte Auflage, 1899 [1891].

studi di analisi letteraria, che hanno messo allo scoperto in questo sermone della Chiesa primitiva, le caratteristiche specifiche della tradizione letteraria biblica. In effetti, all'interno di questa tradizione sono rilevanti molteplici espedienti (annunci dei soggetti tematici, termini caratteristici, «parole-gancio», parallelismi, simmetrie, inclusioni, cambiamenti di generi letterari, ecc.), rintracciati anche in Ebrei da biblisti come Rafael Gideon Gyllenberg (1893-1982)⁹⁰, George Howard Guthrie (1959-)⁹¹, James Swetnam⁹², Frans Thien (1869-1913)⁹³, Léon Vaganay (1882-1969)⁹⁴ e soprattutto Albert Vanhoye⁹⁵.

In prima battuta, si deve riconoscere che generalmente questo scritto del Nuovo Testamento ha uno stile letterario non del tutto assimilabile a quello della letteratura greca, come emerge emblematicamente dalla quantità dei semitismi⁹⁶ e dal ritmo delle proposizioni.

Sulla base di questi e di numerosi altri tratti caratteristici dell'opera, sorge l'interrogativo su quale tipo di retorica sia più pertinen-

⁹⁰ R. GYLLENBERG, «Die Komposition des Hebräerbriefes», *Svensk Exegetisk Årsbok* 22-23 (1957-1958) 137-147.

⁹¹ G.H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis* (= Supplements to Novum Testamentum 73), Brill, Leiden, 1994.

⁹² J. SWETNAM, «Form and Content in Hebrew 1-6», *Biblica* 53 (1972) 368-385; ID., «Form and Content in Hebrew 7-13», *Biblica* 55 (1974) 333-348.

⁹³ F. THIEN, «Analyse de l'Épître aux Hébreux», *Revue Biblique* 11 (1902) 74-86.

⁹⁴ L. VAGANAY, «Le plan de l'Épître aux Hébreux», in L.-H. VINCENT (ed.), *Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (15 novembre 1890-15 novembre 1940)*, J. Gabalda, Paris 1940, 267-277.

⁹⁵ A. VANHOYE, *Structure*; cf anche numerosi altri suoi articoli, tra cui ricordiamo: «De structura litteraria Epistolae ad Hebraeos», *Verbum Domini* 47 (1969) 73-80; «Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux», *Biblica* 55 (1974) 351-380; «La question littéraire de Hébreux XIII. 1 6», *New Testament Studies* 23 (1977) 121-139; «Structure littéraire et thèmes théologiques de l'Épître aux Hébreux», in C. D'AMATO (ed.), *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961 simul secundus congressus internationalis catholicus de re biblica completo undevicesimo saeculo post S. Pauli in Urbem adventum* (= Analecta Biblica 18), Pontificio Istituto Biblico, Romae 1963, vol. II, 175-176; «Trois ouvrages récents sur l'Épître aux Hébreux», *Biblica* 52 (1971) 62-71.

⁹⁶ Cf specialmente Eb 2,9: ὅπως [...] γεύσεται θανάτου («di modo che [...] egli gustasse la morte»); 4,16: ἵνα λάβωμεν [...] χάριν («affinché riceviamo [...] grazia»; 7,5: καίπερ ἐξελθὺς ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ («benché usciti dai reni di Abramo»).

te per la sua analisi: quella classica greco-latina o quella semitico-biblica? L'alternativa non dev'essere esasperata. In effetti, specialmente in alcuni ambienti, si assiste nel I secolo d.C. ad un influsso reciproco, anche a questo livello, tra il giudaismo e la cultura ellenistica. Di certo,

la retorica era la componente basilare dell'educazione nel mondo greco-romano e le sue convenzioni erano familiari in un ampio spettro della società (p. 82).

Ci sembra però di poter fondatamente sostenere che l'autore anonimo dello scritto neotestamentario si sia servito in modo molto abile della lingua e della cultura greco-ellenistica, allo scopo di presentare la singolare originalità della propria concezione cristologica «in una maniera appropriata al mondo ellenistico» (p. 59). Pur tuttavia, egli è rimasto ben radicato nell'*humus* della tradizione ebraica e biblica. Perciò, il tentativo di Koester di spiegare la Lettera agli Ebrei a partire in maniera così preponderante dai canoni della retorica classica, pur facendo leva su un certo numero di corrispondenze letterarie, si rivela utile soltanto in parte. Anzi, talvolta, l'applicazione a quest'opera neotestamentaria delle regole della retorica classica conduce ad oscurarne indizi letterari, che invece dovrebbero essere il punto di partenza impreteribile dell'analisi esegetica.

Per evidenziare questo limite metodologico, particolarmente significativo è il caso di Eb 8,1. Nella presentazione della sua proposta sulla struttura di Ebrei, il biblista ricorda una regola della *Rhetorica ad Herennium* (3,10, § 18), il primo ampio manuale di retorica in latino, scritto da un anonimo intorno all'80 a.C., e afferma:

Identificare il sacerdozio come il tema principale è anche problematico perché gli argomenti principali erano solitamente non collocati nel mezzo di un discorso, ma all'inizio e alla fine, dove avrebbero avuto il massimo impatto (p. 83).

In realtà, l'autore stesso della Lettera agli Ebrei, riferendosi al «Figlio che è stato portato al perfezionamento (τετελειωμένον)» (7,28) attraverso il sacrificio di sé (v. 27) compiuto nella passione, dichiara *expressis verbis* il carattere centrale del sacerdozio di Cristo: «Ora, punto capitale (κεφάλαιον) nelle cose dette è che abbiamo un tale sommo sacerdote [...]» (8,1). Questo asserto così nitido e conciso contraddice quanto sostiene in maniera altrettanto risoluta Koester, appellandosi al commentario di Samuel Bénétreau (1927-)⁹⁷: «Ebrei

⁹⁷ «Est-ce le centre de toute l'épître, comme le pense Vanhoye pour des raisons plus structurelles que théologiques, ou seulement de la longue partie consacrée au culte depuis le début du chap. 5 et qui, pensons-nous, va jusqu'à 10,39? Nous adoptons

8,1 identifica il punto della sezione, non il punto del discorso» (p. 83).

Sono diversi i motivi per cui la posizione di Koester non pare testualmente fondata. Anzitutto, notiamo che la frase di Eb 8,1 – «Ora, punto capitale nelle cose dette è che abbiamo un tale sommo sacerdote [...]» –, per mezzo dell'aggettivo greco *τοιοῦτον* («un tale»), è strettamente connessa all'asserto di Eb 7,28:

[...] la parola della prestazione di giuramento [...] costituisce] un Figlio che è stato portato al perfezionamento (*τετελειωμένον*) per l'eternità».

L'agiografo intende così riprendere e approfondire il discorso sul «perfezionamento» del Figlio, che costituiva il primo dei tre temi che sono stati introdotti – come abbiamo già detto – dalla *subpropositio* di Eb 5,9-10 (*τελειωθεῖς*, «essendo stato portato al perfezionamento», v. 9) e che poi vengono distintamente sviluppati nella parte principale di Ebrei, ossia in 7,1-10,18. Si può evincere, allora, che il tema del «perfezionamento» sacerdotale (*τελείωσις*) di Gesù, che l'autore dichiara di voler trattare a partire da 8,1 come «punto capitale nelle cose dette», abbia uno stretto legame con il discorso anteriore, specialmente perché intende precisare uno dei temi enunciati dalla *subpropositio* di Eb 5,9-10.

Ma – sempre per mostrare l'infondatezza dell'opinione di Koester – osserviamo anche come questo tema non sia sviluppato soltanto a partire da Eb 8,1, ma sia già introdotto nella prima parte di Ebrei, secondo cui

[...] a colui [= Dio], per il quale e dal quale esistono tutte le realtà, conveniva, conducendo molti figli alla gloria, portare al perfezionamento (*τελειῶσαι*), per mezzo delle sofferenze, il pioniere della loro salvezza (2,10).

Non solo: la presa di posizione di Koester non è condivisibile perché la rielaborazione cristologica della categoria culturale anticotestamentaria del «sacrificio di consacrazione sacerdotale» – designato nel Pentateuco greco con il sostantivo *τελείωσις*⁹⁸ – nei termini di un «perfezionamento» (*τελείωσις*) di tipo esistenziale e relazionale⁹⁹ costituisce il «punto capitale» dell'intera dottrina cristologica di Ebrei.

la seconde solution, qui ne réduit pas toute l'épître au thème du sacerdoce et du culte» (S. BÉNÉTREAU, *L'Épître aux Hébreux. Tome 2* [= Commentaire Évangélique de la Bible 12], Éditions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique, Vaux-sur-Seine 1990, 52).

⁹⁸ Es 29,22.26.27.31.34; Lv 7,37; 8,22.26.28.29.31.33 (LXX).

⁹⁹ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; ID., *Situation du Christ*, 320-328; ID., «La «teleiōsis» du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux», *New Testament Studies* 42 (1996) 321-338.

Strettamente connesso al rilievo precedente è la nostra presa di distanza rispetto alla proposta di Koester d'individuare la *propositio* della Lettera in Eb 2,5-9.

È noto che nell'analisi retorica di un testo oratorio com'è la Lettera agli Ebrei è di fondamentale importanza mettere in luce la *propositio*, vale a dire il passo in cui l'autore enuncia la tesi che vuole illustrare o difendere. Di solito, la *propositio* si colloca al termine dell'esordio o della cosiddetta *narratio*.

Ebbene, Koester non accetta la tesi dimostrata da numerosi esegeti che, sulla scia di Vanhoye¹⁰⁰, mettono in luce il valore strutturale di Eb 2,17-18; ma non condivide neppure la posizione di altri biblisti – come, ad esempio, Erich Grässer (1927-)¹⁰¹, Franz Laub (1935-)¹⁰², William R.G. Loader (1944-)¹⁰³ e Walter G. Übelacker (1940-)¹⁰⁴ – che rilevano, per lo meno, il carattere fondamentale del tema di Cristo, «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede per i rapporti con Dio». Koester insiste, invece, sul «ruolo di *pivot* di 2,5-9» (p. 219), dichiarando di seguire così la proposta già avanzata nel 1742 da Johann Albrecht Bengel (1687-1752)¹⁰⁵ e sostenuta pure negli studi più recenti di Lincoln Douglas Hurst¹⁰⁶ e di Robert Lawson Brawley (1939-)¹⁰⁷. A suo parere, infatti, l'esordio di Ebrei non sarebbe costituito dal solenne periodo iniziale (1,1-4), ma si estenderebbe fino a 2,4. Alla conclusione dell'esordio così individuato (1,1-2,4), il biblista

¹⁰⁰ Cf A. VANHOYE, *Structure*, 81-84.

¹⁰¹ Cf E. GRÄSSER, *An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1-6* (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 17.1), Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1990, 151.

¹⁰² Cf F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (= Biblische Untersuchungen 15), Pustet, Regensburg 1980, 97-98.

¹⁰³ Cf W.R.G. LOADER, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur christologie des Hebräerbriefes* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 53), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 201.

¹⁰⁴ Cf W.G. ÜBELACKER, *Der Hebräerbrief als Appell I. Untersuchungen zu Exordium, Narratio und Postscriptum (Hebr 1-2 und 13,22-25)* (= Coniectanea Biblica; New Testament Series 21), Almqvist & Wiksell, Stockholm 1989, 193-196.

¹⁰⁵ Cf J.A. BENDEL, «On the Epistle to the Hebrews», in ID., *Gnomon of the New Testament, now first translated into English, with original notes explanatory and illustrative, revised and edited by Andrew R. Fausset, T. & T. Clark, Edinburgh 1858*, IV, 335-359.

¹⁰⁶ Cf L.D. HURST, «The Christology of Hebrews 1 and 2», in L.D. HURST - N.T. WRIGHT (edd.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, Clarendon Press, Oxford 1987, 151-164.

¹⁰⁷ Cf R.L. BRAWLEY, «Discursive Structure and the Unseen in Hebrews 2:8 and 11:1. A Neglected Aspect of the Context», *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993) 81-98.

colloca la *propositio* di Ebrei (2,5-9). Essa inizia con un asserto negativo a riguardo degli angeli: «Infatti, non [è] a degli angeli [che] egli [= Dio] sottomise l'universo che viene [...]». Poi, cita il Sal 8,5-7 (LXX), che medita sul piano di Dio a riguardo dell'essere umano, che, pur essendo stato abbassato in rapporto agli angeli, è glorificato al di sopra di tutto il creato. Infine, Ebrei constata, da un lato, che questo disegno divino non si è ancora realizzato per ogni essere umano e, dall'altro, che l'abbassamento e la glorificazione preannunciate dal Sal 8 si sono compiute nella vicenda di Gesù Cristo. In sostanza, il contenuto di tale *propositio* sarebbe che Gesù Cristo porta a compimento il disegno salvifico di Dio sull'umanità.

3. *Rilievi sul messaggio di Ebrei*

La proposta di Koester di situare in Eb 2,5-9 la *propositio* della Lettera ha ovvie ripercussioni sulla comprensione della teologia dell'intera opera. Certo, focalizzandosi sul mistero di Cristo, Eb 2,5-9 è in grado di anticipare in maniera evocativa vari sviluppi successivi della dottrina cristologica di Ebrei. Tuttavia, in questo passo non è menzionato affatto il tema del sacerdozio di Cristo. La conseguenza, che non può non destare perplessità, è che Koester, smarcandosi dalla maggioranza dei biblisti attuali e del passato, ripete con insistenza che l'idea-chiave della Lettera non sarebbe il sacerdozio di Cristo. Questo concetto sarebbe «un tema, ma non *il* tema di Ebrei»¹⁰⁸. «Il sacerdozio di Cristo – scrive Koester – è eminente in Eb 5 e 7-10, ma non in altre parti del discorso» (p. 83). Perciò, l'esegeta giunge alla conclusione seguente:

La questione delle intenzioni di Dio a favore dell'umanità pervade Ebrei. Questo tema, che è formulato in Eb 2,5-9 e culmina nella visione della Gerusalemme celeste in 12,22-24, offre un modo per integrare altri temi, includendo cosmologia, escatologia, promessa, alleanza, sacerdozio, sacrificio, compimento e fede (p. xiii).

In realtà, l'originalità della Lettera agli Ebrei rispetto a tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento sta precisamente nella sua concezione cristologica sacerdotale, sviluppata, sia pure in un'equilibrata alternanza del genere dottrinale e di quello parenetico-morale, dall'intera opera. A più riprese, Ebrei sostiene che i cristiani hanno un «sa-

¹⁰⁸ C.R. KOESTER, *Hebrews*, 219; cf pp. 83.375 ecc.

cerdote grande» (10,21), anzi un «sommo sacerdote»¹⁰⁹ «grande» (4,14), «santo, innocente, immacolato» (7,26): «Gesù, il Figlio di Dio» (4,14), «l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo» (3,1). Al di là della frequenza con cui i titoli ἱερεὺς («sacerdote»)¹¹⁰ e ἀρχιερεὺς («sommo sacerdote») sono attribuiti in modo del tutto originale a Gesù, notiamo che intere sezioni del «discorso di esortazione» non fanno altro che illustrare, sotto profili differenti ma complementari, il sacerdozio di Cristo:

Présenté à la fin de la partie introductive, en He 2.17 – spiega lapidariamente Vanhoye –, ce thème [du sacerdoce du Christ] est développé dans les sections doctrinales des deux parties suivantes (3.1-6 et 5.1-10 d'une part; 7.1-10.18, d'autre part) et il sous-tend l'exhortation de He 3.7-4.14 et celles qui suivent l'exposé central, la liaison étant faite en He 10.19-25¹¹¹.

Infine, per comprendere la centralità della categoria del sacerdozio di Cristo nella cristologia di Ebrei, è significativo un dato strutturale: l'intera struttura letteraria dell'opera ruota intorno alla sua tesi centrale, enunciata solennemente in 9,11-12¹¹²:

Cristo, sopraggiunto come sommo sacerdote dei beni futuri, mediante la tenda più grande e più perfetta, non manufatta – cioè non di questa creazione –, e non mediante sangue di capri e di vitelli, ma mediante il suo proprio sangue, entrò una volta per tutte nel santuario, avendo trovato una redenzione eterna.

In prima battuta, osserviamo che questo passo non è reso fedelmente dalla proposta di traduzione di Koester:

But Christ, having arrived as high priest of the good things that have occurred, entered once for all into the sanctuary, securing an eternal redemption through the greater and more perfect tent, which was not made by hand – that is, [it is] not of this creation – and not through the blood of goats and calves, but through his own blood (p. 406).

Questa traduzione posticipa la menzione della «tenda», facendola reggere dal verbo «trovare» (*securing*) e non dal verbo «entrare» (*entered*), che regge soltanto il complemento di moto a luogo (*into the sanctuary*, «nel santuario»). Resta così tendenzialmente oscurato il legame della tenda con il santuario, che invece è evidente in greco, in cui il verbo «entrare» regge sia il sostantivo «tenda» sia il sostantivo

¹⁰⁹ Eb 2,17; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1.

¹¹⁰ Eb 5,6; 7,11.15.17.21; 8,4; 10,21.

¹¹¹ A. VANHOYE, «La “teleiôsis” du Christ», 321, nota 3.

¹¹² Cf A. VANHOYE, *Structure*, 50.59.140.156.237-238; ID., «La structure centrale de l'Épître aux Hébreux (Heb. 8/1 - 9/28)», *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 44-60.

«santuario»: Χριστὸς [...] διὰ τῆς [...] σκηνῆς [...], εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια («Cristo, [...] attraverso la tenda [...], entrò una volta per tutte nel santuario»). Il santuario è la meta cui giunge Cristo risorto, mentre la tenda è la via da lui percorsa per arrivarvi.

Questa traduzione poco fedele all'originale dà adito a fraintendimenti interpretativi non di poco conto. Difatti, per Koester,

Christ's arrival as high priest in «the greater and more perfect tend» (9:11-14) marks a high point in the central part of Hebrews (p. 411).

Redemption is obtained through «the greater and more perfect tent» in heaven (9:11), which is the goal of the listeners' pilgrimage of faith (10:19-20) (p. 413).

Si vede bene che l'esegeta confonde la tenda con il santuario, ossia il percorso di Cristo con la meta cui è giunto. Né in Eb 9,11-12 né altrove nella Lettera l'agiografo asserisce che Cristo è entrato «nella» tenda – come invece afferma Koester –; Cristo, «attraverso» la tenda, è entrato «nel santuario» celeste. Conseguentemente, anche la meta dei cristiani non è la tenda, ma il santuario.

Ma ciò che più conta, sotto il profilo della teologia complessiva della Lettera agli Ebrei, è che, nonostante quanto affermi con risolutezza Koester, questo scritto tratta in maniera diffusa e approfondita del nesso intercorrente tra il sacerdozio e Cristo. Anzi, articolandosi concentricamente attorno ad Eb 9,11-12, ossia alla definizione di Cristo come sommo sacerdote dei beni salvifici definitivi, la Lettera agli Ebrei reinterpreta in senso cristologico l'intero sistema sacerdotale dell'Antico Testamento. Mette così in luce, attraverso un'argomentazione di alto spessore teologico – «ricca e difficile» (5,11) –, i tratti di continuità (3,1-6; 4,15-5,10), ma specialmente di discontinuità e di progressione (7,1-10,18) in virtù dei quali il sommo sacerdozio di Cristo ha portato a compimento quello anticotestamentario. La categoria del sommo sacerdozio assurge, quindi, a cifra sintetica per designare la mediazione storico-salvifica efficace e definitiva di Cristo.

Considerati questi dati, riteniamo che l'identificazione di Eb 2,5-9 con la *propositio* dell'opera sia un errore esegetico, proprio perché in questo brano non è menzionato per nulla il tema così rilevante e centrale del sommo sacerdozio di Cristo. In realtà, questi versetti non costituiscono che uno sviluppo – collegato dal γάρ («infatti») di 2,5 – del prolungato confronto istituito – come abbiamo già rilevato, recensendo il commentario di Strobel – tra Cristo e gli angeli che, introdotto in 1,4, si estende da 1,5 fino a 2,16. Difatti, la medesima insistenza sul sostantivo plurale ἄγγελοι («angeli»), che caratterizza

questa prima parte di Ebrei, si trova anche in 2,5-9 (vv. 5.7.9). Perciò, questi versetti non possono essere estrapolati dal contesto precedente e da quello seguente, in cui si articola il suddetto confronto di Cristo con gli esseri angelici. D'altronde, è proprio in vista di questo confronto che viene citato il Sal 8,5-7 secondo la versione dei LXX, che al v. 6 non parla di «Dio» o di «esseri divini» (אֱלֹהִים, 'ēlōhîm) come nel Testo Massoretico, ma di «angeli» (ἄγγελοι).

Del resto, se si accettasse la *propositio* indicata da Koester, ci si troverebbe a contraddire altri dati testuali. Ci riferiamo specialmente a due temi caratteristici di Eb 2,5-9, che non vengono ripresi in maniera così significativa nelle altre parti dell'opera. Il primo è quello degli angeli, citati tre volte in Eb 2,5.7.9 e non più menzionati dopo 2,16, se non in due passi dell'ultima parte della Lettera (12,22; 13,2). Il secondo tema è quello della «sottomissione», che ricorre per ben cinque volte in 2,5-9¹¹³, ma che ricompare soltanto in un altro passo di Ebrei (12,9: ὑποταγησόμεθα, «ci sottometteremo») e, per di più, per esprimere un concetto differente da quello sviluppato qui.

4. Valutazione del commentario

L'intento di fondo del commentario di Koester è da lui espressamente dichiarato nella prefazione: inquadrare la Lettera agli Ebrei nel suo contesto storico, illustrarne le qualità retoriche, enuclearne le principali questioni teologiche e spiegarne il testo (p. xiii). Tenuto conto delle precedenti osservazioni, dobbiamo riconoscere che il biblista è riuscito nell'impresa. Anzi, ci sembra doveroso aggiungere che il presente commentario, pur con qualche limite, s'impone all'attenzione degli studiosi per l'ampiezza e la fondatezza delle spiegazioni esegetiche, spesso illustrate anche con vari schemi¹¹⁴, tavole sinottiche¹¹⁵ e raffigurazioni grafiche chiarificanti¹¹⁶; per una presentazione sintetica ma anche esaustiva dei temi teologici principali di Ebrei (cosmologia ed escatologia, cristologia, promesse, alleanza e legge, sacre Scritture, azione divina e risposta umana, pp. 96-129); per la notevole quantità di studi esegetici considerati; e per la chiarezza del linguaggio, che non cede quasi mai ad inutili tecnicismi.

¹¹³ Eb 2,5: ὑπέταξεν («sottomise»); v. 8: ὑπέταξας («sottomettesti»); ὑποτάξαι («sottomettere»); ἀνυπότακτον («non sottomettibile»); ὑποτεταγμένα («sottomesse»).

¹¹⁴ C.R. KOESTER, *Hebrews*, 98.308.336.350.506 ecc.

¹¹⁵ *Ivi*, 107.214.244.435.462.482.483 ecc.

¹¹⁶ *Ivi*, 120.337.403.576 ecc.

Di particolare interesse è l'indagine sociologica offerta nel capitolo secondo (pp. 64-79). Prima d'intraprendere lo studio analitico degli aspetti semantici e letterari del testo di Ebrei, Koester dà uno sguardo d'insieme alla situazione sociale (*social setting*) della comunità cristiana alla quale è indirizzata l'opera neotestamentaria. La contestualizza nell'orizzonte pagano dell'epoca, facendo emergere i problemi di questa Chiesa al suo interno e nei rapporti con la cultura-ambiente. Originale è il tentativo del biblista di determinare i tre stadi successivi della vita di questa comunità: la prima evangelizzazione (pp. 65-67), le persecuzioni (pp. 67-71) e, infine, le tensioni tra cristiani e non cristiani (pp. 71-72). Riteniamo che l'indagine sullo spaccato sociologico dei destinatari della Lettera agli Ebrei, basandosi soprattutto sul testo di Ebrei, sia in grado d'illuminarlo e di renderlo più perspicuo.

Purtroppo, non aver individuato che la *propositio* della Lettera si trovi in Eb 2,17-18 e che sia poi ripresa e articolata dalla *subpropositio* in 5,9-10 ha portato Koester ad oscurare la centralità del sacerdozio di Cristo, tradizionalmente riconosciuto dai biblisti – a ragione – come *il* tema della Lettera agli Ebrei.

IV. COMMENTARIO DI CESARE MARCHESELLI-CASALE

1. *Presentazione del commentario*

Frutto di ben nove anni di lavoro (p. 8), il commentario di Cesare Marcheselli-Casale (1941-)¹¹⁷, esegeta veneziano, ordinario in scienze bibliche presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, pur inseguendo un dichiarato intento divulgativo, ha un taglio scientifico. Ciò emerge subito sia dalla sua voluminosità – superiore a quella di altri commentari pubblicati nella medesima collana –, sia dall'abbondante apparato di note a piè di pagina, necessario in un'opera di questo genere, benché in qualche punto esso risulti piuttosto straripante¹¹⁸.

Conformemente ai criteri della collana, l'ampio commentario si articola in tre parti. Una *sezione introduttiva* (pp. 19-89) delinea il profilo storico-letterario della Lettera agli Ebrei. Il *commento al testo*, nuo-

¹¹⁷ C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei* (= I Libri Biblici; Nuovo Testamento 16), Paoline Editoriale Libri, Milano, 2005.

¹¹⁸ Cf., ad es., *ivi*, 314.361.383.601.663.667.681.719; ecc.

vamente tradotto dall'originale e diviso in pericopi (pp. 91-642), è seguito poi da un'*esposizione del suo messaggio teologico* (pp. 643-726), la quale si apre ad alcune considerazioni piuttosto rapide sui suoi aspetti canonici (pp. 727-730) e sulla sua *Wirkungsgeschichte* (pp. 730-735).

Il commento filologico ed esegetico alle singole pericopi, costantemente introdotto da una presentazione della loro struttura letteraria e tematica, oltre che dei loro aspetti stilistici ed estetici, procede di solito versetto per versetto; all'occorrenza, però, sono spiegati contemporaneamente più versetti. In maniera sapiente dal punto di vista pedagogico, la spiegazione di ogni macrounità letteraria dello scritto è conclusa da una breve sintesi teologica.

La traduzione proposta è di solito fedele al testo originale, benché talvolta se ne distanzi e, in alcuni casi, sembri anche poco coerente. Ad esempio, il sostantivo greco δόξα in Eb 1,3 è tradotto «presenza» (p. 93), perché questo sarebbe «il senso funzionale di *dóxa*, in ebraico di *kābôd*» (nota 2, p. 93). Invece, nelle altre ricorrenze, il vocabolo è reso più fedelmente con «gloria»¹¹⁹.

La terza parte del commentario è di carattere specificamente teologico-biblico e approfondisce una serie di diciassette temi della Lettera agli Ebrei, presentati come sfaccettature particolari di un'unica prospettiva d'insieme con cui leggere lo scritto neotestamentario: la vita cristiana è intesa come un pellegrinaggio nella fede (pp. 645-650.653-656) orientato «verso il regno-riposo sabbatico» (pp. 650-652.658-665), che è reso possibile dalla mediazione salvifica efficace e definitiva di Cristo (pp. 675-683.696-706), Figlio di Dio (pp. 706-712) e sommo sacerdote grande e perfetto (pp. 683-690) «alla maniera di Melchisedek» (pp. 691-696), ma anche dalla guida dello Spirito santo, originalmente definito come «il fedele accompagnatore» (pp. 656-658).

Un utile «lessico metodologico e biblico-teologico» (pp. 736-758) consente anche ai «non addetti ai lavori» esegetici di non rimanere disorientati a causa della terminologia tecnica («adinato», «anafora», «analessi-prolessi», «antanàclasi», «aposiopesi», ecc.), non di rado ricorrente nel volume anche in forme latine (*compositio*, *percursio*, *digressio*, ecc.), latine e greche (*commoratio*, *epitomē*, *climax*, *gradatio*, *dispositio*, *taxis*, ecc.), nonché ebraiche (*binyam ab*; *gezerah shawab*; *kelal uferat ukelal*; ecc.).

¹¹⁹ Eb 2,7.9.10; 3,3; 9,5; 13,21; cf C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, rispettivamente alle pp. 119.120.177.363.633.

Dopo la bibliografia tematica (pp. 759-769) e quella generale (pp. 770-807), molto ricca e in diverse lingue, anche se inevitabilmente selettiva, il volume si chiude con vari indici, che favoriscono approfondimenti di temi specifici: l'indice generale (pp. 825-827); l'indice degli autori che hanno scritto espressamente su Ebrei (pp. 809-814); l'indice delle citazioni, che raccoglie i paralleli più significativi delle fonti classiche, patristiche e intertestamentarie (pp. 818-824); e, infine, il breve indice filologico (pp. 815-817), concentrato – purtroppo! – soltanto sugli *hapax legomena* di Ebrei.

2. Rilievi sulla struttura letteraria di Ebrei

Per commentare la Lettera agli Ebrei, Marcheselli-Casale utilizza il *metodo storico-critico* (p. 7). Approfondendo sotto questo profilo la storia della tradizione di Ebrei, il biblista ne mette in luce il *background* anticotestamentario e giudaico, ellenistico-alessandrino e romano, qumranico e gnostico, nonché l'orizzonte della Chiesa primitiva. In maniera coerente con questo metodo esegetico, particolarmente attento anche alla storia della redazione del testo biblico, Marcheselli-Casale analizza poi la struttura letteraria e tematica della Lettera agli Ebrei, pervenendo alla proposta illustrata in modo schematico alle pp. 87-88. Stando ad essa, le cinque parti costitutive di Ebrei coincidono quasi completamente con quelle già individuate, con un'analisi minuziosa e approfondita, nel volume sopra citato di Vanhoye – *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* –, i cui esiti sono sintetizzati da Marcheselli-Casale a p. 85.

Per l'esegeta veneziano, tra il prologo (Eb 1,1-4) e l'augurio, la preghiera e il «postscritto» (13,20-25), l'opera neotestamentaria si articola in cinque grandi parti:

- I) 1,5-2,18: «Figlio»: un nome più insigne di quello degli angeli;
- II) 3,1-5,10: un sommo sacerdote misericordioso fedele, solidale con l'umanità;
- III) 5,11-10,39: promessa giurata di Dio ad Abramo: un sommo sacerdote nuovo;
- IV) 11,1-12,13: il popolo della fede;
- V) 12,14-13,19: «Cercate pace e santificazione»: il frutto pacifico della giustizia.

Tenuto conto specialmente della complessa architettura retorica dello scritto, il biblista lo considera come un «trattato» di un teologo e pastore anonimo della Chiesa delle origini, destinato a «cristiani di origine

ebraica ed etnica ora ellenizzati» (p. 7). Costoro non solo provano nostalgia per l'ebraismo (p. 33), ma rischiano di dimenticare la propria vocazione cristiana (pp. 31-32). Evangelizzati già da tempo da alcuni discepoli del Signore (Eb 2,3-4), vivono probabilmente a Roma o nei dintorni (pp. 34-35) nell'ultimo ventennio del I secolo d.C. (p. 38). Perciò,

in Eb 13,24b, da fuori Italia (= Roma) l'autore invia alla comunità giudeo-etnicocristiana (*domus ecclesia*) in o nelle vicinanze dell'Italia-Roma il suo scritto con i saluti di quei «fratelli di/da (*apo*) Italia» che sono in quel momento con lui, forse ad Alessandria (p. 35).

La definizione della cosiddetta Lettera agli Ebrei come «trattato» prende le distanze dalla tesi erronea, ormai già da tempo concordemente abbandonata, del genere epistolare dello scritto. A provare che lo scritto non sia una lettera vera e propria sono numerosi dati letterari, tra i quali va ricordato soprattutto il proemio: la pericope di Eb 1,1-4 non corrisponde affatto al cosiddetto «prescritto» delle lettere neotestamentarie, che consta normalmente del nome del mittente (o dei mittenti) con i suoi titoli, del nome del destinatario (al plurale o al singolare), di un saluto e di un augurio.

Meno motivato ci sembra il misconoscimento da parte dell'esegeta del genere letterario sostanzialmente omiletico di Ebrei. Non pare che, da questo punto di vista, Marcheselli-Casale abbia considerato in maniera adeguata la definizione di Ebrei come «discorso di esortazione» reperibile nelle battute finali dell'opera stessa:

Vi esorto poi, fratelli: sopportate il discorso di esortazione (τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως)! E infatti, ve lo invio con poche parole (13,22).

Se si legge la predica rivolta dall'apostolo Paolo ai Giudei nella sinagoga di Antiochia di Pisidia (At 13,15-41), ci si accorge che un «discorso di esortazione» (λόγος παρακλήσεως, v. 15) può essere costituito non solo da una parenesi morale, ma anche da un'esposizione dottrinale. In effetti, la maggior parte di quel discorso di Paolo, ricostruito dal suo collaboratore Luca, espone, attraverso il commento della sacra Scrittura, il compimento cristologico del disegno divino, a lungo preparato nella storia della salvezza. Soltanto verso la conclusione del discorso, l'apostolo arriva a tirare le conseguenze pratiche dell'esposizione dottrinale. D'altro canto, un'attenta indagine condotta sulla struttura letteraria di Ebrei rileva una calibrata alternanza del genere esortativo e di quello dottrinale¹²⁰. Queste osservazioni

¹²⁰ Limitandosi ad una determinazione del genere letterario dominante nelle diverse sezioni di Ebrei, A. VANHOYE, *Structure*, 59, constata una notevole alternanza tra il

portano a ritenere che la definizione di Ebrei come un «discorso di esortazione», cioè come un'opera omiletica, sia più adeguata di quella di «trattato», proposta da Marcheselli-Casale.

Abbiamo già ricordato poi l'ipotesi secondo cui questo sermone sarebbe stato successivamente inviato, con un biglietto d'accompagnamento – διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν («con brevi [parole] ve [lo] invio», 13,22) – a comunità cristiane diverse da quella in cui era stato proclamato in origine. Un attento studio letterario e strutturale scopre molteplici indizi che consentono di distinguere il sermone, costituito da 1,1-13,18.20-21, dal suddetto biglietto d'invio (13,19.22-25).

3. Rilievi sul messaggio di Ebrei

In conformità ai criteri della collana, una consistente presentazione del messaggio teologico della Lettera agli Ebrei è collocata nella terza parte del commentario, in cui sono passati in rassegna numerosi temi, tra loro abilmente articolati.

a) A proposito di questa sezione tematica, ci limitiamo ad osservare che, trattando del sacerdozio di Cristo «alla maniera di Melchisedek»¹²¹, il commentatore parla del protagonista del cosiddetto *Documento di Malkî šedeq* (denominato pure *11QMalkî šedeq* o *11QMelch* oppure *11Q13*) come di «un essere celeste a cui appartiene il potere di eliminare “Belial e gli spiriti complici” e di eseguire i giudizi di Dio»¹²².

Va precisato, in prima battuta, che in questo manoscritto ebraico, scoperto nell'undicesima grotta di Qumran, l'appellativo con cui è chiamato il personaggio principale appare scritto, senz'ombra di dubbio, in due parole: מלכי צדק (*mlkj šdq*). Inoltre, i due termini – da vocalizzare מלכי צדק (*malkî šedeq*) – non sono uniti dal legamento grafico (*maqṣef*), come capita, invece, nel Testo Massoretico per il nome מלכי־צדק (*Malkî-šedeq*) di Gn 14,18 e del Sal 110,4.

Secondo quanto abbiamo dettagliatamente dimostrato nella nostra tesi di dottorato in scienze bibliche difesa, una decina di anni fa, al Pontificio Istituto Biblico di Roma¹²³ e ulteriormente argomentato

genere dottrinale (1,1-4; 1,5-2,18; 4,15-5,10; 7,1-28; 8,1-9,28; 10,1-18; 11,1-40; 13,20-21) e quello parenetico (3,1-4,14; 5,11-6,20; 10,19-39; 12,1-13; 12,14-13,19).

¹²¹ C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 691-696.

¹²² *Ivi*, 691.

¹²³ F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*.

in un articolo di qualche anno dopo¹²⁴, *11QMelch non raffigura molto probabilmente un arcangelo mediatore*. Descrive, invece, l'intervento escatologico di giudizio, di perdono e di vendetta portato a termine in modo diretto dal Signore Dio, il quale, proprio per queste sue attività, è denominato con il titolo di מלכי צדק (*mlkj sdq*), cioè «re di giustizia».

Dei due nostri contributi Marcheselli-Casale cita soltanto una volta il primo¹²⁵, pervenendo alla conclusione ineccepibile – benché espressa in termini abbastanza irenici – secondo cui vi sarebbe

un po' di esagerazione (sic!) nel far dipendere Ebrei da influssi essenici; Melchisedek vi è inteso come tipologia del Cristo glorioso, Figlio di Dio e sommo sacerdote in eterno, né vi sono ragioni testuali per identificare il Melchisedek del «trattato» [= Ebrei] con una figura angelica o divina¹²⁶.

Riferendosi in questo contesto al protagonista di 11QMelch, il commentatore cita sì il volume della nostra tesi dottorale, ma seguita a sostenere l'interpretazione diffusa precedentemente alla sua pubblicazione. Inoltre, non tiene conto neppure delle numerose recensioni che hanno accolto favorevolmente le nostre molteplici conclusioni¹²⁷, le quali, certo, «non sono monolitiche, ma vanno apprezzate proprio perché si presentano differenziate al loro interno e

¹²⁴ F. MANZI, «Interrogativi, discussioni e conferme sul binomio Melchisedek ed angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 379-428.

¹²⁵ C. MARCHESELLI-CASALE, *Ebrei*, 694, nota 221; cf anche la bibliografia a p. 794.

¹²⁶ *Ivi*, 694.

¹²⁷ «La monografia si distingue per la serietà e per la precisione con cui viene condotta l'indagine scientifica, ma anche per il rigore e la chiarezza, con cui Manzi procede nella sua argomentazione quando propone su alcuni punti interpretazioni nuove, fondate su un accurato riesame dei testi in questione» (J. HERIBAN, in *Salsianum* 62 [2000] 580-581: 581). Valutazioni analoghe sono reperibili anche nelle recensioni di: J. GUTIÉRREZ, in *Ciudad de Dios* 212 (1999) 253-255: 255; G. MARCONI, in *Gregorianum* 79 (1998) 181-182; A. RODRÍGUEZ CARMONA, in *Archivio Teologico Granadino* 62 (1998) 296; P. PUCA, in *L'Osservatore Romano* 137, Mercoledì 19 Marzo 1997, 9; G.L. PRATO, in *La Civiltà Cattolica* 149:1 (1998) 513-515; G. RAVASI, «Qumran, oltre la polemica. Così lo "scoop" va a Rotoli. Le ragioni per contestare le interpretazioni sensazionalistiche», *Il Sole-24 ore* 128, Domenica 11 Maggio 1997, 24-25: 25; A. URBÁN, in *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 429-431: 431; A. WARD, in *Ephemerides Liturgicae* 111 (1997) 299-300. A queste recensioni, che hanno apprezzato la tesi e i suoi esiti, potrebbero essere aggiunte altre che presentano il volume senza esprimere alcuna critica, come quelle di: ANONIMO, in *New Testament Abstracts* 42 (1998) 174-175; ANONIMO, in *Il Regno Attualità* 42 (1997) 541-542; A.C. MITCHELL, in *Religious Studies Review* 25 (1999) 427.

quindi assai ponderate nella loro fase dimostrativa»¹²⁸. Ma a stupire non è tanto questa «svista» del commentatore, quanto piuttosto il fatto che egli non si preoccupi per nulla di motivare la propria presa di posizione.

Non solo: proseguendo la sua trattazione, il biblista precisa:

Grazie a tredici frammenti provenienti da *11QMelch* oggi sappiamo che a Qumran, Melchisedek era ben noto, ma non come sommo sacerdote, bensì come figura escatologica. L'unico eventuale riferimento al suo profilo sacerdotale lo si può rintracciare *indirettamente* nell'espressione «eredità di Melchisedek» [...]. Ma l'allusione è lontana¹²⁹.

Pare, dunque, che il biblista non sia al corrente del fatto che nella colonna XXII, alle righe 13-17 del manoscritto aramaico *1QApo-crifto della Genesi* (1QapGen), il nome מלכ־צדק (*mlkj šdq*) – scritto senza vocali e come un'unica parola – designa la figura umana del re di Šalem. Costui – come l'omonimo personaggio del racconto genesiaco – è «sacerdote del Dio altissimo» (כהן לאל עליון, *khn l'l 'ljwn*, riga 15; cf Gn 14,18).

Ma va ricordato pure che alla terza riga del frammento 11 di 4Q401, uno degli otto manoscritti ebraici dei cosiddetti *Cantici dell'Olocausto del Sabato*, scoperti nella quarta grotta di Qumran, la studiosa statunitense Carol Ann Newsom (1950-) ha congetturato la seconda parte del nome *Malkî šedeq*¹³⁰. Per quanto riguarda, invece, un altro frammento, 4Q401 22 3, Newsom è possibilista¹³¹. Ma, stando soprattutto alle osservazioni del qumranologo francese Émile Puech (1941-), non sembra verosimile questa seconda congettura del nome מלכ־צדק (*mlkj šdq*)¹³². In ogni caso, da uno studio accurato dei *Cantici* risulta che il personaggio così denominato sarebbe molto probabilmente un angelo, il quale espleterebbe una mediazione salvifica tra Dio e gli uomini proprio di tipo sacerdotale.

Dobbiamo aggiungere, infine, che di recente Florentino García Martínez (1942-), professore e direttore del *Qumran Institute* dell'Università di Groningen, ha ricostruito in un frammento di un'altra co-

¹²⁸ G.L. PRATO, in *La Civiltà Cattolica* 149:1 (1998) 515. Cf anche A. URBÁN, in *Estudios Bíblicos* 58 (2000) 431, che loda il «rigor científico» della monografia nel «diferenciar en todo momento lo cierto, lo verosímil y lo dudoso».

¹²⁹ C. MARCHESELLI-CASALE, *Ebrei*, 694, nota 224; cf anche p. 691.

¹³⁰ C.A. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* (= Harvard Semitic Studies 27), Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1985, 133.426.

¹³¹ Cf *ivi*, 8.143.

¹³² É. PUECH, «Recension: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, par Carol Newsom [...], *Revue Biblique* 94 (1987) 604-613: 606.

pia dei *Cantici*, denominato 11QShirShabb (o 11Q17) ii 7, la frase «[i capi dei principi dei sacerdoti meravigliosi di *Malkî sedeq*]¹³³». Di questa attestazione lo studioso stesso riconosce l'indole parzialmente congetturale. Se però questa congettura di una parte del nome *Malkî sedeq* corrispondesse al vero, avremmo un'altra conferma della presentazione del personaggio in termini non solo angelici, ma anche sacerdotali, di cui non sembra essere al corrente Marcheselli-Casale.

b) In connessione con la suddetta ipotesi circa gli influssi eventualmente esercitati dall'essenismo sulla Lettera agli Ebrei, si deve anche riconoscere che, al livello semantico-strutturale, l'unitarietà e l'articolazione letteraria dell'intero capitolo settimo di quest'ultima forniscono già alcuni indizi che vanno in senso contrario all'affermazione di una dipendenza diretta di alcune sue sottounità dai testi malkîsedeqiani di Qumran o di altra matrice socio-culturale e religiosa.

Stupisce, perciò, la sicurezza con cui il biblista sostiene che *il passo di Eb 7,2-3 sia un inno preesistente ad Ebrei dedicato a Melchisedek*:

Testo chiave in tutta la questione «Melchisedek», Eb 7,2-3 è un inno letterario preesistente a Ebrei, una microunità di redazione originale, libera da influssi extrabiblici¹³⁴.

In realtà, sotto il profilo stilistico, osserviamo che il ritmo del lungo periodo dei vv. 1-3 non è poetico come negli inni, bensì oratorio. Lo mostra la composizione ben costruita e abbastanza solenne di questa microunità letteraria, ma anche il procedimento didattico del v. 2: «[...] anzitutto tradotto [...] poi [...] cioè [...]» ([...] *πρῶτον μὲν ἐρμηνεύμενος* [...] *ἔπειτα δέ* [...] *ὃ ἐστὶν* [...]). Il rilievo si oppone all'ipotesi – sostenuta da Marcheselli-Casale con una tale sicurezza da farla apparire quasi un dato di fatto – di una *Vorlage* innica.

La supposizione, del resto, non è originale. La storia della ricerca esegetica registra a riguardo di Eb 7,1-3 vari studi, che hanno tentato di reperirvi un inno o, più genericamente, materiale innico anteriore alla Lettera. Meno cauti dell'autore, che esclude «influssi extrabiblici», alcuni biblisti si sono spinti a determinare persino un'origine

¹³³ F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR – A.S. VAN DER WOUDE (edd.), *Qumran Cave 11. II: 11Q20-31* (= Discoveries in the Judaean Desert 23), Clarendon Press, Oxford, 1998, 259-304: 269.

¹³⁴ C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 695.

ellenistica o qumranica di tale materiale¹³⁵. Ipotesi del genere sono state a ragione criticate da altri esegeti¹³⁶. Si potrebbe ricordare, ad esempio, la proposta di Gottfried Schille (1929-)¹³⁷. In essa rileviamo che l'omissione di alcune espressioni di Eb 7,1-3 – [...] ὁ συναντήσας [...] ἐμέρισεν "Αβραάμ [...] («[...] il quale incontrò [...] ripartì Abramo [...]», vv. 1-2); [...] ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ [...] («[...] essendo stato assimilato al Figlio di Dio [...]», v. 3), ipotizzata dall'esegeta al fine di poter rinvenire un inno cristologico precedente, è piut-

¹³⁵ Proposte in questo senso sono state avanzate, ad es., da: E. BRANDENBURGER, «Text und Vorlagen von Hebr 5,7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes», *Novum Testamentum* 11 (1969) 190-224: 209; M. DE JONGE - A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek and New Testament», *New Testament Studies* 12 (1965-1966) 301-326: 318-326; B.A. DEMAREST, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 from the Reformation to the Present* (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 19), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1976, 133-134; J.A. FITZMYER, «Now this Melchizedek...» (Heb 7:1), in ID., *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (= Sources for Biblical Study 5), Chapman, London 1974, 221-243: 236, nota 48; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša* (= The Catholic Biblical Quarterly; Monograph Series 10), The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1981, 117.120-124.128-129; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966⁶ [1936], 259.263; G. WUTTKE, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 5), Töpelmann, Giessen 1927, 6.11-12.

¹³⁶ Su posizioni di dissenso nei confronti di ipotesi del genere sono: N. CASALINI, «Una Vorlage extra-biblica in Ebr 7,1-3? (Verifica delle ragioni letterarie dell'ipotesi)», *Liber annus. Studium Biblicum Franciscanum* 34 (1984) 109-148: 145-147; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (= Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 176-178; B.A. DEMAREST, «Hebrews 7,3: A Crux Interpretum Historically Considered», *Evangelical Quarterly* 49 (1977) 141-162: 161-162 (in cui l'autore prende una posizione contraria a quella sostenuta nella sua monografia citata nella nota precedente); L.K.K. DEY, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (= Dissertation Series; Society of Biblical Literature 25), Scholars Press, Missoula (Montana) 1975, 187, nota 2; F.L. HORTON, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (= Society for New Testament Studies; Monograph Series 30), Cambridge University Press, Cambridge 1976, 155-156; F. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung*, 31-33.239-240; W.R.G. LOADER, *Sohn und Hohenpriester*, 208-211; F. SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (= Biblische Untersuchungen 4), Pustet, Regensburg 1968, 142; J.W. THOMPSON, «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *Novum Testamentum* 19 (1977) 209-223: 212, nota 9.

¹³⁷ Cf G. SCHILLE, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955) 81-109: 84-88.

tosto arbitraria. Per questa ragione, la ricostruzione è respinta anche dai biblisti Reinhard Deichgräber (1936-)¹³⁸ e Vanhoye¹³⁹.

Più in genere: nessuno degli studiosi favorevoli a supposizioni di questo tipo è riuscito a dimostrare l'esistenza in altri scritti anteriori o coevi alla Lettera agli Ebrei di elementi testuali presenti nei vv. 1-3. In molti, però, si sono limitati a proporre tentativi di ricostruzione di un'ipotetica *Vorlage* sulla base di questi versetti. Anche Marcheselli-Casale ci tenta, determinando così il seguente «frammento innico»:

Re di giustizia e re di pace
senza padre, senza madre, senza genealogia
senza principio di giorni né fine di vita
rassomigliando così al Figlio di Dio
rimane sacerdote per sempre¹⁴⁰.

Ma il dettagliato studio analitico da noi condotto sulla struttura unitaria di Eb 7,1-3 e sui suoi nessi con il contesto letterario prossimo e remoto porta a dare un giudizio d'infondatezza su proposte del genere¹⁴¹.

c) Poco fondata dal punto di vista storico è pure l'affermazione sull'esistenza di un *gruppo di giudeo-cristiani melchisedekiani*, i quali – secondo Marcheselli-Casale – avrebbero cantato in onore di Melchisedek questo inno, che poi sarebbe stato adattato da Ebrei in riferimento a Cristo¹⁴².

Senza dubbio, sono rintracciabili cenni su una tradizione cristiano-eterodossa di «melchisedekiani», la cui presenza perdura nella regione della Frigia almeno fino all'epoca tardopatrística (secoli VI-VII)¹⁴³. Pur tuttavia, non si hanno prove sull'esistenza nel secolo I d.C. di un gruppo di giudeo-cristiani melchisedekiani. Probabilmente, tendenze del genere sono sorte nei secoli III e IV, secondo quanto sostiene il patrologo francese Gustave Bardy (1881-1955):

¹³⁸ R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus*, 176-178.

¹³⁹ A. VANHOYE, *Lectiones de sacerdotio in Heb. 7. Ad usum auditorum*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1970, 7.

¹⁴⁰ C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 696.

¹⁴¹ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 122-123.130-131.

¹⁴² Cf C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, 696.

¹⁴³ La notizia è reperibile in TIMOTHEUS CONSTANTINOPOLITANUS, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive De receptione haereticorum*, in PG 86, 11-74: 33BC. Cf G. BARDY, «Melchisédecien», in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (edd.), *Dictionnaire de théologie catholique. Tome dixième. Première partie*, Letouzey et Ané, Paris 1928, coll. 513-516: col. 516.

Après avoir été considéré au III^e au IV^e siècle comme le Fils de Dieu, comme le Saint-Esprit, par quelques-uns même comme le Père Éternel, Melchisédech, dans les siècles suivants, redescend parmi les hommes¹⁴⁴.

In ogni caso, una delle acquisizioni dell'indagine accuratamente condotta da Bardy è che i cosiddetti melchisedekiani non avrebbero mai dato vita ad una vera e propria setta, ma che sarebbero stati definiti tali da Epifanio, vescovo di Salamina (310 circa-403), e dagli scritti eresiologicali dipendenti dal suo *Panarion* (377)¹⁴⁵. È molto verosimile, dunque, che si trattasse di filoni di pensiero poco circoscrivibili o di tendenze ereticali che alcuni Padri della Chiesa hanno designato con il nome di μελχισεδεκίανοι. Molto probabilmente, il primo dei Padri che li nomina è proprio Epifanio. Nel suo *Panarion* il vescovo condanna le varie versioni della loro eresia, stando alle quali Melchisedek sarebbe identificabile con lo Spirito santo¹⁴⁶, o con il Figlio di Dio¹⁴⁷, o con una «potenza» (δύναμις) soprannaturale, divina e superiore a Gesù Cristo¹⁴⁸, oppure addirittura con Dio Padre¹⁴⁹.

¹⁴⁴ G. BARDY, «Melchisédech dans la tradition patristique», *Revue Biblique* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45: 45.

¹⁴⁵ Cf G. BARDY, «Melchisédech», 509; ID., «Melchisédecien», col. 515.

¹⁴⁶ Cf EPIPHANIUS, *Panarion*, in K. HOLL (ed.), *Epiphanius (Ancoratus und Panarion). Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaft von D. Dr. Karl Holl. Zweiter Band: Panarion Haer. 34-64* (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jahrhunderte 31), J.C. Hinrichs, Leipzig 1922, 330. L'opinione che identifica Melchisedek con lo Spirito santo è respinta anche da: CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Graphyra in Genesim*, II, 2-3, in *PG* 69, 13-386: 84; HIERONYMUS, *Epistola LXXIII [Ad Evangelum Presbyterum]*, in *PL* 22, 676-681: 676-677.

¹⁴⁷ Contro questa posizione si schierano: EPIPHANIUS, *Panarion*, 333-334; PALLADIUS HELENOPOLITANUS, *Apophthegmata Patrum: De abbate Daniele* 8, in *PG* 65, 160A. Ma l'identificazione di Melchisedek con il Figlio di Dio è sostenuta anche all'interno della tradizione patristica. Basti ricordare: AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide ad Gratianum Augustum*, III, II, in *PL* 16, 527-698: 607; ID., *De mysteriis*, VIII, 45, in *PL* 16, 389-410: 404; ID., *De sacramentis*, IV, 3, in *PL* 16, 417-462: 438.

¹⁴⁸ Questa opinione viene confutata, ad es., da: ANONYMUS, *Praedestinatus*, I, 34, in *PL* 53, 587-672: 598; FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Liber de haeresibus*, LII, in *PL* 12, 1111-1302: 1168A; HIPPOLYTUS, *Philosophumena, sive Omnium haereseon refutatio*, X, 24, in *PG* 16, 3017-3454: 3439; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Liber de haeresibus*, in *PL* 172, 233-240: 237A; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, V, 17, in *PL* 82, 73-728: 299; JOANNES DAMASCENUS, *De Haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierint*, 55, in *PG* 94, 677-780: 712; TERTULLIANUS, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, LIII, in *PL* 2, 9-74: 72C-74A.

¹⁴⁹ EPIPHANIUS, *Panarion*, 336. Si leggano pure le annotazioni di: G. BARDY, «Melchisédech», 507; ID., «Melchisédecien», col. 514; C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec.II a.C.-sec.III d.C.)* (= Associazione Biblica Italiana; Supplementi alla Rivista Biblica 12), Paideia, Brescia 1984,

A proposito della versione dell'eresia che vede in Melchisedek lo stesso Dio Padre, Epifanio è del parere che il fondamento scritturistico dei melchisedekiani fosse costituito sempre dall'asserto di Eb 7,3, secondo cui Melchisedek appariva dalla sacra Scrittura «senza padre, senza madre, senza genealogia»¹⁵⁰.

D'altro canto, quasi cinquant'anni dopo Epifanio (420 circa), Marco l'Eremita deve ammettere di aver frainteso la posizione propugnata da un gruppo settario della Galazia, il quale si rifaceva forse alle stesse speculazioni confutate da Epifanio¹⁵¹. Marco l'Eremita si rende conto che la setta, applicando l'attributo *θεός* a Melchisedek, non sostenesse l'identificazione di Melchisedek con Dio Padre¹⁵², bensì con il *Θεὸς Λόγος*¹⁵³, cioè con il Figlio di Dio.

Che cosa possiamo trarre da questi dati storicamente piuttosto fluidi? In primo luogo, siamo portati a ritenere che l'opinione di Marcheselli-Casale sull'esistenza di un gruppo di melchisedekiani giudeo-cristiani ai tempi della Lettera agli Ebrei rimanga una mera congettura.

In secondo luogo, al di là della rilevanza effettiva di questa tendenza e dei possibili equivoci sorti a suo riguardo, i dati a nostra disposizione sono già in grado di offrire una conferma della possibilità che il nome del Melchisedek biblico venisse inteso da alcuni filoni di pensiero in riferimento a Dio stesso, come – secondo quanto abbiamo argomentato nella nostra tesi – appare attestato in 11QMelch. D'altra parte, analoghe riflessioni sono rintracciabili anche in ambito occidentale non eterodosso¹⁵⁴. A loro riguardo, riconosciamo il ri-

260, nota 32; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 106; G.T. KENNEDY, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchizedek. An Historico-Exegetical Investigation* (= The Catholic University of America; Studies in Sacred Theology; Second Series 63), Catholic University of America Press, Washington DC 1951, 126; O. MICHEL, *Hebräer*, 258; H. STORK, *Historische Studien zum Hebräerbrief. II. Teil: Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, A. Deichert (D. Werner Scholl), Leipzig 1928, 68.

¹⁵⁰ EPIPHANIUS, *Panarion*, 336.

¹⁵¹ Cf G. BARDY, «Melchisédecien», col. 516.

¹⁵² MARCUS EREMITA, *Opusculum X. Εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, II, in G.-M. DE DURAND (ed.), *Marc le Moine, Traités II* (= Sources Chrétiennes 455), Cerf, Paris 2000, 169-223: 185.

¹⁵³ *Ivi*, 187.

¹⁵⁴ Ad esempio, nell'*Exameron* (386-390 circa) di Ambrogio di Milano (339-397), di qualche anno posteriore al *Panarion* di Epifanio, il Melchisedek genesiaco è interpretato, sia pure in modo allegorico, proprio come un titolo divino. Cf AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Exameron*, I, 3, 9, in K. SCHENKL (ed.), *Sancti Ambrosii opera. Pars prima qua continentur libri Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis* (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32.1), Freytag, Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1896, 7-8; cf anche *PL* 14, 123-274: 126C.

schio di un certo anacronismo. Ci pare opportuno, però, ricordare queste attestazioni, per ridimensionare alcune argomentazioni di altri studiosi, che tentano di sostenere l'identificazione del protagonista di 11QMelch con Michele, arcangelo e sommo sacerdote. Si deve ammettere che anch'esse sono anacronistiche, dal momento che si basano su speculazioni angelologiche elaborate in ambito cristiano¹⁵⁵ e rabbinico¹⁵⁶ dopo la distruzione della comunità di Qumran.

Per il resto, rinviando alle numerose prove riportate nella nostra tesi dottorale e nel successivo articolo sopra citato, sulla base delle quali emerge *la debolezza dell'ipotesi interpretativa, ripetuta anche da Marcheselli-Casale, circa l'identità sostanzialmente angelica del protagonista di 11QMelch*.

d) Sempre in questo *excursus* del commentario dedicato al tema del sacerdozio di Cristo «alla maniera di Melchisedek», appare per lo meno piuttosto curioso l'ultimo paragrafo. Alla domanda – di per sé già stranamente formulata – «*Melchisedek un ecumenista?*», Marcheselli-Casale risponde: «Proprio in quanto “sacerdote del Dio altissimo” (Gen 14,19), egli è il *progenitore di ogni sacerdozio*» (p. 696).

Di fronte a questo asserto, si deve aggiungere un particolare a quanto abbiamo già spiegato, recensendo il commentario di Strobel: la scelta di Ebrei di far ricorso a Melchisedek come prefigurazione di Cristo sommo sacerdote è spiegabile molto probabilmente a partire dal fatto che il personaggio biblico non è soltanto *un* sacerdote di cui – come si è visto – l'Antico Testamento non precisa determinati dati personali e genealogici; ma ha anche la caratteristica esclusiva di essere il *primo* sacerdote che compare nella Bibbia. Per di più, egli è rivestito della dignità regale. Dato che prima di Melchisedek non è menzionato alcun altro personaggio con il titolo di כֹּהֵן (*kōhēn*) – o nella LXX di ἱερεὺς –, l'autore di Ebrei, rifacendosi a principi interpretativi a lui coevi, giunge ad evincere questa sorta di «primato» cronologico del «re di Salem, sacerdote del Dio Altissimo» (7,1). Perciò, cercando una prefigurazione di Cristo come sommo sacerdote, egli

¹⁵⁵ Stando alla testimonianza di HIERONYMUS, *Epistola LXXIII*, 677, a sostenere questa opinione sarebbero Origene e Didimo. Sull'identificazione di Melchisedek con un angelo in scritti cristiani, cf J. SIRINELLI, «Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée», in F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, vol. VI (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 81), Akademie-Verlag, Berlin 1962, 233-247: 234.236.244; H. STORK, *Die sogenannten Melchizedekianer*, 15.

¹⁵⁶ Nel *Talmud* babilonese cf *Hagiga*, 12b; *Zebahim*, 62a; *Menahot*, 110a. Si consultino, al riguardo: H. STORK, *Die sogenannten Melchizedekianer*, 73.

trova in Gn 14,18-20 e nel Sal 110(109),4 (LXX) non solo diversi elementi – detti e non detti – utilizzabili in vista del suo scopo, ma primariamente un sacerdote e re dell'epoca più arcaica della storia della salvezza.

Abbiamo già illustrato come specialmente i «silenzi» del testo gene-siaco a riguardo del momento iniziale e di quello finale della vita di Melchisedek siano riletti da Ebrei attraverso la prospettiva del Sal 110(109),4, reinterpreted in riferimento a Cristo. Diventano così un dato biblico fondamentale per assumere questo personaggio come prefigurazione ispirata di Cristo glorificato, Figlio di Dio e sacerdote eterno. In virtù di questa lettura cristologica dei due passi anticotestamentari, la Lettera agli Ebrei può evidenziare la somiglianza di Melchisedek con Gesù: come Melchisedek anche il Figlio di Dio, risuscitato dai morti (Eb 13,20) e proclamato da Dio «sommo sacerdote per l'eternità» (6,20; cf 5,10), non ha «né principio di giorni né fine di vita» (7,3).

Se si tiene conto di queste puntualizzazioni su Eb 7, si scopre l'intento specificamente cristologico che porta l'agiografo a evidenziare una precedenza cronologica e, dunque, un primato assiologico del sacerdozio di Melchisedek rispetto all'intero sistema sacerdotale «secondo l'ordine di Aronne» (Eb 7,11). Melchisedek, infatti, non proviene per genealogia dai figli di Levi (v. 6); anzi, è già sacerdote del Dio Altissimo (v. 1) e può già prelevare decime, quando Levi è ancora nei «reni» di Abramo (v. 10).

Se si considera questo modo d'intendere il primato di Melchisedek nella Lettera agli Ebrei, *non si può condividere la posizione di Marcheselli-Casale secondo cui Melchisedek sarebbe «il progenitore di ogni sacerdozio»*. In realtà, per Ebrei, Levi è «nei reni» di Abramo, non di Melchisedek. Di conseguenza, non esiste legame genealogico tra il sacerdozio di Melchisedek e quello di Levi e, dunque, tra il sacerdozio di Melchisedek e quello di Aronne, discendente di Levi, *a meno che* – come sembra fare il biblista – non s'intenda il termine «progenitore» in senso metaforico e non in senso fisico. In questo caso, però, non si rimarrebbe fedeli all'intento fondamentale che anima l'argomentazione di Ebrei, la quale invece sottolinea proprio la trasmissione «carnale» del sacerdozio levitico (cf v. 16: σαρκίνης): su di essa Ebrei fa leva per mostrare – sacra Scrittura alla mano – non solo la diversità, ma anche la superiorità del sacerdozio di Cristo, «secondo l'ordine di Melchisedek», rispetto al sacerdozio anticotestamentario, «secondo l'ordine di Aronne», discendente di Levi, discendente di Abramo (cf v. 10).

A questo proposito, l'esegeta veneziano precisa che il sacerdozio

di Melchisedek, «migliore» di quello di Aronne, non lo scalza, ma ne è *diverso*» (p. 696). A riguardo della diversità, l'osservazione esegetica è ben fondata nel testo della Lettera agli Ebrei: per due volte, Ebrei la evidenzia, affermando che è stato «suscitato un sacerdote diverso (ἕτερον) secondo l'ordine di Melchisedek e [...] non secondo l'ordine di Aronne» (7,11; cf v. 15). È anche testualmente fondato rilevare che il sacerdozio melchisedekiano sia «migliore» di quello di Aronne. Pur tuttavia, lo è non tanto perché è il sacerdozio di Melchisedek, quanto piuttosto perché il sacerdozio di Melchisedek è prefigurazione scritturistica – e dunque ispirata dallo Spirito santo – del sacerdozio di Cristo, il quale è diventato sacerdote per l'eternità (v. 17) in virtù di «una potenza di vita indistruttibile» (v. 16). Invece, il sacerdozio secondo l'ordine di Aronne è debole e inefficace dal punto di vista della mediazione della salvezza divina (v. 18).

Più esattamente ancora: l'autore di Ebrei intravede in Melchisedek una figura che è «stata resa simile» (7,3) – dall'ispirazione dello Spirito santo nel testo di Gn 14,18-20 – al Figlio di Dio, il cui sacerdozio porta a compimento le caratteristiche del sacerdozio melchisedekiano. Dato che Melchisedek è «reso simile al Figlio di Dio» (v. 3), la realtà «celeste» – ossia trascendente – del sacerdozio di Cristo è illuminata da quella «terrena» del sacerdozio melchisedekiano. D'altro canto, alcune caratteristiche peculiari del sacerdozio di Melchisedek sono portate a compimento da Cristo, sacerdote «secondo la somiglianza di Melchisedek» (κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ, v. 15). In questo senso andrebbe precisata l'affermazione di Marcheselli-Casale, secondo cui il sacerdozio di Melchisedek «cede il passo a quello di Gesù il Messia» (p. 696).

Infine, un allontanamento dal testo di Ebrei si nota pure nell'affermazione di Marcheselli-Casale, secondo cui il sacerdozio di Melchisedek «non scalza» quello di Aronne. È vero che la Lettera agli Ebrei non usa esattamente questi termini. Ma è altrettanto vero che essa giunge a concludere che *il sacerdozio di Cristo, il quale è secondo l'ordine di Melchisedek, abroga il sacerdozio secondo l'ordine di Aronne*:

Abrogazione, infatti, avviene di una precedente determinazione [= il sacerdozio secondo l'ordine di Aronne] a causa della sua debolezza e della sua inefficacia; – nulla infatti portò a compimento la legge –, introduzione, d'altra parte, avviene di una speranza migliore [= dovuta alla mediazione sacerdotale di Cristo], grazie alla quale ci avviciniamo a Dio (vv. 18-19).

Non si comprende allora come il biblista possa scrivere che «Ebrei

non valuta i tre sacerdozi, quasi fossero l'uno contro l'altro» (p. 696). Al contrario, è proprio alla valutazione dei tre sacerdozi che è dedicato in definitiva l'intero capitolo settimo di Ebrei, il quale, dopo una presentazione di Melchisedek (vv. 1-3) e del suo sacerdozio, paragonato subito con quello levitico (vv. 4-10), mette allo scoperto l'insufficienza storico-salvifica della mediazione attuata dal sacerdozio levitico e l'avvenuta sua sostituzione mediante il sacerdozio differente di Cristo (vv. 11-19), di cui è proclamata a chiare lettere la superiorità (vv. 20-28).

Però, sembra davvero «ardito» il tentativo di Marcheselli-Casale, che, rifacendosi ad un articolo piuttosto recente¹⁵⁷, perviene, non senza enfasi, ad un esito per lo meno anacronistico:

Ebrei [...] dice che il sacerdozio eterno di Gesù il Cristo è un richiamo alle comunità cristiane, nella loro diversità, a scoprire in quel sacerdote crocifisso il motivo dell'unità che le porta a essere testimoni in se stesse e fra loro, e non le une contro le altre. Una valenza ecumenica. Nella sua pluralità (confessionale) il sacerdozio cristiano ha la sua unità nel sommo sacerdozio di Gesù il Cristo, il Figlio. Suggerimento ardito, da elaborare. Proposta già nel 1920 a Costantinopoli, questa visuale non ha (ancora?) avuto seguito (p. 696).

4. *Valutazione del commentario*

Pubblicato nella collana «I Libri Biblici» di Paoline Editoriale Libri – una delle collane di commentari biblici attualmente più stimate in Italia –, il volume offre un contributo notevole alla comprensione ecclesiale di quel capolavoro dell'omiletica neotestamentaria che è la Lettera agli Ebrei. La preoccupazione di mettere in rilievo la qualità teologica delle pericopi di volta in volta analizzate e specialmente il tentativo di sintesi del messaggio teologico dell'intero libro biblico commentato costituiscono i due intenti distintivi del libro e, più in genere, dell'intera collana. Mosso da questi intenti, il commentario di Marcheselli-Casale lascia emergere con chiarezza la qualità non solo teologica, ma anche pastorale della Lettera agli Ebrei.

Per il rigore scientifico e la profondità dell'analisi testuale del commentario, se ne raccomanda la lettura non solo ai biblisti, ma anche ai teologi e agli studenti di teologia, che vi potranno scoprire una vera e propria miniera di dati storici e letterari. Molto probabilmente, al di là dei desideri della casa editrice, il libro risulterà acces-

¹⁵⁷ T.K. THOMAS, «Melkizedek, King and Priest. An Ecumenical Paradigm?», *Ecumenical Review* 52 (2000) 403-409.

sibile a costoro più che ai lettori non esperti in materia, per i quali i frequenti approfondimenti esegetici, ma più semplicemente lo stesso numero di pagine – 827! – risulteranno quasi insormontabili come una parete di sesto grado! Del resto, questa difficoltà risale in ultima istanza al fatto che la Lettera agli Ebrei è – come riconosceva lo stesso agiografo – «un discorso [...] ricco e difficile da esporre» (5,11).

V. CONCLUSIONI

Pur essendo un vero e proprio capolavoro dell'omiletica cristiana del I secolo d.C., la Lettera agli Ebrei rimane, almeno per ora, tra gli scritti del Nuovo Testamento meno compresi dalla maggioranza dei cristiani. L'obiettivo difficoltà interpretativa di vari suoi passi e, più in genere, il suo impianto cristologico, fondato su una complessa reinterpretazione delle categorie culturali e sacerdotali dell'Antico Testamento, motivano una certa disaffezione dei cristiani a quest'opera. Ma anche per essa vale quanto sostenne con decisione san Girolamo (347-420), nel prologo del commentario al libro del profeta Isaia: «Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est»¹⁵⁸.

I quattro commentari qui recensiti sono, senza dubbio, utili strumenti di studio esegetico per conoscere quest'opera della sacra Scrittura e, di conseguenza, per conoscere meglio Cristo, specialmente in quanto mediatore sacerdotale definitivo della nuova alleanza tra Dio e gli uomini. Grazie ad essi, l'originale messaggio di questo denso «discorso di esortazione» (Eb 13,22) della Chiesa delle origini può istruire anche i cristiani di oggi, esortandoli a nutrirsi del «cibo solido», adatto a «coloro che per la pratica hanno i sensi esercitati al discernimento sia del bene che del male» (5,14). La consapevolezza di fondo che potrebbe sostenerli nel desiderio d'interrogare – non senza fatiche, difficoltà e anche incomprensioni – la Lettera agli Ebrei è stata lapidariamente espressa da sant'Agostino d'Ippona (354-430) nelle sue *Confessioni*:

O verità, [...] tutti t'interrogano su ciò che sta loro a cuore, ma non sempre odo-

¹⁵⁸ S. HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam Libri I-XI: Prologus*, in M. ADRIAEN (ed.), *S. Hieronymi presbyteri omnia. Pars I: Opera exegetica. 2. Commentariorum in Esaiam Libri I-XI* (= Corpus Christianorum; Series Latina 73; Pars I.2), Brepols, Turnholti 1963, 1.

no ciò che vorrebbero volentieri udire. Il tuo ministro migliore non è chi non mira a udire da te ciò che egli vorrebbe, ma è chi vuole ciò che ode da te¹⁵⁹.

FRANCO MANZI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

27 Settembre 2006

SUMMARY

This bibliographical bulletin presents four recent scholarly commentaries on the Letter to the Hebrews, by August Strobel, Harold W. Attridge, Craig R. Koester and Cesare Marcheselli-Casale. This selection, while being admittedly to a degree arbitrary, is prompted by the unquestionable value of these works from an exegetical standpoint and consequently by their being such as to further study of Hebrews, a true masterpiece of first-century Christian homiletics which is sadly still one of the New Testament writings least understood by the majority of Christians.

¹⁵⁹ S. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones, Liber X, Cap. XXVI, 37*, in M. SKUTELLA (ed.), *Sancti Augustini, Confessionum libri XIII* (= Corpus Christianorum; Series Latina 27), Brepols, Turnholti 1981, 175. La traduzione è nostra.