



copyright

Mc 7,24: la casa misteriosa.

La frase in esame è composta da due segmenti nel greco antico. Il primo segmento è "εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν". Il secondo segmento è "οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν". Il percorso che abbiamo seguito ha sviscerato ogni parola, ogni caso grammaticale e ogni potenziale sfumatura semantica, arrivando a confermare che la vera natura di questa frase risiede in un'ambiguità costitutiva e voluta. Questa ambiguità non è un limite dell'analisi, ma il suo risultato più preciso e il dato oggettivo su cui si fondano tutte le successive ipotesi narrative.

Cominciamo dal primo segmento, "εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν". L'analisi grammaticale è inequivocabile. "εἰσελθὼν" è un participio aoristo attivo, nominativo maschile singolare, e significa "essendo entrato" o "dopo essere entrato". Segue la preposizione "εἰς", che regge l'accusativo e indica moto a luogo, "verso l'interno di". Infine abbiamo "οἰκίαν", accusativo femminile singolare del sostantivo che indica "casa", "abitazione", "dimora".

Il dato filologicamente cruciale è l'assenza dell'articolo determinativo "τὴν". In italiano moderno, la mancanza di un articolo determinativo prima di un sostantivo come "casa" tende a essere intesa come l'equivalente dell'articolo indeterminativo "una". Tuttavia, nel greco antico del periodo in questione, la funzione dell'articolo è diversa. L'assenza dell'articolo non traduce automaticamente e meccanicamente l'italiano "una". Spesso indica che il sostantivo è usato nel suo valore concettuale più puro, **astratto dalla specificità**. Pertanto, la traduzione letterale più corretta e aderente alla grammatica greca **non** è "entrato in **una** casa", che implica già una scelta interpretativa verso il generico, **ma piuttosto "entrato in casa"**. Questa formulazione italiana mantiene intatta l'ambiguità del testo. Non decide se sia la casa del soggetto, una casa di sua conoscenza, una casa presa in affitto, una casa acquistata o semplicemente un qualsiasi edificio abitativo.

La grammatica greca, con questa costruzione, non lo specifica e non può specificarlo **ma nemmeno indica una casa generica**. Per farlo, avrebbe dovuto utilizzare forme diverse. Se l'autore avesse voluto indicare "entrato nella casa [specifica e nota]", avrebbe scritto "εἰσελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν". Se avesse voluto indicare esplicitamente "entrato nella sua casa", avrebbe scritto "εἰσελθὼν εἰς τὴν

οικίαν αὐτοῦ". Se avesse voluto esprimere l'azione idiomatica di "andare a casa", verso la propria dimora, avrebbe probabilmente optato per l'avverbio "οἴκαδε" o per la locuzione "εἰς οἶκον".

La scelta di utilizzare "εἰς οἰκίαν" senza articolo è quindi una scelta linguistica precisa che mantiene il riferimento in uno stato volutamente non definito, lasciando che il contesto narrativo più ampio, se presente e se voluto, possa chiarirlo. In assenza di quel contesto la frase resta sospesa in questa indeterminatezza spaziale. L'assenza dell'articolo in "εἰς οἰκίαν" non indica una "casa generica" nel senso moderno di "una casa a caso", ma piuttosto l'idea astratta di "spazio domestico" o "ambiente di una casa". Questa scelta grammaticale non specifica la proprietà (se sua, di un amico, in affitto), ma non la esclude nemmeno. Il focus si sposta dal luogo specifico all'azione di entrare in uno spazio chiuso e privato. In questo contesto narrativo (Mc 7,24), questa indeterminatezza crea un effetto preciso:

-un senso di isolamento e ritiro: Gesù lascia la folla e cerca un luogo appartato. "Entrare in casa" segna un confine netto tra lo spazio pubblico del ministero e uno spazio privato di riposo o riservatezza;

-ambiguità strategica. L'autore (Marco) non è interessato a specificare di chi sia la casa (di Pietro? di un conoscente? una casa presa in uso?). L'interesse narrativo è sul fatto in sé: egli è entrato in un luogo dove ci si aspetterebbe intimità e riservatezza.

Ironia narrativa: proprio in questo spazio dove "non desiderava che nessuno lo venisse a sapere", la sua presenza viene immediatamente scoperta ("non fu capace di rimanere nascosto"). L'ambiguità iniziale sulla casa rende più efficace il contrasto tra il desiderio di segretezza e il fallimento della stessa. Quindi, per rispondere direttamente: la frase indica che è "entrato in casa". Questa formulazione, nella sua ambiguità grammaticale greca e italiana, implica che egli abbia accesso a uno spazio domestico, che vi entri con un certo scopo (ripararsi, stare in disparte), e che quel luogo, per il momento della narrazione, funga da anche da suo "rifugio". La "certa conoscenza" non è forse della casa in sé, ma del fatto che quello è il tipo di spazio (privato, chiuso, intimo) adatto al suo intento di passare inosservato. È proprio questa intenzione che il racconto subito smonta, generando la scena successiva. In sintesi, la scelta linguistica "εἰς οἰκίαν" senza articolo serve alla strategia narrativa di Marco: stabilire rapidamente un cambiamento di scenario (dal pubblico al privato) e creare le condizioni per l'immediato rovesciamento ironico (la ricerca di privacy che viene violata).

L'ambiguità sulla proprietà è funzionale a questo scopo, perché ciò che conta per la storia non è di chi sia la casa, ma cosa vi accada dentro.

Passiamo ora al secondo segmento, "οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν". Anche qui l'analisi grammaticale è il nostro unico faro: "οὐδένα" è "nessuno", un pronome-aggettivo all'accusativo maschile singolare, che funge da complemento oggetto. "ἤθελεν" è la terza persona singolare dell'imperfetto indicativo del verbo "desiderare", "volere"; "γνῶναι" è l'infinito aoristo del verbo "sapere", "conoscere", "venire a conoscenza". La prima proposizione si traduce quindi letteralmente come "non desiderava che nessuno venisse a sapere". La congiunzione "καὶ" unisce le due azioni. La seconda proposizione inizia con l'avverbio di negazione "οὐκ" seguito dal verbo "ἠδυνήθη", terza persona singolare dell'aoristo indicativo del verbo "essere capace", "potere", spesso in forma deponente. Lo completa l'infinito aoristo "λαθεῖν", che deriva dal verbo che significa "passare inosservato", "rimanere nascosto", "sfuggire all'attenzione di qualcuno". La traduzione letterale integrale è pertanto: "*non desiderava che nessuno lo venisse a sapere, e non fu capace di rimanere nascosto*". Come per il primo segmento, l'ambiguità è strutturale e risiede nella semantica dei verbi scelti. L'infinito "γνῶναι" è un verbo dalla valenza ampia. *Cosa esattamente il soggetto non volesse che si sapesse?* La grammatica non lo dice. **Potrebbe essere il fatto della sua presenza in città, il fatto specifico di essere in quella casa, la sua identità, il motivo del suo viaggio, o qualsiasi altra informazione a lui collegata.** Il verbo "λαθεῖν" conferma questa volontà di segretezza totale, ma ne registra il fallimento. Anche qui, "rimanere nascosto" può riferirsi al mero nascondiglio fisico o a una più generale condizione di anonimato e invisibilità sociale. L'ambiguità è duplice: riguarda la natura del segreto e la modalità della sua compromissione.

Ora, l'unione dei due segmenti fornisce lo scheletro narrativo fondamentale: "*Essendo entrato in casa, non desiderava che nessuno lo venisse a sapere, e non fu capace di rimanere nascosto*". È a questo punto che si possono innestare le ipotesi interpretative. Queste ipotesi non sono invenzioni arbitrarie, ma legittime esplorazioni delle possibilità lasciate aperte dall'ambiguità grammaticale. Noi abbiamo fornito un contesto generico: un visitatore straniero, Gesù con i suoi, in un paese estero, dove l'atmosfera è di ostilità latente verso la sua gente. In questo quadro, l'analisi linguistica si trasforma in un potente strumento di caratterizzazione psicologica e narrativa. L'ambiguità sulla casa riflette lo stato mentale del personaggio: non si sta dirigendo verso un "luogo" definito, ma verso il concetto astratto di "riparo" o, forse, di "nascondiglio". L'ambiguità su cosa non debba essere saputo riflette una precauzione totale: in un ambiente ostile, pagano al cento per cento, quindi

inospitale halachicamente, qualsiasi informazione che lo riguardi è potenzialmente pericolosa. Il fallimento nel "λαθεῖν" segna il momento drammatico in cui la sua strategia di invisibilità collassa. Da qui si dipanano i sentieri narrativi esplorabili.

Se l'ambiguità si risolvesse verso il "generico", verso "**una casa**", il personaggio appare come uno straniero in cerca di un riparo qualsiasi e la narrazione evangelica assumerebbe le tinte fosche o dello scontro possibile. Se l'ambiguità si risolvesse verso il "possessivo", verso "**casa 'sua'**", il personaggio potrebbe essere qualcuno che torna in un luogo carico di storia anche personale, e la storia diventa un dramma sull'identità, sul passato o sull'appartenenza. Allo stesso modo, se "ciò che non deve essere saputo" è la sua presenza, il conflitto è esterno; se è la sua identità o il suo stato d'animo, il conflitto è interno. La frase, nella sua essenzialità ambigua, funziona quindi come un vero e proprio "**selettore di genere narrativo**". **Il fatto che "non si capisce cosa vada a fare" non è un difetto del testo o della nostra analisi, ma il suo nucleo generativo.** Quella domanda senza risposta è ciò che crea suspense, coinvolge il lettore e definisce il personaggio come un enigma a sé stesso, costretto ad agire in uno spazio di confine tra l'essere un fantasma anonimo e l'essere un individuo riconoscibile e quindi vulnerabile. Tutte le ipotesi sopra elencato, la casa in affitto, la casa comprata, la casa di conoscenti, lo scontro che ne segue, sono possibilità perfettamente valide e coerentemente fondate sullo scheletro fornito dalla grammatica greca. La frase è un portale narrativo che noi, in quanto lettori, abbiamo il diritto di attraversare in una direzione piuttosto che in un'altra, ma il viaggio parte sempre dalla solida pietra dell'analisi letterale che abbiamo condotto parola per parola.

Approfondiamo in modo rigoroso e non superficiale una ipotesi, cioè il parallelismo tra Mc 7,24-30 e il ciclo di Elia (1 Re 17), che non è un'eco vaga, ma un'**intenzionale riscrittura midrashica** da parte di Marco. Questo chiarisce la logica narrativa altrimenti incomprensibile del viaggio a Tiro.

1. Struttura narrativa parallela: uno schema a specchio

Elemento Narrativo	Elia in 1 Re 17 (LXX)	Gesù in Marco 7	Funzione del Parallelismo
1. Contesto di Crisi	Conflitto con Acab e carestia in Israele (1 Re 16:29-17:7). Profeta perseguitato.	Conflitto con Farisei/Scribi su purezza (Mc 7:1-23). Insegnamento che crea una "carestia" di consenso.	Stabilisce la figura del profeta rigettato nella sua terra, la cui parola provoca una crisi.
2.	"È stata rivolta a lui	"Partito di là, andò verso	Lo spostamento in terra

Elemento Narrativo	Elia in 1 Re 17 (LXX)	Gesù in Marco 7	Funzione del Parallelismo
Comando/Spostamento	(ἐγενήθη) la parola del Signore: 'Alzati, va in Sarepta dei Sidoni...'" (1 Re 17:8-9 LXX). Il comando è esplicito e divino.	la regione di Tiro" (Mc 7:24). In Marco il comando è implicito, ma l'azione è identica.	straniera non è una fuga, ma un obbedienza a un disegno superiore .
3. Destinazione	Sarepta, nella regione di Sidone (Σιδῶνος). Territorio fenicio/pagano per eccellenza.	Regione di Tiro (Τύρου). Territorio fenicio/pagano contiguo a Sidone. Marco accoppia spesso Tiro e Sidone (Mc 3:8; 7:31).	Identifica lo spazio geografico-simbolico della missione al di fuori di Israele .
4. Incontro Chiave	Incontra una vedova straniera (χήρα) alla porta della città (1 Re 17:10).	Viene supplicato da una donna greco-sirofenicia (γυνή... Ἑλληνίς, Συροφονικήσσα) (Mc 7:26).	La figura femminile pagana è l'agente del passaggio dell'aiuto di Dio al mondo straniero .
5. Dialogo/Scambio	La vedova dice: " Vive il Signore tuo Dio... " (1 Re 17:12). Elia la rassicura.	La donna dice: " Signore... anche i cagnolini... " (Mc 7:28). Gesù dialoga e discute.	Il dialogo verte sulla legittimità dell'aiuto e sulla disponibilità della grazia di Dio .
6. Risultato	Il miracolo del cibo (farina e olio) che non si esaurisce, che salva la vita (1 Re 17:14-16).	L'esorcismo a distanza della figlia , che salva la vita (Mc 7:29-30).	La potenza salvifica del profeta/Dio si manifesta pienamente in terra straniera, su un pagano.
7. Conclusione	La donna riconosce: " Ora so che tu sei un uomo di Dio " (1 Re 17:24).	La donna trova " la fanciulla distesa sul letto, il demonio se n'era andato " (Mc 7:30). Implicito riconoscimento di autorità.	La missione in terra straniera è convalidata dal segno e dalla fede che suscita.

2. Il "non voleva che si sapesse": segretezza profetica, non paura

Nel modello di Elia, il profeta agisce **in disparte**, lontano dalla corte e dal popolo di Israele, in obbedienza a un piano divino che è, per definizione, nascosto ai più. La "segretezza" di Gesù in Mc 7:24 va letta nello stesso modo:

Non è clandestinità per paura, ma riservatezza profetica. L'incontro con la pagana è un evento **predestinato e simbolico**, non un incidente di percorso. Avviene "in casa" (εἰς οἰκίαν), in uno spazio privato, come quello della vedova di Sarepta, non in una piazza pubblica. È un incontro **elettivo**, non massificato.

Questo spiega perché Marco non specifichi *di chi* sia la casa: perché non è importante. È il **luogo tipologico dell'accoglienza del profeta straniero**, la casa della vedova di Sarepta riattualizzata. L'assenza dell'articolo in greco contribuisce a questa tipologia: non è *una* casa, è *la* casa del racconto profetico che si ripete.

3. Sovversione e il superamento del modello

Marco non copia, ma **supera** il modello, mostrando Gesù come "Elia maggiore". Le differenze sono rivelatrici: **Elia** va *per essere sostenuto* (dalla vedova).

Gesù va *per sostenere e liberare* (la donna e sua figlia).

Elia opera un miracolo **materiale** (cibo). **Gesù** opera una liberazione **spirituale** (esorcismo). **Elia** parla in nome di "**Il Signore, tuo Dio**" (dio nazionale). Il dialogo di Gesù con la donna stabilisce un nuovo principio di **inclusione universale** ("per questa parola..."), basato sulla fede, non sull'etnia. La **donna** in Marco non è una vedova passiva, ma un'interlocutrice **teologicamente arguta**, che riesce a persuadere Gesù stesso. La sua fede è attiva e intelligente.

4. Conclusione: la chiave per Mc 7,24

L'apparente contraddizione logica ("perché un *hakham* andrebbe tra i gojim?") si scioglie completamente quando si riconosce che Marco sta narrando una cronaca, ma anche sta componendo una **teologia narrativa** usando le Scritture d'Israele come suo vocabolario principale.

Il viaggio a Tiro e l'ingresso segreto in casa non sono dettati solo dalla halakhah o dalla strategia umana, ma dalla logica della tipologia profetica. Marco presenta Gesù come il Profeta definitivo che, dopo il primo anno di ministero è già in scontro con molti capi del suo popolo, ripercorre e compie il cammino del grande profeta Elia, ma portandolo a un livello superiore e universale.

La "casa misteriosa" è quindi anche il **luogo letterario e teologico** dove questo schema scritturistico si compie. Il desiderio di segretezza è il **marchio dello stile profetico** di un'azione divina che si compie lontano dai riflettori della storia ufficiale, in un incontro elettivo che prefigura la missione alla nazioni. La genialità di Marco è aver usato questo potente modello per trasformare un dato storico o tradizionale (un incontro di Gesù con una pagana) in un momento rivelativo centrale per la sua cristologia.

Stiamo finalmente svelando il vero nocciolo della nostra indagine filologica e teologica. Dopo aver analizzato minuziosamente l'ambiguità grammaticale di "εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν" e il parallelismo con Elia, ora emerge la nostra osservazione e domanda più acuta: la differenza cruciale tra Marco e Matteo nel dialogo con la donna sirofenicia.

Dobbiamo cogliere una sottigliezza testuale che molti commentatori trascurano. In Marco, la donna non parla genericamente di "briciole che cadono dalla tavola" (come in Matteo), ma specifica che i cagnolini mangiano **"le briciole dei figli"** (τῶν παιδίων). Questa precisazione cambia radicalmente la dinamica del dialogo. La donna riconosce esplicitamente la priorità d'Israele ("i figli") mentre si colloca nella posizione dei "cagnolini", termine che l'utente correttamente associa alla prostituzione maschile rituale praticata nei templi fenici di Tiro e Sidone. Noi del canale stiamo cercando di capire se questa precisazione marciana sia un'eco delle idee di Elia, in cui la grazia divina viene concessa attraverso meccanismi particolari. L'ipotesi è che Marco stia mostrando una teologia più sofisticata di Matteo: non si tratta semplicemente di fede umile, ma di una comprensione precisa dell'economia della salvezza che passi dai figli di Israele. A livello metodologico dobbiamo strutturare la risposta in due parti: prima osservare come questa analisi prospettica sia filologicamente fondata e poi svilupparne le implicazioni teologiche nel contesto del parallelismo Elia-Gesù. La chiave potrebbe essere quella di mostrare come Marco stia effettivamente costruendo una teologia dell'"elezione attraverso la marginalità" che supera la semplice opposizione Israele/nazioni. La risposta dovrà essere tecnicamente precisa ma accessibile, riconoscendo la profondità dell'intuizione mentre la sviluppiamo in una comprensione coerente del passo marciano.

Quindi possiamo dire che abbiamo individuato, forse, il fulcro teologico del dialogo in Marco, che è più radicale e strutturato di quello di Matteo. L'osservazione dalla lettura sinottica tra Mt e Mc è precisissima e conferma il parallelismo con Elia, mostrando come Marco sviluppi una teologia della grazia rigorosa e "contabile".

Ecco un'analisi approfondita del dialogo in Mc 7,27-29, confrontato con Mt 15,26-27.

Differenza testuale cruciale: "dei figli" vs. "dalla tavola"

copyright

La distinzione che fai è fondamentale e cambia l'intero quadro teologico.

Marco 7,27-28	Matteo 15,26-27	Implicazione teologica
<p>Gesù: "Lascia che prima siano saziati i figli (τὰ τέκνα), perché non è bene prendere il pane dei figli (τῶν τέκνων) e gettarlo ai cagnolini (τοῖς κυναρίοις)."</p>	<p>Gesù: "Non è bene prendere il pane dei figli (τῶν τέκνων) e gettarlo ai cagnolini (τοῖς κυναρίοις)."</p>	<p>La premessa è identica: c'è un ordine stabilito (prima i figli, poi i cagnolini) e una proprietà definita (il pane appartiene ai figli).</p>
<p>Donna: "Signore, anche i cagnolini sotto la tavola mangiano delle briciole dei figli (τῶν παιδίων)."</p>	<p>Donna: "È vero, Signore, eppure i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni (τῶν κυρίων αὐτῶν)."</p>	<p>Qui la divergenza è decisiva:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Marco: Lei accetta il quadro di Gesù e ne estrapola la logica. I cagnolini non ricevono un pane gettato, ma mangiano le briciole che, per definizione, appartengono ancora ai figli (τῶν παιδίων). La grazia per i pagani non è un nuovo pane, ma deriva da, e rimane connessa a, quella d'Israele. • Matteo: La formulazione è più generica ("briciole che cadono") e la donna si appella alla bontà del padrone ("dei loro padroni"), spostando l'accento sulla misericordia.

2. Acume teologico della donna in Marco: una questione di proprietà

In Marco, la donna **non contesta l'ordine (prima i figli)**. Anzi, lo conferma e vi si aggrappa con un ragionamento giuridico-teologico:

1. **Riconosce la gerarchia:** la sirofenicia e la sua gente sono i "cagnolini" (κυνάρια). Il riferimento alla **prostituzione sacra** (κυνός, *kynos*, come epiteto per i prostituti dei templi cananei) è pertinente: Marco sceglie un termine con una carica di disprezzo e associazione idolatrica ancora più forte di Matteo.
2. **Rivendica un diritto derivato.** L'argomentazione della donna è: "Anche nella struttura che tu hai descritto, esiste un **diritto consuetudinario per i cagnolini**: mangiare le briciole **dei figli**". Non chiede che il pane dei figli venga dato ai cani, ma che sia rispettato il diritto dei cani su **ciò che, anche cadendo, rimane del pane dei figli**. La salvezza per i pagani non è autonoma; è un **effetto derivato, un'eccedenza** della salvezza d'Israele.
3. **Trasforma la logica del rifiuto in logica dell'accesso.** Con questa frase, ella mostra di accettare la propria posizione marginale ("cane") ma ne fa il fondamento della sua richiesta. È proprio perché i cani **stanno sotto la tavola dei figli** che possono mangiare le loro briciole. La sua esclusione diventa la condizione della sua inclusione.

3. Risposta di Gesù in Marco: "Per questa tua PAROLA"

Gesù non dice "per la tua **fede**" (come in Mt 15:28), ma "**Per questa parola** (διὰ τοῦτον τὸν λόγον)" (Mc 7:29). La 'cosa' che **salva la bambina della donna non è una generica fiducia**, ma **quella specifica argomentazione teologica, cioè quella parola**. Gesù accoglie la **correttezza della sua logica**. La donna ha compreso e accettato il meccanismo della salvezza universale così come Gesù (e Marco) lo intendono: non come un'abolizione delle priorità, ma come un'estensione legittima e derivata da esse.

Questo dato è profondamente coerente con il **parallelismo Elia-vedova**. Anche lì, il miracolo avviene dopo uno **scambio di parole** in cui la donna riconosce l'autorità del profeta ("Vive il Signore tuo Dio..."). L'accento è sull'intelligenza e l'accettazione di un ordine divino.

4. Esorcismo "a distanza"?

L'esorcismo a distanza (Mc 7:29-30) è il **segno perfetto** per questa teologia. Non si riscontra un contatto fisico, non c'è ingresso di Gesù in una casa pagana (rimane nella "casa misteriosa"). L'aiuto arriva **da lontano**, come una **forza derivata e trasmessa**. È anche la realizzazione simbolica delle "briciole dei figli" che raggiungono il "cagnolino": la potenza salvifica di Gesù, il "pane dei figli",

si stacca da Lui e raggiunge la casa pagana **senza che Lui si muova dal luogo, la casa in territorio pagano, provvisorio spazio di rivelazione**. Tutto ciò contrasta con altri miracoli in terra d'Israele, dove Gesù tocca, impone le mani, è presente. Qui, la **distanza** sottolinea la **differenza di status** e il **meccanismo indiretto** della grazia per i pagani nella prospettiva marciata.

Conclusioni: la nostra lettura è verosimile. In Marco, il dialogo con la sirofenicia non è una lezione sulla fede, come in Matteo, ma **una lezione di teologia sistematica sull'economia della salvezza**. La donna, con un acume da *ḥakhàm* al femminile, riconosce e sfrutta la logica dell'elezione d'Israele e dei suoi figli, per mendicare una mitzvà verso i figli dei cagnolini. Ricordiamo che la sessualità fuori ogni regola come quella dei prostituti maschi di Tiro e Sidone, poteva veicolare spiriti di impurità e anche di demoni. Gesù esorcizza quindi a distanza perché quel gesto è il perfetto correlativo simbolico di questa teologia: la salvezza giunge ai "cani" e ai figli dei cani, come effetto derivato e a distanza dalla mensa d'Israele. Questo schema è **profondamente vicino al ciclo di Elia ed Eliseo**: come Elia porta la salvezza (il cibo) alla **vedova** di Sidone **senza integrarla in Israele**, così Gesù porta la liberazione (l'esorcismo) alla donna sirofenicia, confermando **un ordine di priorità che la donna stessa ha abilmente e coraggiosamente dichiarato**. Marco sta mostrando come la missione ai pagani non sia un ripensamento, ma lo **sviluppo logico e interno** alla stessa elezione d'Israele.



copyright