

Pier Paolo Pavarotti

Oltre καλόν: lessico raro della bellezza neotestamentaria

Abstract: Lo scopo di questo lavoro è mostrare l'uso di due rari termini legati alla bellezza che compaiono nel Nuovo Testamento (edizione critica del testo greco): εὐπρέπεια e ὡραῖος. Dopo una breve introduzione vengono analizzati quattro testi, presumibilmente in ordine cronologico: uno con εὐπρέπεια (Gc 1, 1) e tre con ὡραῖος (Rm 10, 15; Mt 23, 27; At 3, 2). Lo scopo è capirne il significato oltre al senso basilare legato all'apparenza.

Abstract: This paper aims to show the employment of two unfrequent words related to the beauty occurring in New Testament (Greek critical edition): euprèpeia and horàia. After a brief introduction four hits are analyzed, supposedly in chronological order: one with euprèpeia (Jas 1, 11) and three with horàia (Rom 10, 15; Matt 23, 27; Acts 3, 2). The purpose is understanding the meaning of those words beyond the basic sense of appearance.

Parole-chiave: bellezza; Nuovo Testamento; Vangelo di Matteo; Lettera ai Romani; Atti

Keywords: beauty ; New Testament; Matthew Gospel; Epistle to Romans; Acts of Apostles

Pier Paolo Pavarotti è insegnante modenese, maturità classica, iscritto al dottorato in teologia biblica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, baccalaureato in teologia presso lo Studio Teologico Interdiocesano (Reggio Emilia, 2005), licenza in teologia biblica presso la FTIC (Firenze, 2007), laurea quadriennale in scienze politiche (Bologna, 2001), con una tesi in storia del cristianesimo, e magistrale in filosofia (Pisa, 2020), con una tesi in filosofia della religione. Perfezionamento degli studi linguistico-esegetici a Gerusalemme (2007-2013) presso lo *Studium Biblicum Franciscanum* (diploma in archeologia e orientalistica) e la *École Biblique et Archéologique Française* (grado di *élève titulaire*). Email: pierpaolo.pavarotti@alice.it

Introduzione

Nella lettera pastorale del 1999 il cardinal Carlo Maria Martini (1927-2012), biblista e filologo insigne poi vescovo stimato ben oltre la grande diocesi ambrosiana, fece sua la domanda a proposito di un adagio, e soprattutto di una citazione di Dostoevskij, che in quegli anni era quasi inflazionato: la bellezza salverà il mondo. Col suo acume culturale aveva compreso che l'assunto era a rischio di banalizzazione e che la sua ostentazione non equivaleva a una corrispondente presa in carico della questione nei suoi risvolti morali e spirituali. La bellezza evangelica, secondo Martini, non si esaurisce infatti nella «denuncia delle brutture del nostro mondo», bensì mira a «irradiare la bellezza di ciò che è vero e giusto nella vita, perché solo questa bellezza rapisce veramente i cuori e li rivolge a Dio»¹. La lettera pastorale recava come titolo proprio la domanda di Ippolit.

Il legame tra gli universali del vero e del giusto col bello (καλόν) risalgono alla tradizione filosofica greca e non difettano certamente studi in merito, soprattutto nei confronti dei due massimi esponenti, Platone e Aristotele. Per loro potrebbe valere questa conclusione: «*the kalon is, then, not something in addition to the good, and so to speak on its surface. It is the mode of the good that shows forth; it is the splendor of the appearance of the good*»². Non è dunque da disprezzare l'apparenza di per se stessa³.

In campo teologico il più significativo recupero della nozione di bellezza nel Novecento è senz'altro quello del gesuita svizzero Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) con il suo progetto di una estetica teologica, sviluppato nei sette volumi di *Gloria (pulchrum; 1961-1969)*, e seguito dalla altrettanto poderosa ricerca sugli altri universali applicati alla Rivelazione divina, i cinque della *Teodrammatica (bonum; 1973-1983)* e i tre della *Teologica (verum; 1983-1985)*. In ambito italiano la più precoce ricezione e importante ripresa del pensiero balthasariano si devono al teologo e musicologo Pierangelo Sequeri (1944-vivente)⁴, rappresentante della cosiddetta 'Scuola di Milano', al cui seguito si sono formati altri studiosi di estetica teologica.

Questi due ultimi pensatori cattolici hanno assunto come fondamento delle loro riflessioni le Sacre Scritture, e proprio al lessico meno frequente e ad alcune immagini di bellezza del Nuovo Testamento si vuole dedicare questo contributo. In cui si farà sentire paradossalmente ‘il grande assente’. Da queste pagine infatti è stata esclusa la parola che, per frequenza e tradizione, più di tutte veicola significati e immagini di bellezza: καλόν. Spia di questa inusuale omissione è, viceversa, la sua presenza nel titolo e nell’introduzione. Le ragioni sono semplici. Prima di tutto le occorrenze di questo termine nel NT sono ‘legione’ (oltre quaranta) e sarebbe mancato lo spazio per trattarle adeguatamente con un approccio rinnovato. Infatti, seconda motivazione, va detto che esistono già pregevoli studi in merito e non è parso interessante limitarsi a farne qui una sintesi, per quanto ragionata⁵.

Lessico

Si passa dunque alla trattazione di alcuni passi neotestamentari in cui ricorrono due termini greci che esprimono la bellezza esteriore: εὐπρέπεια (Gc 1, 11), ὡραῖος (Rm 10, 15; Mt 23, 27; At 3, 2.10). Si vuole verificare la rilevanza di questa accezione e l’eventuale compresenza di ulteriori valori semantici. L’ordine di esposizione rispecchia la frequenza, mentre all’interno dei singoli lemmi si cerca di rispettare la scansione diacronica, per quanto datazioni assolute e relative dei libri neotestamentari siano tuttora oggetto di discussione per storici ed esegeti. Una sintesi delle occorrenze veterotestamentarie precede l’analisi dei passi, offerti secondo il testo greco, latino, italiano. Ove opportuno si dà conto di questioni di critica testuale.

εὐπρέπεια (*euprèpeia*). *Nomen qualitatis*, composto dal prefisso εὖ e dal verbo πρέπω, gode di una discreta e diffusa presenza nella Bibbia Greca⁶, in particolare nel Salterio *iuxta LXX* (Sal 25, 8: bellezza del tempo; 49, 2: bellezza delle bellezze; 92, 1: indossare la bellezza; 103, 1: bellezza della veste divina), nei libri poetici (Gb 36,

11: delizie della vita giusta; Prv 31, 26: bellezza/decoro della veste muliebre; Sap 5, 16a: palazzo della bellezza⁷; Sir 47, 10: bellezza-splendore nelle feste), profetici (Ger 23, 9: volto della bellezza; Lam 1, 6: bellezza della figlia di Sion; Bar 5, 1: bellezza della gloria divina; Ez 16, 14: bellezza nell'ornamento⁸) e limitatamente in quelli storici (2Sam 15, 25: bellezza dell'arca)⁹. Il termine viene dunque impiegato in ambito sapienziale (8x) e profetico (4x) soprattutto per descrivere gli attributi della gloria divina e di coloro o di ciò che vi sono associati (Gerusalemme, i giusti, il tempio). Tra queste ricorrenze si distingue il decoro da imitare della sposa ideale come descritto in chiusura dei Proverbi.

Venendo invece al NT, l'unica occorrenza si legge in Gc 1, 11:

<p>NA28 ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν, καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ (B omette)¹⁰ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται</p>	<p>VULG <i>exortus est enim sol cum ardore et arefecit faenum et flos eius decidit et decor vulnus (W adspectus) eius deperiit ita et dives in itineribus suis (W in abundantia sua) marcescet</i></p>	<p>CEI 2008 Si leva il sole col suo ardore e fa seccare l'erba e il suo fiore cade, e la bellezza del suo aspetto svanisce. Così anche il ricco nelle sue imprese appassirà</p>
--	--	---

Sulla datazione della lettera di Giacomo, bestia nera di Lutero, scritta certamente a Gerusalemme¹¹ in buon greco della *koinè*¹² e destinata ai giudeo-cristiani, vi sono tre posizioni, che in sintesi si possono riassumere così: tradizionale o autentica, opera di Giacomo il Giusto o fratello del Signore, metà del primo secolo¹³; bassa o pseudonima, attorno al secondo secolo¹⁴; intermedia ovvero un documento giudaico-cristiano e (anti) post-paolino fusi attorno alla tarda metà del primo secolo¹⁵. Seguendo le ipotesi di maggior diffusione è plausibile datare il libro tra il 50 e il 70, assieme alla ipotesi tradizionale, o meno probabilmente, stando a una generale ridatazione verso il basso della produzione neotestamentaria, anche 85 d.C. Quanto al genere letterario si tratta piuttosto di una estesa omelia divenuta oggetto di diffusione nelle prime comunità.

La struttura di questa parenesi, per diversi commentatori non definibile con precisione¹⁶, può dividersi in un indirizzo iniziale (Gc 1, 1), una doppia parenesi sulla prova (Gc 1, 2-4 + 5-18), il *corpus* centrale con esortazioni e ammonizioni (1, 19-27 + 2, 1-26 + 3, 1-4, 12 + 4, 13-5, 12), quindi la preghiera e raccomandazione finale (5, 13-18)¹⁷.

Il passo in esame appartiene dunque alla parenesi sulla tentazione, in particolare al confronto tra il fratello povero e il ricco (vv. 9-11), ordito mediante un'immagine assai vivida, tipico dello stile giacobita¹⁸, e alla figura retorica dello zeugma¹⁹.

καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται (NA28)

Il fratello di umili condizioni si rallegrerà di essere innalzato⁹, il ricco invece di essere abbassato, perché come fiore d'erba passerà¹⁰ (CEI 2008)

Mediante l'uso ironico e sottinteso di καυχάσθω e il tessuto retorico imbastito su parallelismi antitetici e chiasmi il contrasto tra i due tipi letterari del povero e del ricco viene enfatizzato appieno. Mentre l'aspetto sapienziale del passo è sottolineato dall'uso degli aoristi gnomici. In particolare il nostro *hapax* neotestamentario²⁰ si inserisce in questo schema sintattico:

- fiore cade < ardore del sole [realtà naturale]
- bellezza svanisce (del volto) [similitudine vegetale → umana]
- ricco appassirà (nelle sue imprese) [realtà umana]

Per *euprepeia* è stato citato Platone, che propone il significato di 'decoro' o 'preteusità' (*Fedro* 274B; *Eutidemo* 305E). Per *poreiai* quello di 'modi di comportarsi', oppure, se si traduce 'viaggi', allora il riferimento va a Gc 4, 13-16, con possibili accezioni escatologiche (imprevedibilità della parusia) e sapienziali (fragilità della sicurezza economica). In ogni caso questa immagine agreste ripresa da Is 40, (2)-7 LXX²¹ anticipa chiaramente l'impatto visivo suscitato dall'uomo ricco²². A questo proposito va detto che la traduzione liturgica, mediante una parafrasi, cerca di contemperare i due

principali significati di ταπεινός: umile e povero. Non altrettanto nel caso di πλούσιος, che esclude, almeno formalmente, l'accezione di superbo. Soltanto il prosieguo della lettera riunirà i due significati: il ricco giacobita è per lo più superbo e iniquo. Del resto l'immagine dell'erba che dissecca non è nuova nella Bibbia e compare nel passo di un brano frequente nella liturgia cattolica, la cosiddetta 'Preghiera di Mosè', ovvero Sal 90, 5sg (poi Sal 37, 20; 103, 15sg; Gb 41, 1sg). I LXX impiegano, come Isaia, lo stesso verbo della seconda proposizione di Gc 1, 11 ma all'ottativo aoristo passivo: ξηρανθείη. Il salmista teme per le proprie colpe e sa che la vita umana agli occhi di Dio è un soffio²³. L'opposizione delle sorti dunque è chiara e al ricco-superbo tocca un abbassamento (futuro passivo di μαράϊνω)²⁴, un rovesciamento di fronti paragonabile alla bellezza esteriore destinata a svanire, assieme ai vantaggi e privilegi che essa reca con sé negli anni verdi. La bellezza apparentemente innocua di un prato e di un fiore, che altrove rappresentano lo splendore insuperato e ammirevole della creazione (cf. Mt 6, 29), qui si rivela effimera e illusoria, come le imprese e la fama mondane di chi vi confida troppo e vi si affida.

ὠραῖος (*horaios*). Questo aggettivo qualificativo appartiene allo stesso campo semantico della visibilità (ὠράω) e reca una sfumatura temporale di tempestività (ὠραιότες), proprio di qualcosa che diviene bello nella stagione (ὠρα) opportuna (soprattutto in Siracide). Il lemma ricorre circa quaranta volte nella Bibbia greca e con una distribuzione equilibrata, di cui si offre qualche esempio affiancato dal corrispondente ebraico. Si trova infatti sei volte nel Pentateuco (Gen 2, 9 נהמך: gradito alla vista), otto nei libri storici (2Sam 1, 23 נעים: Saul e Gionata gentili), diciassette nei sapienziali (Ct 1, 16 נעים: amato grazioso)²⁵, altre sei nei profeti (Is 63, 1 הדר: distinto nella veste)²⁶. L'uso veterotestamentario richiama dunque le categorie di gradevolezza, maturazione, delicatezza, grazia, distinzione.

Si incontra poi quattro volte nel NT e precisamente in Rm 10, 15; Mt 23, 27; At 3, 2.10. Questo, come si è anticipato, non in ordine canonico (Mt, At, Rm) ma diacronico.

NA28 πῶς δὲ κηρύξωσιν ἔάν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [N ² D alii ειρηνην] [τὰ N ² BCD*] ἀγαθὰ	VULG <i>quomodo vero praedicabunt nisi mittantur sicut scriptum est quam speciosi pedes evangelizantium pacem evangelizantium bona</i>	CEI 2008 E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene! (Rm 10, 15)
---	--	---

La Lettera ai Romani apre l'epistolario paolino ed è considerata il 'Vangelo' delle sue comunità. Da sempre inserita tra le autentiche (con 1-2Cor, Gal, 1Ts, Fm), ultima in termini cronologici, è stata scritta in un buon greco della *koinè* (inferiore a Lc e Gc), nella famigerata Corinto nel 57-58 d. C. alla comunità di giudeocristiani e gentili di Roma²⁷. La struttura è essenzialmente bipartita, con un'ampia sezione dottrinale (Rm 1, 16-11, 36) preceduta dal solenne indirizzo iniziale (Rm 1, 1-15), e una sezione parenetica (Rm 12, 1-15, 13) seguita da un intermezzo autobiografico (Rm 15, 14-31), dalle ultime raccomandazioni (Rm 16, 1-23) e dalla dossologia finale (Rm 16, 25ss).

Il passo in esame appartiene alla sottosezione dottrinale sul rifiuto di Israele nei confronti dell'annuncio gesuano (Rm 9, 30-10, 21) e presenta una catena di congiuntivi aoristi con aspetto dubitativo (ἐπικαλέσονται, πιστεύσωσιν, ἀκούσωσιν, κηρύξωσιν) improntata a un *climax* ascendente in direzione personale-comunitario (invocare, credere, ascoltare, annunciare)²⁸. O più precisamente una *gradatio* a due stadi: fede – invocazione / ascolto – annuncio. La materia privilegiata dell'argomentazione paolina insiste sulle Scritture di Israele, fondamento autorevole della sua azione e riflessione²⁹.

Per Paolo è sempre vivo il tema dell'invio (1Cor 15, 9-11; 2 Cor 4, 5) anche a causa della natura stessa, così speciale, della sua vocazione; per ciò si esclude ogni autorità o iniziativa meramente personale che non promani dalla comunità apostolica (da cui l'uso di ἀποστέλλω). La citazione isaiana istituisce il paragone tra l'annuncio della fine della cattività babilonese e la buona notizia del

Vangelo³⁰. L'annuncio in Is 52, 7 LXX (al singolare ὥρα)³¹, previsto dunque nell'AT, è operato da messaggeri autorizzati come sottolinea l'uso del profeta con tanto di formula di attestazione³²: καθὼς γέγραπται. L'aggettivo nella sineddoche che lega piedi e messaggeri (araldi < κηρύσσω), preservata da tutte le versioni antiche, assume nella traduzione CEI e di alcuni autori un'accezione estetica (belli), in altri temporale (a buon punto, tempestivi) o mista (graziosi)³³. Sono quindi riproposte le caratteristiche del termine nell'AT, che qui risuonano tutte positivamente in una sequenza formata dal prefisso del participio e dal complemento oggetto: ὥραῖοι → εὐ(αγγελιζομένων) → ἀγαθά. Al contrario del precedente (Gc 1, 10), dove εὐπρέπεια cedeva il posto a un'immagine di consunzione.

Il secondo testo in cui ricorre questo aggettivo è divenuto universalmente proverbiale con l'epiteto dei 'sepolcri imbiancati'³⁴:

<p>NA28 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονισμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὥραῖοι, [33 mae φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι / D Ir^{lat} ο ταφος φαίνεται ωραιος εσωθεν δε γεμει] ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας</p>	<p>VULG <i>vae vobis scribae et Pharisaei hypocritae quia similes estis sepulchris dealbatis quae a foris parent hominibus speciosa intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia</i></p>	<p>CEI 2008 Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che rassomigliate a sepolcri imbiancati: essi all'esterno son belli a vedersi, [33 mae <i>sembrate agli uomini giusti / D Ir^{lat} il sepolcro sembra bello ma dentro odora</i>] ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni putridume (Mt 23, 27)</p>
--	---	---

Il Vangelo di Matteo, considerato il 'vangelo della chiesa' per l'onore goduto nel cristianesimo antico³⁵, è il primo in ordine canonico ma posteriore a Marco cronologicamente. Una datazione attorno all'80-85 d. C. è ora abbastanza condivisa³⁶. Indirizzato alla comunità giudeocristiana, scritto in un greco della *koinè* apprezzabile³⁷ (più corretto di Mc, meno elegante di Lc), si avvicina a Gc per le posizioni etiche e per alcune espressioni lessicali³⁸. La struttura letteraria, oltre ogni ricerca di ordinamento simmetrico, è caratterizzata da una introduzione sull'infanzia di Gesù (Mt 1sg),

cinque ampi discorsi che si concludono con il *leitmotiv* «quando Gesù ebbe terminato questo discorso» (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους; Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 e 26, 1) e dal racconto della passione e risurrezione (Mt 27sg). Più precisamente si tratta del discorso della montagna (Mt 5, 1-7, 27), quello missionario (Mt 10), parabolico (Mt 13), ecclesiale (Mt 18) escatologico (Mt 25).

Il brano in esame appartiene a un lungo intervento di Gesù rivolto polemicamente ai leader del giudaismo rabbinico coevo (Mt 23, 1-32)³⁹, il discorso divenuto celebre per l'uso dell'invettiva intercalare, i sette 'guai' (οὐαί, *vae*)⁴⁰. Questa sezione vede l'attacco di Gesù all'ipocrisia che copre il rispetto ossequioso di alcune prescrizioni rituali (giuramenti, decime, stoviglie, defunti) o atteggiamenti religiosi (proselitismo) ma di fatto misconosce giustizia, misericordia e fedeltà (Mt 23, 23: κρίσις, ἔλεος, πίστις). In particolare il sesto di questi contiene il qualificativo ὠραῖοι (belli) in relazione al participio perfetto κεκονιαμένοις (imbiancati) riferito ai sepolcri. Il *Sitz im Leben* di questa espressione si trova nell'uso giudaico tradizionale di imbiancare le tombe nel tempo pasquale affinché gli avventori non rischino di toccarle e diventare impuri, restando quindi esclusi dai riti religiosi. Gesù accusa di farsi belli con l'esteriorità pur nascondendo all'interno ipocrisia e iniquità, come si esplicita nel versetto seguente che completa il pensiero (Mt 23, 28: ὑπόκρισις, ἀνομία). Qui l'aggettivo assume dunque un'accezione riduttiva, esteriore, smentita dalla squallida interiorità (όστᾶ, ἀκαθαρσία).

Il terzo testo si ricava dalle due occorrenze restanti, che appartengono alla medesima pericope e col medesimo significato; perciò se ne tratta soltanto la prima.

NA28 καί [D* sy ^p mae idou] τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο, ὃν ἐτίθουν καθ' ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην Ὠραίαν τοῦ αἰτεῖν ἐλεημοσύνην παρὰ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν.	<i>VULG</i> <i>et quidam vir qui erat</i> <i>claudus ex utero matris</i> <i>suae baiulabatur quem</i> <i>ponebant cotidie ad</i> <i>portam templi quae</i> <i>dicitur Speciosa ut</i> <i>peteret elemosynam ab</i> <i>introeuntibus in templum</i>	CEI 2008 Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita; lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta Bella, per chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio (At 3, 2)
---	--	--

Gli Atti degli Apostoli seguono immediatamente i Vangeli nell'ordine canonico neotestamentario e trattano le vicende postpasquali della comunità apostolica. Il libro, opera di un etnico-cristiano composta in elegante greco ellenistico⁴¹, è associata direttamente al terzo Vangelo, come evidente dai rispettivi prologhi col medesimo destinatario (Lc 1, 1-4 → At 1, 1-3: ὦ Ἐεόφιλε), assieme al quale forma la cosiddetta 'opera lucana'⁴². La datazione più condivisa, considerati gli estremi verso l'alto (epoca paolina) e verso il basso (epoca di Giustino), oscilla tra la conclusione del terzo Vangelo e l'inizio delle persecuzioni domiziane, cioè tra 80 e 90 d. C; il luogo di composizione è probabilmente Antiochia, a motivo della conoscenza particolare di quella comunità⁴³.

Il passo in esame appartiene alla prima sezione del libro, quello dedicato alla testimonianza resa dagli apostoli a Gerusalemme, dove la comunità postpasquale riceve l'effusione dello Spirito nella Pentecoste (At 2, 1-47), affronta le prime prove (At 3, 1-4, 31) e si riorganizza, anche su modelli ideali (At 4, 32-5, 42)⁴⁴. In particolare si tratta di una pericope in cui si riporta la prima guarigione ad opera di Pietro in compagnia di Giovanni (At 3, 1-11)⁴⁵, che forse Luca rielabora da una fonte palestinese⁴⁶. Sono contemplate tutte le fasi tipiche: situazione, ordine, gesto, guarigione, reazione.

Proprio nella descrizione della situazione si colgono due movimenti contemporanei: i due apostoli salgono al tempio (At 3, 1)⁴⁷, lo storpio viene posto alla porta Bella (*Vulg: speciosa*). Qui poteva chiedere l'elemosina, unico suo mezzo di sostentamento.

Tale porta, tradizionalmente identificata con quella duplice murata da Solimano nel 1541 sul lato orientale a ridosso del cimitero islamico nella Valle del Kedron (*m. Middoth* 1, 3; *m. Kelim* 17, 9)⁴⁸, è stata spesso chiamata erroneamente col latino ‘aurea’, a causa della cattiva traslitterazione dal greco ‘horàia’⁴⁹. Presso quella porta una tradizione apocrifa raccolta dal Protovangelo di Giacomo aveva posto il luogo dell’incontro di Maria e Gioacchino, come rappresentato nell’affresco giottesco degli Scrovegni o nella tavola del fiammingo Maestro di Moulins (National Gallery, 1488), mentre secondo i profeti vi avverrà la manifestazione del Messia (Ez 14, 44)⁵⁰. Attraverso lo stesso ingresso Gesù sarebbe entrato a Gerusalemme dal Monte degli Ulivi la domenica delle Palme (Mc 11, 1-7 e paralleli), come si intravede nel mosaico bizantino della cupola centrale di San Marco a Venezia. Ma a dispetto del diffuso interesse critico circa l’identificazione e la posizione della porta all’interno del perimetro templare, soltanto un commentatore si interroga sul legame tra il nome e l’evento che vi si svolge attorno:

«forse per il racconto lucano il nome della porta è più importante di quanto ci si renda conto solitamente. Potrebbe trattarsi della porta “Bella” a motivo di quanto sta per accadere allo storpio nel nome di Gesù [...] per sottolineare la svolta simbolica che subirà la sua vita»⁵¹

Il passaggio di quella soglia si rivela per l’infermo un evento trasformativo a contatto con l’autorità del Figlio invocata dall’apostolo, uno dei tratti caratteristici della rielaborazione delle fonti da parte dell’autore. Il titolo ‘bella’ assume allora i riflessi di una potenza sanante non soltanto funzionale ma spirituale. Gli astanti riconoscono il paralitico che era solito chiedere l’elemosina in quel luogo ma quando lo vedono camminare e lodare Dio al contempo la loro curiosità si risveglia. La porta ὡραία, con la nota sfumatura di tempestività, viene associata a uno dei primi gesti della comunità primitiva e ne vede annunciare l’opportunità evangelica (At 3, 20: καιροί ἀναψύξεως).

Conclusione

Immagini. Il senso dei quattro passaggi citati si può raccogliere come segue:

-fiore cadente (bellezza caduca): *il ricco non può fondarsi sulla ricchezza*

-piedi graziosi (grazia annunciante): *Vangelo trasmesso con autorevolezza tempestiva*

-sepolcri imbiancati (apparenza ingannevole): *solo verità e giustizia contano*

-porta bella (ingresso solenne): *apertura sanante a una nuova vita*

La prima immagine (Gc 1, 10) riprende il tema sapienziale dell'inversione della sorte tra umili e potenti. Lo splendore della natura caduca è specchio della gloria transeunte del ricco. La seconda (Rm 10, 5), anch'essa tratta dall'AT, tratteggia con grazia l'annuncio della Buona Notizia in contrasto con la resistenza che il popolo dell'alleanza le ha opposto. La terza (Mt 23, 27) raccoglie tradizioni scritte e orali del giudaismo biblico e rabbinico per stigmatizzare il comportamento ipocrita di parte della leadership religiosa. L'ultima (At 3, 2.10) è collocata in un luogo sacro e ammirato come sfondo di una trasformazione spirituale (contagiosa) prima che estetica. Tutte sono ben radicate nella storia del popolo ebraico e riconoscibili dai destinatari coevi di ogni condizione.

Convergenze. I brani di Giacomo e Paolo hanno almeno due elementi in comune. Si tratta infatti di citazioni isaiane (40, 6-7 e 52, 7) e sia il sostantivo εὐπρέπεια (nominativo singolare) sia il qualificativo ὠραῖοι (nominativo plurale) si riferiscono direttamente a persone. Nel primo caso il fiore è simbolo di una bellezza passeggera come i successi mondani sui quali si basa il ricco. Nel secondo invece la sineddoche corporea lega la grazia di chi annuncia al bene che si annuncia. In entrambi, costruiti mediante complementi indiretti (dativo plurale e accusativo con preposizione), pur partendo da condizioni assai diverse, si richiama un momento favorevole (καίρως) per la conversione, per abbandonare senza indugi modelli di vita senza avvenire e cogliere la grazia della buona notizia.

I testi di Matteo e (della tradizione di) Luca, da lui indipendente e posteriore, invece si riferiscono formalmente a cose, più precisamente a immobili. Le tombe riverniciate non ingannano i passanti, che sanno cosa vi si trova all'interno; così agli occhi di Gesù non sfugge la differenza tra ritualità estenuante e ingiustizia interiore già condannata dall'ethos profetico più antico (Os 6, 6). Analogamente Pietro in compagnia di Giovanni e in nome del Maestro, non interrompe la pratica religiosa dei padri⁵², ma coglie l'occasione per manifestare, proprio nel recinto sacro del tempio, l'avvento di un tempo nuovo mediante un'eminente opera di misericordia. Le decorazioni d'oro, argento e bronzo, gloria prima salomonica poi erodiana, cedono il passo di fronte questa guarigione; la porta è 'bella' perché testimone di un bel gesto.

Diacronia. Dal punto di vista cronologico l'arco temporale che si frappone tra il Paolo maturo e il secondo Luca, ovvero fra la Lettera ai Romani e gli Atti degli Apostoli se si considerano gli estremi più probabili, è di circa trent'anni. Troppo pochi per registrare un significativo mutamento semantico nell'uso di ὥραϊος. Mentre si è già rilevato come εὐπρέπεια sia un *hapax* nel NT, rendendo di fatto vana ogni ipotesi in tal senso. Tuttavia non va sottovalutato come il primo termine sia di fatto impiegato da tre differenti agiografi e in tre strati della tradizione protocristiana: i primissimi testimoni del passaggio tra pura oralità e scrittura in Paolo, la predicazione fondativa di Gesù in Matteo, le mosse iniziali della comunità postpasquale negli Atti.

Ripresa. Sarebbero numerose le figure e immagini di bellezza sedimentate nella letteratura protocristiana canonica meritevoli di un approfondimento. Si pensi, per limitarsi a suggestioni cromatiche di lucentezza⁵³, alla pericope, condivisa dalla *traditio triplex* (e non solo), sulla Trasfigurazione (in ordine diacronico Mc 9, 2-8 || Mt 17, 1-8 || Lc 9, 28-36 ↑ 2Pt 1, 16s), o alla folgorante visione apocalittica giovannea del Figlio dell'Uomo (Ap 1, 12-15). Testi in cui l'apparenza non viene, si badi bene, banalmente denegata, ma ricondotta a servizio di una accezione e, quindi, di una consistenza anche morale e spirituale più ampia, come accennato all'inizio nei

riferimenti teologici contemporanei. Ricondotta, cioè, nell'alveo del millenario combattimento spirituale non contro la figura, bensì contro l'idolatria della figura tanto per restare in ambito biblico.

Ma, è chiaro, sarebbe stato necessario ben altro spazio, e ben altra competenza, per farlo esaurientemente. Qui si voleva più modestamente portare l'attenzione su due vocaboli rari ma nondimeno efficaci nel valorizzare, anche per opposizione e pur di fronte alla superiore frequenza e tradizione dell'omologo καλόν, la figura del bello nel Nuovo Testamento.

Note

1 MARTINI 1999, 4-5. Ippolit a Miskin (parte III, capitolo V): «Non arrossite, principe, so no mi farete pena. Quale bellezza salverà il mondo?» (DOSTOEVSKIJ 1869, 378). Il russo *krasota* (< *kasnyj*) indica l'unione di bellezza e bontà.

2 KOSMAN 2010, 354. E di seguito: «*they invite us to a vision of a world of splendor and radiance that is there for us to behold and love*» (KOSMAN 2010, 356).

3 Tra gli innumerevoli casi della valenza polisemica, e quindi della varietà di traduzione, del termine nella Bibbia si citano a mo' di esempio quelli di Gen 1, 10 (טוב *tob* BHS → καλόν nella LXX → *bonum* nella VULG) e Ct 1, 15 (יפה *yafah* BHS → καλόν nella LXX → *pulcher* nella VULG).

4 SEQUERI 1991, 2000, 2016.

5 Il punto di partenza resta l'articolo di GRUNDMANN, BERTRAM nel *GLNT* (vol. V, 5-63). Utili la rassegna di PRINZIVALLI *et al.* 2021 e la raccolta di RACINE *et al.* 2013. Prezioso anche un piccolo libretto sull'estetica nella Bibbia Ebraica (AMOROSO 2008).

6 Per economia della trattazione ci si limita a indicare sinteticamente il significato delle espressioni veterotestamentarie per lo più in italiano (trad. mia). Parimenti l'ordine delle citazioni è quello canonico cattolico. I termini latini adottati dalla *Vulgata* sono *decus*, *decor*, *gloria* (Gb). In 2Sam la *Vorlage* seguita da *Vulg* produce *tabernaculum*, così in *Ger facie verborum*. In BHS per lo più si trova יפה (*yafā*). Il termine non è trattato nel *GLNT*.

7 Di seguito ecco un sinonimo assente nel NT: τὸ διάδημα τοῦ κάλλους 'diadema della bellezza' (v. 16b).

8 Con riferimento alla Gerusalemme personificata nel racconto del profeta. L'espressione comprende l'altro sinonimo presente nel NT: ἐν εὐπρεπείᾳ ἐν τῇ ὠραιότητι (*Vulg: species*).

9 Si aggiungano le occorrenze nei libri extracanonici come 3Mac 1, 9 e 4Mac

8, 4 oltre al salmo salomonico 17, 42. Per canone si intende quello cattolico definito nel concilio di Firenze del 1442.

10 Le sigle B e W indicano rispettivamente il *Codex Vaticanus* gr. 1209 e il *Vindoboniensis* lat. 1861.

11 La quasi totalità degli autori converge su questa ipotesi (BOTTINI 2014, 197-200).

12 MUSSNER 1970, 22.46sg. JOHNSON 1995, 7-10.

13 In Palestina mancherebbero personalità rilevanti negli ambienti giudeo-cristiani, ormai ridotti nel numero e nell'influenza dopo il 70 d.C. (MUSSNER 1970, 36), perciò questa figura potrebbe ragionevolmente, senza certezza, essere l'autore (JOHNSON 1995, 118-121; MOO 2000, 23-25).

14 ALLISON 2013, 32-50.

15 Si tratta della posizione sostenuta da Harnack e Jülicher della cosiddetta Scuola di Tubinga (DAVIDS 1982, 22-29). Per alcuni il contrasto Giacomo/Paolo è attribuibile piuttosto alla errata interpretazione dei teologi (MOO 2000, 37-42). Per altri invece Gc discute la teologia di Paolo autentica pur non conoscendone direttamente i testi (MUSSNER 1970, 21). O ancora, addirittura raccoglierebbe, per poi svilupparla, l'ultima fase della teologia paolina autentica, quella della rivalutazione della legge per la salvezza, pur restando in tensione con la prima fase antilegalista più radicale (BOTTINI 2014, 203).

16 Mussner arriva a questa conclusione passando in rassegna i tentativi precedenti e recependo l'originale posizione di Dibelius, il quale legava ciò alla particolarità del genere parenetico, che procede per addizione di esempi e argomentazioni (MUSSNER 1970, 83-87). Pur evitando di ingabbiare il testo in una rigida struttura formale, tramite le numerose riprese tematiche si potrebbe riconoscere nel primo capitolo una sorta di epitome (nel senso antico) dell'opera (JOHNSON, 11-16, spec. 11sg.15; similmente ALLISON 2013, 78-81 e CHIORRINI 2013, 319).

17 In ordine: accoglienza delle persone, opere della fede, continenza verbale, sapienza celeste, concupiscenza mondana, ricchezze materiali, spergiuro.

18 JOHNSON 1995, 9sg. L'omissione di αὐτοῦ nel Codice Vaticano elimina il riferimento specifico e generalizza il senso dell'espressione (MUSSNER 1970, 111).

19 Il contrasto fra il vanto del povero e il disonore del ricco, definisce più precisamente quel tipo di zeugma denominato *sillessi* (CHIORRINI 2013, 29sgg.36sgg.). La traduzione CEI 2008 recepisce e svolge.

20 Nella letteratura protocristiana εὐπρέπεια compare, sia come sostantivo (*Vis.* I, 3, 4) che come avverbio (*Sim.* IX, 2, 4), poco dopo la composizione degli ultimi scritti canonici nel *Pastore* di Erma, attorno alla seconda metà del II secolo (*PGL*, 574). La radice indica 'convenienza' (PIERRI 2020, 227 §489).

21 Is 40, 6b-8 LXX: πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου. ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν, τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα. In questo passo del profeta si danno queste equivalenze: carnalità = erba, fama (δόξα) = fiore → consumazione mondana / parola viva (ῥῆμα - רִבְרָב) di Dio → permanenza eterna. In analogia a Gc se ne deduce che

l'opinione-fama umana equivale alla bellezza-ricchezza, nota ma destinata a svanire. Cf. Is 37, 27 e 51, 12 (MUSSNER 1970, 111).

22 JOHNSON 1995, 186sg. Su aoristi gnomici e πορεύαι come viaggi d'affari cf. MUSSNER 1970, 111sg.

23 Questa seconda citazione permette ulteriormente di assegnare al passo giacobita una doppia sfumatura, profetica e sapienziale.

24 Per l'accezione sapienziale il riferimento torna a Gc 4, 13-16, per quella escatologica a Gc 5, 1-6 (JOHNSON 1995, 187). Pregevole anche la gradevolezza ritmica della clausola (MUSSNER 1970, 112).

25 Tra queste il celebre superlativo del Sal 44, 3: «il più bello dei figli dell'uomo». La costruzione sintattica in LXX (ὡραῖος κάλλει) e VULG (*speciosus forma*) adotta un complemento di limite, in BHS una forma della rarissima coniugazione *Polel* (יִפְיֵיתָ). Prima dei LXX non avrebbe senso di 'bello' (LS, s.v).

26 In VULG si ha rispettivamente *pulcher, decorus, pulcher e formosus*. DELLING (GLNT XV, 1341-1357).

27 SCHLIER 1982, 26-38; FITZMYER 1999, 122-126. Su questi elementi, come sulla struttura, il consenso dei critici è maggiore che in Gc.

28 TORTI 1977, 212.

29 BELLI 2010.

30 Il senso messianico, non strettamente storico, della citazione isaiana è contemplato anche nel giudaismo rabbinico (ST 1965, 282; SCHLIER 1982, 515).

31 In Paolo, che segue piuttosto il testo ebraico, al plurale (BHS וְאֲנֹכִי; VULG *pulchri pedes*) perché indica gli apostoli (SCHLIER 1982, 514sg; FITZMYER 1999, 710). Bisogna qui toccare due punti di critica testuale in quanto LXX praticano una sintesi del testo isaiano originale. Una variante (א², D, F, G, K) dopo τῶν εὐαγγελιζομένων legge εἰρήνην nel tentativo di armonizzare con la LXX (εἰρήνης). Più avanti ragioni di critica esterna (א²BCD*) inducono l'editore a conservare tra parentesi il determinativo τά. Sulla relazione tra καλόν e ἀγαθόν, qui neutro plurale col senso di σωτηρία (SCHLIER 1982, 515), si veda BARNEY 2010.

32 Cf. Rm 10, 20s (TORTI 1977, 29sg.215; FITZMYER 1999, 709sg.).

33 SCHLIER 1982, 514sg. (tempestivi quanto al tempo messianico, graziosi in quanto benedetti); FITZMYER 1999, 710 (dove si rileva che l'accezione estetica non compare prima della LXX).

34 Cf. la citazione coeva dell'*Epitaffio* di Gorgia in [LONGINUS], *Subl*: ἔμψοχοι τᾶφοι (sepolcri viventi).

35 MASSAUX 1986, VII. Così il severo giudizio agostiniano ha penalizzato Mc in rapporto a Mt (*De consensu evangelistarum* I, 2: *Marcus eum subsecutus tamquam pedisequus et breviator*).

36 Il lasso intercorso fra la distruzione del Tempio (70 d.C) e l'esclusione dei giudeo-cristiani dalle sinagoghe nella *Birkhat ha-minim* (85 d.C secondo Gamaliele) è il più attestato (MELLO 1995, 40sg.400).

37 MELLO 1995, 7.15-19 (sulla padronanza del greco e sull'uso frequente delle Scritture ebraiche e LXX).

38 Si tratta di espressioni di ambito religioso come ‘il suo bel nome’ (Gc 2, 7) o ‘anziani’ (Gc 5, 14). Pur senza citarlo direttamente, Gc sembra utilizzare lo stesso materiale tradizionale (MUSSNER 1970, 77sg.).

39 MELLO 1995, 404. Il materiale tradizionale risalirebbe alla fonte Q (GNILKA 1991, 415-419).

40 Si rende necessaria qualche considerazione di carattere testuale perché in un caso si interseca l’oggetto stesso del lavoro. Innanzitutto in alcuni manoscritti greci (W f¹³ e pochi altri) e antiche versioni (Itala, Vulgata Clementina, copto-boharica, una siriana) i ‘guai’ sarebbero otto, col secondo posto in Mt 23, 14 che NA28 omette. Venendo al v. 27 va invece considerato che il testo occidentale (D) e la versione latina di Ireneo presentano la frase al singolare mantenendo il medesimo qualificativo ὡπαῖος («il sepolcro sembra bello fuori ma è pieno») come attrazione al v. successivo; il minuscolo 33 e la versione copta medioegizia invece ne riportano una variante (δικαιοί), ulteriore adeguamento, oltre a vertere la frase alla seconda plurale («sembrate giusti agli uomini»). La tradizione a favore del testo presentato è decisamente meglio documentata tuttavia la variante testimonia una lettura ‘morale’ del testo non priva d’interesse.

41 Alcuni hanno addirittura rinvenuto l’uso di una lingua atticizzante (Norden), altri applicano nel confronto fra greco lucano e matteano la differenza che intercorre fra lingua scritta con cura e popolare (SCHNEIDER 1985, 98; cf. FITZMYER 2003, 85). Il genere s’avvicina alla storiografia classica (WITHERINGTON 1998, 39), anche a confronto con Luciano di Samosata (DUPONT 1985, 19-32).

42 A favore della posizione tradizionale, tra gli altri, Harnack e Dibelius; *contra* Conzelmann e Haenchen (DUPONT 1985, 413-465; SCHNEIDER 1985, 151-155; FITZMYER 2003, 14sgg.).

43 Ciò a motivo della particolare conoscenza di quella comunità (*contra* FITZMYER 2003, 20). Altri luoghi possibili: Acaia, Roma, Efeso, Cesarea (SCHNEIDER 1985, 165-169).

44 La seconda parte vede l’iniziativa apostolica aprirsi ai pagani (At 6, 1-15, 35) e progressivamente verso i confini del mondo (At 15, 36-28, 31), soprattutto mediante l’opera missionaria paolina (SCHNEIDER 1985, 93-96). Altri dividono l’opera in otto (Neyrink), sette (Betori, Fitzmyer), quattro (Dupont) oppure due sole sezioni (Dibelius, Marxsen, Turner, Cerfaux) prendendo come spartiacque i protagonisti Pietro e Paolo (FITZMYER 2003, 91sg.; cf. DUPONT 1985, 19sgg.).

45 A livello testuale si registra nel testo occidentale (corretto), nella Peshitta siriana e nella versione copta medio-egizia l’inserzione del richiamo ‘ecco’ sotto forma dell’imperativo cristallizzato ἰδοῦ.

46 FITZMYER 2003, 54. La rielaborazione redazionale salda il racconto al successivo discorso petrino nel tempio (At 3, 12-26) ed esalta l’aspetto cristologico del gesto apostolico (SCHNEIDER 1985, 412-415).

47 Secondo il testo occidentale la coppia di apostoli esce dal tempio assieme al paralitico e ciò potrebbe rappresentare meglio la topografia originale (SCHNEIDER 1985, 422; *contra* CONZELMANN 1985, 26). Tuttavia ἀναβαίνειν è

termine tecnico quando ci si riferisce al tempio (CONZELMANN 1985, 25).

48 Si tratta rispettivamente dei trattati *Middoth* (sulle misure) e *Kelim* (sugli utensili) della *Mishna*.

49 Il nome ebraico è tuttora שַׁעַר הַרְחָמִים (Porta della Misericordia, letteralmente delle viscere [σπλάγχνα]). Questa identificazione si affiancherebbe opportunamente alla omonima porta citata in At 3, 10 (MARSHALL 1980, 90; WITHERINGTON 1998, 174) e raccoglierebbe la tradizione cristiana maggioritaria a partire dal V secolo (MARSHALL 1980, 87). Altri cita FLAV. IOS., *bell.* V, 185 (SCHNEIDER 1985, 42).

50 L'identificazione storica della porta non è assicurata a causa di alcune contraddizioni insite nella dislocazione reciproca delle architetture nell'area templare. Da ciò dipenderebbe anche la possibilità di raccogliere maggiori elemosine nel caso di una posizione meglio frequentata tra le ipotizzate (SCHNEIDER 1985, 417-422; WITHERINGTON 1998, 173sg.).

51 FITZMYER 2003, 267.

52 La preghiera di cui si parla in At 3, 1 è quella del *Tamid*, cioè del sacrificio perenne di lode. Il termine תמיד infatti anche in ebraico moderno significa 'sempre'.

53 In queste pagine si è soltanto accennato a una di queste, identificabile coi 'gigli di Salomone' (Mt 6, 29ss), che rimanda inevitabilmente al tempio e quindi alla guarigione descritta in At 3, 2.10. Questa è definita poc'anzi 'contagiosa' perché tutti gli astanti seguono il miracolato dalla curiosità alla preghiera.

Bibliografia

ALLISON 2013 = D. Allison, *James: a critical and exegetical commentary*, New York, T. & T. Clark, 2013.

AMOROSO 2008 = L. Amoroso, *Per un'estetica della Bibbia*, Pisa, ETS, 2008.

BAUTCH *et al.* 2003 = *Beauty and the Bible. Towards a Hermeneutics of Biblical Aesthetics*, R.J. Bautch, J.F. Racine (edd.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.

BELLI 2010 = F. Belli, *Argumentation and use of scripture in Romans 9-11*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2010.

BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (testo masoretico), R. Elliger – W. Rudolph (edd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993⁴.

BOTTINI 2014 = C. Bottini, *Lettera di Giacomo*, Roma, Paoline, 2014.

CEI 2008 = *La Sacra Bibbia*, EDB - CEI, Bologna, 2009.

CHIORRINI 2013 = E. Chiorrini, *Si vanti il fratello umile. E il ricco? Uno zeugma in Gc 1, 9-10a*, in *LA*, 63, 2013, 319-338.

DAVIDS 1982 = P.H. Davids, *The Epistle of James*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1982.

DOSTOEVSKJI 1869 = F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Torino, Einaudi, 1993¹¹.

DUPONT 1985 = J. Dupont, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Milano, Paoline, 1985.

FITZMYER 1999 = J. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, Milano, Piemme, 1999.

FITZMYER 2003 = J. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia, Queriniana, 1999.

GLNT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, G. Friedrich, G. Kittel (edd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, vol. III, 1967 – vol. XV, 1989 [voce καλόν, W. Grundmann, G. Bertram (a cura di); voce ὡραῖος, G. Delling (a cura di)].

GNILKA 1991 = J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, Brescia, Paideia, vol. II, 1991

HGNT = *Handkonkordanz Griechische Neuen Testamen*, Kurt Aland (hrsg), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

IOS. FLAV. bell. = GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica* (testo a fronte), a cura di Giovanni Vitucci, Milano, Mondadori, 1974.

JOHNSON 1995 = L.T. Johnson, *The Letter of James: a new translation with introduction and commentary*, New York, Doubleday, 1995.

KOSMAN 2010 = A. Kosman, *Beauty and the good: situating the kalon*, in *CF*, 105, 2010, 341-357.

[LONGINUS], *Subl.* = *Il sublime*, Giulio Guidorizzi (a cura di), Milano, Mondadori, 2023.

LS = H. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940⁹.

LXX = *Septuaginta. Editio altera*, R. Hanart (cur.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

MARTINI 1999 = C.M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo?*, Diocesi di Milano, 1999 [25/05/2023] <https://www.chiesadimilano.it/cms/documenti-del-vescovo/c-m-martini/cm-lettere-pastorali/1999/quale-bellezza-salvera-il-mondo-15088.html>.

MARSHALL 1980 = I. Howard Marshall, *Acts: an Introduction and Commentary*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1980.

MASSAUX 1986 = É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Leuven, University Press - Peeters, 1986.

MELLO 1995 = A. Mello, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Magnano (Biella), Qiqajon, 1995.

MOO 2000 = D.J. Moo, *The Letter of James*, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 2000.

MUSSNER 1970 = F. Mussner, *La lettera di Giacomo*, Brescia, Paideia, 1970.

NA28 = *Novum Testamentum Graece*, B. ALAND - K. ALAND (edd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PGL = *Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1961.

PESCH 1992 = R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assis, Cittadella, 1992.

PIERRI 2020 = R. Pierri, *Lessico del Nuovo Testamento per radici*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2020.

PRINZIVALLI *et al.* 21 = E. Prinzivalli, I. Ciccodicola, *La bellezza secondo gli antichi cristiani. Un percorso tra riflessioni e testi*, Roma, Nuova Cultura, 2021.

SCHLIER 1982 = H. Schlier, *La lettera ai Romani*, Brescia, Paideia, 1982.

SCHNEIDER 1985 = G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia, Paideia, 1985.

SEQUERI 1991 = P. Sequeri, *Estetica e teologia*, Milano, Glossa, 1991.

SEQUERI 2000 = P. Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Milano, Glossa, 2000.

SEQUERI 2016 = P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Brescia, Queriniana, 2016.

ST 1965 = H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, München, Ulrich Beck, vol. III, 1965².

TORTI 1977 = G. Torti, *La lettera ai Romani*, Brescia, Paideia, 1977.

VON BALTHASAR 1969 = H.U. Von Balthasar, *Gloria. Nuovo Patto*. Milano, Jaca Book, Milano, vol. 7, 1969.

VULG = *Biblia Sacra Vulgata*, B. Fischer (ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

WITHERINGTON 1998 = B. Witherington III, *The Acts of Apostles: a socio-rhetorical commentary*, Grand Rapids (Michigan) – Carlisle (UK), Eerdmans – Pater Noster, 1998.