

Maalón e Chelaíón 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-

duare nello scritto profetico livelli di interpretazione finora non sufficientemente sondati dalla ricerca esegetica. L'obiettivo perseguito è comprendere come una comunità, vittima di ingiustizia e oppressione nel corso della storia, possa continuare a parlare di Dio a partire, e non a prescindere, dalla propria esperienza di sofferenza; e come questo tipo di testimonianza letteraria permetta anche ai suoi destinatari di compiere una simile operazione con la propria storia personale. Come scrive l'*Executive Director* della *Society of Biblical Literature*, Steed Vernyl Davidson, «this commentary invites readers to engage the numerous issues of contemporary life raised by the ancient text». Ciò costituisce forse l'aspetto più promettente di questa operazione editoriale: promuovere una prospettiva di lettura, che permetta al libro di Giona di essere colto e apprezzato sotto diversi punti di vista anche dal lettore contemporaneo. Più nel dettaglio, la Claassens definisce lo scritto di Giona come una *symbolic trauma narrative*, avvalendosi in modo particolare del contributo della *trauma hermeneutics*: cioè, di quel particolare filone dell'interpretazione biblica, che, alla luce delle teorie sul trauma psicologico e sociale, guarda al testo come tentativo da parte di un singolo o di una comunità di dare voce ad una sofferenza vissuta, per coglierne un senso possibile, per provare a superarla e continuare a vivere. Nel nostro caso specifico, l'Israele post-esilico, sopravvissuto al dramma della deportazione a Babilonia, ritrova in questa originale narrazione la propria esperienza di ingiustizia e di oppressione per mano delle grandi potenze della storia (qui rappresentate dalla città di Ninive nel suo specifico valore simbolico), e tenta di immaginare il proprio futuro, finalmente affrancato da questo peso di tribolazione. Il commento pone al centro dell'attenzione la condizione di "pena" (*trouble*), sperimentata da Giona e ben evidente ad ogni passaggio del racconto. Per quanto suggestivo possa essere que-

sto spunto interpretativo e adeguato a cogliere aspetti cruciali dell'intera letteratura profetica, rimane il dubbio che questo sia davvero l'aspetto più decisivo dell'esperienza del nostro profeta. Forse il problema, che emerge con maggiore risalto nel racconto, non sono le sofferenze, provocate da forze esterne ("imperiali", come vengono definite), che incombono sulla vita del profeta, ma l'immagine di Dio, che Giona è invitato a ripensare in modo radicale a partire dal proprio tormentato cammino di fede. Probabilmente la dipendenza dell'A. da questo particolare filone dell'ermeneutica biblica tende a condizionarne la lettura, al punto da perdere di vista la vera questione teologica dell'intero scritto profetico.

Oltre a quello fornito dal *trauma hermeneutics*, lo studio si avvale anche del contributo di altri "approcci contestuali" alla Bibbia, come quello post-coloniale, *gender-critical* e *queer*. Il tentativo di impiegare nel commentario questi nuovi metodi di indagine merita attenzione, ma è necessario che questi siano valutati (ed eventualmente assunti) per gli apporti concreti, che sono in grado di offrire alla comprensione del testo biblico. A dire il vero, la lettura del commentario lascia qualche fondato dubbio sui risultati ottenuti su questo fronte, non corrispondenti alle aspettative suscitate in sede di introduzione. Spesso, nel tentativo di dimostrare il contributo che ciascuno di questi approcci sarebbe in grado di fornire, si rischia di forzare un po' il testo o di concentrarsi su aspetti dello stesso non così determinanti, e di addivenire a conclusioni poco convincenti (e francamente un po' ideologiche). Alla fine, rimane il dubbio che questi "metodi esegetici" siano capaci davvero di cogliere aspetti del testo finora non rilevati, al di là della loro potenzialità – come sostiene l'A. – di mettere in discussione quelle strutture ideologiche e di potere, associate alla produzione e alla ricezione dello scritto di Giona. Probabilmente, la loro maggiore utilità consiste nel delineare

una legittima, e a tratti provocatoria, “lettura attuale” del libro biblico: cioè, un tentativo di accoglierne il messaggio e di rileggerlo in contesti di particolare fragilità della nostra società contemporanea (oppressione sociale, ingiustizie di genere, sfruttamento economico...).

L'introduzione generale al volume mostra qualche nota di interesse, vista la sua singolarità rispetto alle consuete introduzioni ai commentari biblici. Ci si premura, infatti, con una certa dovizia di particolari, di qualificare i metodi con cui verrà effettuato il commento al testo biblico; e questo consente dal punto di vista metodologico di avere un quadro lucido ed esaustivo del tipo di lettura proposta. Tuttavia, questa concentrazione sugli approcci impiegati nel commento impedisce di fornire al lettore, perlomeno con la sufficiente esattività, quelle informazioni di base (autore, datazione, struttura, composizione, *critica textus*...), che permettono un accostamento adeguato dello scritto biblico che si sta studiando; con il rischio concreto, che il lettore debba andare a cercare altrove tali necessarie informazioni.

Il volume mostra un'attenzione filologica al libro di Giona apprezzabile, soprattutto nelle pagine dedicate alla traduzione del testo, dove un conveniente complesso di note permette di rendere ragione delle scelte effettuate e di fornire affondi di sicura utilità ad una sua adeguata comprensione. Da questo punto di vista non si può non stimare la proporzione dei commenti forniti, che riesce a tenere insieme l'esigenza della precisione con quella della sintesi, non sempre custodita a dovere nei commentari scientifici.

Il commento al testo segue le linee programmatiche, indicate in sede di introduzione, con un richiamo frequente ad autori, appartenenti alle correnti di pensiero, che l'A. ritiene utili per un accostamento maturo al libro di Giona; tuttavia, l'opinione dei singoli autori non sempre è introdotta con sufficiente chiarezza, rendendo arduo per

il lettore farsi un'idea precisa di quanto di volta in volta segnalato. Questa scelta di metodo, che tende ad offrire un panorama piuttosto ampio delle ipotesi sollevate su un determinato aspetto del testo, sembra, altresì, non rendere giustizia alle posizioni della stessa A., che non trovano spesso lo spazio per essere convenientemente argomentate.

In alcuni passaggi del commentario, laddove si possano raccogliere suggestioni interessanti in proposito, l'A. mostra un'attenzione lodevole alle “ricadute culturali” del libro di Giona: cioè, all'influsso che questo popolare scritto biblico ha avuto sulla produzione letteraria e artistica, in particolare del mondo occidentale; ciò che in termini esegetici viene definita la “storia degli effetti” del testo.

Infine, sotto il profilo della bibliografia consultata dall'A. e offerta al lettore, che dimostra certamente una sua indubbia conoscenza della *scholarship* contemporanea sul libro di Giona, non si può, però, non constatare anche qualche limite evidente: in particolare, la quasi totalità dei contributi menzionati viene dal mondo anglosassone. Ciò costituisce un *deficit* difficilmente giustificabile per un commentario biblico che pretenda un certo grado di “scientificità”; tanto più, perché inserito in una collana di sicuro prestigio come la *The Old Testament Library*.

Massimiliano SCANDROGLIO

A. DEJURE – C. GRASSO – M. GUIDA – J. LEONI – M. MIGLIO – S. MUZZI (ed.), *Onorio III, i frati minori e la Regola del 1223* (Nuovi studi storici 128), Istituto storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2023, pp. XIII + 474, € 46.

Confluiscono in questa ricca miscellanea gli atti del Convegno internazionale, svoltosi il 12-13 maggio 2022 presso l'Antoniano a Roma per l'ottavo centenario dell'approvazione della Regola dei frati Minori da parte di papa Onorio III (*Solet annuere* 29