

Milano (INC. 616) e recensito dalle curatrici (n° 114 del repertorio) (56-57). Nel Colophon v'è l'indicazione dello stampatore: «Impressum per magistrum Christophorum de Valdafer», senza indicazione di anno e di luogo. Da varie fonti si desume che lo stampatore Valdarfer lavorava a Milano, mentre la data di impressione oscilla fra il 1483 e il 1485. Questo l'*incipit*: «In el nome de la sanctissima trinitade. Incomenza la miraculosa legenda de le dilecte sponse e care hospite de Christo, Martha e Magdalena». Il libretto consta di 60 carte (la penultima e la terzultima della copia in Ambrosiana però mancano, sicché sarebbero 62) non numerate, stampate *recto* e *verso* con inchiostro nero. Si tratta di un racconto leggendario ed edificante riguardante Marta e Maria (qui sempre identificata con la Maddalena). Inizia così: «Nel tempo che Octaviano imperatore regnava soi Ierusalem uno barone e grande maestro il quale era iudeo e havea grande signoria e molti castelli e ville e dominava una grande parte de Ierusalem il quale haveva nome Sciro e haveva una donna per moglie la quale haveva nome Eucharie e tutti doy erano nati de stirpe regale e non erano mancho virtuosi come nobili. Questi mediante la divina gratia hebbero tre fiolizoe Lazaro il quale fu resuscitato da Christo benedeto essendo stato quatro di nel monumento e Martha carissima hospita del dolce Ihesu e la sancta peccatrice Maria Magdalena la quale e tanto laudata del suo dolce maestro nel sacro euangelio li quali funno tre grandi maestri e campioni e lumi de la sancta madre giesia. Di quali volendo parlare intendo principalmente de dire de le due sancte e immaculate sorelle sponse e care hospite de Christo Martha e Madalena». L'anonimo autore ripete in italiano quanto è scritto, per esempio, nel *De vita Beatae Mariae Magdalene et sororis ejus sanctae Marthae* attribuito a Rabano Mauro (in *Patrologia latina* 112,1431-1508) dove, a proposito di Marta, si dice: «Mater ejus nobilissima, nomine Eucharie, ex gentis Israeliticæ regali

prosapia inclytum genus duxit. Pater ejus Theophilus, natione Syrus, non solum genere illustrem, verum etiam titulo spectabilem et administratione clarissimam nobilitatis lineam traxit» (1433). Il piccolo esempio permette di comprendere quanto è fecondo il campo di studi aperto da questo prezioso repertorio, che permette di studiare, agli albori dell'invenzione della stampa, la *Wirkungsgeschichte* della Bibbia nella cultura italiana del Rinascimento.

Dal punto di vista storiografico ci sembra notevole la correzione che le due autrici ribadiscono più volte: nella cattolica Italia la Bibbia non era un libro ignorato, ma circolava e raggiungeva per mezzo della stampa molte persone che, attraverso opere di diverso genere, entravano in contatto col testo sacro. Non è un risultato nuovissimo, ma la mole del materiale recensito da Ardisino e Boillet fonda e documenta la straordinaria diffusione della Bibbia.

Matteo CRIMELLA

B. BONANNO, *The Septuagint of Ruth: Translation Technique, Textual History, and Theological Issues* (The Septuagint and its Ancient Context: Philological, Historical and Theological Approaches 5), Brepols, Turnhout 2024, pp. 293, € 75.

Il libro di Rut, straordinario contro-canto di Esdra e Neemia, non smette di interrogare gli studiosi a motivo del fascino della sua narrazione, della profondità della sua teologia e della sua costruzione letteraria, interamente centrata sull'intertestualità. Beatrice Bonanno nel volume che prendiamo in esame si concentra sulla versione della Settanta del libro di Rut, offrendo un'analisi estremamente dettagliata e giungendo a conclusioni importanti sia a riguardo del metodo di ricerca sulla versione greca della Bibbia, sia a riguardo dello stesso libro di Rut. Il volume è la versione rivista della tesi di dottorato difesa alla Facoltà di Te-

ologia della *Université catholique de Louvain* nell'aprile 2022 e scritta sotto la guida di uno dei maggiori studiosi della Settanta, il prof. H. Ausloos. Il volume consta di nove capitoli ben organizzati e di due appendici, la prima delle quali è un'utilissima sinossi dei testi ebraico, greco, delle varianti greche e delle testimonianze a Qumran. Il testo è scritto con notevole competenza e passione; nonostante l'argomento sia molto di nicchia la sua lettura risulta piacevole ma soprattutto l'argomentazione è convincente.

Bonanno fa sua la lezione di H. Ausloos e B. Lammelij a proposito del metodo di ricerca sulla Settanta. Uscendo infatti dall'opposizione fra traduzione letterale e traduzione libera, i due studiosi hanno proposto di considerare la fedeltà di una traduzione. Afferma l'A.: «Una traduzione estremamente letterale non è necessariamente “fedele” e, d'altra parte, una traduzione “libera” non è necessariamente meno “fedele” o “infedele”» (19 [le traduzioni dall'inglese sono sempre mie]). Inoltre scrive: «Ausloos e Lemmelij suggeriscono anche di aggiungere un'ulteriore sottocategoria per caratterizzare una traduzione in modo più adeguato: si tratta di prendere in considerazione la “creatività”, considerata come la “combinazione senza precedenti di elementi preesistenti”» (19). Sempre alla scuola dei due docenti di Lovanio, Bonanno contrappone un approccio “quantitativo” (tipico di J. Barr, E. Tov e altri) e un approccio “qualitativo”. Il primo approccio considera la segmentazione, i *plus* e i *minus*, l'accuratezza dell'informazione semantica. Il secondo approccio, sviluppato dalla cosiddetta “scuola finlandese”, si concentra sulla resa della paratassi ebraica, sui connettori sintattici, sui participi, etc. Ai due approcci v'è da aggiungere un terzo, messo a punto dai due studiosi fiamminghi: l'approccio “legato al contenuto e al contesto” (*content- and context-related approach*). Tre sono, in particolare, i centri di attenzione di questo approccio: i nomi propri e

i toponimi (spesso legati a spiegazioni etimologiche), la resa degli *hapax legomena*, i termini specifici (nomi di piante, di animali, etc.). A partire da questi criteri euristici Bonanno sviluppa la sua ricerca sulla versione greca di Rut.

Dopo un capitolo dedicato ai vari testi (ebraico, greco, latino, siriano, frammenti di Qumran), la studiosa presenta un esaustivo stato dell'arte a proposito degli studi sul libro greco di Rut. Dichiara subito: «Gli studiosi si sono spesso concentrati sulla storia testuale dei testi biblici con l'obiettivo di identificare la loro genesi e quindi la data, il luogo e l'ambiente della loro composizione. Per quanto riguarda la versione della Settanta di Rut, alcune domande restano aperte, in particolare la connessione fra questo testo e il gruppo Kaige (-Teodozione) e quindi il suo luogo e la sua data di origine» (37). Quasi spietato (ma certamente significativo) il giudizio di Thackeray nella sua *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint* (Cambridge University Press, Cambridge 1909): la versione di Rut è da classificare fra le “versioni letterali o non intelligenti”, il cui stile si avvicina molto a Teodozione. Al termine della sua disamina Bonanno ricorda, sinteticamente, che «[s]econdo Rahlfs il testo ebraico di Rut fu tradotto in greco in Egitto nella seconda metà del II secolo a.C. Secondo Barthélemy e la sua cerchia, il libro di Rut fu uno degli ultimi libri ad essere tradotto in greco nel I secolo d.C. in Palestina, dal gruppo Kaige-Teodozione» (44).

Il cuore della ricerca annovera, anzitutto, una parte fortemente analitica nella quale la studiosa presenta le varianti della versione greca di Rut: i *plus*, i *minus*, i mutamenti di quantità (singolare al posto del plurale), la resa dei verbi, il diverso ordine delle parole. Particolare attenzione è accordata allo studio della traduzione in greco del verbo ebraico *šûb*. Coerentemente con il metodo prescelto, Bonanno si sofferma sui nomi di persona e i toponimi, la versione degli *hapax legome-*

na e, novità della sua ricerca, la resa degli aspetti legali. Fra i nomi di persona tradotti in greco merita attenzione il modo in cui Noemi definisce se stessa allorché torna a Betlemme; afferma il testo masoretico: «E disse loro: “Non chiamatemi Noemi, chiamatemi Mara, perché Šadday mi ha molto amareggiata”» (1,20); il greco rende: «E disse a loro: “Non chiamatemi Noemi, chiamatemi Amara (*Pikrán*), poiché mi amareggiò molto il bastante (*hikanós*)”». Anche l’anonimo personaggio che ha diritto di riscatto è reso in maniera singolare; il masoretico lo chiama «tal dei tali», mentre la Settanta «il nascosto (*kryphie*)» (4,1). Tuttavia la più grande discussione riguarda il nome del marito di Noemi: secondo l’ebraico *Elimelech* e secondo il greco *Abeimélech* (1,2,3; 2,1,3; 4,3,9). L’esegeta esclude, in primo luogo, una differente *Vorlage* ebraica; ricorda pure il valore etimologico: «[Q]uesto nome sottolinea le qualità negative del personaggio che, invece di aiutare il suo popolo nella terra, cerca rifugio in Moab» (90). Più difficile, invece, la ricerca intertestuale, in quanto il nome Abimelech ricorre in Gen 20,2–21,32; 26,1–26; Gdc 8,1–10,1; 2 Re 11,21 e Sal 34(33),1 sia in ebraico come in greco; nella sola Bibbia ebraica ricorre anche in 1Cr 18,16, mentre nella sola Settanta si trova pure in 1Re 21,2–11; 22,9–20 e Sal 51,2. Dopo aver analizzato i differenti contesti, conclude molto prudentemente: «[N]on sembra possibile qui che il nome Abimelech, attestato solo nei primi tre versetti del libro di Rut, sia anche collegato concettualmente a uno o più di questi personaggi» (92). Innovativo, senza dubbio, è il capitolo dedicato alla resa greca degli aspetti legali del racconto. A questo proposito ci sembra magistrale lo studio a proposito del *go’el* (il “riscattatore”) e della sua versione greca con *anchistey’s* (3,9.12[bis]; 4,3.6.14) e *anchisteutés* (4,1). L’ampia analisi rivela che il traduttore greco è rimasto fedele agli aspetti grammaticali della sua *Vorlage* una volta sola (2,20), mentre in altre occasioni «preferisce

rendere il participio ebraico usando un nome. [...] Inoltre l’occorrenza di *anchisteutés*, attestato solo in 4,1, rivela la creatività del traduttore che arricchisce il suo testo con caratteristiche specifiche, enfatizzando il personaggio quando appare per la prima volta nella narrazione» (131). A proposito del «popolo» e degli «anziani» in 4,11, Bonanno si distanzia dall’ipotesi di A. Rofé (cfr. *Ruth 4:11 LXX – A Midrashic Dramatization*, «Textus» 20 [2000] 129–140). Lo studioso israeliano, sulla base della differenza fra il testo masoretico («E dissero tutto il popolo che [era] alla porta e gli anziani: “Testimoni [siamo]”») e la Settanta («E tutto il popolo che [era] alla porta disse: “Testimoni [siamo]; e gli anziani dissero»), difende il masoretico come primario, sostenendo che la Settanta è una lettura secondaria del periodo del Secondo Tempio, caratterizzata da un procedimento midrashico, ovvero da una tendenza omiletica dei copisti del tempo degli Asmonei. Secondo Bonanno, invece, «la lettura della Settanta rivela un traduttore fedele e creativo che, permettendo ad una sola voce di emergere da un singolo coro, enfatizza le parole pronunciate e il ruolo degli anziani» (134).

A proposito della teologia del libro di Rut, molto opportunamente Bonanno parla di accenti teologici che la versione greca sottolinea. Se la variante testuale *Abeimélech* esclude dall’inizio della narrazione (1,1–5) qualsiasi riferimento a Dio (come invece il nome teoforico *Elimelech* faceva), il grande arco teologico del libro si regge sui pilastri di 1,6 e 4,13, passi fondamentali in cui nella Settanta si parla del *kýrios*. Il racconto, infatti, ha modalità precise per evocare o ricordare la presenza di Dio. Egli è colui di cui parlano gli uomini e le donne: Dio è citato nelle sette benedizioni (1,8–9; 2,4; 2,12; 2,19–20; 3,10; 4,11–12; 4,14–15), è invocato nei giuramenti (1,17; 3,13), è al centro delle pesanti accuse di Noemi (1,13; 1,20–21). Dio è pure riflesso nella percezione di Noemi: alla fine del prologo, dopo che Abeimélech,

Maalón e Chelaion sono morti, il narratore afferma: «E si alzò quella [Noemi] e le sue due nuore e ritornarono dal campo di Moab, perché nel campo di Moab aveva sentito che il Signore aveva visitato il suo popolo, dando loro pani» (1,6^{LXX}). Dopo la tenebra della carestia e della morte appare un raggio di luce; tale luce – la visita del Signore al suo popolo – tuttavia, è riflessa nel prisma della percezione di Noemi. Solo alla fine del racconto il narratore ricorda un intervento diretto di Dio: «E Boos prese Ruth e fu per lui una moglie ed entrò in lei e il Signore le diede una gravidanza e partorì un figlio» (4,13^{LXX}). Commenta la studiosa: «Possiamo concludere che, sebbene i verbi delle azioni di Dio in 1,6 e 4,13 siano resi molto letteralmente e fedelmente, il riferimento a Dio, omesso nella prima scena (1,1-5), accentua il Suo ingresso nella narrazione e lo rende colui che per primo si muove in direzione positiva, seguito poi dagli umani. In tal modo così, inverte la tragica situazione iniziale e determina tre diverse soluzioni alle tre diverse questioni di 1,1-5» (168).

Su un punto ci saremmo aspettati di più dall'ottimo volume di Bonanno: la resa che la Settanta fa di *Šadday* con *hikanós* ("bastante", "sufficiente"). La studiosa ricorda, molto opportunamente, che questa traduzione è unica nella Settanta e depone a favore della sua data tarda; rammenta pure che lo strano titolo *hikanós* ricorda un verso dello *Oedipus Tyrannus*: «Non è infatti destino che tu cada per mano mia, poiché / [è] bastante (*hikanós*) Apollo, cui sta a cuore far pagare questi [misfatti]» (376-377). A nostro avviso si poteva osare di più. Tornata a Betlemme, quando le donne la riconoscono, Noemi dichiara tutta la sua angoscia e attribuisce l'origine dei suoi mali al severo intervento divino. Dio nel testo masoretico è chiamato alternativamente *Šadday* e *Yhwh* (1,20-21). *Šadday* ha forse un'affinità con la radice ebraica *šdd* che indica la distruzione, l'azione violenta. Nelle parole di Noemi si rimanda alla severità di Dio che le ha

reso la vita amara. E tuttavia nei racconti patriarcali della Genesi, ai quali il libro di Rut fa sovente allusione, tale denominazione di Dio è sempre legata alla benedizione e alla fecondità (cfr. Gen 17,1; 28,3-4; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25). Da qui la sottile ironia: la donna dà voce al dramma di un'impossibile posterità, ma chiamando Dio col nome di *Šadday*, testimonia paradossalmente che l'Onnipotente è colui che donerà fecondità. Nella Settanta questa ironia è del tutto persa e tuttavia proprio il riferimento al "bastante" non smorza del tutto la paradossale fiducia di Noemi anche in un momento oscuro ai suoi occhi.

Questo splendido studio si affianca alla ormai ricca produzione anche italiana (pur se scritta in inglese) sulla Settanta: a testimonianza del fatto che quella antica versione assume una sempre maggiore importanza negli studi biblici e si dimostra del tutto imprescindibile per una adeguata comprensione della Bibbia in quanto tale.

Matteo CRIMELLA

L.J.M. CLAASSENS, *Jonah: A Commentary* (The Old Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2024, pp. 126, € 50.

Juliana Claassens, professoressa di Antico Testamento alla Stellenbosch University (Sudafrica), dirige la *Gender Unit* della facoltà di teologia della medesima istituzione accademica, e concentra la propria ricerca e il proprio insegnamento sui temi della dignità umana e della giustizia di genere. L'agile e brillante commentario al libro di Giona, descritto sinteticamente dall'A. come un «enigmatic text with its layers and layers of interpretive possibilities» (ix), interpreta la figura del profeta fuggitivo come rappresentazione simbolica di una comunità di fede, quella israelita, segnata nel profondo dalla propria turbolenta vicenda storica. Questo approccio ermeneutico consente – a suo dire – di indivi-