

Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————
Yearbook of Political Theology

SPECIAL ISSUE | 2026

GIAN LUIGI PRATO
LE RADICI DI UN INTRECCIO



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

LE RADICI DI UN INTRECCIO

STUDI DI TEOLOGIA E POLITICA NEL VICINO ORIENTE ANTICO

Questo volume raccoglie gli studi condotti da Gian Luigi Prato (1940-2022) in occasione del ciclo di seminari internazionali di studi sulla storia dei concetti teologico-politici svoltosi presso l'Università di Trento e pubblicati sulla rivista *Politica e Religione* tra il 2007 e il 2022. Dal 2004 fino a quando ha potuto, Gian Luigi Prato ha aperto i lavori di questi seminari con una relazione iniziale che illustrava l'emergere del tema in questione nelle civiltà antiche del Vicino Oriente.

Di storia dei concetti non era solo appassionato: era un vero maestro, specialista nel metodo della filologia comparata, che esercitava con grandissima competenza grazie alla conoscenza approfondita di molte lingue antiche come l'ebraico, l'aramaico, l'accadico, l'egiziano, l'ugaritico, il fenicio, l'ittita, il siriano, il sanscrito, l'arabo e il greco, ma anche della storia e dell'archeologia. I suoi studi, anche in ambito biblico, si sono da sempre esercitati su concetti densi non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista politico, come dimostrano i suoi lavori sui concetti di "ordine", "straniero", "violenza", "possesso" della terra. Ciascun concetto analizzato in questi studi vi è inquadrato rigorosamente, sotto il profilo storico e filologico, ma al tempo stesso vi è analizzato con atteggiamento aperto e curioso nei confronti di paradigmi teorici plurali e nuovi attraverso cui leggere materiali antichi.

Gli studi qui raccolti testimoniano un percorso intellettuale ricco e unitario, che ci lascia una straordinaria lezione di contenuto, di metodo, di stile e, insieme, offrono uno sguardo rigoroso e profondo sulle radici antiche dell'intreccio tra politica e religione che ha segnato la nostra civiltà.

SPECIAL ISSUE | 2026

Università degli Studi di Trento

<https://teseo.unitn.it/politica-e-religione>

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:

Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:

Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:

Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:

Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabasbi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Ghia (Trento) - Maurizio Giangiulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliioni (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past:

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detbloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Signer.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:

Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

*Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeditrice@unitn.it | https://tesco.unitn.it | tescos@unitn.it*

Articoli | Articles: Copyright © 2008, 2012, 2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2022 Gian Luigi Prato

Introduzione e Note | Introduction and Notes: Copyright © 2026 Michele Nicoletti, Tiziana Faitini



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

DOI: <https://doi.org/10.15168/per.vi2026s>

ISBN 978-88-5541-157-8

*La rivista è stata pubblicata in edizione cartacea da Morcelliana
fino al fascicolo 2019-2020 (ISSN 2239-6098)*

GIAN LUIGI PRATO

LE RADICI DI UN INTRECCIO

Studi di teologia e politica nel Vicino Oriente antico

<i>In ricordo di Gian Luigi Prato</i>	7
MICHELE NICOLETTI - TIZIANA FAITINI	
<i>Nota biobibliografica</i>	13
<i>Nota editoriale</i>	16
 <i>L'angelo vicario del Dio d'Israele. Origine e necessità di una funzione politica sostitutiva</i>	 19
<i>Declinazioni ebraiche della rūah</i>	63
<i>Il racconto di 2Re 5 (la «conversione» di Naaman il Siro) nel suo contesto letterario e storico-religioso (e in riferimento remoto a Hobbes, Leviatano XLII, 11)</i>	 79
<i>Dimensioni socio-religiose della parrhesia giudaica nella tradizione linguistica dei testi biblici</i>	123
<i>Antecedenti veterotestamentari di una mariologia politica</i>	155
<i>I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto</i>	179

<i>Tempio, Gerusalemme, città di asilo: la geografia dello spazio sacro trasformata in una religione senza luogo</i>	215
<i>«Sarete riscattati senza denaro» (Is 52,3). La redenzione nell'Antico Testamento tra metafora teologica e linguaggio giuridico ibrido</i>	261
<i>Denaro sacro nell'Antico Testamento. Le componenti filologiche, culturali e teologiche di un'attribuzione non accessoria</i>	295
<i>La "famiglia umana" in tensione tra due utopie speculari: unità originaria e universalismo escatologico nei testi veterotestamentari</i>	329
<i>Indice dei nomi</i>	349

IN RICORDO DI GIAN LUIGI PRATO

MICHELE NICOLETTI - TIZIANA FAITINI

Dal 2004 a oggi, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, si tiene un seminario internazionale di studi sulla storia dei concetti teologico-politici. Qualche volta con cadenza annuale, qualche volta biennale. Gli angeli delle nazioni, il tempio, il denaro, la redenzione, la professione sono solo alcuni dei concetti che abbiamo analizzato.

Il metodo di lavoro di questi seminari mette in dialogo discipline diverse e diverse tradizioni religiose e secolari per ripercorrere la vicenda storica di concetti o figure capaci di illuminare in modo significativo l'intreccio "teologico-politico" che si manifesta nelle nostre civiltà, dal loro sorgere fino ai loro sviluppi contemporanei. La produzione di forme di vita personale e sociale che si realizza attraverso occupazioni di spazi, disciplinamento di comportamenti, regolamentazioni di relazioni, creazione di istituzioni, concrezioni di potere, nel suo svolgersi storico, si accompagna ad attribuzioni di significato alla vita e alle sue manifestazioni, a produzioni di immagini, simboli, arti, a creazioni di parole, concetti, teorie, che attingono alle diverse sfere dell'esperienza umana, da quella religiosa a quella politica, da quella economica a quella giuridica. Le visioni del mondo che accompagnano queste "messe in forma" del mondo tendono a comporsi in orizzonti di significato comuni, in cui le diverse dimensioni – da quella spirituale a quella materiale – tendono a integrarsi in strutture che presentano analogie, parallelismi, intrecci.

Con intreccio "teologico-politico" non intendiamo quindi solo il trasferimento di concetti o immagini dalla sfera teologica alla sfera politica o viceversa, ma il riverberarsi di una dimensione nell'altra (la "politicalità" nel teologico e la "teologicalità" nel politico) e il prodursi di strutture somiglianti nelle diverse sfere.

Durante i seminari, studiosi e studiosi di filosofia, storia, teologia, storia del diritto, storia delle religioni e delle culture discutono assieme testi e materiali in cui questi intrecci legati a un concetto o una figura si manifestano in modo significativo. Per usare un'espressione di Ernst-Wolfgang Böckenförde, al centro di questo lavoro vi è la "theologisch-politische Verfassungsgeschichte", dove, evidentemente, la "storia costituzionale" non è solo la storia dei testi costituzionali, ma la storia delle costituzioni materiali, sociali, ideali della realtà associata.

Dal 2004 fino a quando ha potuto, Gian Luigi Prato ha aperto i nostri lavori con una relazione iniziale che illustrava l'emergere del tema studiato nelle civiltà antiche del Vicino Oriente. Di storia dei concetti non era solo appassionato: era un vero maestro. E i suoi studi, anche in ambito biblico, si sono da sempre esercitati su concetti densi non solo dal punto di vista religioso, ma anche dal punto di vista politico, come dimostrano i suoi lavori sui concetti di "ordine", "straniero", "violenza", "possesso" della terra. Per questo, anno dopo anno, accoglieva volentieri il nostro invito.

Al centro dei suoi interventi vi erano sempre i testi della tradizione ebraica, che hanno contribuito, assieme ad altre tradizioni, a forgiare le nostre parole, simboli, concetti, modi di pensare la vita materiale e spirituale, individuale e collettiva. Gian Luigi Prato li accostava come fosse un loro contemporaneo. Ne coglieva le sfumature, i profumi, i paesaggi, le sovrapposizioni con tutte le altre culture antiche dall'Egitto a Babilonia secondo quella "storiografia del confronto" che era tipica del suo metodo. Chi ha avuto la sorte di frequentare le sue lezioni ricorda la compostezza sorniona con cui alla lavagna glossava termini ebraici con geroglifici egiziani e segni accadici o ugaritici, o la garbata facilità con cui commentava qualsivoglia iscrizione su stele e obelischi antichi. Si orientava con grande familiarità tra grafemi, suoni, grammatiche, ma anche edifici, templi, manufatti, che attraverso di lui venivano restituiti al loro tempo, alla loro geografia. E nel mostrare la radice profonda, anzi, *le* radici profonde di ogni termine e le successive stratificazioni, secolari o

millenarie, consuetudinarie o autoritative, si divertiva a mostrare i significati genuini e le sovrastrutture ideologiche, come un archeologo che cava dal terreno un antico reperto e lo ripulisce da tutte le incrostazioni ed è felice di riportarlo ogni volta alla luce e offrirlo agli occhi di chi non lo ha mai visto e al tempo stesso porta rispetto anche verso le incrostazioni, un po' perché hanno protetto – anche se magari nascosto – le cose antiche nel tempo, un po' perché anche le incrostazioni, pur nel loro coprire, qualcosa rivelano.

A noi interessava l'intreccio teologico-politico in senso lato. E lui riusciva a dare, con la stessa cura storica e filologica, la dimensione e materiale e sociale e culturale e giuridica e religiosa dei concetti che maneggiava. Era costante, nella sua rilettura delle pagine veterotestamentarie, il richiamo alla loro eziologia storica e al loro radicamento in situazioni esistenziali e sociali concrete. Mostrava pazientemente la pluralità di contesti, autori, punti di vista radicati nei codici culturali dei pantheon politeistici del Vicino Oriente antico, e dall'altro, specularmente, indicava il filtro opaco di secoli di esegesi e recezione. Decostruiva sommessamente ogni credenza univoca e dogmatica nella *sola scriptura*, confrontando lezioni originarie diverse e straordinariamente sovrapposte nella loro materiale trasmissione. Per questo i seminari cominciavano sempre nel migliore dei modi. Con un inquadramento rigoroso del tema, sotto il profilo storico e filologico, ma al tempo stesso con un interrogare aperto e curioso nei confronti di paradigmi teorici plurali e nuovi attraverso cui leggere materiali antichi.

Quando sceglievamo il tema dell'anno, spesso alla fine di lunghe conversazioni con lui, voleva capire esattamente di che cosa andavamo in cerca con il nostro interrogarci teologico-politico. Voleva sapere la pagina di Schmitt o di Peterson o di Hobbes che ci aveva ispirato, o il concreto problema giuridico o politico della nostra attualità che ci spingeva a interrogare il passato. Ci ascoltava, poi andava a leggersi gli autori della età moderna e contemporanea, i filosofi, i teologi, i giuristi per capire a fondo il problema. Spesso, alla fine, sollevava i suoi dubbi su certe esegesi teologico-politiche

contemporanee, ma ne rispettava l'interrogarsi e gli piaceva dialogare con noi attraverso i secoli. I seminari infatti erano, e sono, una cavalcata attraverso i secoli, i testi e le culture. Ritrovare espressioni, versetti biblici, immagini, metafore in contesti disparati per storia e geografia è come aprire una immensa carta geografica della storia e del mondo (o, meglio: di un pezzo della storia e di un pezzo di mondo) e scoprire meraviglie nuove e ricorrenze familiari.

Si sapeva che a questo appuntamento si sarebbe preparato leggendo e studiando. Bastava questo per indurre ogni partecipante a mettere altrettanta, pur se difficilmente sufficiente, buona volontà nel preparare il proprio contributo. Il suo intervento di apertura era una lezione di contenuto, di metodo, di stile. Il suo tratto umano era parte integrante del suo lavoro intellettuale. Coltissimo e mai saccente, sempre modesto e discreto, profondamente rispettoso e attento a ciò che ognuno aveva da dire, come se fosse importante sempre cercare di capire ciò che l'altro ha da dire anche quando interpreta superficialmente o in modo errato passi, contesti, autori.

Altrettanto lavoro metteva nel redigere, dopo il seminario, il testo per la pubblicazione: ogni volta si trattava di un vero "studio" sull'argomento, in un mondo scientifico in cui i più credono di dover sempre dare "saggi" della propria bravura. Negli "studi" che qui ripubblichiamo, tutti apparsi in questa rivista *Politica e Religione*, si trova sempre non solo una formidabile ricostruzione del tema, ma anche una impronta interpretativa originale. Ma la delicatezza con cui questa emerge dall'analisi dei testi è straordinaria ed è piena non solo della sua discrezione, ma anche della sua ironia: il senso davvero affettuoso per il limite delle cose che emerge da chi le conosce fino in fondo.

Abbiamo raccolto in un volume questi studi che aprivano i seminari e che ora, insieme, uno dopo l'altro, rendono bene l'idea di un percorso intellettuale unitario. Per la nostra comunità di studio è stata una magnifica lezione di come fare scienza e di come fare "storia dei concetti teologico-politici". E una rara lezione di umanità. Di esse abbiamo goduto ed è immensa la nostra gratitudine.

Gli studi qui raccolti vanno dal seminario dedicato a *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica* (6-7 maggio 2004) a quello incentrato sulla *Società del genere umano* (3-4 giugno 2019). Nel periodo della pandemia, il seminario è proseguito nel 2021 affrontando, in una serie di interventi a distanza, la storia del concetto di *theologia civilis*, e nel 2022 quella del concetto di violenza, muovendo dalle considerazioni *Per la critica della violenza* di Walter Benjamin. A distanza, in entrambe le occasioni, Gian Luigi Prato ci aveva presentato due ricchissime lezioni sul tema *La Sacra Scrittura come erede, forma e fondamento di potere politico* e *Il Dio violento nell'Antico Testamento*, di cui purtroppo non abbiamo potuto ricostruire i testi. Fino all'ultimo la sua partecipazione alle nostre discussioni è stata incredibilmente viva, attenta e generosa. I saggi qui raccolti rappresentano una testimonianza straordinariamente efficace della ricchezza del suo insegnamento e ne mantengono vivo il ricordo.



Gian Luigi Prato (Bistagno, 22.04.1940 - Roma, 02.11.2022)

*Nota biobibliografica*¹

Gian Luigi Prato è nato a Bistagno, in provincia di Alessandria, il 22 aprile 1940, ed è morto a Roma il 2 novembre 2022. Ha studiato filosofia e teologia a Savona e poi a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, dove ha ottenuto la Licenza in Teologia Dogmatica nel 1965. Ha poi conseguito la Licenza in Scienze Bibliche al Pontificio Istituto Biblico nel 1967, dove ha conseguito il Dottorato in Sacra Scrittura, sotto la direzione di Luis Alonso Schökel, nel 1975, pubblicando la dissertazione dal titolo *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*². Ha perfezionato i suoi studi presso importanti università europee come Monaco di Baviera, Münster, Vienna e Oxford.

Dal 1968 al 1973 ha insegnato Sacra Scrittura presso il Seminario Vescovile di Savona, e nel 1973 ha intrapreso l'attività di docenza presso la Pontificia Università Gregoriana nella Facoltà di Teologia, dove è stato nominato professore aggiunto nel 1975. Su incarico di Carlo Maria Martini ha tenuto il corso di *Critica Textus*, improntato fin dall'inizio al metodo della filologia comparata, che esercitava con grandissima competenza grazie alla conoscenza approfondita di molte lingue antiche come l'ebraico, l'aramaico, l'accadico, l'egiziano, l'ugaritico, il fenicio, l'ittita, il siriano, il sanscrito, l'arabo e il greco. Nominato professore straordinario nel 1981 e professore ordinario nel 1985, ha operato presso la Gregoriana fino al 1993, insegnando

¹ Ringraziamo la moglie di Gian Luigi Prato, Pinuccia Sardelli, per le preziose informazioni biografiche e per la concessione della fotografia riprodotta a p. 12. Per queste note abbiamo inoltre attinto al profilo compilato dall'Associazione Biblica Italiana, nonché a quelli comparsi in «*Ricericare la sapienza di tutti gli antichi*» (Sir 39,1). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato*, a cura di M. Milani e M. Zappella, Supplementi a Rivista Biblica, EDB, Bologna 2013, alle pp. 9-14; in *Adamantius*, pp. 5-6; in Pontificia Università Gregoriana, *Liber Annua-
lis 2023*, Roma 2023, online su [https://www.unigre.it/it/universita/chi-siamo/liber-annua-
lis/edizioni/liber-annua-
lis-2023/](https://www.unigre.it/it/universita/chi-siamo/liber-annua-
lis/edizioni/liber-annua-
lis-2023/), p. 148.

² G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, *Analecta Biblica* 65, Biblical Institute Press, Roma 1975.

esegesi dell'Antico Testamento e lingua ebraica, oltre a tenere corsi monografici per la licenza in teologia biblica. Negli stessi anni, in qualità di professore invitato, ha collaborato con il Pontificio Istituto Biblico di Roma, approfondendo in particolare il tema delle origini dell'antico Israele.

Dopo il matrimonio con Pinuccia Sardelli, da cui sono nati i due figli Noemi e Davide, Gian Luigi Prato ha proseguito l'insegnamento di lingua ebraica, ebraismo e studi biblici all'Università degli Studi di Napoli Federico II, all'Università di Roma Tre e alla Fondazione Bruno Kessler di Trento. La sua figura è legata all'ideazione e alla direzione quarantennale dei convegni dei veterotestamentaristi e semitisti, i cui atti sono stati raccolti inizialmente in *Rivista biblica* (del cui consiglio editoriale era membro), per poi confluire in *Ricerche storico-bibliche*, rivista appositamente creata. Inaugurati nel 1979 a Pallanza, questi convegni hanno costituito un luogo di convergenza di competenze e approcci volto a superare barriere e diffidenze tra il mondo dei biblisti italiani, per lo più insegnanti in Facoltà teologiche, e il mondo universitario laico, italiano e internazionale. Del ruolo di Prato in questa esperienza rimane traccia nella miscellanea in suo onore edita dall'Associazione Biblica Italiana nel 2013 e comparsa nella collana *Supplementi a Rivista Biblica*³. Ha inoltre diretto due Settimane Bibliche nazionali (la XXVIII: *La storiografia nella Bibbia*; e la XXXII: *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro dimensione interpretativa*) e guidato viaggi di studio in diversi Paesi del Vicino Oriente.

Oltre ad aver contribuito in modo significativo alla traduzione della Bibbia CEI del 2008, Prato ha curato l'edizione italiana di importanti lessici, quali il *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*⁴ e *Das Grosse Bibellexikon*⁵. Tra i vari titoli della sua

³ «Ricericare la sapienza di tutti gli antichi» (*Sir 39,1*), cit.

⁴ *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, a cura di E. Jenni e C. Westermann, 2 voll. Kaiser Verlag-Teologischer Verlag, München-Zürich 1971; tr. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G.L. Prato, 2 voll., Marietti, Torino 1978-1982.

⁵ *Das Grosse Bibellexikon*, a cura di H. Burkhardt e altri, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal -

produzione scientifica, sono da ricordare almeno i volumi *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*⁶ e *Gli inizi e la storia: le origini della civiltà nei testi biblici*⁷, che raccolgono e sistematizzano studi apparsi in altre sedi. Un'ampia bibliografia degli scritti antecedenti al 2013 – pur con l'omissione di alcuni suoi testi, tra cui quelli raccolti in questa sede – si trova nella citata miscellanea in suo onore⁸.

Zürich, 1987-1989; tr. it. *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, revisione scientifica di G.L. Prato, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1997.

⁶ G.L. Prato, *Identità e memoria nell'Israele antico: storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16, Paideia, Brescia 2010.

⁷ G.L. Prato, *Gli inizi e la storia: le origini della civiltà nei testi biblici*, Le Frecce, Carocci, Roma 2013.

⁸ «Ricericare la sapienza di tutti gli antichi» (*Sir 39,1*), cit., alle pp. 15-35.

Nota editoriale

I testi sono stati originariamente pubblicati sulla rivista *Politica e Religione. Annuario di Teologia Politica / Yearbook of Political Theology* (Morcelliana, Brescia) e vengono qui riprodotti in ordine cronologico di pubblicazione.

L'angelo vicario del Dio d'Israele. Origine e necessità di una funzione politica sostitutiva, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, «Politica e Religione» 2007, pp. 17-53.

Declinazioni ebraiche della rūah, in *Lo Spirito e il potere. Questioni di pneumatologia politica*, «Politica e Religione» 2010-2011, pp. 25-40.

Dimensioni socio-religiose della parrhesia giudaica nella tradizione linguistica dei testi biblici, in *Parrhesia e dissimulazione. La verità di fronte al potere*, «Politica e Religione» 2012-2013, pp. 31-61.

Il racconto di 2Re 5 (la «conversione» di Naaman il Siro) nel suo contesto letterario e storico-religioso (e in riferimento remoto a Hobbes, Leviatano XLII, 11), in *Parrhesia e dissimulazione. La verità di fronte al potere*, «Politica e Religione» 2012-2013, pp. 197-239.

Antecedenti veterotestamentari di una mariologia politica, in *La politica del Magnificat. Questioni di mariologia politica*, «Politica e Religione» 2014, pp. 35-57.

I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto, in *Censo, ceti, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, «Politica e Religione» 2015, pp. 35-69.

Tempio, Gerusalemme, città di asilo. La geografia dello spazio sacro trasformata in una religione senza luogo, in *La territorializzazione del sacro. Valenza teologico-politica del tempio*, «Politica e Religione» 2016, pp. 15-59.

«Sarete riscattati senza denaro» (Is 52,3). La redenzione nell'Antico Testamento tra metafora teologica e linguaggio giuridico ibrido, in *Redimere e riscattare. La redemptio tra teologia e politica*, «Politica e Religione» 2017, pp. 25-57.

Denaro sacro nell'Antico Testamento. Le componenti filologiche, culturali e teologiche di un'attribuzione non accessoria, in *Il Dio denaro. Una storia teologico-politica della moneta*, «Politica e Religione» 2018, pp. 13-45.

La "famiglia umana" in tensione tra due utopie speculari: unità originaria e universalismo escatologico nei testi veterotestamentari, in *La società del genere umano*, «Politica e Religione» 2019-2020, pp. 13-39.

GIAN LUIGI PRATO

L'ANGELO VICARIO DEL DIO D'ISRAELE

Origine e necessità di una funzione politica sostitutiva

La concezione antica e moderna dell'“angelo delle nazioni” appartiene senza dubbio a una tradizione culturale e religiosa che affonda le proprie radici nel mondo giudaico antico e quindi anche negli scritti biblici che ne costituiscono il punto di richiamo in qualche modo fondante e normativo. Ma solo se si prende in considerazione più da vicino quel periodo, per così dire di transizione, che va dalla conclusione cronologica degli scritti biblici veterotestamentari (per quanto databile e comunque distinta dalla posteriore fissazione canonica di quegli stessi scritti) fino alla formazione di quella letteratura rabbinica che costituirà a sua volta il patrimonio letterario ed ermeneutico del giudaismo (dalla Mishna al Talmud, ivi comprese le varie tradizioni midrashiche), l'idea di un “angelo delle nazioni” diventa sempre più evidente, ma nello stesso tempo lascia intravedere fin dalle sue origini che Israele viene a trovarsi al riguardo in una posizione piuttosto anomala. Gli esempi tratti normalmente dalla documentazione più antica sono sufficienti ad illustrarne le prime attestazioni.

Da un lato infatti anche Israele, come tutti gli altri popoli, è posto sotto la guida di un “angelo” o di uno “spirito”. Se l'angelo che accompagna Levi e a cui quest'ultimo chiede di rivelare il suo nome dice di essere «l'angelo che intercede per la nazione

d'Israele» (*Test Levi* 5,6)¹, altrove si ricorre all'immagine dei pastori per dire che costoro devono eseguire l'ordine del signore del gregge, il quale però intende uccidere un certo numero di pecore: i pastori tuttavia sono poi chiamati in giudizio perché hanno deciso di uccidere più pecore di quanto sia stato loro comandato (*I En* 89,59; 90,22.25)². Già di qui si vede come la figura dell'intermediario non sia sempre destinata a funzioni positive. E questo è ancora più evidente quando Israele, d'altro lato, è posto direttamente sotto il governo di Dio, perché gli spiriti che guidano le altre nazioni hanno il compito di traviarle (*Giub* 15,30-32)³. La netta distinzione tra Israele e gli altri popoli è comunque affermata in sintesi nel testo di *Ben Sira*, quando si cerca di rispondere all'obiezione di chi ritiene che Dio non sia presente nel mondo e non si curi delle sue creature (17,15-23)⁴: Dio controlla e giudica tutti, anche perché ogni popolo ha una sua collocazione precisa, ma Israele occupa una posizione particolare. Non possediamo il testo ebraico di questa parte del libro di *Ben Sira*, bensì solo il testo greco, che afferma (v. 17): «Quando (Dio) divise le nazioni della terra, a ciascuna nazione diede un “governante” (ἡγούμενον), mentre porzione del Signore è Israele», e il cosiddetto “greco lungo” (greco II) aggiunge anche a proposito di Israele: «che essendo suo primogenito egli nutre con la sua educazione, e a cui dispensa la luce del suo amore, senza abbandonarlo». La terminologia adottata per questo intermediario è neutrale (il latino traduce l'ἡγούμενον greco con *rectorem*), ma Israele ne è privo completamente.

Al di là della destinazione positiva o negativa del reggitore delle nazioni, in questi testi si stabilisce un collegamento tra il

¹ Cfr. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, Darton, Longman & Todd, London 1983, p. 790.

² J.H. Charlesworth, *op. cit.*, pp. 68.70 s.

³ J.H. Charlesworth, *op. cit.*, vol. II, 1985, p. 87.

⁴ Per un'analisi della pericope cfr. G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, Biblical Institute Press, Rome 1975, pp. 283-287.

governo celeste e quello terreno, riprendendo un'idea che si ritrova già in *Is* 24,21 s., sebbene in contesto di punizione: il Signore interverrà contro l'esercito del cielo e contro i re della terra. La corrispondenza è universale, e quindi fa risaltare ancora di più la posizione eccezionale di Israele in questo suo rapporto con la divinità, inteso alla luce di un'immagine politica. Questa anomalia deriva in ultima analisi da una concezione storico-religiosa più vasta, all'interno della quale si è operata una interpretazione singolare che nella letteratura biblica si percepisce ancora a livello testuale. Come si vedrà più avanti, nell'ambito di un'immagine del pantheon semitico si è operata una specie di riduzione che non è del tutto riuscita e i cui effetti sono ancora evidenti da un lato nel testo biblico trasmesso dall'"ortodossia" giudaica, e dall'altro, nel nostro caso, nell'elaborazione di una figura di intermediario che assume caratteristiche del tutto singolari. Dal lato testuale, vogliamo esemplificare quanto stiamo dicendo con un passo emblematico: *Dt* 32,8-9.

1. *Dt* 32,8-9: tradizione testuale e riduzionismo ideologico

Vediamo anzitutto come si presenta il testo ebraico masoretico di questi due versetti del "canto di Mosè" (*Dt* 32,1-43):

- 8 Quando l'Altissimo distribuiva ai popoli la loro eredità,
 quando divideva i figli dell'uomo,
 stabilì i confini dei popoli secondo il numero dei figli di Israele,
9 poiché porzione di *YHWH* è il suo popolo,
 Giacobbe parte della sua eredità.

Si dice dunque che l'Altissimo (*'elyôn*) ha diviso i popoli della terra in corrispondenza esatta del numero dei figli d'Israele, e che Giacobbe (= Israele) è affidato al dio *YHWH*. Si tratta però di una suddivisione dei popoli piuttosto strana, per l'equivalenza che stabilisce tra il numero degli Israeliti e i popoli del mondo, e d'altra parte crea una certa difficoltà il passaggio immediato

tra questa corrispondenza e l'affermazione seguente, abbastanza ovvia nella tradizione biblica, ossia che Israele è il popolo di (= affidato a) *YHWH*. Ma la situazione testuale della seconda parte del versetto 8 ci permette un'altra interpretazione del testo.

La lezione «figli di Israele» (*b^enē Yiśrā'ēl*) è anche quella del Pentateuco samaritano, di quasi tutti i targumim, della Volgata e della versione siriana detta Peshitta. Ma la maggior parte dei manoscritti della versione greca della LXX legge invece in 8b κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ e a questa lettura si avvicina quella conservata nel papiro Fuad (frammentario), del I o II sec. a. C. e da ritenersi quindi il testimone più antico di una versione greca di questo testo (non necessariamente quella della LXX): ἀριθ/μὸν υἱω/ν. Questa lettura fa supporre naturalmente che il traduttore avesse di fronte un testo diverso da quello masoretico. E infatti esso ci è noto ora dai documenti di Qumran. Fino a qualche tempo fa si conosceva solo un frammento (4QDt^a)⁵, che però lasciava qualche dubbio sul tenore esatto della lezione: in luogo di *b^enē Yiśrā'ēl* esso contiene *bny 'l*[...] ora invece siamo venuti a conoscenza di un altro frammento (4QDtⁱ) che legge chiaramente *bny 'lwhym*⁶. Se dunque il testo masoretico con «figli di Israele» si pone su un piano umano, la LXX si sposta su un livello intermedio e Qumran ci permette di salire più in alto, alla sfera divina: nonostante i problemi esegetici legati alla sua lettura, di per sé l'espressione dei due frammenti (e senza dubbio quella del secondo) può essere intesa come «figli di Dio/dio» e anche «figli degli dei»⁷. Dal punto di vista della trasmissione testuale

⁵ Cfr. P.W. Skehan, *A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 136(1954), pp. 12-15.

⁶ Pubblicato in E. Ulrich-F.M. Cross (edd.), *Qumran Cave IV. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, Discoveries in the the Judaean Desert XIV, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 90 (e cfr. anche pl. XXIII).

⁷ Un dato analogo si ritrova alla fine del cantico (v. 43), dove nel primo stico a un testo masoretico succinto («esultate genti il suo popolo») [sic! corretto in base a LXX: «esultate genti *con* il suo popolo»)] corrisponde un testo

risulta inoltre che LXX e Qumran sono tra loro abbastanza affini, mentre il testo masoretico rappresenta una variante di maggior peso. Non possiamo qui soffermarci sulla vasta problematica che si è sviluppata attorno a questa situazione documentaria, ma dalla discussione che ne è sorta⁸ possiamo sintetizzare almeno tre punti che maggiormente interessano il nostro argomento.

1) Si suppone di solito che nel testo attuale (leggi: masoretico) le due divinità *'elyôn* (v. 8) e *YHWH* (v. 9) siano identiche. Certo, questo è vero se si tiene presente che altrove l'equazione è chiara (2 *Sam* 22,14 = *Sal* 18,14) e che è resa ancora più evidente se si pone come intermediario il dio *'ēl* (cfr. *Sal* 78,35): *'ēl 'elyôn* è il «creatore del cielo della terra» (*Gn* 14,19), un epiteto che qui sembra rievocato e adattato a *YHWH* in 32,6⁹. Tuttavia nel nostro caso l'equivalenza tra *'elyôn* e *YHWH* non risolve il passaggio brusco dal v. 8 al v. 9, o per lo meno non lascia intravedere una sequenza logica tra le affermazioni contenute nei due versetti., che anzi risultano ancora più distanti tra loro.

2) Si è voluto ricostruire l'evoluzione testuale del v. 8 in modo tale che il testo masoretico non rappresenti più una grande novità, perché con «figli di Israele» non farebbe altro che specificare una lettura dei «figli degli dei» che già li intendeva come esseri umani. Per chiarire però questa lettura bisogna ricorrere a *Gn* 6,2, dove la stessa espressione «figli degli dei» è stata tradotta da

qumranico ampliato, che aggiunge come secondo stico: «e prostratevi a lui, o dei tutti (*kl 'lhym*)»; quest'ultimo a sua volta coincide con LXX (*πάντες υἱοὶ θεοῦ*), che però presenta un testo ancora più lungo (raddoppiato, ripetendo in pratica i primi due stichi di Qumran) e in corrispondenza di *πάντες υἱοὶ θεοῦ* ha *πάντες ἄγγελοι θεοῦ*.

⁸ La storia della ricerca, nel contesto dell'intero cantico di Mosè, è esposta in P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy* 32, Brill, Leiden–New York–Köln 1996, pp.1-96 (vedi anche pp. 154-159 per i dati testuali relativi ai vv. 8-9). Cfr. anche M. Lana, *Deuteronomio e angelologia alla luce di una variante qumranica* (4Q Dt 32,8), in «Henoch» 5(1983), pp. 179-205.

⁹ Così anche P. Sanders, *op. cit.*, pp. 373-374.

alcuni targumim con «figli dei grandi/potenti» (così il Targum Onkelos e lo Pseudo-Jonathan) o con «figli dei giudici» (Targum Neofiti)¹⁰. Questa interpretazione si sarebbe affermata quando non era più possibile intendere costoro come “angeli”, poiché si voleva nello stesso tempo togliere a tutto il brano di Gn 6,1-4 ogni connotazione mitologica (angeli che si uniscono a donne). Mentre altrove, nel Pentateuco, anche il termine *ʿēlōhîm* è stato inteso dalla tradizione ebraica successiva come “giudici” (Es 21,6; 22,7), in Dt 32,8 ciò era impossibile e, per eliminare anche qui ogni riferimento mitologico, si è scelto dunque «figli di Israele». La scelta è stata facilitata dal fatto che in Dt 10,22 si parla dei 70 «padri» che scesero in Egitto, e anche tenendo presente che in Gn 10 (la cosiddetta “tavola dei popoli”) i figli di Noè con i loro discendenti sono appunto 70¹¹. Effettivamente, queste connessioni sono rese esplicite nel Targum Pseudo-Jonathan di Dt 32,8, che parla dell’Altissimo che dà un’eredità ai popoli discendenti dai figli di Noè, tirandoli a sorte in base ai 70 angeli, principi dei popoli, e stabilendo i loro confini in riferimento alle 70 anime degli Israeliti che scesero in Egitto. Ma proprio questa testimonianza

¹⁰ Cfr. anche Ph.S. Alexander, *The Targumim and Early Exegesis of “Sons of God” in Genesis 6*, in «Journal of Jewish Studies» 23(1972), pp. 60-71.

¹¹ L’esegesi qui sintetizzata è quella di I. Himbaza: cfr. il suo Dt 32,8, *une correction tardive des scribes. Essai d’interprétation et de datation*, in «Biblica» 83(2002), pp. 527-548. Essa per lo meno ritiene che “figli di Israele” del testo masoretico sia stato introdotto in un secondo tempo. Di parere opposto sono invece le ricostruzioni che in qualche modo lo ritengono originale, ma devono poi spiegare gli “angeli” della LXX (e anche la lezione qumranica) ricorrendo a presupposti teologici che appaiono piuttosto gratuiti (così ad esempio “gli angeli” della LXX come interpretazione dei “figli di Israele”, basata sul fatto che i due gruppi sono creature divine particolari: i “figli di Israele” in quanto eletti, gli “angeli” in quanto rappresentanti di Dio e testimoni della sua rivelazione: cfr. R. Hanhart, *Die Söhne Israel, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und in der Septuaginta. Ein letztes kapitel aus “Israels in hellenistischer Zeit”*, in Chr. Bultmann-W. Dittich-Chr. Levin [ed.], *Vergegenwärtigung des Alten Testaments, Beiträge zu seiner Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 170-178).

rivela una fase successiva nella storia dell'interpretazione di *Dt* 32,8-9, posteriore a quella rappresentata dal testo della LXX e di Qumran. E inoltre l'introduzione dei «figli di Israele» non resta chiarita a sufficienza, e appare piuttosto occasionale.

3) Al problema della datazione del testo si associa talvolta quello della possibilità di ricollegarlo alla mitologia ugaritica. Va precisato comunque che il riferimento a Ugarit di per sé sarebbe possibile anche qualora si collocasse *Dt* 32 in epoca persiana¹², più recente, anziché nel periodo pre-esilico¹³. Ad Ugarit si ritrovano certamente i «figli degli dei» (*bn 'lm*) e un pantheon governato da una specie di dio supremo (El), ma probabilmente non si può ricorrere a quell'ambiente per collegare i 70 popoli della tradizione biblica con i 70 figli della dea Athirat (Ashera) che partecipano al banchetto del dio Baal quando questi inaugura il suo palazzo¹⁴. Ad Ugarit non si parla della distribuzione dei popoli della terra a questi 70 dei.

In conclusione, l'introduzione della lezione «figli di Israele» in *Dt* 32,8 da un lato sembra ridurre al predominio e all'esclusività del dio di Israele un'affermazione che apparentemente non

¹² Per una difesa di questa datazione, motivata con la situazione storico-culturale dell'ambiente persiano, cfr. R. Meyer, *Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43(4Q) für die Auslegung des Moseliedes*, in A. Kuschke (ed.), *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Wilhelm Rudolph zum 70. Geburtstage dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961, pp. 197-209.

¹³ È questa la cronologia proposta anche da E. P. Sanders, *op. cit.*, spec. 433-436 (con varie ipotesi più restrittive, e non escludendo neppure l'epoca di giudici e persino quella dei popoli del mare).

¹⁴ Ad una certa cautela nell'utilizzazione del materiale ugaritico per ambientare *Dt* 32,8 invita anche O. Loretz, *Die Vorgeschichte von Deuteronomium 32,8f.43*, in «Ugarit-Forschungen» 9(1977), pp. 355-357. Per il testo ugaritico che accenna ai 70 figli di Athirat (= KTU 1.4 VI 46) cfr. A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques*, Tome I, Les éditions du Cerf, Paris 1974, p. 214 e nota k.

sembrava compatibile con queste sue prerogative, ma dall'altro non riesce a risolvere altre due questioni: la presenza di un testo più antico che parlava di esseri angelici e/o di «figli degli dei», e non di «figli di Israele», e il fatto che questi altri dei sono ancora presenti nel resto del cantico, dove sono chiamati «dei stranieri» (v. 16) e «nuovi» (v. 17) e si tenta di ridurli all'impotenza (vv. 21.37 s.). Se si prova invece a leggere il testo andando al di là di queste preoccupazioni teologiche e se si tiene in seria considerazione la tradizione testuale rappresentata dalla LXX e da Qumran, le affermazioni di *Dt* 32,8-9 suonano più coerenti. In un pantheon governato da un dio che presiede a un'assemblea di dei (l'Altissimo) si affida un popolo a ciascun dio del gruppo e quindi anche ad Israele viene assegnato il suo dio (*YHWH*). Se i tre livelli (dio Altissimo – dei – popoli) vengono ridotti a due, *YHWH* deve assumere anche le funzioni del dio Altissimo, ma si altera il suo rapporto con il proprio popolo; detto diversamente: il suo legame con Israele non è più inteso alla stregua della distribuzione universale, ma risulta qualitativamente diverso. Gli dei agiscono su incarico superiore, mentre *YHWH* agisce in proprio.

Questo conflitto che si viene a generare sul piano storico-religioso trova dunque inevitabilmente un suo riflesso sul piano testuale e viceversa la trasmissione del testo lascia intravedere una tensione non risolta, oppure affrontata con altre soluzioni. È qui tuttavia che si trova l'origine della funzione del mediatore, nell'ambito di quella che, nei termini in cui ne stiamo parlando, si può chiamare la religione yahvista, che a suo modo confluisce nel testo biblico.

Le figure mediatrici sono molteplici negli scritti biblici che testimoniano questa religione¹⁵, ma la più significativa dal punto di vista della correlazione che lega il mediatore alla persona del

¹⁵ Sulle connessioni con l'ambiente religioso più vasto del Vicino Oriente antico cfr. S.A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Scholars Press, Atlanta, GA 1988; J.T. Greene, *The Role of the Messenger and Message in the Ancient Near East*, Scholars Press, Atlanta, GA 1989.

mandante è quella del *mal'āk*. Possiamo quindi assumerla come filo conduttore di questa nostra trattazione, tenendo presenti ovviamente anche altre espressioni affini, e vederne le caratteristiche principali anzitutto sul piano umano e poi soprattutto su quello divino. Come si vedrà, in questo secondo caso il “messaggero divino” (*mal'āk YHWH*) resta ancora strettamente legato alla divinità da cui riceve il suo incarico, tanto che è impossibile talvolta scindere tra loro le due figure. La sua funzione, propriamente, non è quindi ancora quella dell'ἄγγελος, che è una figura distinta e separata dal suo mandante (e del resto nella LXX con questo termine non si traduce solo l'ebraico *mal'āk*), e a sua volta ἄγγελος racchiude una gamma di significati più ampia di quella che si esprime nel latino *angelus* (venuto a designare un essere intermedio di natura spirituale), distinto nelle sue funzioni dal *nuntius* (messaggero in senso generico e in vari settori). La figura del *mal'āk YHWH* resta quindi del tutto isolata e per questa sua inseparabile unione con la sfera divina rappresenta un'eccezione nella fenomenologia delle funzioni mediatrici, non solo nell'antico Israele ma anche in tutto l'ambiente orientale antico, tanto che ci si può chiedere se si possa ancora parlare propriamente di un “messaggero”¹⁶.

¹⁶ Cfr. S.A. Meier, *Angel I ml'k*, in K. van der Toorn–B. Becking–P.W. van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden–New York–Köln 1992, pp. 45-50. Meier sottolinea con particolare evidenza questa divergenza fondamentale: «The only contexts in biblical and ancient Near Eastern literature where no distinction seems to be made between sender and messenger occur in the case of the “angel (literally “messenger”) of Yahweh” (*mal'ak YHWH*). It is precisely the lack of differentiation that occurs with this figure, and this figure alone among messengers, that raises the question as to whether this is even a messenger of God at all. [...] It must be underscored that the angel of YHWH in these perplexing biblical narratives does not behave like any other messenger known in the divine or human realm. Although the term “messenger” is present, the narrative itself omits the indispensable features of messenger activity and presents instead the activities which one associates with Yahweh or the other gods of the Ancient Near East» (p. 49).

2. La figura del mal'āk sul piano umano

Procedendo in senso ascendente, riassumiamo anzitutto ciò che contribuisce a definire l'attività del *mal'āk* quando esplica il suo compito in campo profano, rilevando soprattutto quanto è utile tenere presente per capirne la natura quando egli agisce su mandato divino¹⁷.

È evidente che i vari incarichi che i testi attribuiscono al *mal'āk* talvolta non sono necessariamente legati all'uso specifico di questo termine, ma è interessante comunque rilevare quali sono di fatto gli ambiti in cui esso è impiegato, poiché si tratta di funzioni in cui il legame con ciò che sta all'origine dell'incarico (per lo più una persona) risulta più stretto. Infatti gli incarichi possono essere diversi, ma in genere la funzione non si limita alla semplice comunicazione verbale, perché il messaggero interagisce con efficacia esecutiva. Egli riceve pieni poteri e quasi si identifica con il mandatario. Lo si nota talvolta non tanto al momento del conferimento dell'incarico, ma nella risposta che egli riceve da colui o coloro presso cui è mandato. Quando Iefte invia dei *mal'ākīm* al re degli Ammoniti per chiedergli come mai gli muova guerra, costui risponde che in precedenza erano stati gli Israeliti a sottrargli una parte del suo territorio, ordinando di restituirlo pacificamente: l'imperativo dovrebbe essere rivolto a Iefte, ma di fatto il re degli Ammoniti comunica l'ingiunzione

¹⁷ Per il resto (e anche per quanto si dirà sulla funzione esercitata in ambito divino) si possono vedere le voci corrispondenti nei vari “dizionari”, ad esempio: di S.A. Meier (oltre alla voce citata nella nota precedente) anche *Angel of Yahweh, ml'k YHWH*, ivi, pp. 53-59; J.W. van Henten, *Angel II ἄγγελος*, ivi pp. 50-53; R. Ficker, *mal'āk messaggero*, in E. Jenni–C. Westermann (edd.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Torino 1978, coll. 776-782; D.N. Freedman–B.E. Willoughby–H. Ringgren–H.-J. Fabry, *mal'āk*, in G.J. Botterweck–H. Ringgren (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band IV: *k'-mōr*. Utile è anche J.-L. Cunchillos, *Étude philologique de mal'āk. Perspectives sur le mal'āk de la divinité dans la Bible hébraïque*, in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume. Vienna 1980*, Brill, Leiden 1981, pp. 30-51.

agli inviati come se parlasse direttamente al loro mandante («restituisco spontaneamente»: *Gdc* 11,12 s.). Il messaggero pertanto, in qualche caso, può essere inviato non per parlare a un interlocutore a distanza, ma solo per informare il mandante, che così può prepararsi a un'azione: è questo il caso, piuttosto singolare, in cui il *mal'āk* è una "spia" (tali sono infatti i messaggeri inviati da Giosuè a Gerico, nascosti da Raab nella sua casa: *Gs* 6,17.25, in riferimento a 2,1 ss.) oppure un "ispettore" (ancora nel libro di Giosuè, per scoprire dove si trovi il bottino di guerra, indebitamente sottratto da Acan e nascosto nella sua tenda: 7,22).

Questo legame tra mandante e messaggero si trasmette in seguito alla figura dello *šālūah/šālīah*, un "inviato" le cui funzioni, in ambiente giudaico e almeno in un primo tempo, non erano considerate equivalenti a quelle dell'*ἀπόστολος*¹⁸. E a questo proposito non si può fare a meno di ricordare ancora una volta il celebre detto rabbinico: *š'elūhō šel 'ādām k'emôtō* («l'inviato di un uomo è come il suo mandante», *Ber* 5,5), a cui fa eco l'altro sul piano politico: «l'inviato del re è come il re stesso» (*bbQ* 113b). Va precisato comunque, anche in riferimento a questa seconda affermazione, che il legame tra i due è di natura giuridica, non religiosa; coinvolge l'aspetto religioso se l'incarico viene dato specificamente in questo campo¹⁹.

Il problema che si pone quando si vuole passare da queste funzioni, che si esplicano nella prassi ordinaria dei rapporti umani (ivi compreso naturalmente anche il settore religioso), a quelle che vengono attribuite al *mal'āk YHWH*, è di vedere se la stretta simbiosi che tiene uniti il mandante e l'inviato si trasferisca

¹⁸ K.H. Rengstorf, *ἀποστέλλω κτλ*, in G. Kittel–G. Friedrich (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1965, coll. 1118 s.

¹⁹ K.H. Rengstorf, *ivi*, col. 1110. Non si può tuttavia condividere con Rengstorf l'opinione secondo cui la natura giuridica di questo legame si fonderebbe su un presunto "diritto semitico": la consistenza di questo diritto resta infatti del tutto ipotetica, oltre che molto vaga: «Il fondamento giuridico di tutto il complesso di idee collegate con *šālīah* risale al diritto semitico del messaggero, quale è presupposto anche nell'A.T.» (*ivi*, col. 1112; corsivo dell'autore).

anche al piano divino, dove si dovrebbe registrare semplicemente un'applicazione *sui generis* di una concezione valida anzitutto in campo profano, oppure se viceversa il modello primario resti quello divino, che spiegherebbe pertanto la caratteristica peculiare che è insita ancora nel suo funzionamento a livello umano. È ovvio che l'argomento rischia di divenire circolare, da un punto di vista puramente euristico e di genesi del linguaggio, ma qui dobbiamo ragionare su delle "applicazioni", non sulle "implicazioni" antropologiche o socio-linguistiche di questa analogia di comportamento. Ora, comunque si voglia risolvere l'alternativa con una ricerca storico-filologica adeguata, resta vero che nei testi biblici che stiamo esaminando si nota chiaramente che, nonostante l'asserita assimilazione tra mandante e messaggero, i due non si identificano mai²⁰, e ciò è confermato dal fatto che di solito l'inviato inizia il suo discorso con la cosiddetta "formula del messaggero", nella quale è racchiuso espressamente il nome del mandante («così dice NN»). Sul piano divino, invece, quando è chiamato in causa il *mal'āk YHWH*, la distinzione diventa talvolta molto problematica, per non dire inesistente. Le attestazioni di questa figura vanno quindi esaminate più ampiamente, per confermare questo asserto.

3. *Il mal'āk YHWH (e simili): funzioni molteplici e testi emblematici*²¹

Possiamo suddividere la rassegna delle attestazioni in quattro gruppi di testi, distinti tra loro solo per una certa affinità di contenuto o di funzione: la classificazione ha quindi solo uno scopo

²⁰ «A messenger would subvert the communication process were he or she to fail to identify the one who sent the messenger on his or her mission» (S.A. Meier, *Angel I*, cit., p. 49).

²¹ Nel seguito ricorreremo alle abbreviazioni *m. Y.* per *mal'āk YHWH*, come pure rispettivamente a *m.* (= *mal'āk*) e *Y.* (= *YHWH*) quando necessario.

pratico e operativo e non intende rispondere a determinate esigenze teoriche (per esempio la suddivisione in generi letterari o secondo le strutture di formulazione). Vorremmo solo far rilevare come in ciascun gruppo, suddiviso a sua volta in diverse articolazioni, vi siano testi dove è impossibile fare di *Y*. e del *m. Y*. due figure distinte. È opportuno osservare, inoltre, che lo stato costruito ebraico non permette in genere di distinguere se l'espressione vada intesa con l'articolo determinato (*il m. Y*.) o con quello indeterminato (*un m. Y*), per cui in qualche testo non è possibile sapere se eventualmente si parli di più figure che vengono ad esercitare una medesima funzione o se la funzione sia svolta solo da una figura esclusiva. In altre parole, finché al *m. Y*. non si unisce un nome proprio che lo identifica e lo distingue da altri, il personaggio che esercita la funzione potrebbe anche essere diverso nei vari racconti in cui se ne parla, ma di fatto egli è presente solo in quanto *mal'āk* (anonimo) e quindi proprio perché si identifica con la sua funzione.

3.1. MESSAGGERO CON FUNZIONE POSITIVA (E ALTERNANZA TRA *Y. E M. Y.*)

a) Due annunci di nascita e una vocazione

- *Gn* 16,7-14: Agar e Ismaele. Il *m. Y*. appare ad Agar annunciandole la nascita di Ismaele, ma alla fine Agar chiama il Signore (*Y*.) che le aveva parlato «Dio della visione» (v. 13) e dà poi una spiegazione etimologica al luogo dell'apparizione, che viene ripresa dalla narrazione al versetto successivo (14: «Pozzo di Lacai-Roi»). Analogamente, in 21,17-20 Dio (*'ēlōhîm*) ascolta la voce del fanciullo Ismaele ma è un *m. 'ēlōhîm* che appare ad Agar e alla fine è ancora Dio che la soccorre (v. 19).

- *Gdc* 13: nascita di Sansone. Appare qui un personaggio che assume nomi diversi: *m. Y*. (vv. 3.13.15.16bis.17.18.20.21bis), *m. 'ēlōhîm* (vv. 6 e 9; al versetto 6 l'espressione usata è strana: «un uomo di *'ēlōhîm* [...] che ha l'aspetto di un *m. 'ēlōhîm* », mentre ci si aspetterebbe: «un uomo di *'ēlōhîm* [...] che ha l'aspetto di

^{ae}lōhīm »), «uomo di ^{ae}lōhīm» (vv. 6.8) e semplicemente «uomo» (vv. 10.11bis). Ma verso la fine della narrazione il futuro padre di Sansone, Manoach, dice alla moglie: «Noi moriremo certamente, perché abbiamo visto Dio (^{ae}lōhīm)» (v. 22). Correttamente, però, nonostante la presenza dell'inviato, il sacrificio offerto dai genitori è rivolto direttamente al Signore (Y, v. 19), mentre il *m. Y.* sale con la fiamma dell'altare (v. 20). La moglie di Manoach riconosce alla fine dell'episodio che se il Signore (Y) avesse voluto farli morire, non avrebbe accettato l'olocausto (v. 23). Pur ammettendo che si parli di denominazioni che risalgono a tradizioni (anche letterarie) diverse, il rapporto tra il *m.* e il suo mandante si ripresenta uguale in ciascuna di esse.

- *Gdc* 6,12-24: vocazione di Gedeone. Chi appare a Gedeone e gli parla è il *m. Y.* (vv. 11.12.20²².21) e anche Gedeone alla fine lo riconosce come tale (v. 22bis). Ma nella parte centrale del racconto il dialogo si svolge direttamente tra Y. e Gedeone: così al v. 14 (dove però un manoscritto ebraico aggiunge *m.* e la LXX legge ó ἄγγελος κυρίου) e al versetto 16 (ma anche qui mentre nel testo masoretico è Y. che parla in prima persona, l'originale della LXX fa intervenire l'ἄγγελος κυρίου che dice a Gedeone: κύριος ἔσται μετὰ σοῦ). Nonostante la coerenza che il traduttore greco ha voluto vedere nel testo dei versetti 14 e 16, al versetto 17 Gedeone si rivolge al personaggio come se fosse Y. stesso («Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, dammi un segno che proprio tu mi parli»), e la LXX in questo caso concorda con il masoretico, anche se il codice Vaticano ha un testo leggermente diverso da quello del codice Alessandrino.

b) L'«angelo interprete» (*hammal'āk haddōbēr* = «il *m.* che mi parla/parlava»)

Con questa espressione viene designato il personaggio che interpreta le visioni al profeta Zaccaria nell'omonimo libro

²² Al versetto 20 il testo masoretico ha *m. aelōhīm, ma il testo originale della LXX con ó ἄγγελος κυρίου fa supporre un ebraico *m. Y.**

(1,9.13.14; 2,2; 4,4; 5,5.10; 6,4), dove però compare anche il *m.* *Y.*, in alternanza con il semplice *Y.* (3,1-2)²³, che rimprovera Satana davanti al sommo sacerdote Giosuè.

c) Il difensore (o accusatore) e simili

In *Gb* 33,23-25 Eliu invoca la presenza, presso Dio, di un *m.* che viene qualificato come «protettore» (*mēlîš*), con il compito di far conoscere all'uomo il suo dovere (ma la LXX forse non ha riconosciuto questa funzione attribuita a un personaggio preciso, e ha reso con «mille ἄγγελοι portatori di morte»). Si può accostare a questo *m.* il personaggio chiamato da Dio stesso «il mio *m.*», definito meglio come *m. habb^erît*, il «*m.* dell'alleanza», che viene a fare giustizia in un contesto escatologico (*Ml* 3,1). Questa funzione giudiziaria ci può ricordare un fatto singolare, cioè che anche Satana (che accusa Giobbe, o meglio che intende metterlo alla prova) si presenta alla corte divina presieduta da *Y.*, ma è anche lui appunto uno dei «figli degli dei», anche se non viene chiamato *m.* (*Gb* 1,6; 2,5).

d) Il protettore

Dobbiamo riunire sotto questa etichetta piuttosto generica una serie di testi diversi:

- *Gn* 24,7.40: *Y.* invia il suo *m.* davanti a Isacco, quando questi si reca in un paese lontano a cercare moglie.

- *Gn* 18-19: gli ospiti che si presentano ad Abramo e si recano poi a Sodoma sono di numero e designazione variabile: si tratta di tre uomini (18,2) a cui Abramo si rivolge con l'appellativo *'a*dōnāy (18,3.27.30.31.32: secondo l'abituale vocalizzazione masoretica si dovrebbe rendere semplicemente «Signore»²⁴); se di loro si parla al plurale (18,5-9.16.22) essi diventano improvvisamente *Y.* (18,10.13.14.17.19.20.22.26.33). Inoltre, «(quegli)

²³ In 3,2 il testo masoretico ha *Y.*, ma la versione siriana lo intende come *m. Y.*

²⁴ Si noti del resto in 18,27.31 la variante *Y.*

uomini» (18,16.22) si trasformano in «due *mal'ākīm*» in 19,1, quando giungono a Sodoma (cfr. anche 19,15), ma ritornano «uomini» in 19,5.8.10.12.16. Essi dicono di essere stati mandati da *Y.* a distruggere gli abitanti di Sodoma, ma poi si trasformano in uno solo che parla a Lot (19,17: il plurale è nelle versioni antiche: LXX, siriano e Volgata; le versioni moderne che rendono con «uno di loro» come soggetto del verbo «disse» non sono del tutto precise!); l'ambiguità del numero persiste in 19,18, dove il testo ebraico prosegue: «E Lot disse loro: “No, Signore (^a*dōnāy*)”», mentre poi Lot continua il suo discorso rivolgendosi al suo interlocutore al singolare (vv. 19-20), ricevendo da quest'ultimo una risposta espressa anch'essa al singolare (vv. 21-22)²⁵.

- *Gn* 31,11.13: il *m.* ^a*lōhīm* appare a Giacobbe e gli dice: «Io sono il dio di Betel (*hā'ēl bêt- 'ēl*)».

- *Gdc* 2,1-5: il *m.* *Y.* parla agli Israeliti rievocando l'esodo come se fosse opera sua.

- *1 Re* 13,9.17.18: un comando è dato da *Y.* (vv. 9.17) e dal suo *m.* (v. 18).

- *1 Re* 19,5.7: rispettivamente il *m.* e il *m.* *Y.* tocca Elia e lo invita a mangiare e bere, ma dopo quaranta giorni è la «parola di *Y.*» che gli viene rivolta (mentre in *2 Re* 1,3.15 è invece il *m.* *Y.* a rivolgergli la parola).

- In *Zc* 12,8b si deve registrare ancora una volta un'alternanza tra ^a*lōhīm* e *m.* *Y.* (così il testo, anche se si vuole ritenere quest'ultimo interpolato).

e) La benedizione di Giacobbe

Il testo più significativo, che può riassumere quanto vogliamo esemplificare con questo gruppo di testimonianze, si trova nella benedizione che il patriarca Giacobbe riserva a Manasse ed

²⁵ In 19,2 tuttavia Lot si rivolge ai due *mal'ākīm* (v. 1) con l'appellativo ^a*dōnāy* (si noti la vocalizzazione dell'ultima sillaba!), ossia «miei signori», rispettando il numero grammaticale e intendendo i due personaggi piuttosto come uomini. Per questo vi è chi propone di leggere al v. 1 direttamente *hā'ānāšīm* (cfr. vv. 5.8.10.12.16).

Efraim, figli di Giuseppe (*Gn* 48,8-21). Nel benedirli²⁶ (vv. 15-16) egli invoca sia il Dio (*hā^alōhīm*) di Abramo e di Isacco sia il *m.* che lo ha liberato da ogni male, ma ambedue sono considerati come soggetto di un verbo al singolare: «benedica (*y^ebārēk*)». Se i due soggetti sono intesi come strettamente sinonimi, possono certo sorgere problemi metafisici, ma nel contesto di quanto stiamo dicendo l'accostamento è del tutto legittimo e coerente²⁷. E anzi, il *m.* è addirittura inteso come *gō'el* («liberatore»).

3.2. MESSAGGERO CHE CONTRASTA O INTERROMPE UN COMANDO O UN'AZIONE DIVINA

Nell'ambito delle competenze attribuite al *m.* *Y.* si deve rilevare che talvolta si ricorre a questa figura quando nel corso di un'azione drammatica si verifica un intervento dall'alto rivolto a deviare o correggere un'azione precedente, iniziata anch'essa su

²⁶ Il testo masoretico dice: «E benedisse Giuseppe», ma il contesto induce a leggere: «E li benedisse» (cfr. anche LXX).

²⁷ Al versetto 16 il Pentateuco samaritano invece di *hml'k* (= *hammal'āk*) ha *hmlk* (= *hammelek*, «il re») e così fa del termine un epiteto divino, risolvendo nello stesso tempo il problema grammaticale e quello teologico. Le grammatiche ebraiche tacciono di solito su questo rapporto tra il v. 15 e il v. 16 del testo masoretico. Solo in P. Joüon-T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991, § *ne* (p. 582) si fa notare che in alcuni casi il sentimento religioso spiega perché la parola di Dio o un suo agente siano collocati prima del verbo (nella frase ebraica che di solito pone il soggetto dopo il verbo) e si cita al riguardo l'esempio di *Gn* 48,15 con la traduzione: «the angel who has redeemed me... bless the lads»; trascurando però completamente il legame con il versetto 15, che di per sé contiene un altro soggetto della frase (e dove il nome divino, ripetuto due volte, deve necessariamente stare all'inizio, poiché è seguito rispettivamente da una frase relativa e da un frase participiale che lo qualificano), si viene a considerare questo primo soggetto come una specie di *casus pendens*, ma questa non sembra essere l'intenzione del testo (e tanto meno di Giacobbe). Si noti che questo paragrafo è una delle aggiunte di T. Muraoka all'edizione originale francese della grammatica, dove non si dice nulla su questo testo (P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1965 [= 1923], p. 475).

comando divino. Sono due i casi principali dove questo si verifica, ma si può accennare anche a un terzo che vi è simile.

a) L'interruzione della tentata uccisione di Isacco

In Gn 22,1-19 è anzitutto *'elōhîm* che mette alla prova Abramo, ordinandogli di uccidere il proprio figlio (vv. 1-2), ma è il *m. Y.* che interviene su Abramo per impedire l'esecuzione di questo comando (v. 11, con evidente richiamo al versetto 2) e gli rivolge la parola «una seconda volta» come se parlasse *Y.* stesso («Giuro per me stesso, oracolo di *Y.* [...] io ti benedirò», vv. 15-17). Inoltre, secondo la vocalizzazione masoretica del testo al v. 14, mentre da una parte il nome dato al luogo dove si svolge l'episodio richiama il v. 8 (*Y. yir'eh* = «*Y.* vede/provvede», 14a), dall'altra si afferma che il luogo prende il nome dal fatto che *Y. yērā'eh* (= «*Y.* è apparso», non il suo *m.!*): la vocalizzazione del verbo *rā'āh* («vedere») prima al *qal* (in 14a, e in coerenza con il v. 8) e poi al *nifal* (in 14b) crea certo difficoltà, poiché ci si attenderebbe una formulazione etimologica identica nelle due frasi di un testo che intende spiegare l'origine del nome del luogo, ma nonostante questo strano comportamento dei masoreti resta il fatto che l'etimologia viene ricercata ricorrendo al nome *Y.*, e non a quello del suo *m.*, cioè di colui che è effettivamente apparso, rettificando un comando precedente e condizionando l'azione successiva.

Nella vecchia esegesi, fondata su una rigida suddivisione di “fonti” letterarie, poteva creare problema la denominazione *m. Y.* in un testo ritenuto “*elohista*” (dal nome di Dio al versetto 1 e da altre caratteristiche di stile e di contenuto), dove si richiederebbe l'intervento di un *m. 'elōhîm*, e si riteneva che il ricorso al *m. Y.* dipendesse solo dal fatto che quest'ultima è espressione più frequente e quasi abituale. A parte però che gli argomenti statistici sono sempre molto relativi²⁸, e indipendentemente dai problemi

²⁸ Se è vero che *m. Y.* ricorre in totale 58 volte, non va dimenticato che anche *m. (hā) 'elōhîm* (con o senza articolo nel secondo termine) è usato 11 volte, a cui se ne devono aggiungere altre 2 dove il primo termine è al plurale:

di critica letteraria (oggi del resto ormai superati), la coesistenza di ^{ae}*lōhīm* e di *m. Y.* in uno stesso testo non costituisce difficoltà, trattandosi piuttosto non di una semplice formula letteraria, ma di una funzione tipica che riguarda il processo comunicativo della divinità.

b) L'asina di Balaam ostacolata nel suo cammino

Nell'episodio narrato in *Nm* 22-24, che vede protagonisti Balak, re di Moab, e il profeta Balaam (con la sua asina), la divinità che interviene o di cui si fa menzione (tralasciando riferimenti non direttamente legati all'episodio) è ^{ae}*lōhīm* in 22,9.12.20.22; 23,4²⁹, e *Y.* in 22,13.28.31; 23,5.12.16.17; 24,1.11.13³⁰. Tuttavia, soprattutto accanto a quest'ultimo, compare anche il *m. Y.*, e precisamente in 22,22.23.24.25.26.27.31.32.34.35³¹. In questo caso sembra di poter affermare chiaramente che mentre *Y.* si riserva gli interventi per così dire di più alto livello, l'incombenza incresciosa di contrastare il cammino dell'asina è affidata al suo *m.* È *Y.* infatti che apre la bocca all'asina perché possa parlare al suo padrone Balaam (22,28), ed è ancora lui ad aprire gli occhi a quest'ultimo perché possa vedere il *m. Y.* che sta sulla strada con la spada sguainata (22,31). Ed è anche vero che *Y.* agisce dall'alto, mentre il dialogo con i protagonisti umani è un compito riservato al suo *m.* (22,32-35). Infine, si può ancora osservare che il terzo dei quattro oracoli di Balaam viene pronunciato quando

l'argomento non è dunque decisivo. Per questi dati cfr. per esempio R. Ficker, *mal'āk*, cit., col. 776.

²⁹ Si noti però che in 22,20 e 23,4 il Pentateuco samaritano parla invece di *m. ^{ae}lōhīm* e in 22,22 si tratta di «ira di ^{ae}*lōhīm*», ma una variante testimoniata dal Pentateuco samaritano e da una parte della LXX preferisce «ira di *Y.*».

³⁰ Anche tra questi versetti ve ne sono alcuni che non sono esenti da difficoltà testuali; ad esempio, in 23,5 il Pentateuco samaritano premette *m.* e in altri casi la LXX sembra leggere ^{ae}*lōhīm*.

³¹ Tranne che nel versetto 34, qui il testo originale della LXX (con ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ) sembra supporre sempre un ebraico *m. ^{ae}lōhīm*.

«fu su di lui lo spirito di Dio (*rûaḥ 'ēlōhîm*)» (24,2), cioè un'entità diversa dal *m*.

c) La lotta di Giacobbe

Quando Giacobbe ritorna dalla Mesopotamia verso la terra d'Israele incontra anzitutto dei *mal'ākîm* (di *'ēlōhîm*) in un luogo che il testo connette implicitamente con una qualche battaglia, poiché Giacobbe, al vedere quei personaggi, chiama la località «accampamento di Dio», o Macanaim³² (*Gn* 32,2-3). Ma più avanti, al guado dello Iabbok, egli lotta con un «uomo» (v. 25), un fatto che è ricordato anche in *Os* 12,4 s., dove però l'«uomo» diviene sia *'ēlōhîm* (4b) sia un *m*. (5a): la connessione tra i due testi è rafforzata anche dal fatto che il verbo su cui si basa la presunta etimologia di Israele in *Gen* 32,29 (*śārāh*, «lottare») ricompare per due volte in *Os* 12,4b.5a.

3.3. MESSAGGERO CON FUNZIONE PREVALENTEMENTE NEGATIVA
(MA ANCHE CON ESITO LIBERATORIO)

a) La duplice funzione nel contesto dell'esodo

Lungo l'itinerario dell'esodo compare dapprima uno «sterminatore» che agisce in stretta sintonia con *Y*. Quest'ultimo, parlando a Mosè, afferma di voler colpire i primogeniti degli Egiziani (*Es* 11,4; 12,12 s.) e l'azione viene poi confermata sul piano narrativo (12,29). Ma quando egli giunge a parlare in dettaglio del momento dell'esecuzione (12,13), pur continuando il discorso in prima persona («vedrò il sangue e passerò oltre [...] quando colpirò»), nel sottolineare che gli Israeliti saranno risparmiati introduce come strumento esecutivo la figura di uno «sterminatore» («non vi sarà per voi flagello di *mašhî*»). Quest'ultimo termi-

³² Alla lettera «i due accampamenti». La città di Macanaim è menzionata più volte altrove, anche se ne resta incerta la localizzazione precisa, in area transgiordanica. Qui Giacobbe dà una spiegazione di questo apparente duale connettendo il nome con un'apparizione di *mal'ākîm* che sono dei guerrieri, poiché formano collettivamente un esercito accampato.

ne va inteso in senso personale («sterminatore») e non astratto («sterminio»), come conferma chiaramente Mosè poco dopo nel riferire agli anziani di Israele quanto *Y.* gli ha comunicato («non permetterà al *mašhîr* di entrare nelle vostre case per colpirvi», 12,23). Lo «sterminatore» è la *longa manus* di *Y.*, per non (osare) dire *Y.* stesso, ed è interessante che in *Sal* 78,49 si rievochino genericamente le «piaghe» dell'esodo (e quindi anche questa, sebbene se ne parli solo poco dopo, al versetto 51) attribuendole ai *mal'ākîm*, definiti «messaggeri di sventure»³³.

Ma accanto a questo personaggio devastatore compare anche, lungo il cammino dell'esodo, il famoso «angelo protettore», la cui azione è senza dubbio salvifica nei confronti degli Israeliti, ma indirettamente malefica per i loro nemici. Questo *m.* infatti cammina di solito davanti al gruppo dei fuggitivi (*Es* 23,20.23; 32,34; 33,2), ma passa dietro a loro quando è il momento di difenderli dagli inseguitori egiziani, assieme alla nube che «era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte» (14,19 s.). E anche qui, una rievocazione sintetica e positiva attribuisce al *m.* tutta l'operazione dell'esodo (*Nm* 20,16), ma in fase polemica si tende a sottolineare che non è stato un *m.*, bensì *Y.* stesso (o meglio: «il suo volto») a salvare gli Israeliti (*Is* 63,9³⁴).

b) Il censimento di Davide

Quando Davide decide di fare il censimento della popolazione, dovendosene poi pentire (2 *Sam* 24), per punire questo gesto *Y.* manda la peste e il suo *m.*, che assume anche qui l'epiteto di *mašhîr*, sebbene dal lato sintattico sia posto in funzione predicativa («il *m.* che distruggeva il popolo», versetto 16 nell'insieme dei versetti 15-17). Nel testo parallelo di *1 Cr* 21, il *mašhîr* torna

³³ Una variante (*mal'ākîm rā'im*), confermata dalle antiche versioni, parla addirittura di «messaggeri cattivi» (cfr. LXX ἄγγελοι πονηροί).

³⁴ In *Is* 63,9, prima di *mal'āk* vi è un altro termine che nel testo masoretico indicherebbe «tribolazione» (*šār*), ma in base al πρᾶξός della LXX lo si vuole leggere come «messaggero» (*šîr*), e quindi sinonimo di *m.*

ad essere un chiaro epiteto, in funzione aggettivale (*lammal'āk hammašhîṭ*, versetto 15 e cfr. 14-16). Anche qui, comunque, il *m.* ha un ruolo negativo, e questo ricorso all'intermediario per esprimere una realtà poco piacevole è confermato dal comportamento più generale di *1 Cr* rispetto a *2 Sam*: mentre in quest'ultimo testo è «l'ira di *Y.*» che si accende contro Israele e spinge (perciò) Davide a fare il censimento (24,1), in *1 Cr* è invece Satana che sorge contro Israele, agendo su Davide alla stessa maniera (21,1).

c) La distruzione degli Assiri

In *2 Re* 19,32-35 da un lato è *Y.* che attraverso il profeta Isaia parla in termini perentori contro il re di Assiria, Sennacherib (vv. 32-34), ma è poi il suo *m.* che entra di notte nell'accampamento assiro e «percuote» centottantacinquemila uomini (v. 35). Lo stesso si afferma nel testo parallelo di *Is* 37,33-36, mentre in *2 Cr* 32,21 si dice più precisamente che «*Y.* mandò un *m.* che “sterminò” tutti i guerrieri valorosi”). Qualcuno ritiene che la formulazione di *2 Cr* tenda espressamente a distanziare *Y.* dal suo inviato³⁵.

d) La difesa (militare)

In *Sal* 34,7-8 vi è un accostamento significativo tra *Y.* che ascolta il grido del povero e lo salva da tutte le sue angosce (v. 7) e il *m.* *Y.* che invece si accampa attorno a quelli che lo (= *Y.*) temono e li libera (v. 8): l'azione salvifica spetta all'agente supremo, ma la sua concretizzazione, che si attua in termini militari, è demandata alla funzione subordinata. Proprio per questo, quando colui che si trova in angustia (ossia l'apparente autore del salmo) spera in una sua salvezza dai nemici che lo incalzano, invoca l'intervento non di *Y.*, ma coerentemente del suo *m.* (*Sal* 35,4-6): la funzione negativa è solo propedeutica e strumentale, finalizzata

³⁵ «Wenn der Chronist besonders die Entsendung (šlh) betont, mag er einer Identifizierung des Engels mit JHWH vorgebeugt haben» (Freedman-Willoughby in *mal'āk*, cit., col. 898).

a una liberazione. Ed è anche in questo senso più specifico che i *mal'ākîm* possono diventare «custodi» di ogni singolo uomo (*Sal* 91,11).

3.4. L'ACCENTUAZIONE DELLO SDOPPIAMENTO TEOFANICO

In tutti i testi sinora esaminati la presenza di un *m.* o più *mal'ākîm* suppone un'apparizione con finalità in qualche modo comunicative (verbali o gestuali), ma questo elemento della manifestazione divina assume talvolta un particolare rilievo, soprattutto quando si celebra la creazione o si evoca una lotta.

a) La collaborazione cosmogonica

Nella serie di azioni cosmogoniche attribuite a *Y.* con attribuzioni participiali (*Sal* 104,2-4: i participi intendono conferire a quell'atto unico un valore permanente) si legge anche un'affermazione che si presta almeno a due interpretazioni diverse (v. 4): una prima traduzione, che sembrerebbe rispecchiare di più il tenore sintattico del testo ebraico, potrebbe essere la seguente: «Egli fa suoi *mal'ākîm* i venti e suoi servi il fuoco fiammeggiante»; secondo questa versione, i venti e il fuoco sarebbero immagini metaforiche e visibili dei messaggeri divini. Ma se si tiene conto del contesto, che parla di fondazioni cosmogoniche concrete (stendere il cielo, costruire la propria dimora, spaziare per il cielo su un carro costituito da nubi), probabilmente si accenna anche qui a qualche azione alla quale collaborano i «messaggeri»; poiché l'ultimo termine del versetto è un participio come gli altri (*lōhēt* = «infiamma» o «mette in agitazione»), lo si può riferire ancora a *Y.*, il quale dunque «con i suoi *mal'ākîm* e con i suoi servi crea e mette in agitazione i venti come fuoco». I «messaggeri», perciò, prendono parte attiva alla creazione di elementi possenti e violenti. È comprensibile allora perché, quasi in un'azione di ritorno, costoro siano invitati a lodare il creatore per il suo operato, ma in quanto formano nel loro insieme una schiera che partecipa della

violenza di questa creazione (*Sal* 148,2³⁶; 103,21): i *mal'ākīm* sono identici agli «eserciti celesti» (*šēbā'ôt*) e in tal senso sono anche «eroi potenti» (*Sal* 103,20).

b) Il nome comunicato a Mosè

Nella cosiddetta teofania del Sinai di *Es* 3 (che sarebbe meglio chiamare teofania dell'Oreb, cfr. v. 1) dovrebbe essere evidente che Dio venga designato con *ʾēlōhīm* (vv. 1.4b.11.13.15), dovendo egli comunicare il proprio nome quasi per garantire l'autenticità della missione di Mosè agli Israeliti, qualora costoro chiedessero a quell'uomo, che si presenta come guida, quale sia il nome del dio che lo invia loro (vv. 11.13)³⁷. È singolare come colui che appare a Mosè sia *il m. Y.* (v. 2), ma chi parla a lui sia *Y.* (v. 4a), prima ancora di comunicargli il suo nome. Probabilmente, al di là dell'incongruenza del versetto 4a³⁸, questa duplice configurazione della divinità che appare è dovuta a una caratteristica della teofania stessa, nella quale la divinità che appare di solito è *Y.*

d) La prevalenza della funzione bellica

In *Gs* 5,13-15 si dice che mentre Giosuè è presso Gerico vede un uomo che sta in piedi di fronte a lui con la spada sguainata; gli chiede allora se egli stia dalla sua parte o da quella dei ne-

³⁶ In *Sal* 148,2b il *ketiv* del testo masoretico ha il suffisso al singolare e sembra riunire collettivamente «tutti i *mal'ākīm*» di 2a in un'unica schiera; tuttavia il testo quasi uguale di *Sal* 103,21a ha il suffisso al plurale, che viene proposto anche come *qere* di 148,2b, seguendo del resto una variante ebraica molto attestata e le antiche versioni.

³⁷ Lo scopo della “rivelazione” del nome divino *Y.* assume anzitutto questa finalità ristretta, se si tiene presente che i versetti 14-15 sono una risposta alla precisa domanda di Mosè, che chiede una garanzia per la propria missione e come essa possa venire accettata dagli Israeliti (e anche nella loro formulazione questi versetti intendono collegare il nome divino con «io sarò con te» del versetto 12).

³⁸ In 4a il Pentateuco samaritano sembra risolvere la difficoltà con la lezione *ʾēlōhīm*, ma a sua volta la LXX ne crea un'altra perché in 4b legge κύριος, l'equivalente cioè di *Y.*

mici, evidentemente considerandolo un normale guerriero. Ma quello risponde rivelandosi capo di un esercito che è attivo in ambito divino: «No, io sono il capo dell'esercito di *Y*.» (v. 14). Riconosciuta la sua identità sovrumana, Giosuè si prostra a terra chiedendogli che cosa egli abbia da dirgli e la risposta che riceve è un comando: deve togliersi i calzari dai piedi, perché il luogo su cui si trova è santo (v. 15). Benché non si parli qui espressamente di un *m. Y*, l'evidente richiamo all'analogo comando dato a Mosè (cfr. *Es* 3,5) conferma che il personaggio in questione si pone su un piano divino, tanto più che a parlare a Mosè era stato Dio stesso (*Es* 3,4). L'operato del *m.* sul versante negativo, visto sinora, si precisa meglio con la sua esplicita gerarchizzazione militare (è il comandante supremo dell'esercito di *Y*).

e) La teofania militare

Il cantico di Debora di *Gdc* 5 contiene uno dei testi classici che sintetizzano e quasi definiscono la teofania di *Y*. (vv. 4-5; cfr. anche *Dt* 33,2-3; *Sal* 68,8-10; *Ab* 3,3-6), qui finalizzata al trionfo di Israele. Nonostante le difficoltà di cui è irto tutto il testo del cantico, sembra di poter dedurre da un lato che «il popolo di *Y*.» è chiamato a combattere (v. 13), ma dall'altro che anche gli astri sono convocati alla lotta (v. 20). Improvvisamente però entra in causa il *m. Y* che invita a maledire gli abitanti di Meroz, perché non sono venuti in aiuto a *Y*. tra gli eroi (v. 23). La guerra condotta solo da alcune tribù dell'antico Israele (nel nord) viene assimilata a una guerra combattuta da *Y*. con il suo esercito celeste, e in questa specie di teofania cosmica chi è chiamato a maledire è ancora una volta il *m. Y*. Lo sdoppiamento teofanico è qui del tutto evidente, e ciò permette di cogliere meglio il significato e le eventuali origini di questa figura³⁹.

³⁹ Ai testi qui esaminati, secondo la suddivisione proposta, se ne dovrebbe aggiungere ancora qualche altro, di minore importanza per il nostro assunto. Per motivare il fatto che l'uomo non può essere giusto di fronte a Dio, uno degli "amici" di Giobbe afferma quasi paradossalmente che Dio «non ripone fiducia nemmeno nei suoi servi, e accusa i suoi *mal'ākīm* di errore (oppure: follia)»

4. *La relazione tra mal'āk e YHWH: tentativi di spiegazione e soluzione storico-religiosa*

Di fronte a una testimonianza così vasta di questa relazione singolare che lega il *m.* alla divinità che lo invia, o che agisce attraverso di lui, non si può certo parlare di casi sporadici, sfuggiti a una tradizione che pure deve aver esercitato un certo controllo sui testi. Il fenomeno va considerato endemico agli scritti biblici ed è stato studiato pertanto nella sua globalità, ovviamente con tentativi di spiegazione diversi. Possiamo riassumerli in tre raggruppamenti principali, a loro volta diversamente configurati al loro interno.

1) La soluzione più facile, e anche più consona a una tendenza esegetica che mirava in passato a suddividere il testo nelle sue componenti letterarie (o “fonti”), è quella di ritenere che almeno in alcuni passi il *m.* *Y.* (o un suo equivalente) sia stato introdotto o interpolato in un testo che parlava originariamente di un intervento diretto della divinità. Si sarebbe salvata così maggiormente la trascendenza divina, soprattutto quando l'azione descritta ha finalità punitrici o distruttrici. Evidentemente si tratta di una soluzione di comodo, che potrebbe spiegare alcuni casi, ma difficilmente è in grado di chiarire costruzioni grammaticali e sintattiche veramente problematiche (come ad esempio quella di *Gn* 48,15-16; cfr. anche *Es* 12,13)⁴⁰.

(*Gb* 4,18). Ma d'altra parte è la sapienza del *mal'āk* ^{ae}*lōhīm* che si riversa su quella del re, che quindi sotto questo aspetto è considerato un suo pari (2 *Sam* 14,17.20; 19,28): noi diremmo più semplicemente che il re ha una sapienza divina. Poiché infine il *m.* (o i suoi simili) è in qualche modo la personificazione di una manifestazione divina, non deve meravigliare che nella LXX anche «l'ira di Dio» si sia trasformata in ἄγγελοι (*Gb* 40,11).

⁴⁰ È questa la critica mossa a un tal genere di spiegazione anche da G. von Rad, che pure è stato un fautore del metodo critico-letterario classico (cfr. la sua *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, pp. 327-329 e p. 328 n. 13). Stupisce pertanto ritrovare questa soluzione anche in autori più recenti, come S.A. Meier (in

2) Vi è poi una serie di spiegazioni che potremmo definire oggettivanti e che consistono nel ritenere che il *m.* sia una realtà autonoma diversamente denominata: ipostasi, logos, anima, potenza separata o altro. Ma è chiaro che tutti questi concetti appartengono più alla storia dell'esegesi che non alla storia del testo e della sua composizione, e ciascuno di essi trova la sua legittimazione all'interno del sistema che lo formula con un particolare intento funzionale (si pensi ad esempio al logos filoniano). Problemi analoghi del resto si sono posti anche in relazione alla sapienza biblica, intesa come ipostasi o persona, ma anche in questo caso la questione di fondo, in ambito biblico, resta di vedere quali siano i collegamenti a monte di questa realtà (e quindi ad esempio l'eventuale figura divina femminile da cui deriva), non le ripercussioni sulle speculazioni posteriori. Ad ogni modo, una forma più semplice di questo tipo di spiegazione è quella che propone di vedere nel *m.* la stessa figura di *Y.* che appare in forma umana (la cosiddetta teoria dell'identità)⁴¹, e più in particolare si ricorrerebbe al *m.* quando questa divinità è o deve essere percepita da parte umana o dialogare con gli uomini.

3) Un terzo modo di concepire la natura del *m.* *Y.* è quello che vede in lui un rappresentante che agisce per incarico divino (teo-

Angel of Yahweh, cit., p. 58). Meier ritiene che l'interpolazione sia innegabile là dove non si trova in tutte le testimonianze e cita al riguardo *Es* 4,24; in quest'ultimo testo, però, si tratta di un diverso comportamento dell'ebraico e delle versioni antiche, di cui abbiamo citato altri numerosi esempi più sopra, ma proprio qui è significativo il fatto che la versione greca di Aquila abbia ὁ θεὸς di fronte a ἄγγελος κυρίου del testo originale della LXX e ἄγγελος di alcuni manoscritti: com'è noto, Aquila tende a riportare a una fedeltà ebraica un testo che sembra essersene troppo allontanato, e qui si riconduce appunto a un ebraico *Y.* quella che, nel linguaggio di Maier, dovrebbe essere una interpolazione (ma in realtà sarebbe una sostituzione), e quindi il procedimento andrebbe nella direzione opposta.

⁴¹ «L'angelo di Jahvé è lo stesso Jahvé, che appare agli uomini in figura umana» (G. von Rad, *op. cit.*, p. 328).

ria della rappresentanza)⁴². Effettivamente, questa ipotesi sembra mantenersi più aderente al tenore dei testi, anche perché non si impegna ulteriormente nel definire la natura intrinseca del personaggio, e anzi lo considera sempre inscindibilmente legato al suo mandante. Essa è formulata dal punto di vista del mandante, ma le si può accostare quella che tiene conto anzitutto del destinatario e che sottolinea come l'intervento del *m.* si traduca per l'uomo in una esperienza di incontro con una realtà superiore⁴³. Anche in questo caso il *m.* serve solo a stabilire una correlazione, forse espressa in termini esistenziali un po' sfuggenti.

Tra tutte queste proposte sono certamente da preferirsi quelle funzionali a quelle oggettivanti o a quelle letterarie⁴⁴. Ma benché alcuni ammoniscano a non fondare una spiegazione su concetti generali, come “angelo” o “teofania”, di fatto non si riesce sempre ad evitare di cadere in un altro genere di astrattismo, che riduce a sua volta questa figura alla reazione soggettiva e spirituale di chi la incontra⁴⁵. Bisogna quindi procedere in altra direzione.

Se si trasferisce tutta la problematica su un piano storico-religioso più ampio, che tenga conto della storia effettiva della divinità in questione (*Y.*) e dell'ambiente culturale da cui proviene, occorre inserire la figura del *m.* *Y.* in quel processo attraverso il quale *Y.* è divenuto gradualmente il dio esclusivo di Israele,

⁴² Questa è l'ipotesi preferita da R. Ficker (*op. cit.*, col. 781), anche se non la considera incompatibile con la teoria dell'interpolazione.

⁴³ Cfr. C. Westermann, *Genesis. 2. Teilband: Genesis 12-36*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 289-291 (= *Exkurs: Der Bote Gottes*).

⁴⁴ Così anche H.-J. Fabry (in *mal'āk*, cit., col. 901).

⁴⁵ Ne è esempio significativo la sintesi di C. Westermann, che se da un lato critica chi procede dall'«Oberbegriff 'Engel'» (*op. cit.*, p. 289), dall'altro conclude il suo intervento ricordando che Dio è presente non nel messaggero, ma nel messaggio: «Gegenwärtig ist Gott nicht in dem Boten, sondern in der Botschaft» (*ivi*, p. 291); a quest'ultima frase (ricordata anche da H.-J. Fabry in *mal'āk*, cit., col. 901) si può però facilmente controbattere che, almeno in alcuni testi esaminati sopra, se si elimina il messaggero non solo si perde il messaggio, ma si cancella anche la divinità che ne è all'origine.

mentre di fatto poteva essere considerato alla stregua di un dio di un qualunque pantheon semitico. Ciò non significa che si debba ricercare sul piano documentario un pantheon specifico di cui egli facesse parte, poiché di tali gruppi di dei riuniti in una struttura ben definita e gerarchizzata se ne conoscono relativamente pochi nel vasto ambiente delle civiltà del Vicino Oriente antico⁴⁶. È sufficiente considerare attentamente le caratteristiche con cui si presenta *Y.* sulla scena della storia dell'Israele antico, per vedere come egli si inserisca molto bene tra i suoi colleghi, nonostante le polemiche e le lotte che nei testi biblici tendono a fargli acquisire la preminenza esclusiva nei riguardi del suo gruppo. L'argomento è ovviamente molto vasto, e dobbiamo accennarvi qui solo per quanto attiene al nostro tema più ristretto.

Possiamo quindi limitarci a rilevare come nella tipologia di queste divinità si possa classificare *Y.* come un dio teofanico, che in quei pantheon è subordinato di solito a una divinità superiore e si manifesta anzitutto con una cosmogonia violenta, che si attua spesso con una fenomenologia o per lo meno con un linguaggio di tipo bellico (lotta, vittoria, regolamentazione ecc.). In questo senso si può parlare anche di un dio che guida un esercito celeste, rappresentato dalle forze della natura; egli se ne serve quando, prendendosi cura di un gruppo umano, lo protegge e ne definisce i destini storici. Questi tratti sono già emersi a sufficienza nei testi che abbiamo passato in rassegna, ma se inseriamo ora la figura del *m. Y.* in questa tipologia divina e se teniamo presente il processo riduttivo a cui è andato soggetto il dio *Y.*, si possono chiarire per lo meno tre elementi che emergono dai tratti di quella figura:

⁴⁶ Per una panoramica, limitata però solo all'area occidentale del Vicino Oriente antico, si veda H. Niehr, *Il contesto religioso dell'Israele antico. Introduzione alle religioni della Siria-Palestina*, Paideia, Brescia 2002: l'opera è impostata appunto su una elencazione dei pantheon locali, con particolare attenzione a quello di Ugarit. Più vicino al nostro tema: D.J. Block, *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, Baker Academic, Grand Rapids, MI–Apollos, Leicester 20002.

1) il collegamento frequente tra *Y.* e il *m.* *Y.* con un esercito di cui quest'ultimo fa parte, quando l'intervento si mantiene nel sottofondo sul piano cosmologico, ma con l'attenzione rivolta all'ambiente umano e al proprio popolo (cfr. *Sal* 148,2 nel contesto dell'intero salmo e soprattutto dei «figli di Israele» del versetto 14);

2) la delega della funzione di capo dell'esercito celeste (*Gs* 5,13-15), alla quale si può collegare lo sdoppiamento di funzioni quando l'intervento dall'alto assume finalità distruttive (cfr. *Es* 12,13 e la figura dello «sterminatore»);

3) l'estensione di questa delega ad altre mansioni del *m.* e anche il suo sdoppiamento esplicito in alcuni casi: il più evidente è quello del Satana, che assume una funzione negativa pur appartenendo alla categoria dei «figli degli dei» (*Gb* 1,6; 2,1 e anche *Zc* 3,1 s.)⁴⁷.

Soprattutto, poiché si tratta di una funzione sostitutiva, si spiega perché tutti gli interventi del *m.* siano dotati di un'efficacia non diversa da quella della divinità in nome della quale egli parla o agisce⁴⁸.

⁴⁷ L'azione di contrasto esercitata dal "Satana" può indurre legittimamente a vederlo presente e attivo anche quando non compare con questo nome, come per esempio nel *mal'āk* di *Nm* 22,22-35. Cfr., anche per questo richiamo, P.L. Day, *An Adversary in Heaven. šātān in the Hebrew Bible*, Atlanta, GA 1988.

⁴⁸ Anche se il termine *mal'āk* è ben distinto da *mal'ākāh* («opera», «lavoro»), è sempre possibile collegare le due parole tramite quella che sembra essere la loro radice comune (*l'k* = «inviare»); nella misura in cui può essere sostenibile una comune derivazione, se ne possono trarre anche conseguenze di ordine semantico ed è lecito ritenere che in *mal'āk* sia sopravvissuto qualcosa dell'efficacia esecutiva racchiusa ora nel suo affine *mal'ākāh*. Per un tentativo di connessione si veda E.L. Greenstein, *Trans-Semitic Idiomatic Equivalency and the Derivation of Hebrew ml'kh*, in «Ugarit-Forschungen» 11(1979), pp. 329-336.

D'altra parte il processo riduttivo subito dal dio *Y*. non va studiato all'insegna di un affinamento ideologico che condurrebbe sempre più verso un'ortodossia che si sta affermando. Il prevalere di *Y*. può aver comportato semplicemente un trasferimento di immagine: ad un pantheon governato da un dio Altissimo si è sostituita la concezione di un dio (*Y*.) che presiede un'assemblea di esseri a lui subordinati, che agiscono ai suoi ordini⁴⁹. Il problema della demitizzazione va tenuto opportunamente fuori da questa evoluzione storico-religiosa, tanto più se bisogna prendere in seria considerazione il fatto che in epoca persiana ed ellenistica (e soprattutto in quest'ultima) si è assistito anche ad un processo inverso, cioè al ritorno del mito anche in campo teologico, e in ambiente giudaico⁵⁰.

Piuttosto, com'è evidente, la questione maggiormente legata a questa evoluzione concerne l'affermazione del monoteismo. Ma

⁴⁹ I tratti più salienti di questo processo, nonostante i termini troppo schematici e categorici con cui viene descritto, si possono cogliere in L.K. Handy, *Among the Host of Heavens. The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1994; più sinteticamente in Id., *Dissenting Deities or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible*, in «Biblical Research» 35 (1990), pp. 18-35; Id., *The Appearance of Pantheon in Judah*, in D.V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, Kok Pharos, Kampen 1995, pp. 27-43. Su un piano limitato all'evoluzione letteraria: S.L. White, *Angel of the Lord: Messenger or Euphemism?*, in «Tyndale Bulletin» 50(1999), pp. 299-305.

⁵⁰ Questo tema è stato studiato ad esempio nei salmi, che per loro natura sono indicativi del sentimento religioso dell'ambiente che li ha utilizzati e trasmessi, anche con interventi sul testo (soprattutto nella traduzione greca). In riferimento al loro sottofondo culturale più antico si veda O. Loretz, *Der juridische Begriff *niḥlatum/nhlt/naḥ^alāh* "Erbbesitz" als amurritisch-kanaanäischer Hintergrund von Ps 58*, in «Ugarit-Forschungen» 34(2002), pp. 453-479 (soprattutto per il Sal 58,2 e la dottrina degli angeli). Per il rapporto con la LXX: J. Schaper, *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in E. Zenger (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-Roma-New York 2001, pp. 171-183; A. Schenker, *Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen*, ivi, pp. 185-195.

su questo punto bisogna focalizzare opportunamente la problematica⁵¹, e ridurla nei suoi propri termini, che devono tener conto anzitutto della storia effettiva della religione dell'antico Israele⁵². Se non sembrano molto illuminanti ricerche che inseriscono il monoteismo in un processo evolutivo generalizzato, che accentua la portata storica della cosiddetta "età assiale" (verso il VI sec. a. C.), che lo avrebbe visto affermarsi in una vasta area del mondo antico (dall'Iran alla Grecia)⁵³, non sono neppure pertinenti quegli studi che, pur concentrandosi sull'origine e l'evoluzione dello yahvismo, ne parlano come se si trattasse di fatto di una religione monoteista (quasi) fin dalla nascita⁵⁴. Dal punto di vista che qui ci interessa, bisogna risalire a un contesto religioso del Vicino Oriente antico nel quale viene accordato un particolare rilievo alle divinità attive nel mondo, soprattutto attraverso i fenomeni atmosferici violenti⁵⁵. In varie fasi della storia e con notevoli dif-

⁵¹ Cfr. G. L. Prato, *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, in G. Cereti (ed.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 37-65.

⁵² Per un aggiornamento al riguardo possono esser utili alcune rassegne sintetiche: W. Zwickel, *Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern*, in B. Janowski-M. Köckert (edd.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, pp. 9-56; F. Hartenstein, *Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990*, in «Verkündigung und Forschung» 48(2003), pp. 2-28.

⁵³ Nella storia della ricerca ritorna spesso questa prospettiva, ma per un tentativo abbastanza recente e quasi sistematico si veda R.K. Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

⁵⁴ Questo travisamento di fondo anima talvolta anche monografie per altri versi assai documentate nella trattazione del materiale letterario e archeologico; un esempio si può trovare in J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, University Press–Uitgeverij Peeters, Leuven 19972 (e i rilievi critici che ne ho espresso in «Rivista Biblica» 48[2000], pp. 199-209).

⁵⁵ I paralleli possono risultare piuttosto affrettati, ma una panoramica del materiale è già di per sé eloquente, e in tal senso sono utili D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Har-

ferenziazioni locali, questo tipo di divinità sopravvive in quella funzione che è stata chiamata “baalismo” dal nome del dio che maggiormente la incarna⁵⁶, e che è stata assunta ed esercitata da divinità diverse nei singoli ambienti⁵⁷. Ciò che permane costante, in tutta questa evoluzione assai complessa, nei confronti della quale le generalizzazioni degli studiosi rappresentano sempre una facile tentazione⁵⁸, è appunto la funzione del *dominus* (o del κύριος), nella quale si concretizza il rapporto delle varie divinità, che la detengono, con un mondo storico che sono chiamate a governare⁵⁹. La storia dello yahvismo rientra perfettamente nelle linee di questo processo storico.

rassowitz, Wiesbaden 2001 (cfr. però al riguardo M. Dietrich, *Der syrische Regengott und der mesopotamische Sturmgott. Bemerkungen zum Werk von Daniel Schwemer*, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen, in «Ugarit-Forschungen» 33[2001], pp. 657-677); A.R.W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2003.

⁵⁶ Si tratta del dio Baal di Ugarit, di cui però questo non è il nome proprio (che sarebbe *hd* o *hdd* = Haddu, dio della tempesta, corrispondente ad Addu/Adad/Hadad di altri ambienti semitici), ma un epiteto che quasi per metonimia ne precisa ed esalta la funzione (*b'l* infatti significa «signore», «padrone»).

⁵⁷ Cfr., fra i tanti, H. Niehr, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, de Gruyter, Berlin-New York 1990 (e la decisa reazione polemica di K. Engerkern, *BA 'ALŠAMEM. Eine Auseinandersetzung mit der Monographie von H. Niehr*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 108[1996], pp. 233-248.391-407); Id., *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, in D.V. Edelman, *op. cit.*, pp. 45-72; J. Day, *Yhwh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge—Dove Booksellers, Dearborn, MI 22002.

⁵⁸ L'estensione di questa fenomenologia al mondo greco, ad esempio, pecca talvolta di una qualche superficialità, soprattutto quando vuole fondarsi anche su paralleli filologici e lessicali, come in J.P. Brown, *Yhwh and Zeus, Jupiter: The High God and the Elements*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 106(1994), pp. 175-197.

⁵⁹ Cfr. M. Rösel, *Adonaj – warum Gott “Herr” genannt wird*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

Nell'ambito di un pantheon i rapporti gerarchici possono quindi variare, e perciò sono diverse le divinità che assumono il compito della presidenza, creando talvolta situazioni conflittuali, ma anche su questo punto ciò che perdura è il rapporto tra questa divinità e il gruppo degli dei ad essa subordinati⁶⁰. Nel caso dell'antico Israele, la concezione di un pantheon subordinato a *Y.* non viene mai a cessare, ma si struttura diversamente⁶¹. Si può parlare di una specie di "monoteismo monarchico"⁶², oppure anche di un "dio secondo"⁶³, che riassume in sé tutte le funzioni subordinate e delegate. Che si tratti di un dio o di una figura in qualche modo intermedia non cambia molto, se si tengono presenti i problemi reali della questione del monoteismo storico-religioso (ivi compreso quello israelitico), e non di quello filosofico (e nonostante certo le possibili confusioni terminologiche).

⁶⁰ Si veda soprattutto M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in J. Assmann-D. Harth (edd.), *Kultur und Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 143-179 (riprodotto in M. Weippert, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1997, pp. 1-24); B. Lang, *Neue Probleme in der Erforschung des biblischen Monotheismus*, in K.A. Deurloo-J. Diebner (edd.), *YHWH – Kyrios – Antitheism or the Power of the Word. Festschrift für Rochus Zuurmond anlässlich seiner Emeritierung am 26. Januar 1996*, Dielheimer Blätter zum Alten Testament (Selbstverlag), Amsterdam-Heidelberg 1996, pp. 29-42.

⁶¹ E anche la terminologia può variare: cfr. H.-D. Neef, *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd YHWH im Alten Testament*, Calwer, Stuttgart 1994.

⁶² B. Lang, *Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum. Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie*, in W. Dietrich-M. A. Klopfenstein (edd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, pp. 559-564.

⁶³ M. Barker, *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, SPCK, London 1992.

5. *Il mal'āk YHWH nel pantheon trasformato: la figura funzionale separata gli sviluppi "angelici"*

Resta dunque da vedere, come in appendice a quanto si è detto sinora, quale sia la figura emergente da un pantheon dove *Y.* è ritenuto il dio principale ed esclusivo, per cui la posizione subordinata viene assunta da un essere da lui (ormai qualitativamente) distinto. Ciò che tuttavia va debitamente sottolineato, in questa strutturazione più recente del mondo divino⁶⁴, è che tale figura non si stacca mai nettamente da quella superiore, di cui continua a rappresentare quasi un "doppio", e pertanto si trasmettono ad essa tutte le caratteristiche che abbiamo visto inerenti al *m. Y.*, soprattutto quelle con destinazione negativa. Poiché la preoccupazione maggiore, dal nostro punto di vista "ontologico", è pur sempre quella di definire la divinità o meno degli esseri soprannaturali, possiamo dire che questa nuova figura diventa anche "vicaria" nel senso che esercita mansioni in nome di un superiore, ma non nel senso che lo sostituisce (tanto meno in sua assenza, che qui è impossibile): la sua azione (e prima ancora la

⁶⁴ Per un esempio concreto si veda il pantheon documentato dai testi di Qumran: cfr. J.J. Collins, *Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls*, in J.J. Collins-R. A. Kugler (edd.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2000, pp. 9-28. I testi qumranici ci permettono talvolta di costatare concretamente questa trasformazione del pantheon: un testo sapienziale ivi ritrovato (anche se forse non è originario di quell'ambiente), chiamato *musar lammebin* e composto da vari frammenti (4Q 26 + 4Q 415-418.418a.418c.423), se posto a confronto con la *Sapienza di Achikar*, e in modo particolare con i *Proverbi di Achikar*, mostra chiaramente che mentre in quest'ultima opera agiscono molti dei in una compagine stratificata, nel testo qumranico (cfr. specialmente 4Q 416 e 417) si presenta ancora un mondo divino a due livelli, ma composto da un dio principale e da una schiera di esseri denominati «schiera celeste» (4Q 416 1,7, cfr. Is 34,4) o anche «figli del cielo» (4Q 1,12); cfr. H. Niehr, *Die Weisheit des Achikar und der musar lammebin im Vergleich*, in C. Hempel-A. Lange-H. Lichtenberger (edd.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 2002, pp. 173-186, spec. p. 185.

sua parola) suppone sempre una stretta simbiosi intrinseca con il mandante.

Lo mostra bene la visione descritta in *Dn* 10. Qui Daniele vede un «uomo» vestito di lino, dall'aspetto sfolgorante (vv. 5 s.); dopo esser svenuto di fronte a lui, una «mano» lo tocca e lo fa alzare sulle ginocchia (v. 10) e poi qualcuno gli rivolge la parola (v. 11): chi sia costui va capito dal contesto, dal quale si deduce che si tratta dell'uomo che gli è apparso⁶⁵. Riprendendo il suo discorso dopo che Daniele si è alzato in piedi, costui annuncia che gli si è opposto il «principe (*śar*) del regno di Persia», ma gli è venuto in soccorso «Michele, uno dei primi principi (*'ahad haśśārīm hārīšō'nīm*)» (v. 13). Daniele ammutolisce ma «uno simile a un uomo (*kidmūt b'enē ādām*)»⁶⁶ gli tocca le labbra, per cui egli parla a colui che gli stava davanti, chiamandolo «mio signore» (*'ādōnī* è usato al versetto 16, e così ancora per due volte al versetto 17). Sembra che le sue parole siano rivolte non a questa «sommiglianza di uomo», ma all'uomo che gli era apparso all'inizio. Nel seguito, ancora «quella che era come una figura di uomo (*kēmar'ēh 'ādām*)» lo tocca e lo rinfranca e gli rivolge parole di incoraggiamento (vv. 18 s.). Dopo un breve intervento di Daniele che invita l'altro a parlare, chiamandolo ancora «mio signore» (v. 19)⁶⁷, l'interlocutore prende la parola e gli comunica che tornerà

⁶⁵ Il versetto 11 inizia improvvisamente con un *wayyō'mer* privo di soggetto, ma è evidente che non può essere la «mano» (*yād*) del versetto 10.

⁶⁶ È interessante che nella versione greca di Teodoziona si renda alla lettera il testo masoretico, ma nella LXX si parli di una «sommiglianza di mano (*χειρὸς*) di uomo», stabilendo quindi un livellamento con il versetto 10.

⁶⁷ Se in *Gn* 18-19 prevaleva la vocalizzazione *'ādōnāy*, lasciando trasparire che l'interlocutore, singolare o plurale che fosse, era collocato su un piano divino, in *Dn* 10,16.17bis.19 *'ādōnī* lo pone di per sé su un piano umano, forse in riferimento al fatto che colui che appare è designato solo come «uomo» (versetto 5). Per conseguenza, l'appellativo del versetto 19 potrebbe anche essere rivolto al personaggio mediatore, quello cioè che incoraggia Daniele, e quindi è solo il confronto con i versetti 12-14 che induce a concludere che l'altro sia l'uomo apparso all'inizio, ossia la figura divina. Ma da queste vocalizzazioni si intravede anche come i masoreti abbiano faticato non poco nel voler trovare un sistema coerente di vocalizzazione che salvaguardasse le prerogative divine, e

di nuovo a lottare contro il «principe di Persia», e anche contro il «principe di Iavan (= Grecia)», e gli verrà in aiuto Michele, definito ora «il vostro principe (*śarkem*)» (v. 21). Chi pronuncia queste ultime parole potrebbe essere anche la figura di uomo che ha incoraggiato Daniele, ma il contenuto, simile a quello dei versetti 12-14, ci deve far pensare che il soggetto sia lo stesso, e quindi ancora l'«uomo» apparso all'inizio.

Siamo quindi in presenza di almeno tre personaggi diversi: un uomo splendente che appare a Daniele, un altro assimilato a una figura umana (anche per via della mano) che comunica con lui solo per farlo rinvenire e rinfrancarlo dopo la sua prima reazione di fronte a una apparizione che è una teofania, e infine il principe Michele che combatte in aiuto del primo dei due e viene definito alla fine «principe» di Israele. L'uomo che appare, nonostante la sua esplicita definizione in termini umani («uomo» *tout court*), è in realtà Dio stesso, che si serve di un intermediario in sembianze umane per comunicare (verbalmente e con azione efficace), ma accanto a costoro si ha ora anche un «principe» che combatte, ed è figura nettamente distinta dalle prime due. Ciò significa, per quanto ci riguarda, che anche quando appare un personaggio ben distinto dalla divinità, ma che con compiti bellici prosegue la funzione del *m.*, non scompare la correlazione che lega intrinsecamente la divinità al suo mediatore, tanto che in questo testo è persino difficile stabilire di quale dei due si parli, e lo si deduce solo dal contesto. E d'altra parte si vede come la figura del *m.* si sia a sua volta sdoppiata in una funzione mediatrice diretta e in un personaggio autonomo e combattivo.

È chiaro tuttavia che con Michele siamo giunti ormai all'«angelo della nazione», che combatte per Israele. Ma proprio per questa connessione con le funzioni del *m.*, che risalgono in ultima analisi a una fenomenologia teofanica di ordine cosmogonico, è comprensibile che la battaglia sostenuta da Michele sfoci in un

come la vocalizzazione **dōnāy* sia del tutto artificiosa, escogitata appunto per venire incontro (e solo fino a un certo punto) a tale esigenza.

esito escatologico che coinvolge anche l'aldilà. È questo il significato primario della vittoria di coloro che appartengono «al tuo popolo», e che si troveranno «scritti nel libro»: di essa si parla in termini di “risurrezione” (*Dn* 12,1-3), che avrà luogo al termine di una lotta “storica” esemplificata con le guerre tra Seleucidi e Lagidi, le quali raggiungono il loro culmine negativo con l'intervento del famigerato Antioco IV Epifane (*Dn* 11).

Estendendosi potenzialmente in una dimensione universale, l'“angelo delle nazioni” rientra così, da questa fase in poi, nella storia più vasta dell'angelologia giudaica e cristiana. Ma quanto sia ineliminabile, anche negli sviluppi successivi, il cordone ombelicale che tiene legati gli angeli alla loro matrice divina e li riconduce anzi a una loro origine embrionale in cui si identificano quasi con la madre, lo si può vedere ancora nel libro dell'Apo-calisse, dove le loro schiere si organizzano in gruppi quaternari e settenari che giocano ruoli diversi nello scenario immaginifico in cui sono chiamati ad agire e combattere. Qui infatti le funzioni degli angeli sono ad un tempo positive e negative, sia a livello liturgico (angeli che adorano) sia a livello militare (angeli distruttori), e si esercitano su un piano relativamente autonomo. Ma non va dimenticato che agli angeli è affidato anche il giudizio escatologico, che essi annunciano ed eseguono in sintonia con «uno simile a figlio di uomo (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου)» che appare in cielo su una nube bianca (*Ap* 14,14 nel contesto di 14,6-20); l'esplicita allusione alla figura di colui che «è simile a un figlio di uomo» di *Dn* 7,13 (*kēbar ʿanāš*), dove essa occupa la posizione di un “dio secondo”, rende ancora più evidente la sinergia. Addirittura, il rapporto sembra invertito, poiché uno degli angeli comanda a questa figura di gettare la sua falce e mietere, perché la messe è matura, e l'esecuzione è immediata: «E colui che era seduto sulla nube gettò la sua falce sulla terra e la terra fu mietuta» (v. 16). Proprio quando la figura dell'inviato sembra essersi resa autonoma e subordinata anche sul piano qualitativo (tali sono gli “angeli” tradizionali), si rivendica per essa un potere che nella sua storia era stato esercitato esclusivamente dalla divinità

cui era geneticamente legata. Se non si tiene in debita considerazione la storia del pantheon da cui questa figura trae origine, l'affermazione di *Ap* 14,15 s. resta incomprensibile, e rischia di creare un falso problema ad ogni ortodossia teologica (e prima ancora metafisica).

6. *Considerazioni conclusive*

Avendo solo accennato ai possibili sviluppi dell'angelologia successiva, nella quale è racchiusa ovviamente anche la problematica dell'"angelo delle nazioni", non resta che riassumere il significato precipuo di quanto siamo andati dicendo, indicando nello stesso tempo quali possano essere i campi di applicazione più gravidi di conseguenze.

1) Il pluralismo, assai variegato, degli scritti biblici non riguarda solo la congerie dei testi confluiti a formare ciò che anche a livello terminologico non ha perso neppure per noi, seppure lontanamente, una connotazione grammaticale che conserva implicito il numero plurale (*Bibbia*, com'è noto, è un falso femminile). La situazione dei testi, diversi per genere, contenuto e ambientazione, si riflette inevitabilmente sul piano teologico, dove il pluralismo ideologico può essere ridotto a una qualche sintesi coerente solo con un'ermeneutica che resta estrinseca ai dati testuali⁶⁸, e talvolta trascura volutamente, per disinformazione più

⁶⁸ Anche le tradizioni testuali vanno comunque attentamente studiate al loro interno, perché possono rispecchiare a loro volta un'evoluzione (riduttrice) dell'ambiente da cui provengono, e quindi non sono anzitutto il risultato di meccanici interventi correttivi posteriori. Più volte, ad esempio, nella rassegna dei testi abbiamo incontrato una rettifica del nome del messaggero o della divinità nel Pentateuco samaritano, che sembra più vicina all'unificazione "monoteista" posteriore; in realtà, più che di un testo ricco di modifiche tardive, potrebbe trattarsi della testimonianza di una concezione esclusivista che risale a un periodo storico antecedente a quello che ci fanno conoscere i più tardivi manoscritti masoretici. Un tentativo di spiegazione che percorre decisamente

o meno cosciente, la ricchezza storico-religiosa in cui quei testi sono sorti e in cui si sono anche trasmessi. Per venire al nostro tema, la presunta ortodossia del Dio unico non ha potuto sopprimere una funzione che si è gradualmente trasferita su una figura mediatrice *sui generis*, che lascia ancora trasparire un mondo divino abitato da una pluralità di dei. Non solo questi ultimi sono ancora presenti e anche in qualche modo riconosciuti (vedi in particolare *Mi* 5,4, dove il rapporto dio-popolo è esteso su un piano universale, quasi enfatizzando il contenuto originario di *Dt* 32,8 s.), ma la struttura istituzionale cui appartengono questi dei rivela chiaramente che la figura mediatrice è all'origine una divinità del gruppo, cui competono particolari mansioni teofaniche nell'ambito di un pantheon gerarchizzato e composito. Se essa viene ad occupare un posto di preminenza, sconvolgendo i gradi gerarchici, deve quasi necessariamente delegare le sue caratteristiche a una sorta di sosia che non è diafano, ma è ancora ripieno in parte della sua sostanza.

2) L'ambivalenza, che potremmo definire verticale, di questa figura mediatrice sopravvive anche quando un essere divino, per poter comunicare con il mondo degli uomini, si sdoppia in una qualche sua emanazione, nonostante il fatto che un'altra figura mediatrice, chiaramente autonoma, svolga un'analoga funzione per incarico della medesima divinità. È singolare infatti come in *Dn* 10, che rappresenta comunque una fase recente dell'evoluzione storico-religiosa che abbiamo delineato sommariamente,

questa strada si può leggere in St. Schorch, *Die (sogenannten) anti-polytheistischen Korrekturen im samaritanischen Pentateuch*, in «Theologische Fakultät Leipzig. Forschungstelle Judentum. Mitteilungen und Beiträge» 15-16(1999), pp. 4-21. Nella tradizione samaritana, d'altro lato, la figura angelica ha assunto un ruolo determinante e forse anche decisivo per gli sviluppi gnostici posteriori: cfr. J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985 (e le mie osservazioni in «Gregorianum» 69[1988], pp. 547-549).

si affermi con piena evidenza la figura di Michele, “principe” (*alias* “angelo”) che soccorre in battaglia quello che è ormai il dio esclusivo di Israele, ma nello stesso tempo quest’ultimo (anche se appare sotto sembianze umane, che già potrebbero facilitargli la comunicazione) ricorra ancora all’espedito di una mano e di un’altra parvenza umana per rinvigorire e assicurare Daniele, con gesti e parole, preparandolo così a udire il messaggio che gli viene trasmesso da una figura superiore (divina), che in ultima analisi è lo stesso *YHWH*. Questo rapporto inscindibile dovrebbe indurre a riflettere e a chiedersi se nelle posteriori speculazioni cristologiche non sopravviva ancora la funzione del *mal’āk*, che in quel contesto si vuol rendere compatibile con una rigida concezione monoteista. Ma qualunque speculazione di questo genere dovrebbe anzitutto spiegare come mai una cristologia sia potuta sorgere sulla base della concezione giudaica di un dio che, pur proclamato nella sua “unicità”, ammette accanto a sé qualche figura che ne evoca ancora le sue origini storico-religiose⁶⁹.

3) Abbiamo avuto occasione di costatare ripetutamente che nell’esercizio di questa singolare funzione mediatrice tende a prevalere un aspetto militare e bellico, rivolto a conservare nel suo equilibrio un ordine cosmico che non si limita mai alla sfera

⁶⁹ Gli studi che intendono approfondire questa problematica giungono ovviamente a risultati diversi e criticabili, ma hanno per lo meno il merito di far prendere coscienza al teologo di quanto sia complesso il fondamento storico delle loro costruzioni sistematiche, e come la fenomenologia religiosa non rinunci facilmente alle sue acquisizioni più radicate (e più remote). Cfr., oltre a M. Barker, *op. cit.*, anche L.W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1998; R. Bauckham, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Paternoster, Carlisle 1998; C.C. Newman–J.R. Davila–G.S. Lewis (edd.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Brill, Leiden–Boston–Köln 1999 (e in particolare M. Mach, *Concepts of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period*, pp. 21-42).

fisica, ma interessa prevalentemente il mondo umano e storico⁷⁰. In questo senso tale funzione, nella quale e con la quale il mandatario viene ad identificarsi, divenendo un “funzionario” a tutti gli effetti, rende l'emissario partecipe del potere del mandante, e lo abilita ad esercitare un compito delegato su un piano che noi chiameremmo *lato sensu* politico. È chiaro allora che questa correlazione di poteri può comportare delle conseguenze assai rilevanti per quanto riguarda la questione dell'esercizio effettivo della *potestas*. Quest'ultima infatti, negli sviluppi ulteriori del pensiero giudaico, viene affidata a varie figure intermedie, che sotto diversa denominazione governano gli uomini e il cosmo, ma sono coordinate da un essere superiore che è responsabile in ultima analisi del potere delegato, ma non lo esercita di fatto. In altre parole, alla funzione mediatrice che abbiamo delineato risale anche la genesi storica del celebre “monoteismo come problema politico”, con tutte le sue ramificazioni⁷¹.

⁷⁰ Quella che è divenuta una funzione mediatrice apparteneva originariamente ai compiti principali di tutto quanto il pantheon, destinato a reggere le sorti dell'universo: cfr. B. Gladigow, *Plenitudo deorum. Fülle der Götter und Ordnung der Welt*, in A. Lange-H. Lichtenberger-K.F.D. Römheld (edd.), *Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, pp. 3-22.

⁷¹ Ricordando la famosa opera di E. Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jacob Hegner, Leipzig 1935; tr. it.: *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983 [con “editoriale” di Giuseppe Ruggieri]), non si può fare a meno di ripercorrere a grandi linee l'ampio dibattito che ne è scaturito, e che continua tuttora: si veda P. Bettolo-G. Filoramo (edd.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002 (e in relazione alle ascendenze concettuali e storiche, soprattutto G. Caronello, «Perché un concetto così ambiguo?». La critica del monoteismo nel primo Peterson, pp. 349-396; M. Rizzi, «Nel frattempo...»: Osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson, ivi, pp. 397-423). Per le ripercussioni più ampie: O.O'Donovan, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, e le reazioni al volume, soprattutto per l'uso e l'abuso dei fondamenti biblici, con le relative

4) La funzione di cui abbiamo parlato si concretizza e sviluppa su un modello che è valido anzitutto per l'antico Israele, nella forma in cui quest'ultimo è riuscito a interpretare e adattare una fenomenologia più vasta e antica. Ma per riflesso può estendersi anche alle altre "nazioni". In ogni caso, tuttavia, al di là delle contingenze storiche che hanno causato o influenzato l'interpretazione israelitica, e anzi proprio per le modalità con cui quest'ultima si è realizzata, questa funzione conserva sempre un riferimento cosmico che la spinge ad universalizzarsi sul piano spaziale e temporale. Essa coinvolge perciò la storia nelle sue finalità escatologiche, per via delle sue origini più remote (si ricordino le sue connessioni cosmogoniche). Questo sottofondo cosmico e originario, che sta alla base dell'universalizzazione, non può venir eliminato, poiché fa parte della sua essenza. Pertanto ogni tentativo di retroapplicazione, che consisterebbe nella riappropriazione a livello individuale e contingente di una funzione riservata di per sé al pantheon divino e non primariamente alle realtà politiche umane, diventa inevitabilmente pericoloso e illegittimo. Per esprimerci in termini più consoni e più ristretti al nostro tema: gli dei delle nazioni, divenuti angeli delle nazioni, non possono più ridiventare il "dio della (mia) nazione", se quest'ultimo dovesse esser inteso come "Dio della nazione", che lascerebbe allora agli angeli il governo degli altri popoli. Gli "angeli delle nazioni" diventano perciò necessari per tutti.

risposte di O' Donovan, raccolte in C. Bartholomew-J. Caplin-R. Song-A. Wolters (edd.), *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*, Zondervan, Grand Rapids, MI 2003 (per la metodologia e le diverse prospettive di analisi, soprattutto R.W.L. Moberly, *The Use of Scripture in The Desire of the Nations*, ivi, pp. 46-64; J.G. McConville, *Law and Monarchy in the Old Testament*, ivi, pp. 69-88; Ch. Rowland, *The Apocalypse and Political Theology*, ivi, pp. 241-254).

Abstract

This paper analyzes the origins of the concept of the Angel of the Nation within the Judaic tradition. The main features and functions of the intermediary figure of the divine messenger mal'āk YHWH are examined. We focus particularly on the problematic nature of the relationship between the mal'āk and YHWH, and on the exegetical tradition's interpretations – not always convincing – of that relationship. We then go on to propose an historico-religious solution, examining the process in which the Semitic pantheon is replaced by YHWH, the only God of Israel; monotheism, however, did not succeed in deleting the function of the intermediary, instead gradually transferring it to the mal'āk, who acts like an intermediary and partakes of its sender's power, while always recalling a divine world inhabited by a plurality of gods.

GIAN LUIGI PRATO

DECLINAZIONI EBRAICHE DELLA RŪAH

Il sabato 26 gennaio 2008, vigilia della giornata della memoria, alla trasmissione televisiva «Che tempo che fa», condotta da Fabio Fazio, è stato intervistato Shlomo Venezia¹, sopravvissuto al campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau. L'intervistatore, verso la fine del colloquio, gli chiese se di fronte a tutti gli orrori visti e subiti non gli fosse mai venuta la tentazione di uccidersi. Ma egli rispose che certo, la tentazione c'era, ma in quei momenti di disperazione ricordava le parole della propria madre che gli diceva sempre che finché c'è respiro c'è vita (e quindi, anche nelle peggiori situazioni, basta un minimo di respiro per poter sopravvivere).

Questa affermazione può sembrare banale ad una concezione antropologica che ritiene essenziale la presenza di un elemento «spirituale» nell'uomo, ma nel suo contesto culturale tale non è. E ciò va tenuto presente di fronte ai testi biblici in cui si parla di *rûah*: se vengono letti in un'ottica ermeneutica esterna, o meglio dicotomica, che secondo i suoi canoni semantici pretende di poter distinguere nel termine un significato concreto («vento», «alito», «respiro») e un significato astratto («spirito»), sembrano funzionare correttamente, ma ad uno sguardo più attento risultano ambigui e strani, e ne rendono incoerente la traduzione. Lo possiamo constatare provando a sottoporci ad una specie di *test*, prendendo in considerazione alcuni passi più indicativi sotto questo punto di vista.

1) Ez 37,9 – Davanti alle ossa aride che devono riprendere vita, il Signore dice al profeta²: «Profetizza allo spirito (*'el-hārûah*), profetizza, figlio dell'uomo, e annuncia allo spirito (*'el-hārûah*): “Così dice il Signore Dio: Spirito (*hārûah*), vieni dai quattro venti (*mē'arba' rūhōt*)

¹ Autore di *Sonderkommando Auschwitz*, Rizzoli, Milano 2007.

² Le traduzioni sono tratte da *La Sacra Bibbia* a cura della Conferenza Episcopale Italiana, nella sua terza edizione riveduta (2008).

e soffia (*p^ehî*) su questi morti, perché rivivano”». Una stessa parola viene resa con «spirito» e «vento». Suonerebbe strano chiamare «vento» la realtà che il profeta deve invocare per far rivivere i morti, e così pure sarebbe impensabile che questa realtà venga «dai quattro spiriti». Eppure, questo elemento che dona la vita deve «soffiare» e quindi ciò che fa rivivere i morti è un soffio (vitale), ed è comprensibile quindi che provenga dai quattro venti³. La LXX qui rende sempre con πνεῦμα (tralascia solo il vocativo) e il verbo con ἐμφύησον. La Volgata ha invece *spiritus* e *a quatuor ventis*.

2) *Sal* 104,29-30 – Al termine dell’inno al creato si afferma: «²⁹Nascondi il tuo volto: li assale il terrore; togli loro il respiro (*rūhām*): muoiono, e ritornano nella loro polvere. ³⁰Mandi il tuo spirito (*rūh^akā*), sono creati, e rinnovi la faccia della terra». In questa traduzione (come in altre, p.e. la Riveduta e la Nuova Riveduta, come già il Diodati), resta incomprensibile perché l’elemento tolto all’uomo che muore debba essere il «respiro», mentre quello che gli viene dato perché viva sia lo «spirito». Infatti alcune traduzioni hanno «soffio» o «respiro» in ambedue i casi (p.e. la Bible de Jérusalem: *souffle*), mentre altre hanno «spirito» (p.e. la Nuovissima Versione)⁴. La LXX ha due volte πνεῦμα e la

³ In due testi qumranici, dove il passo di *Ezechiele* viene ripreso e interpretato in senso escatologico, al profeta viene comandato di parlare direttamente ai quattro venti, che soffiando dovranno far rivivere le ossa aride; si elimina quindi il passaggio attraverso lo «spirito»: cfr. 4Q385 (= *4QPseudo-Ezechiele^a*) 2,7-8 e 4Q386 (= *4QPseudo-Ezechiele^b*) I,8-9. Per l’orientamento escatologico assunto dal testo nell’esegesi qumranica cfr. A.L.A. Hogeterp, *Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered*, in «Biblica» 89(2008), pp. 59-69 e anche J. Tromp, «Can These Bones Live?». *Ezekiel 37:1-14 and Eschatological Resurrection*, in H.J. de Jonge - J. Tromp (eds.), *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2007, pp. 61-78.

⁴ Una soluzione singolare si trova in M. Dahood, *Psalms III 101-150*, Doubleday, Garden City, New York 1970, pp. 42 e 46-47; la consonante finale di *rūhām* va analizzata come *mem* enclitico, non come suffisso pronominale, e il sostantivo *rūah* si riferisce a Dio: «Should you turn away your face, they would expire; Take back your spirit, they die... Send forth your spirit, they are created anew»). Dahood traduce ambedue le volte con «spirito» (di Dio), anche se di fatto intende ovviamente l’origine della vita (così nel commento a p. 46). A questa traduzione si richiama J. Assmann (*Mosè l’egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi Edizioni, Milano 2000, pp. 266-267) per accostarla all’inno ad Aton, che celebra la creazione del tempo da parte del dio egiziano, in termini di vita («Tu sei il tempo della vita, si vive in te / per te»); per un *felix lapsus*, tuttavia, nel citarla egli sostituisce alla prima delle due ricorrenze di «spirito» della versione di Dahood la parola «fiato» («togli a essi il tuo fiato, vengono meno»)!

Volgata due volte *spiritus*. Si potrebbe dire che la ragione per cui nel primo caso si preferisce «respiro» sarebbe che si tratta di un elemento dell'uomo (si noti il suffisso di 3^a masch. plur.), mentre nel secondo caso si parla di un elemento divino (suffisso di 2^a masch. sing.), ma una variante di Qumran riporta anche nel primo caso il suffisso di 2^a masch. sing. («tu togli la tua *rûah*») e quindi intende l'elemento come divino, e ciò rende ancora più ingiustificato tradurre con due termini distinti le due ricorrenze. Quel che si avverte come strano, comunque, è appunto la diversa traduzione, mentre in realtà non si percepirebbe qui alcuna dissonanza nell'intendere ambedue le volte «respiro» o «spirito», anche se di fronte a un suffisso di 2^a masch. sing. si sarebbe portati (in un'ermeneutica esterna) a preferire «spirito» (lo spirito, non il respiro di Dio viene dato e tolto all'uomo)⁵.

3) *Qo* 11,4-5 – «⁴Chi bada al vento (*rûah*) non semina mai, e chi osserva le nuvole non miete. ⁵Come tu non conosci la via del soffio vitale (*rûah*) né come si formino le membra nel grembo d'una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto». In questo caso nel v. 5 l'edizione riveduta ha corretto fortunatamente il testo precedente («Come ignori per qual via lo spirito entra nelle ossa dentro il seno d'una donna incinta») e suppone quindi che si parli del «soffio» che dà la vita. Tuttavia nella sua prima parte il v. 5 potrebbe riferirsi ancora al vento e non alla formazione dell'uomo nel seno materno: «Come non conosci il cammino seguito dal vento, o quello dell'embrione nel seno

⁵ Teofilo di Antiochia (*Ad Autolycum* I,3,5-6) non esita tuttavia ad intendere lo «spirito» di Dio come «respiro» quando elenca i vari aspetti del volto di Dio: «Se (lo chiamo) spirito (*πνεῦμα*), nomino il suo respiro (*ἀναπνοὴν αὐτοῦ*)». Questa è tuttavia una delle possibili rese del testo (come ad esempio in S. Teofilo d'Antiochia, *Tre libri ad Autolico*. Versione, introduzione e note a cura di Gramaglia Pierangelo, Edizioni Paoline, Alba 1965, p. 26), perché anche un'accezione fisica di *πνεῦμα* sarebbe possibile (cfr. «L'appelle-je "souffle"? c'est sa propre respiration»: Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*. Traduction de Jean Sender. Introduction et notes de Gustave Bardy, Éditions du Cerf, Paris 1948, p. 59). Va rilevato però che l'attribuzione del «respiro» a Dio è dovuta a una correzione dei critici moderni, anche in conformità al contesto, perché la tradizione manoscritta porta *ἐαυτοῦ*; nel caso in cui si dovesse intendere il *πνεῦμα* come «soffio» il testo trádito risulterebbe ancora più significativo: «Se parlo del suo soffio vitale, intendo il mio stesso respiro» (cfr. per le annotazioni critiche *Theophili Episcopi Antiocheni ad Autolycum libri tres*. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione critica et exegetica atque versione latina instruxit indices adiecit Ioann. Card. Theod. Otto, Dr. Martin Sändig oHG, Wiesbaden 1965 [ristampa dell'ediz. del 1861], pp. 10-11).

della donna» (così la Bible de Jérusalem, dove in nota si precisa che la seconda frase è, alla lettera: «e così pure, le ossa nel seno della donna incinta»): si tratterebbe di due realtà che trovano una somiglianza tra loro non per il rispettivo contenuto, ma per il fatto che restano ambedue sconosciute all'uomo. La LXX al v. 4 ha ἄνθρωπον e al v. 5 τοῦ πνεύματος e collega la prima parte del v. 5 al v. 4, continuando quindi il discorso sugli elementi atmosferici, ma ci si può chiedere come mai usi πνεῦμα per rendere lo stesso termine ebraico che al v. 4 ha reso con ἄνθρωπον. La Volgata distingue nettamente il v. 4 dal v. 5: ⁴*Qui observat ventum non seminat...* ⁵*Quomodo ignoras quae sit via spiritus...* Sarebbe strano, comunque, intendere «spirito» al v. 4, ma dobbiamo constatare che di per sé anche il v. 5 risulta espressivo se continua ancora a parlare di un'altra proprietà del vento (non se ne conosce la volubilità e la via) oppure anche se introduce il discorso sull'elemento vitale (il «soffio») che entra nell'uomo. Se tuttavia si prestasse ascolto alle suggestioni della nostra sensibilità antropologica, non avvertiremmo alcuna difficoltà a leggere «spirito» anche nel v. 5.

4) *Gen 1,2* – «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». LXX ha πνεῦμα Θεοῦ e la Volgata *spiritus Dei*. Come sappiamo, sono possibili due traduzioni: «spirito di Dio» e «vento di Dio», equivalente a «vento forte». La prima sembra più coerente con una lettura del testo in ambito teologico («spirituale»), ed è l'interpretazione divenuta tradizionale, mentre la seconda, benché stenti ad imporsi⁶, è più aderente al contesto cosmogonico che chiama in causa elementi fisici: lo «spirito di Dio» resterebbe un intruso, oltre al fatto che non si spiegherebbe bene la sua funzione, in quanto nel racconto di *Gen 1* ciò che prevale è la parola divina creatrice, non lo spirito. Benché tuttavia si tenda a preferire «lo spirito di Dio», la traduzione con «vento forte» non sembra strana o per lo meno si riesce a intuire senza eccessiva difficoltà che nel contesto cosmogonico forse è la più logica⁷. Le obiezioni che si possono

⁶ La Bible de Jérusalem resta a metà strada nel testo, dove traduce «un vent de Dieu», e in nota spiega: «On pourrait traduire par "un grand vent"», aggiungendo poi: «Il ne faut pas y voir une affirmation du rôle créateur de l'esprit de Dieu. L'idée n'apparaît guère dans l'Ancien Testament».

⁷ S. Tengström (in G.J. Botterweck - H. Ringgren [eds.], *Grande Lessico dell'Antico Testa-*

sollevare contro questa traduzione provengono infatti dalla teologia, che qui si mostrerebbe incompetente o conflittuale sul piano storico-religioso. Va rilevato ad ogni modo che di fronte a questo testo si percepisce meno il disagio che si avverte nei tre casi precedenti.

5) *Gv* 3,8 – «Il vento soffia (τὸ πνεῦμα πνεῖ) dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito (ἐκ τοῦ πνεύματος)». La nostra interpretazione (= la nostra formazione culturale) ci porta ad escludere che nel primo caso si debba intendere in senso «spirituale» e nel secondo in senso materiale (le traduzioni in genere danno anzi il termine con la maiuscola: «Spirito»). Ma di per sé nel secondo caso si può intravedere la stessa problematica di *Qo* 12,5 e supporre che si tratti di un elemento antropologico (si nasce dal soffio vitale dato da Dio, ossia «dall'alto», cfr. v. 7), poiché il discorso verte appunto sulla nascita dell'uomo⁸. A noi sembra strana, e addirittura impossibile, questa seconda interpretazione, poiché ormai il «vento» è divenuto lo «spirito», ma va rilevato che mentre in *Qo* 11,4-5 il greco distingue tra ἄνεμος e πνεῦμα, qui dal lato terminologico non si fa distinzione e si lascia intendere che ambedue le volte il πνεῦμα è collegato al verbo πνέω («soffiare»).

6) *At* 2,2-4 – «²Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso (ὥσπερ φερομένης πνοῆς βίας)... ⁴e tutti furono colmati di Spirito Santo (καὶ ἐμπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου) e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito (πνεῦμα) dava loro il potere di esprimersi». Qui si distingue chiaramente tra «vento» (πνοή) e «spirito/Spirito» e sarebbe assurdo scambiare tra loro i due termini: il vento esercita un'azione concomitante a quella dello spirito, ma è interessante che quest'ultimo si manifesti an-

mento, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008, coll. 280-285) sostiene che *ruah* e acqua sono elementi opposti nelle teogonie e perciò la frase va intesa come avversativa. Non è però convincente.

⁸ «Pneuma n'a aucune traduction satisfaisante dans nos langues» (M.A. Makambu, *L'esprit-pneuma dans l'évangile de Jean. Approche historique-religieuse et exégétique*, Echter Verlag, Würzburg 2007, p. 146). L'autore afferma inoltre che non è possibile per noi cogliere l'ambivalenza del termine "spirito" e cita perciò una traduzione che evidenzia maggiormente il senso della metafora: «Ainsi en est-il de quiconque a été engendré par le souffle (de Dieu)» (tratta da Ch. L'Éplatténier, *L'Évangile de Jean*, Labor et Fides, Genève 1993, p. 81).

cora attraverso il vento. Non avvertiamo problema perché ci sembrano coinvolte due realtà che per noi appartengono ad ambiti diversi, e cioè rispettivamente al mondo fisico e all'ambito «spirituale».

A conclusione di questa rassegna sembra possibile affermare che i passi ambigui, o che creano problema per la nostra sensibilità culturale, sono quelli che riguardano il piano antropologico. La nostra teologia ci impone di distinguere bene: quando si tratta di piano fisico si parla di vento e quando vi è un qualche riferimento a Dio si parla di spirito (se si connette a lui il soffio vitale, si dice che lo dona, ma non che egli è il soffio vitale stesso). Per l'uomo, almeno nei passi in cui si oscilla di più verso il piano fisico o verso quello divino, resta l'ambiguità e la soluzione dipende dal nostro punto di vista. Ma il «punto di vista» è proprio ciò che caratterizza una visione dall'esterno. Il livello antropologico sembra rappresentare dunque lo spartiacque da cui si origina la diversificazione semantica a cui noi siamo abituati.

Le trattazioni monografiche della *rūah* procedono di solito partendo da una panoramica sincronica, per affrontare il problema semantico e illustrare quindi la polisemia del vocabolo, e si avviano poi per un cammino diacronico che descrive una applicazione differenziata del termine, distribuita a sua volta secondo un processo evolutivo da cui scaturirebbe, seppure in modo graduale e imprecisato, un senso (decisamente) «pneumatico». Ma alla fine del percorso si ha l'impressione di trovarsi di fronte a due significati completamente distinti che produrrebbero un effetto estraniante se fossero interscambiabili, e la soluzione sembra essere tautologica: siccome il significato «pneumatico» del termine è innegabile dal nostro punto di vista, deve affermarsi o imporsi in qualche momento della storia semantica, ma permangono oscuri il punto preciso e le modalità attraverso cui si realizza la svolta.

Anche quando si fa rilevare che l'evoluzione diacronica e differenziata è frutto di una concezione semantico-linguistica di stampo «illuministico», si giunge a una definizione del significato della *rūah* che, volendo essere «sintetica», è in realtà la somma delle connotazioni distinte, riunite in un vago «senso del numinoso»⁹. E quando poi si

⁹ Esempari sono al riguardo le riflessioni di T.J. Wright (*The Concept of Ruach in Ezekiel 37*, in M.A. O'Brien - H.N. Wallace [eds.], *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis. Stu-*

applica questo significato a casi concreti, come ad esempio a Ez 37, si constata una certa tendenza evasiva, che sottolinea come in quel testo si voglia proporre una specie di indovinello, ruotando attorno a un circolo semantico che si rinchiude (addirittura) in un'aura magica¹⁰.

Si avvertono al riguardo, insomma, almeno due difficoltà.

1) La prima consiste nel vedere se e come si possa scoprire un punto unificatore che chiarisca i vari significati differenziati. A questo proposito sembrano troppo semplici le spiegazioni di tipo evolutivo, che rilevano come si passi da una visuale arcaica materializzante («vento», «soffio») a una fase più recente spiritualizzante¹¹. Così pure, sembra insufficiente ricorrere a un senso «traslato», poiché in alcuni casi il punto di partenza e quello di arrivo possono essere stabiliti solo a priori. Oppure ancora, troppo artificiose o accomodanti sembrano alcune spiegazioni di ordine psicologico, come quella secondo cui il «soffio» o «respiro» diventa «spirito» là dove proviene da una bocca che lo alita quando parla, e cioè quando si trasforma o si manifesta come parola¹².

dies in Honour of Anthony F. Campbell, SJ for His Seventieth Birthday, T&T Clark, London-New York 2004, pp. 142-158): dopo un tentativo di chiarire quali siano le componenti semantiche di un lessema, conclude che «words such as ruach do not refer in the first instance to a literal “wind”, which then gradually picked up meanings of “breath” and “spirit”. Rather, the Hebrew word expressed both “inner” and “outer” meanings from the start. It referred to what was essentially a numinous force... Consequently, for the ancients, “wind” and “breath” were not distinguished, neither from each other, nor distinct from the ghostly spectre or numinous presence» (p. 146). Di Wright si veda anche *Ruach: A Survey*, in D.W. Dockrill - R.G. Tanner (eds.), *The Concept of Spirit*, Prudentia, Auckland 1985, pp. 5-25.

¹⁰ «What the author is doing in ch. 37 is rediscovering synonymy, and making the whole a riddle... We might call this kind of riddling “metasynonymy”, something which goes beyond “mere” synonymy. It is not a play on words, paronomasia, nor even a play on meanings, but a kind of semantic circle which turns language in on itself, almost magical in intent» (*The Concept of Ruach*, p. 155).

¹¹ È indicativo il fatto che alla voce πνεῦμα κτλ. del *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (eds. G. Kittel - G. Friedrich, vol. X, Paideia, Brescia 1975, coll. 767-1108), la trattazione di πνεῦμα nella grecoità (H. Kleinknecht, coll. 776-848) e quella di *rûah* nell'Antico Testamento (F. Baumgärtel, 848-871), pur con le dovute differenze, e con il maggior spazio accordato alla prima, coincidano ampiamente nella descrizione della fenomenologia legata ai due termini, esposta appunto sotto un profilo evolutivo.

¹² «Dalla parola, mediante la quale il soffio della bocca acquista un contenuto, si deve probabilmente partire per giungere alla reale concezione spirituale del respiro, all'idea dello “spirito” in senso proprio» (S. Tengström in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, col. 284, con rimando a J. Hehn, *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 43[1925], pp. 210-225 [220]).

2) Una certa evoluzione nell'uso del termine sembra innegabile, ma le tappe evolutive e le spiegazioni che vi si connettono restano ipotetiche, soprattutto per l'incerta cronologia dei testi. Non si può d'altra parte connettere questa evoluzione alla traduzione greca della LXX, la quale per lo più, usando πνεῦμα per rendere *rūah*, ne intende conservare il significato originario, e si allontana da questa resa, adottando altri termini, quando il vocabolo ebraico denota moti dell'animo¹³. Va ricordato inoltre che il testo ebraico, come oggi si riconosce sempre più, è recente rispetto al contenuto narrato e proietta spesso concezioni proprie di un'epoca posteriore in un passato storicamente diverso. L'evoluzione verso un significato «pneumatico» distinto rischia perciò di diventare artificiosa, tanto più perché è influenzata da quell'ermeneutica esterna di cui abbiamo parlato.

Tenendo presente che per le 378 ricorrenze (+ 11 in *Dan* aramaico) del termine *rūah* nella Bibbia ebraica è quasi impossibile offrire una presentazione sistematica o tracciare una evoluzione coerente¹⁴, e che non sempre si può distinguere un uso profano da un uso teologico, per poter capire in qualche modo il significato e la funzione di questa parola possiamo suddividerne il «percorso» in due grandi settori: quello antropologico e quello relativo a personaggi e istituzioni.

1. La componente antropologica

1) Resta fondamentale l'affinità tra *rūah* e *nēšāmāh* («respiro») sotto diversi aspetti:

a) elementi posti nell'uomo:

- in parallelo: *Is* 42,5; 57,16; *Gb* 33,4 (creazione in generale, con particolare riguardo all'uomo; vedi però *Zac* 12,1: solo *rūah* posto nell'intimo dell'uomo); in *Gb* 32,8 vengono identificati ambedue con la sapienza;

¹³ Cfr. M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, Heythrop College (University of London), London 1976, pp. 10-15.

¹⁴ Cfr. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, col. 268 (dove nell'edizione italiana bisogna correggere 1 in 11 per le ricorrenze nell'aramaico: cfr. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VII, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, col. 393).

- uniti come sinonimi o quasi in endiadi: *Gb* 34,14 (ambedue in parallelo con *lēb*);

- nella creazione dell'uomo, o in connessione con essa, si parla di *nišmat hayyīm* in *Gen* 2,7 e di *rûaḥ hayyīm* in *Gen* 6,17 e 7,15, e di *rûḥī* in *Gen* 6,3; si veda anche *Gb* 37,10 (*nēšāmāh* che forma il ghiaccio) e *Sal* 150,6 (lode universale da parte di ogni vivente che «respira», quindi anche gli animali)¹⁵;

b) elementi divini («soffio») equivalenti a «ira»:

- in parallelo in *Gb* 4,9¹⁶;

- in costruzione genitivale (*nišmat rûaḥ*) in *2Sam* 22,16 = *Sal* 18,16;

- solo *nēšāmāh* in *Is* 30,33;

c) *nēšāmāh*, diversamente da *rûaḥ*, non indica moti dell'animo (cfr. sotto, 2c), ma tutt'al più una forza divina ispiratrice (cfr. *Gb* 32,8); forse in quest'ultimo senso potrebbe trovarsi sulla via di una esplicitazione semantica compiuta però dalla *rûaḥ*.

2) La *rûaḥ* è un elemento umano che corrisponde a ciò che noi indichiamo con «animo» o «cuore»:

a) talvolta da sola oppure in unione con termini analoghi: *Dt* 2,30 (assieme a *lēb*); *Is* 26,9 (con *nefeš*); 29,24 («animi travati»); *Ez* 13,3 (al v. 2 *lēb*); *Mal* 2,15s (tre volte, di cui la prima richiama il soffio vitale della creazione); *Sal* 32,2¹⁷; 77,7 (assieme a *lēb*); 106,33; 142,4; 143,4 (in parallelo con *lēb*); *Gb* 21,4; 32,18 (una forza che preme); *Pr* 16,2 (al v. 1 *lēb*); *Qo* 7,8s (tre volte, riferite rispettivamente alla pazienza, alla superbia e all'ira; si noti anche *lēb* al v. 7);

b) in questa accezione può risultare equivalente a *lēb* (cfr. *Is* 29,13; *Sal* 28,3; *Gb* 10,13; *Pr* 25,3) o a *nefeš* (cfr. *Is* 26,9); mentre però *lēb* e *nefeš* possono indicare tutta la persona, *rûaḥ* tendenzialmente proviene dall'esterno ed è «dentro» all'uomo e può dominarlo;

¹⁵ Cfr. B.A. Strawn - J.M. LeMon, «Everything That Has Breath»: Animal Praise in Psalm 150:6 in the Light of Ancient Near Eastern Iconography, in S. Bickel - S. Schroer - R. Schurte - Ch. Uehlinger (eds.), *Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Academic Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, pp. 451-485.

¹⁶ Per la rilevanza del «vento» quale elemento impetuoso che contriubuisce ad acuire la contesa di Giobbe con il suo Dio cfr. J.G. Janzen, *Job and the Lord of the East Wind*, in «Horizons in Biblical Theology» 26/2(2004), pp. 2-47.

¹⁷ Il siriano *blbh* sembra aver inteso o letto *lēb*.

c) al confronto, *rūah* esprime maggiormente la forza vitale (*Gen* 45,27; *Gdc* 15,19; *ISam* 30,12; *IRe* 21,5), collegata alla passione e all'attività (*Gdc* 8,3 [= ira]; *Is* 25,4; *Gb* 15,13; *Pr* 16,32 [dominare la propria *rūah*]); 29,11 [il malanimo dello stolto]).

3) Tra le componenti dell'uomo, la *rūah* è ciò che gli resta più esterno, di cui si conosce la provenienza, anche se talvolta non si sa dove vada (significativi al riguardo sono *Gen* 6,3, dove si prospetta l'esito finale di questa componente umana, e *Gen* 3,19, dove si parla di un ritorno al suolo legato alla componente della polvere); solo in *Sal* 104,29s e *Qo* 12,7 risulta più chiaro un «ritorno» a Dio (cfr. anche *Qo* 3,21, dove il senso affermativo del testo masoretico è attutito dalla trasformazione in interrogativo che le versioni antiche hanno conferito ai due participi). Tuttavia, anche se la *rūah* proviene da Dio, non si dice mai che Dio l'abbia creata (tranne in *Am* 4,13, dove si tratta di venti, in parallelo con i monti).

4) Si può concludere che il termine indica una vita o una forza vitale che tende a «trasbordare» dall'uomo e lo mantiene nello stesso tempo in stretto rapporto con la fonte da cui deriva. Si tratta dunque di un termine di correlazione (come nel caso dell'uomo creato a immagine di Dio in *Gen* 1,26s), che tiene legato l'umano al divino¹⁸, è inafferrabile e incontenibile, e si manifesta piuttosto negli effetti che produce. La sua presenza è avvertita come una sorta di propulsione dinamica.

2. Personaggi e istituzioni

Va rilevato che della *rūah* non si parla in relazione al sacerdozio e alle leggi (il termine ad esempio manca nel Levitico) e nel sintetizzare le aree principali in cui si rende manifesta e agisce la *rūah* di Dio si possono distinguere due fasi, che in termini cronologici si designerebbero come esilica e postesilica¹⁹, ma che è meglio indicare come primaria e secondaria (non in senso valutativo).

¹⁸ Cfr. R. Penna, *Spirito santo*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, coll. 1498-1518 [1501].

¹⁹ Secondo R. Albertz e C. Westermann (*rūah* spirito, in E. Jenni - C. Westermann [eds.], *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 654-678 [663]) solo nel postesilio la *rūah* viene a far parte del contesto della creazione dell'uomo; Ezechiele ha contribuito al suo sviluppo semantico parlandone come di una forza esterna.

A) Applicazione primaria

1) Ne sono dotati alcuni personaggi, occasionalmente: Giuseppe (*Gen* 41,38) e Balaam (*Nm* 24,2).

2) È prerogativa di un profetismo estatico e di gruppi di profeti: *ISam* 10,10; 19,18-24; per l'esercizio concreto di questo profetismo (ad esempio accompagnato da suono di strumenti musicali) cfr. *ISam* 10,5; *2Re* 3,15ss. Questa forma di profetismo non è legata alla parola e la *rûah* che la definisce può trasformarsi anche in una forza negativa (qualificata con l'aggettivo *rā'āh*, proviene sempre da Dio e si riversa su Saul: *ISam* 16,14-16; 18,10; 19,9).

3) La *rûah* è caratteristica di alcuni «giudici», spesso in relazione a una guerra e mai come ufficio permanente: Otniel (*Gdc* 3,10), Ge-deone (*Gdc* 6,34), Iefte (*Gdc* 11,29) e soprattutto Sansone (*Gdc* 13,25; 14,6.19; 15,14).

4) Si ricorre alla *rûah* per legittimare una successione o un potere conferito:

a) due casi sono chiari: Giosuè successore di Mosè (*Nm* 27,18; *Dt* 34,9; cfr. *Dt* 31) ed Eliseo successore di Elia (*2Re* 2,9.15);

b) un caso si presenta complesso: il Signore trasmette la *rûah* di Mosè ai 70 anziani i quali profetizzano in quella occasione ma non più in seguito (*Nm* 11,17.24s): da un lato costoro sono assimilati ai profeti e dall'altro vengono a formare una istituzione che solleva Mosè nell'esercizio del suo compito di guida del popolo; Mosè tuttavia (anche se è detto profeta in *Dt* 34,10) non è una figura carismatica;

c) in due casi la *rûah* accompagna una unzione che sancisce rispettivamente una elezione e una successione regale: Saul (*ISam* 11,6, nel contesto di 10,6.10; Saul è unto: 10,1) e Davide (16,13, assieme all'unzione); se si può affermare, in linea generale e con uno studio più ampio della prassi dell'unzione²⁰, che quest'ultima sia un espediente

²⁰ Cfr. G.L. Prato, *In nome di Davide: simbologia, polivalenza e ambiguità del potere regale messianico*, in A. Guida - M. Vitelli (eds.), *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 31-55, spec. 44-47.

usato per legittimare alcuni re la cui successione è problematica (Saul, Davide, Salomone, Ioas, Ioachaz nel sud, e Ieu nel nord), si può ipotizzare che anche la *rūaḥ* abbia la stessa funzione; si noti tuttavia che per Salomone non si parla di *rūaḥ* (cfr. *1Re* 3) e comunque la *rūaḥ* non si istituzionalizza, e non diventa una prerogativa regale.

5) Il termine è molto raro nei profeti, da Amos a Geremia (ossia negli scritti profetici posti sotto il nome dei rispettivi personaggi) e non è collegato alla parola. Se si può parlare di un «profetismo classico» rappresentato da quelle figure storiche, ciò è significativo.

B) Applicazione secondaria²¹

1) Ezechiele in diversi modi sembra collegarsi a un profetismo pre-classico²² (2,2; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24; 37,1); qui la *rūaḥ* diventa però una forza esterna che sopravviene, afferra e trasporta la persona. Forse in questa sua funzione essa è legata alla concezione dell'«uomo di Dio» (si veda per Elia *2Re* 2,16 e anche per Abacuc il testo greco di *Dan* 14,36.39, dove però funge da vettore l'ᾠγγελος κυρίου).

2) La *rūaḥ* viene attribuita a (= è «su») personaggi singoli, ma generalizzati nelle loro funzioni: re (davidico) in *Is* 11,1-9 (cfr. v. 2), servo in *Is* 42,1, profeta in *Is* 61,1. In questo senso anche Davide possiede una *rūaḥ* che lo porta a parlare («la *rūaḥ* del Signore parla in me»: *2Sam* 23,2, testo considerato tardivo). Si veda anche *Lam* 4,20: l'unto del Signore è *rūaḥ 'appēnū* («nostro respiro» o «soffio delle nostre narici», ossia «la nostra stessa vita»).

3) La storia è posta sotto la guida della *rūaḥ*: cfr. *Is* 63,7-64,11 (spec. 63,10s.14)²³; *Ne* 9,5-37 (spec. vv. 20.30). Si noti che in *Is* 63,10s e in

²¹ Dovuta anche al fatto che il termine è usato 52 volte in *Ezechiele* e 25 volte in *Is* 40- 66.

²² Questa affermazione (abbastanza comune) è però contestata da J. Robson in *Word and Spirit in Ezekiel*, T&T Clark, New York 2006; egli ritiene inoltre che in Ezechiele vi sia una chiara connessione tra *rūaḥ* e parola di Dio (anche qui contro un'opinione diffusa). La tesi di Robson è che la *rūaḥ* in Ezechiele tende alla trasformazione del popolo di Israele, assieme alla parola, ed è quindi meno correlata alla figura del profeta.

²³ Il testo di *Is* 63,7-64,11 ristabilisce un'alleanza fondata sulla paternità divina (cfr. P. Niskanen, *Yhwh as Father, Redeemer, and Potter in Isaiah 63:7-64:11*, in «Catholic Biblical Quarterly»

Sal 51,13 si parla di *rûah qōdeš*, nei tre casi con un suffisso nel secondo termine, che la attribuisce a Dio; si tratta quasi di un ossimoro: al dinamismo della *rûah* si accosta la staticità del *qōdeš* («santità/sacralità»).

4) L'effusione universale della *rûah*, annunciata da *Gl* 3,1s, non è che la proiezione nel futuro di questa interpretazione della storia, e in essa si sottolineano la funzione profetica intesa come visionaria (v. 1) e il profetismo antico che si universalizza nel futuro.

5) Probabilmente l'effusione universale è collegata all'idea della nuova alleanza: se la *rûah* non compare nel testo di *Ger* 31,31-34 (dove si ha *lēb* al v. 33, che in parte le equivale sul piano antropologico), di essa si parla in *Ez* 11,19s (con *lēb* al v. 19); 36,26s (*lēb* ripetuto 3 volte al v. 26); 39,29; *Is* 59,21 (cfr. anche 44,3).

3. Conclusioni

1) L'ermeneutica della *rûah* tende a differenziare significati e funzioni quanto più rimane esterna al mondo culturale cui i testi biblici appartengono; anzi, quanto più se ne allontana tanto più è incline a sottrarre al termine le sue connotazioni antropologiche (e fisiche) per sottolineare valori «pneumatici» che rischiano di sminuire fortemente, o addirittura di annullare, la dinamica vitale e sostanziale che il termine racchiude. Ciò dipende probabilmente anche dal fatto che, volendo differenziare livelli diversi di significato, il loro collegamento viene stabilito con un procedimento «metaforico», che partendo dal piano fisico sceglie, giudica ed elimina ciò che sembra incompatibile con il piano «spirituale».

68[2006], pp. 397-407). Qui però l'alleanza serve anche a definire una nuova identità di Israele, che potrebbe essere rivendicata soltanto dal gruppo dei reduci dall'esilio, nei confronti di coloro che erano rimasti nella terra; in tal senso si declasserebbe l'alleanza con Abramo e si esalerebbe quella del Sinai (così per R.J. Bauckham, *An Appraisal of Abraham's Role in Postesilic Covenants*, in «Catholic Biblical Quarterly» 71[2009], pp. 42-63). Più probabilmente però di questa identità diventano partecipi tutti i membri del popolo d'Israele del postesilio, che con essa rievocano il passato e ristabiliscono così anche un proprio legame con la terra: anche se l'effusione della *rûah* è tendenzialmente universale, essa resta dunque limitata ad Israele; in altri termini, l'universalismo che si prospetta è ancora centripeto (si veda per questa soluzione L.-S. Tiemeyer, *Abraham – A Judahite Prerogative*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 20[2008], pp. 49-66).

2) Un esame più attento dei dati biblici porta invece a constatare un *continuum* nella portata della *rūah*: a) dal lato semantico, dove non si può distinguere tra un senso fisico e un senso non fisico, perché quest'ultimo racchiude comunque tutta la fenomenologia e le potenzialità del primo; b) dal lato applicativo, dove restano strettamente connessi tra loro il livello antropologico generale (che si percepisce in un contesto di creazione) e il livello più ristretto dei personaggi e delle istituzioni: essi sono talmente collegati tra loro che resta difficile stabilire sul piano diacronico in quale direzione avvenga l'applicazione (per alcuni, infatti sarebbe solo a partire dall'esilio e da Ezechiele che si svilupperebbe la concezione della *rūah* donata all'uomo nella creazione²⁴). Ne consegue che sia l'estensione verticale (dal composto antropologico a quello funzionale, riservato a pochi) sia quella orizzontale (dall'individuo a un gruppo, al popolo e poi all'intera umanità) sono possibili se la *rūah* conserva a tutti i livelli e in tutte le aree le sue caratteristiche fondamentali.

3) Se è possibile ricondurre tutte le ramificazioni semantiche e applicative della *rūah* a un denominatore comune, questo consiste nel fatto che la *rūah* indica qualcosa di originario, essenziale e radicale, in quanto fonte indispensabile di vita («respiro»), ma nello stesso tempo si tratta di una realtà inafferrabile ed esterna, e in certo modo non governabile. Ma ciò conferisce anche alla *rūah* una qualche duplicità e ambiguità: ciò che è essenziale e proprio dell'uomo, e anzi degli esseri viventi, resta indefinibile a priori (lo si può solo descrivere dai suoi effetti) e tende a creare un'attitudine di subordinazione (si dipende da un Dio che, pur non creando la *rūah* in sé, la conferisce).

4) Il *continuum* che si osserva nella *rūah* indica però anche che quando si evidenzia maggiormente un estremo (ad esempio la dinamicità e per alcuni aspetti l'eccezionalità di una applicazione riservata ad alcuni) ne risulta qualcosa di innovativo e diremmo quasi di rivoluzionario, che però va sempre collegato e temperato con il polo opposto (vale a dire con la normalità essenziale). E viceversa nella

²⁴ Cfr. nota 19.

rûah «normale» resta sempre racchiusa una potenzialità inarrestabile nei suoi ulteriori sviluppi. Si direbbe che le parole di Gioele (3,1ss), che estendono universalmente la diffusione della *rûah*, non facciano altro che ampliare le potenzialità racchiuse nella creazione; esse non proclamerebbero nulla di eccezionale, nonostante il linguaggio «apocalittico» entro cui sono inserite («il giorno del Signore, grande e terribile» del v. 4). Ma si spiega anche, d'altra parte, perché il semplice uomo creato, in quanto dotato di *rûah*, possa sviluppare talmente le sue capacità «naturali» che Dio stesso è costretto ad intervenire, limitando il tempo della permanenza della *rûah* nell'uomo (*Gen* 6,3).

5) Se si vuole considerare più da vicino il fatto che la *rûah* proviene dall'esterno (non è come la «polvere» che «è/era l'uomo»: cfr. *Qo* 12,7), quando essa vuole tradursi in una forma di potere (istituzionale costituito oppure innovativo e in dialettica con quello) rischia di autogiustificarsi gratuitamente se dimentica che per poter essere legittimata, e quindi efficace e credibile, deve mantenersi nell'ambito del «respiro vitale» che la definisce nella sua sostanza. Si evidenzerebbe ancora di più, in caso contrario, il processo circolare per il quale in realtà è l'uomo che, come costruisce Dio a propria immagine per affermare poi di essere egli stesso creato a sua immagine, così fa provenire da lui il «respiro» che costituisce il nucleo essenziale del suo essere biologico. In altre parole, il potere carismatico resta legato alla vita e al «bene comune», e a quella «razionalità» che lo definisce alle sue origini. Altrimenti, un'attribuzione errata della *rûah*, ossia un'applicazione che non si mantiene in sintonia con la sua funzione originaria, porta la stessa *rûah* a una nemesi distruttiva. Chi presume di possederla (non importa se per attribuzione propria o all'insegna di una istituzione di cui viene a far parte) diventa allora come gli empi (e gli stolti) che secondo le parole del salmo sono «come pila che il vento disperde» (*Sal* 1,4). Oppure, se la Pentecoste dimentica o non tiene conto della natura e del significato del vento che la accompagna²⁵, il vento stesso, anziché

²⁵ Alla Pentecoste il vento esercita pienamente la sua funzione di elemento teofanico: se ne veda un esempio concreto in *Ger* 10,13 e 51,16, dove in una scena di creazione è unito all'acqua del cielo, alle nubi e alle folgori. Nella traduzione della LXX (51,16 = 28,16) la *rûah* è diventata φώς («luce»): se non si tratta di una diversa lettura del testo masoretico ('ôr invece di *rûah*),

agire come il «forte vento orientale» con cui il Signore divide il mare per la salvezza dell'esodo (*Es* 14,21), diventa il soffio dell'ira divina che si abbatte sul nemico e lo fa sprofondare nelle acque possenti e mortali di quello stesso mare (*Es* 15,8.10).

Abstract

In the interpretation of the Hebrew and Biblical term rūah, one often encounters the outcome of a misleading hermeneutic effort – “external”, so to speak, to the semantics of the term – aimed at separating the “real” meanings (rūah as “wind” and “breath”) from the “abstract” meanings (“spirit”). Such a hermeneutic process is clearly functional, both in its explicit and in its implicit intentions, to extract and isolate the “pneumatic” value of the rūah, thus emphasizing the political dimension of charismatic legitimation. In fact, however, the overall magnitude of the rūah takes shape rather as a continuum, and the prevalence of one dimension over the other is never granted.

avremmo qui una interpretazione del vento che, sempre in contesto teofanico, lo trasforma in elemento luminoso; nel passo affine di *Bar* 6 (= *Lettera di Geremia*) 60-61 accanto al vento compare il fuoco, che ricorda le «lingue come di fuoco» della Pentecoste (*At* 2,3). Per i rapporti testuali complessi tra i due testi di *Geremia* e *Bar* 6,60-61 si veda però B.J. Thomas, *Reevaluating the Influence of Jeremiah 10 upon the Apocryphal Epistle of Jeremiah. A Case for the Short Edition*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 120(2008), pp. 546-562, spec. 556 e n. 19.

GIAN LUIGI PRATO

IL RACCONTO DI 2RE 5 (LA «CONVERSIONE» DI NAAMAN IL SIRO) NEL SUO CONTESTO LETTERARIO E STORICO-RELIGIOSO

(*e in riferimento remoto a Hobbes, Leviatano XLII 11*)

Il testo di 2Re 5 rappresenta senza dubbio un esempio singolare di narrazione biblica che, letta secondo i dettami imposti dalla tradizione religiosa e culturale successiva, si presta bene a confermarne la validità e anche la superiorità: la vicenda di un ufficiale «straniero» che viene guarito per opera di un uomo di Dio o profeta d'Israele (v. 9), e che per conseguenza «si converte» al dio d'Israele (v. 15), dal lato apologetico è senza dubbio una testimonianza efficace della superiorità di quest'ultimo su altri dèi e in tal senso può sollevare problemi che ne derivano come corollari e si giustificano perfettamente nella logica di una simile correlazione. Di questo genere è appunto la questione del culto che si vorrebbe prestare a lui quando in circostanze particolari (qui per dovere d'ufficio) si è costretti a seguire la prassi culturale della religione cui si appartiene per nascita o nazionalità (vv. 18-19). E su questa scia si colloca appunto il problema affrontato da Hobbes nel cap. XLII del suo *Leviatano*, che si rifà espressamente a questo testo¹.

Ma se il racconto biblico viene ricondotto al suo ambiente storico originario può rivelare una logica diversa, che anzi lo spiega bene, se esso risulta inquadrato nei canoni culturali del suo tempo di composizione. Prima dunque di giungere a utilizzare il testo per questioni teologico-politiche, vale la pena studiarlo per quello che intende esprimere in relazione all'ambiente che lo ha prodotto ma anche in connes-

¹ Nel *Leviatano* la figura di Naaman viene rievocata altre due volte, affrontando ancora il problema della «Licenza» che Eliseo gli avrebbe accordato: nel primo caso si tratta dell'obbedienza a un sovrano infedele (LIII 6) e nel secondo dell'obbedienza a un principe legittimo che ordina di negare la fede in Cristo (Appendice 31 s.). Soprattutto nel secondo, le parole di Eliseo in 2Re 5,19 («Va' in pace!») vengono interpretate come un esplicito «permesso» e non come un semplice saluto.

sione con problematiche che vi sono più omogenee. Per intuire a quale genere esse appartengano, basterebbe porsi ad esempio due domande. Ci si potrebbe chiedere come mai in *Sal* 137,4 gli esuli israeliti in Babilonia a coloro che li avevano deportati e desideravano da loro «parole di canto» rispondevano: «Come cantare i canti del Signore in terra straniera?» (si noti che l'ebraico usa qui per «terra» la stessa parola che si ritrova in *2Re* 5,17, propriamente «suolo»). Inoltre, perché mai ancora nel credo niceno-costantinopolitano al *Deum de Deo* (che di per sé sarebbe già sufficiente ad esprimere l'idea della «derivazione» del Figlio unigenito dal Padre nei termini della più rigorosa ortodossia teandrica in ambito monoteistico)² si sente la necessità di aggiungere *Deum verum de Deo vero*?

In realtà, questo racconto viene di solito studiato per le conseguenze che riversa su argomenti che vi sono collegati, come il rapporto tra Israeliti e stranieri in fatto di politica e di religione, la conversione dell'altro e il riconoscimento della potenza del Dio d'Israele, l'azione risanatrice operata da quest'ultimo per mano di un suo intermediario³, la sobrietà dell'«uomo di Dio» e l'avidità del suo servo (Giezi) che per questo subisce una sorta di pena del contrappasso (v. 27). E anche aspetti che sembrerebbero secondari vengono presi in considerazione dagli studiosi, che fanno rilevare come invece essi assumano nell'insieme una funzione strutturale determinante: tra questi viene posto in evidenza il ruolo della ragazza israelita, prigioniera in casa di Naaman, sia perché senza di essa l'azione del racconto non si metterebbe in

² La formula *Deum de Deo* (Θεὸν ἐκ Θεοῦ) è presente nel simbolo niceno (315 d.C.), ma non in quello costantinopolitano (381 d.C.); è stata però reinserita nella versione liturgica latina di quest'ultimo.

³ La guarigione di Naaman ha assunto quasi un valore paradigmatico, tanto da essere ricordata anche nelle parole di Gesù in *Lc* 4,27, ed è perciò studiata anche per i suoi risvolti neotestamentari; cfr. ad esempio K. Schöpfung, *Naaman. Seine Heilung und Bekehrung im Alten und Neuen Testament*, in «Biblische Notizen» 141(2009), pp. 35-56; H. Schult, *Naamans Übertritt zum Jahwismus (2 Könige 5,1-19a) und die biblischen Bekehrungsgeschichten*, in «Dielheimer Blätter zum Alten Testament» 9(1975), pp. 2-20. Addirittura, il ciclo di Eliseo (e di Elia), cui il racconto appartiene, viene considerato come possibile fonte di ispirazione del *Vangelo di Marco* per la presentazione del ministero e dell'attività taumaturgica di Gesù in Galilea: cfr. A. Winn, *Mark and the Elijah-Elisha Narrative. Considering the Practice of Greco-Roman Imitation in the Search of Markan Source Material*, Pickwick, Eugene, OR 2010, pp. 77-91 (= cap. 6 [*Mark's Galilean Ministry and the Elijah-Elisha Narrative*], che tratta anzitutto del «miracolo» della guarigione di Naaman).

moto (vv. 2-4) sia anche per far notare come una presenza propriamente femminile sia essenziale in questa come anche in altre narrazioni bibliche⁴. Ma mancano monografie che applichino anche a *2Re 5* quello che oggi è ormai acquisito sul piano delle nostre conoscenze della religione storica dell'Israele antico⁵ e lascino intravedere come questo testo ne sia una testimonianza eccellente. È proprio questa compatibilità che va tenuta presente, per poter definire entro quali linee precise il testo possa venire letto e riutilizzato in altri ambiti culturali che tuttavia a esso si richiamano direttamente, come se esso potesse esser assorbito acriticamente nelle problematiche entro cui verrebbe ad assumere una funzione illustrativa se non addirittura probante.

In questo nostro tentativo di abbozzare a grandi linee una lettura che sia il più possibile in sintonia con il tipo di religione entro cui il racconto si colloca, procederemo dunque anzitutto con alcune osservazioni preliminari sul testo stesso. Esse riuniranno assieme annotazioni di vario genere (procedimento narrativo, personaggi, dati di critica testuale, rilievi esegetici) che andrebbero distinte per necessità di metodo in una trattazione monografica più estesa, ma che qui riassumiamo solo per quel tanto che ci è utile per proseguire oltre nel nostro discorso, sulla base dei problemi che emergono dal testo. In un secondo momento dedicheremo brevemente la nostra attenzione alle caratteristiche letterarie del racconto, ma non come tema a sé, bensì per il rilievo che potrebbero assumere per una comprensione storico-religiosa del racconto, deducendole dalla ricerca sinora condotta in questo campo. Affronteremo quindi la religione che sta alla base del racconto, che vorremmo far emergere dalla presentazione di vari aspetti distinti, attinenti

⁴ Cfr. W. Brueggemann, *A Brief Moment for One-Person Remnant (2 Kings 5:2-3)*, in «Biblical Theology Bulletin» 31(2001), pp. 53-59; J.K. Kim, *Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5)*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 30(2005-2006), pp. 49-61, e anche G. West, *Reading Abused Female Bodies in the Bible: Interpretative Strategies for Recognising and Recovering the Stories of Women Inscribed by Violence but Circumscribed by Patriarchal Text (2 Kings 5)*, in «Old Testament Essays» 15(2002), pp. 240-258.

⁵ Per qualche elemento illustrativo al riguardo mi permetto di rinviare a *Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: un monopolio interpretativo nella continuità culturale*. Atti del xv Convegno di Studi Veterotestamentari (Fara Sabina, 10-12 Settembre 2007), a cura di G.L. Prato, in «Ricerche Storico Bibliche» 21, 1(2009), e in particolare alle pp. 5-23, dove presento la situazione degli studi e le difficoltà che ne emergono (*Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: le aporie della ricerca e la metodologia del confronto*).

alle problematiche veterotestamentarie (come il deuteronomismo e il proselitismo), alla tipologia religiosa pluralista, al dio Rimmon e alla terra che Naaman vuole portare con sé. Dopo aver tratteggiato questa tematica religiosa, ci avvieremo alla conclusione seguendo gli sviluppi che ne possono conseguire sul piano della «conversione», l'argomento cioè che consente di condurre gradualmente il testo di *2Re 5* al di fuori del suo ambiente originario, per inserirlo in una tradizione entro cui si può in qualche modo spiegare anche lo sfruttamento hobbesiano.

1. Annotazioni eterogenee sul testo

Il racconto di *2Re 5* si compone anzitutto di due parti tra loro piuttosto slegate: alla «conversione» di Naaman (vv. 1-19) segue un episodio che sembra secondario e riguarda il comportamento scorretto del servo di Eliseo, Giezi (vv. 20-27), riallacciandosi però a un solo aspetto della personalità o della virtù di Eliseo, il suo rifiuto di un dono per aver operato, seppure indirettamente, la guarigione di Naaman (vv. 15-16). La prima parte è costituita a sua volta da una narrazione che appare composta con una certa artificiosità: nella sua esemplarità o tipicità è inserita (come tutto il cap. 5) nel suo contesto letterario senza alcuna connessione e attraverso il confronto tra Eliseo e Naaman tende, più che a narrare la guarigione di quest'ultimo, ad esaltare la figura del Dio d'Israele (YHWH).

Anche la collocazione «storica» dell'episodio non è precisata: si parla di un re di Aram (v. 1) e di un re d'Israele (vv. 5-7) che restano anonimi e solo dal contesto letterario più ampio di *2Re 5* si può dedurre che il primo sia Ben-Adad (cfr. *1Re 20,1; 22,1.3*, ma anche *2Re 8,7*, secondo cui Eliseo si reca a Damasco, dove Ben-Adad è ammalato), mentre il secondo dovrebbe essere Ioram (*2Re 3,1*). Se si accolgono questi riferimenti cronologici, il racconto dovrebbe riferirsi a un'attività di Eliseo collocata intenzionalmente verso la metà del sec. VIII a.C.

I protagonisti principali sono da un lato un ufficiale del re di Aram che è definito «capo dell'esercito» (v. 1) e «servo/ministro» (v. 6), di nome Naaman, e che ci è del tutto sconosciuto⁶, e dall'altro Eliseo. Ma

⁶ Ciò vale anche se il nome fosse attestato in ugaritico, come si afferma in J. Gray, *I & II*

la situazione testuale non è molto chiara nei confronti di quest'ultimo. Al v. 3 egli è «il profeta che è in Samaria»; al v. 8 il testo ebraico masoretico (= TM) parla di «Eliseo, uomo di Dio» ma il testo greco (s'intende la Settanta = G, e qui *prima manus* = G*) tralascia «uomo di Dio», e la stessa cosa si constata al v. 20; al v. 10 si ha «Eliseo» sia in TM che in G; al v. 14 TM ha «uomo di Dio» ma G (tranne che nella recensione lucianea) ha «Eliseo» e la stessa situazione si ripete al v. 15; al v. 16 G aggiunge «Eliseo» come soggetto parlante e lo stesso avviene al v. 19; al v. 25 «Eliseo» è in TM e G e infine al v. 26 G aggiunge ancora una volta «Eliseo» come soggetto che parla.

Da questi dati si può dedurre che G tenda a parlare solo di Eliseo e comunque qui non si riferisce mai a lui come «uomo di Dio» (cfr. vv. 14.15.19.26). Quest'ultima qualifica è quindi solo in TM (vv. 8.14.15.20) e sembra voler collegare il personaggio di cui parla il nostro racconto con quello che così è designato nel contesto letterario del «ciclo di Eliseo», dove più volte egli riceve questo appellativo. Questo non vuol dire che G non conosca altrove l'espressione «uomo di Dio», che usa in diversi casi in accordo con TM, per indicare il nostro personaggio (4,7.9.21.22.25a.40.42a; 6,6; 7,17; 8,7b.8.11; 13,19), ma va osservato che spesso G sostituisce «Eliseo» a «uomo di Dio» di TM (4,16a.25b.27a [in una variante]. 27b; 6,9.10.15; 7,2.18.19a; 8,2.4) oppure lo aggiunge dove manca una denominazione del personaggio in TM (4,7 [aggiunto qui a «uomo di Dio»]. 16a.29.33.36a.b.38b.41b; 6,16; 7,19b; 13,18⁷). In conclusione, se il comportamento di TM e G in *2Re* 5 non è diverso in linea generale dal resto del «ciclo di Eliseo», per quanto riguarda il nome Eliseo e la sua designazione come «uomo di Dio», resta però singolare il fatto che «uomo di Dio» manchi qui in G, e che TM, che certo parla di Eliseo, lo voglia presentare in accordo con la sua caratteristica di operatore di miracoli o di taumaturgo (cfr. in particolare il cap. 4).

Tuttavia va ancora osservato che mentre altrove Eliseo agisce di fronte oppure assieme a un gruppo di operatori (i «figli dei profeti»,

Kings. A Commentary, The Westminster Press, Philadelphia 1970², p. 504, e in J.A. Montgomery - H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T. & T. Clark, Edinburgh 1976 (= 1951), p. 378.

⁷ Solo in 6,21, stranamente, «Eliseo» è in TM ma è assente in G* (dove è però aggiunto dalle recensioni origeniana e lucianea).

cfr. 2,5.7.15; 4,1.38; 6,1; 9,1), qui egli è protagonista autonomo, pur comunicando attraverso messaggeri (vv. 8.10) e senza aver abbandonato il suo servo Giezi, già presente al cap. 4 e dopo la guarigione di Naaman elevato ad attore principale, nella seconda parte della narrazione (cfr. ancora 8,4 s.).

Soffermiamoci ora su alcuni tratti della prima parte del racconto, che possono contribuire a focalizzare meglio l'assunto di fondo che ci interessa.

V. 1 – Può sembrare strano che si dica che il Signore (cioè YHWH) abbia concesso «vittoria» (così va inteso propriamente l'ebraico *ṣṣū'āh*, anziché «salvezza» di alcune traduzioni) agli Aramei, quando in realtà costoro non risultano vincitori nelle guerre narrate nel contesto (1Re 20; 22; 2Re 6-7). Tuttavia non si dice che la vittoria sia ottenuta su Israele e quindi il trionfo bellico degli Aramei viene ad accentuare ancora di più il fatto che una guarigione sia operata in Israele.

Naaman è «lebbroso» (*mēṣōrā'*). È opportuno ricordare che si tratta di una malattia che non comporta l'isolamento dell'infermo, come la presente narrazione conferma e come avviene anche per il gruppo di lebbrosi di cui parla un episodio successivo del medesimo «ciclo di Eliseo» (7,3-11). Tra l'altro, questo eventuale isolamento non ha una semplice funzione profilattica, ma assume una connotazione metaforica, in base alla quale la riammissione nella società viene a significare un ritorno alla sfera del sacro e il ristabilimento di un'armonia e di un ordine cosmico⁸. Le norme prescritte dal *Libro del Levitico* (capp. 13-14) comunque non si applicano qui, benché la radice usata per designare la malattia sia la stessa (cfr. *ṣr'* in *Lv* 13,2 s.). Gli esegeti precisano infatti che non si intende qui il «morbo di Hansen» (*lepra Arabum* o *elephantiasis Graecorum*), ma una forma di *psoriasis* o *vitiligo*, quella che Erodoto, parlando dei Persiani (I 138), chiama *λεύκη*, diversa dalla *λέπτις*⁹. Si ritiene di solito che la «lebbra» come malattia infettiva sia

⁸ La connessione tra i vari significati della malattia è sintetizzata in H.G. Reventlow, *Krankheit – ein Makel an heiliger Vollkommenheit. Das Urteil altisraelitischer Priester in Leviticus 13 in seinem Kontext*, in Th.R. Kämmerer (ed.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient. Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East. Tartu Symposium 1998 - 2004*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2007, pp. 275-290.

⁹ M. Cogan - H. Tadmor, *II Kings*, Doubleday & Company, s.l. 1988, p. 63; E. Würthwein,

stata trasmessa all'Occidente dai soldati di Alessandro Magno, che l'avrebbero contratta in Oriente, e che quindi prima di quell'epoca fosse sconosciuta¹⁰.

Vv. 3-4 – Secondo TM nella sequenza narrativa la ragazza, che era stata condotta via come prigioniera dalla terra d'Israele (v. 2), riferisce alla sua padrona, moglie di Naaman, che il «profeta che è a Samaria» potrebbe liberare il marito lebbroso dalla sua malattia, ma poi è Naaman stesso (v. 4 inizio) che va a riferire al «suo signore» (= il re) le parole della ragazza. Invece secondo G e pochi manoscritti ebraici i due verbi con cui inizia il v. 4 sono al femminile e suppongono perciò che sia la moglie che trasmette al «suo signore» (= suo marito, cioè Naaman) quelle stesse parole. In questo secondo caso il re di Aram manda poi Naaman al re d'Israele senza che nessuno gli abbia fatto conoscere qualcosa di quanto aveva riferito la ragazza. Ma anche nel primo caso manca un anello della catena, ossia la trasmissione delle parole dalla moglie al marito.

Vv. 5-8 – Un'altra stranezza della narrazione sta nel fatto che Naaman è inviato dal re di Aram non presso il «profeta che è a Samaria», ma al re d'Israele, con una lettera in cui si dice che dovrebbe essere quest'ultimo a sanare il lebbroso. E il re d'Israele reagisce in maniera risentita, ritenendo non solo di non avere poteri taumaturgici, ma che il suo collega arameo, volendoglieli attribuire, stia cercando in realtà qualche pretesto per tramare contro di lui¹¹. Per venire incontro a que-

Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, p. 299.

¹⁰ Vi è però chi ritiene che anche prima di Alessandro Magno questa lebbra fosse già diffusa: cfr. S. Herrmann, *Eine medizin-geschichtliche Anmerkung zur demotischen «Geschichte des Bes»*, in «Göttinger Miscellen» 222(2009), pp. 19-25.

¹¹ Anche per questo motivo, non è calzante l'accostamento dell'episodio di Naaman ad alcuni testi orientali in cui si chiede a un ambiente straniero un intervento guaritore (si veda una sintesi della documentazione in H.Ch. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972, p. 173). I testi addotti sono di fatto due. Il primo è la cosiddetta «Stele di Bentresc», ritrovata in Egitto nel tempio di Karnak, in cui si narra come il principe di Bekhtan (località sconosciuta, anche se identificata talvolta con la Battriana) invia un messaggero al faraone Ramses II per chiederli di mandare da lui un sapiente che sia in grado di guarire sua figlia Bentresc, che è anche sorella minore della moglie del faraone (testo in traduzione italiana in E. Bresciani, *Letteratura e*

sta apparente incongruenza, si fa osservare talvolta che il re di Aram intendesse dire, nella sua lettera, che il re d'Israele avrebbe dovuto sanare Naaman tramite il profeta, che resta innominato o che era conosciuto dallo stesso re di Aram¹². Per rispetto o deferenza ci si rivolgerebbe insomma all'autorità superiore. Ma non si spiegherebbe allora perché il re debba indignarsi così tanto, fino a stracciarsi le vesti, e perché poi Eliseo (un nome che dà finalmente un volto al profeta sinora anonimo) si presenti al re di sua iniziativa, dicendogli che egli stesso può rimediare alla sua ira. Sembra quasi che Eliseo intervenga non perché dovrebbe essere lui il destinatario cui Naaman sarebbe stato inviato, ma per venire incontro a una missione errata e alla scomposta reazione del re.

Inoltre Eliseo, nel presentare se stesso come destinatario sostitutivo, sottolinea non tanto che può essere lui a guarire Naaman ma che il suo intervento deve avere uno scopo preciso: perché si sappia che c'è un «profeta»¹³ in Israele. Del resto egli guarisce solo indirettamente, perché sono poi le acque del Giordano che purificheranno Naaman, ma esse diventano in realtà solo lo strumento che dimostra l'efficacia della parola del profeta, ossia del Dio che egli rappresenta. Probabilmente, con queste parole di Eliseo che intendono porre in primo piano la finalità ultima del risanamento, si intende polemizzare contro una concezione magica della guarigione, quella che secondo lo stesso Naaman dovrebbe consistere di parole e di azioni (v. 11)¹⁴, oppure anche contro

poesia dell'antico Egitto, Giulio Einaudi, Torino 1990, pp. 633-636; la stele «è una falsificazione operata in età tarda dai sacerdoti del tempio di Khonsu a Karnak, che, nell'indicare il sovrano sotto il quale l'avvenimento ha luogo, si sono serviti in parte del nome di Tutmosi IV e in parte di quello di Ramses II», p. 633). Il secondo parla della statua di Ishtar di Ninive, dea dai poteri taumaturgici, che viene inviata dal re Tushratta III di Mitanni ad Amenofi III (testo in *Le lettere di el-Amarna*, vol. 2: *Le lettere dei «Grandi Re»*. A cura di Mario Liverani, Paideia, Brescia 1999, pp. 373 s.); si suppone che la statua sia inviata al faraone malato, ma questa è soltanto un'ipotesi che non trova appoggio nel testo (cfr. *Le lettres d'el-Amarna. Correspondence diplomatique du pharaon*. Traduction de William L. Moran avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm, Cerf, Paris 1987, p. 138 nota 2).

¹² Così ad esempio in M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Echter Verlag, Würzburg 1982, p. 63.

¹³ Al v. 8, in un manoscritto ebraico in luogo di *nābi* si ha la variante *'lhy* («Dio»), che anticipa già lo scopo finale della narrazione, nella confessione di Naaman al v. 15.

¹⁴ Cfr. L.M. Zucconi, *Aramean Skin Care: A New Perspective on Naaman's Leprosy*, in Sh. Dolansky (ed.), *Sacred History, Sacred Literature. Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in Honor of R. E. Friedman on His Sixtieth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2008,

l'idea del «re guaritore»¹⁵, diffusa nell'ambiente e nota in diverse tradizioni culturali.

V. 10 – Benché il procedimento di guarigione, e la constatazione della sua riuscita, siano diversi rispetto a quelli previsti da Lv 13,4 s., tuttavia le sette immersioni nel Giordano possono richiamare i sette giorni di isolamento prescritti in quel testo ed è interessante rilevare che anche il ragazzo risuscitato da Eliseo emette sette starnuti al suo risveglio dalla morte (2Re 4,35)¹⁶.

Vv. 11 + 15 – A di là delle altre due modalità che, secondo Naaman, Eliseo dovrebbe adottare per operare la guarigione (stare in piedi, agitare la mano verso il «luogo»¹⁷), il risanamento dovrebbe avvenire invocando «il nome di YHWH, suo Dio». In un manoscritto ebraico e in G* manca il termine YHWH, ma esso è essenziale nella narrazione, per poter capire quale sia il Dio di Eliseo che estende i suoi benefici anche a Naaman.

Si intravede qui la problematica specifica che la narrazione intende affrontare. Sia al v. 11 come al v. 15 vanno tenute distinte due questioni diverse: da un lato la funzione divina, cioè che cosa significhi essere Dio, e dall'altro quale sia la divinità specifica cui essa compete¹⁸. Se già al v. 11 questa distinzione compare nel sottofondo, essa diventa

pp. 169-177; l'autrice analizza il racconto alla luce delle pratiche mediche orientali e conclude che non restano escluse qui quelle fondate su un'azione terapeutica (il bagnarsi nell'acqua), ma l'efficacia ultima del procedimento è dovuta a YHWH: «Naaman slowly comes to realize the power of Yahweh and his role within the Israelite community as he begins to understand the subtle differences in Israelite medicine» (p. 177). Sulla base di questa comparazione, si ritiene possibile inoltre che la narrazione possa risalire al sec. VIII a.C. (p. 170), ma effettivamente i metodi terapeutici cui si accenna si possono ritrovare anche in altri ambienti e in epoche diverse e l'argomento non è quindi di per sé sufficiente per delimitare la data del testo.

¹⁵ Gray (*I & II Kings*, cit., pp. 505 s. nota b) cita per l'antichità l'esempio di Vespasiano e per l'età moderna (XVIII sec.) la regina Anna d'Inghilterra.

¹⁶ Cfr. J. Robinson, *The Second Book of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 54; I.W. Provan, *I and 2 Kings*, Hendrickson, Peabody, MA 1995, p. 195.

¹⁷ TM ha «verso il luogo» (che manca in alcuni testimoni di G), con cui va intesa probabilmente la parte malata più che un luogo particolare (per esempio di culto).

¹⁸ Per una prima sensibilizzazione al problema della distinzione, anche se non proprio nei termini con cui ne parliamo qui, si veda J.W. Gericke, *What is an 'ēl? A Philosophical Analysis of the Concept of Generic Godhood in the Hebrew Bible*, in «Old Testament Essays» 22(2009), pp. 21-46.

chiara al v. 15: «non vi è Dio su tutta la terra se non in Israele»; si noti che *’lōhīm* («Dio») è usato senza articolo e indirettamente si attribuisce la qualifica (o la funzione, sarebbe fuori luogo parlare qui di natura divina) al Dio d’Israele, cioè YHWH¹⁹. Suonerebbe strana e ovvia infatti l’affermazione «non vi è su tutta la terra YHWH se non in Israele», che si otterrebbe se si supponesse una identificazione aprioristica tra *’lōhīm* e YHWH²⁰. La distinzione e l’identificazione funzionale diventano ancora più chiare al v. 17, dove Naaman afferma di non voler venerare altri dèi, ma solo YHWH, e più ancora al v. 18, dove essa diventa tematica, ma forse anche per questo alquanto complessa, a cominciare dal lato strettamente testuale.

V. 18 – Anzitutto va osservato che in TM le prime parole del v. (*laddābār hazzeh*) e quelle che lo concludono (*baddābār hazzeh*), pur avendo un valore causale leggermente diverso per via delle due preposizioni che le reggono (*b^e* e *l^e*), in pratica si equivalgono («per [= a motivo di] questa azione») e per di più la prima manca in G*. Si ritiene talvolta che possa trattarsi di una specie di dittografia, ma anche se si eliminasse la prima il collegamento del v. con quello precedente rimarrebbe inalterato: Naaman chiede perdono a YHWH per quando sarà costretto a prostrarsi a Rimmon assieme al suo re, perché egli «non intende compiere più un olocausto o un sacrificio ad altri dèi, ma solo a YHWH» (v. 17). Le difficoltà maggiori provengono però dal fatto che nella seconda parte del v. sembra esservi una ripetizione, in apparenza

¹⁹ Nonostante l’apparente somiglianza, è perciò improprio accostare l’esclamazione di Naaman al motto musulmano: «Non vi è Dio se non Allah» (cfr. invece, ad esempio, Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 375).

²⁰ Si può ricordare al riguardo che nella liturgia della Chiesa cattolica di rito romano il brano 2Re 5,14-17 viene letto nella XXVIII domenica del tempo ordinario dell’anno C, e il lezionario corrispondente lo introduce con questo curioso e interessante titolo: «Tornato Naaman dall’uomo di Dio, confessò il Signore» (cfr. *Lezionario domenicale e festivo*, vol. III: *Anno C*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, p. 396). Se con «Signore» si intende qui Dio *tout court*, la confessione di Naaman diventa insignificante e tautologica, perché si elimina il processo di identificazione che è invece centrale nel testo biblico. D’altra parte, se nel contesto o nell’interpretazione del lezionario «Signore» significasse semplicemente YHWH (come nel racconto biblico), verrebbe meno l’intento con cui il brano viene letto nella liturgia (il «riconoscimento» del Signore ossia [= come] Dio), se quest’ultima non supponesse ancora, implicitamente, che «Signore» dovrebbe riunire in sé, in qualche modo, il particolarismo o l’individualità di YHWH e l’universalismo divino di *’lōhīm*, cioè le caratteristiche peculiari di due termini che di per sé non si equivalgono.

superflua, tra *w^ehištaḥ^awēti bêt rimmôn* («e io mi prostro nel tempio di Rimmon») e *b^ehištaḥ^awāyāti bêt rimmôn* («nel mio prostrarmi [= mentre io mi prostro] nel tempio di Rimmon»). È necessario pertanto soffermarsi su queste due espressioni, che sembrano essere l'una semplice variante dell'altra.

1) Nella tradizione testuale la seconda manca in alcuni manoscritti ed è ritenuta (anche per questo) dittografia della prima; si consiglia perciò di eliminarla²¹. Alcune traduzioni infatti la omettono²².

2) Sempre nella seconda, invece della prima persona del TM (suffisso *-ī*, quindi «nel mio prostrarmi»), G con *ἐν τῷ προσκυνεῖν αὐτὸν ἐν ὄλῳ Ρεμμὸν* legge la terza persona (come se in ebraico vi fosse il suffisso *-ō*, quindi «nel suo prostrarsi») ed è seguito in questo dalla *Vulgata* con *adorante eo in eodem loco*²³. Con questa variante si vuole attenuare la responsabilità di Naaman, che si prostra a Rimmon perché è costretto a farlo quando il re si prostra. Su questa linea, anzi, la recensione luciana di G aggiunge ancora una frase con la quale Naaman

²¹ Così anche l'apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997, p. 627), dove l'editore dei *Libri dei Re* (A. Jepsen) non ha mutato parere rispetto a quelli (R. Kittel e M. Noth) che avevano curato i medesimi libri nell'edizione critica di R. Kittel e P. Kahle (*Biblia Hebraica*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1937, p. 565). Tra coloro che preferiscono l'eliminazione della supposta dittografia si vedano ad esempio Gray, *I & II Kings*, cit., p. 504; Würthwein, *Bücher der Könige*, cit., p. 297.

²² Cfr., per una giustificazione dell'omissione, Schmitt, *Elisa*, cit., p. 213.

²³ Questo è il testo della tradizione della *Vulgata*, come si trova anche nella *Sisto-Clementina*. Ma l'edizione dei Benedettini di S. Girolamo ha voluto ricondurre il testo alla fedeltà ebraica, cioè alla prima persona: *adorante me in eodem loco* (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII. Cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita*, vol. VI: *Liber Malachim*, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1945, pp. 232 s.) e questa lezione è stata recepita nell'edizione critica di Weber (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Aduvantibus Bonifatio Fischer OSB, Iohanne Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele recensuit et breui apparatu instruxit Robertus Weber OSB, Tomus I, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983, p. 510). Questa emendazione secondo l'ebraico è però discutibile, perché non rispetta la tradizione autentica della *Vulgata* e infatti edizioni più recenti, pur tenendo conto del lavoro dei Benedettini di S. Girolamo, hanno conservato la lezione della *Sisto-Clementina* (cfr. per esempio *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti v Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Editio emendatissima apparatu critico instructa cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti*, Marietti, s.l. 1965², p. 286). Correttamente quindi anche la *Nova Vulgata* ha nel suo testo *adorante eo in eodem loco* (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Libreria Editrice Vaticana, s.l. 1986², p. 557, dove in nota [5] si fa notare la differenza tra le due lezioni).

viene ad affermare che egli si prostra al «Signore mio Dio», a differenza del suo re (προσκυνήσω ἅμα αὐτῷ ἐγὼ Κυρίῳ τῷ Θεῷ μου²⁴).

3) Dal punto di vista grammaticale la forma *b^ehištaḥ^awāyātī* della seconda espressione è alquanto strana, perché, se si prescinde dalla preposizione *b^e* da cui è retta, nelle consonanti è del tutto simile a quella della prima espressione (*w^ehištaḥ^awētī*) nella quale è in forma finita (perfetto) e varia soltanto la prima sillaba/consonante (rispettivamente *bhštḥwyty* e *whštḥwyty*). I masoreti, trovandosi di fronte a una forma preceduta dalla preposizione *b^e*, non hanno potuto fare a meno di riconoscerla come un infinito costruito, che tuttavia è *hištaḥ^awôt* e come tale è usato al v. 18a preceduto dalla preposizione *l^e* («per prostrarsi»), e quindi con suffisso di prima persona risulterebbe *b^ehištaḥ^awôtī*, secondo la grammatica ebraico-masoretica; poiché si tratta invece di un infinito anomalo, hanno prodotto un *b^ehištaḥ^awāyātī*, che in mancanza di meglio viene spiegato da alcuni come un infinito aramaizzante²⁵. Certo, questa irregolarità di per sé non è sorprendente, nell'ambito di un ebraico masoretico dove le regole grammaticali non sono mai rigide o assolute, ma in questo caso sembrano strani due infiniti costrutti diversi in uno stesso versetto, anche se ciò non può far concludere che il secondo possa essere stato aggiunto in seguito, perché è attestato già dal greco della Settanta, nonostante la diversa lettura del suffisso pronominale.

4) Se si conserva la prima persona nel suffisso, l'espressione può essere collegata sia alla frase precedente («e anche io mi prostro nel tempio di Rimmon, mentre io mi prostro nel tempio di Rimmon») oppure alla frase seguente con cui si conclude il v. 18: «quando io mi prostro nel tempio di Rimmon, il Signore (YHWH) perdoni il tuo servo per

²⁴ Per questa variante cfr. Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 379, e anche N. Baumgart, *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naaman-erzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5)*, Benno, Leipzig 1994, p. 271. Tra i testimoni di questa lezione vi è anche Teodoro di Cirro, che cita 2Re 5,18 nelle sue *Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon*, e più precisamente in *Quaestiones in librum IV Regnorum XIX* con questa aggiunta (nella quale si tralascia solo ἐγὼ e μου ma si omette anche il precedente προσκυνήσω ἐν αὐτῷ Ρεμμων, forse per evitare la ripetizione); cfr. il testo in J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, Series graeca LXXX, Ex Typis L. Migne, Parisiis 1860, col. 760A.

²⁵ Oltre a Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, cit., p. 379, si veda anche H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, p. 426.

questa azione». Nel primo caso si avrebbe una sorta di tautologia, per cui avrebbe più senso accettare la terza persona («e anche io mi prostro nel tempio di Rimmon, mentre egli si prostra nel tempio di Rimmon») mentre nel secondo caso si viene ad accentuare maggiormente la richiesta di perdono²⁶ e il contrasto tra le due divinità. Vi è nella prassi esegetica una certa propensione ad accettare la terza persona²⁷, come se si volesse attenuare il contrasto (io mi prostro [vale a dire: sono costretto a prostrarmi] quando lui, o perché lui [cioè il re] si prostra). La seconda traduzione sembra invece cogliere di più il punto centrale del problema: poiché devo per forza prostrarmi, il Signore (YHWH) mi perdoni proprio per questo²⁸.

Il problema che diventerà acuto nella tradizione successiva (come sia possibile venerare un altro dio se si aderisce al Dio d'Israele, inteso come Dio assoluto e unico, leggendo al v. 15 una confessione di monoteismo) è già dunque presente nella situazione testuale di *2Re* 5,

²⁶ Nel v. 18 compare per due volte l'invocazione del perdono, con il verbo *yislah* seguito nella seconda ricorrenza dalla particella precativa *nā'*, che manca in diversi manoscritti, nelle versioni siriana e targumica, e il *qere* lascia non vocalizzata (volendo quindi ometterla). Essa è tuttavia un rafforzativo che G nella recensione luciana (cfr. Montgomery - Gehman, *Books of Kings*, p. 379) rende con un *dativus commodi* μοι.

²⁷ Robinson, *Second Book of Kings*, cit., pp. 50 s. (il commento è condotto sul testo della *New English Bible*); Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 15 e 22; M. Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., pp. 59 s. (alla nota sul v. 18 a p. 60 ampia documentazione sulle scelte degli autori); R. de Vaux, *Les livres des Rois*, Cerf, Paris 1958², p. 149 (considera TM un dop-pione ma traduce G con «en même temps qu'il le fait»); A. Rolla, *Libri dei Re*, Edizioni paoline, Roma 1971, p. 234; C. Balzaretti, *1 – 2 Re*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, p. 145 («durante la sua adorazione»). In V. Haarmann, *YHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nicht-israeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, Theologischer Verlag, Zürich 2008 si lascia la questione indecisa, ma senza motivazione: «Die Entscheidung zwischen beiden Lesarten ("wenn ich niederfalle" bzw. "wenn er niedefällt") muss offen gehalten werden» (p. 134 nota 524).

²⁸ La Bibbia CEI (= *La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana – Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, s.l. 2008, p. 442) traduce con la terza persona («mentre egli si prostra nel tempio di Rimmon», modificando leggermente il testo dell'edizione del 1974: «durante la sua adorazione nel tempio di Rimmon»). Questo testo (del 2008) è riprodotto in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, che vi aggiunge in traduzione italiana il commento de *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et augmentée, Cerf, Paris 1998. Quest'ultima tuttavia traduce con la prima persona («quand je me prosternerai dans le temple de Rimmon»), e in relazione a tale traduzione si commenta nella nota: «Le grec et la Vulgate précisent: "en même temps qu'il le fait"». In realtà non si tratta di una (ulteriore) precisazione ma di una variante, e comunque la nota ha senso rispetto al testo in prima persona, mentre diventa incomprensibile se è letta a commento di una traduzione in terza persona, come avviene ora nell'edizione italiana (p. 711).

e specialmente del v. 18. Ed è al problema formulato in questi termini che si riallaccia anche Hobbes. Ma è interessante a questo proposito osservare come il v. 18 sia citato nel testo del *Leviatano*. L'edizione latina del 1668 si rifà ovviamente alla *Vulgata*, nella sua lezione più attestata, in terza persona (*si adoravero in templo Remmon, adorante eo in eodem loco, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo pro hac re*, XLII 9), ma l'edizione inglese ad essa antecedente (1651) cita una versione condotta sull'ebraico: «and I bow down myself in the house of Rimmon; when I bow down myself in the house of Rimmon, the Lord pardon thy servant in this thing». Quest'ultimo è il testo della *King James Bible* (1611)²⁹, la quale accentua la richiesta di perdono collegando più direttamente l'espressione «when I bow down myself» alla frase conclusiva del versetto, come abbiamo rilevato sopra³⁰.

V. 19 – La risposta di Eliseo, che congeda Naaman con poche parole («Va' in pace!»), può sembrare troppo laconica o addirittura ambigua o insoddisfacente³¹ e pertanto può suscitare la domanda se egli acconsenta o meno a quanto Naaman dice di dover fare una volta tornato presso il suo re. Ma questo interrogativo è dettato piuttosto dalla problematica posteriore dell'idolatria che sembra aliena al testo. La frase di Eliseo non può essere certo un divieto e potrebbe essere intesa pertanto come un assenso³², come si vuole dedurre anche dalla funzione che assume nel linguaggio diplomatico orientale, per via della sua presenza

²⁹ Hobbes evidentemente la conosce e la utilizza (cfr. ad esempio XXXV 5), ma si può aggiungere, tra l'altro, che anche la *Geneva Bible*, quasi contemporanea (1560 e 1599), va ancora di più in questa direzione: «and I bowe my selfe in the house of Rimmon: when I doe bowe down, I say, in the house of Rimmon, the Lord be mercifull unto thy servant in this point».

³⁰ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*. Testo inglese del 1651 a fronte. Testo latino del 1668 in nota. A cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano 2004², pp. 806 s. (la traduttrice rende però due volte con l'indicativo «perdona» quello che nel testo biblico inglese è un precativo [«pardon» = «perdoni»] nella sua duplice ricorrenza al v. 18). La «Bibbia di re Giacomo» si mostra dunque, anche su questo punto, molto attenta ai problemi filologici, confermando così il suo eccezionale valore storico e culturale: si veda al riguardo D.G. Burke (ed.), *Transaltion That Openeth the Window. Reflections on the History and Legacy of the King James Bible*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, e anche, più in generale, D. Norton, *A Textual History of the King James Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; Id., *The King James Bible. A Short History from Tyndale to Today*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

³¹ Cfr. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, cit., pp. 301 s.

³² Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 65.

nei trattati di alleanza³³, oppure più probabilmente e semplicemente è una formula di congedo che non prende in considerazione ulteriori questioni³⁴. Dal punto di vista esegetico la questione della «Licenza di Naaman» non possiede quindi quella rilevanza di cui il testo è invece investito nella sua *Nachwirkung*³⁵.

2. La configurazione letteraria di 2Re 5

Come abbiamo osservato, il racconto della guarigione di Naaman sembra piuttosto atipico e isolato nel suo contesto, benché certo non manchino connessioni con la figura e l'operato di Eliseo nell'ambito del «ciclo» a lui riservato (2Re 2,1-13,21)³⁶. Al suo interno è però composto di parti distinte, e ciò ha indotto gli studiosi a interrogarsi sulla sua unità o sul suo divenire letterario³⁷.

Vi sono alcuni che ne difendono l'unità³⁸, ma è invece opportuno sottolineare quali siano le ragioni con cui altri vogliono spiegare la suddivisione e le varie tappe attraverso cui il testo è giunto alla sua ultima fase redazionale. Grosso modo, di solito si smembra il racconto in tre parti: vv. 1-14 (guarigione di Naaman), 15-19a (esaltazione del

³³ Così in D.J. Wiseman, «*Is It Peace?*» – *Covenant and Diplomacy*, in «*Vetus Testamentum*» 32(1982), pp. 311-326, qui 324.

³⁴ «Eliseo non risponde ai dubbi teologici di Naaman, infatti non lo autorizza a portarsi via la terra né gli assicura il perdono divino quando entrerà nel tempio di Rimmôn, anzi tace e lo congeda» (Balzaretti, *I – 2 Re*, cit., p. 147).

³⁵ Come fa notare Würthwein (*Bücher der Könige*, cit., p. 302), già nel mondo giudaico si è avvertito l'imbarazzo per questa risposta e si è voluto perciò ricondurre Naaman a riconoscere che solo nel tempio di Gerusalemme si può celebrare il culto autentico.

³⁶ Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 61) evidenzia un parallelo tra il nostro racconto e quello della risurrezione del figlio della donna di Sunem in 2Re 4,8-37: i due testi sarebbero caratterizzati da una medesima struttura narrativa; inoltre, Eliseo agisce qui non come membro di un gruppo di profeti e abita soltanto con il suo servo Giezi (sul Carmelo, 4,25).

³⁷ Una sintesi della ricerca sull'argomento è in P. Marinković, «*Geh in Frieden*» (2 Kön 5,19). *Sonderformen legitimer JHWHverehrung durch "Heiden" in "heidnischer" Mitwelt*, in R. Feldmeier - U. Heckel (eds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, pp. 3-21, qui 8 s. nota 24.

³⁸ Oltre a Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 61) si veda R.L. Cohn., *Form and Perspective in 2 Kings V*, in «*Vetus Testamentum*» 33(1983), pp. 171-184, e K.A.D. Smelik, *Das Kapitel 2. Könige 5 als literarische Einheit*, in «*Dielheimer Blätter zum Alten Testament*» 25(1988), pp. 29-47 (analizza 2Re 5 suddividendo il testo in diversi paragrafi [vv. 1.2-7.8-14.15-19.20-24.25-27] ma ricollegandosi a Cohn conclude [p. 47] che un solo autore ha scritto l'intero racconto, utilizzando o meno tradizioni più antiche).

Dio d'Israele, in reazione o come conseguenza della guarigione) e 20-27 (episodio di Giezi: la sua avidità, la punizione inflittagli da Eliseo con il trasferimento su di lui della lebbra di Naaman). Per Würthwein l'ampliamento secondario della terza parte avrebbe introdotto il tema del dono anche nella seconda (vv. 5b.15b.16.17aα)³⁹. Su quest'ultimo punto concorda anche Schmitt, che preferisce definire la seconda parte come una *Gottesmannbearbeitung*, poiché i vv. 8 e 14 parlano di «uomo di Dio»⁴⁰. Per Gray l'espansione dei vv. 20-27 avrebbe lo scopo di spiegare il nome Giezi (= «avaro») e mostrare che Eliseo ha lo stesso potere di Mosè di sanare la lebbra (cfr. *Nm* 12,10 ss.)⁴¹. Questi due ultimi motivi addotti da Gray non sembrano però pertinenti: l'etimologia di Giezi non è sicura⁴² e in *Nm* 10,12 ss. Mosè intercede soltanto per Miriam lebbrosa. Come si vede già da questi pochi esempi, le motivazioni con cui si vogliono sostenere queste suddivisioni letterarie sono piuttosto superficiali o anche abbastanza ovvie.

Altre ipotesi intendono chiarire il ruolo della prima (e in qualche modo della seconda) parte come un tentativo di esaltare, ma anche di ridimensionare il ruolo del profeta, per cui il testo sarebbe cresciuto con questo duplice scopo⁴³. Ma ciò che sembra determinante per far considerare la seconda parte come elemento distinto, nel quadro generale del racconto, resta il suo contenuto: il riconoscimento della superiorità del Dio d'Israele. Questa idea, così esplicita e accentuata, orienta gli studiosi a collocare il testo (almeno nella sua fase finale) in un ambiente e in un'epoca abbastanza precisa, ossia nella situazione dell'Israele postesilico, quando da un lato si sarebbe affermato il monoteismo e dall'altro si sarebbe imposta la teologia deuteronomista, sorta o rin vigorita con la riforma centralizzatrice del culto, attribuita a Giosia (cfr. 2Re 22-23 e anche 2Cr 34-35).

³⁹ *Bücher der Könige*, cit., p. 298.

⁴⁰ *Elisa*, cit., p. 79.

⁴¹ *I & II Kings*, cit., pp. 508-510. Contro Gray cfr. però Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 68.

⁴² L'ebraico *Gēh'zī* resta oscuro nel suo significato, e anche quello di «esoftalmico» o «dagli occhi spalancati» («dagli occhi di bue») resta soltanto una semplice ipotesi (*glotzügig* era stato proposto in H. Bauer, *Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 48[1930], pp. 73-80, qui 78).

⁴³ Si veda G. Hentschel, *Die Heiligung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5)*, in L. Ruppert - P. Weimar - E. Zenger (eds.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1982, pp. 11-21, spec. 19.

Questa ambientazione di fondo è talmente radicata che si insinua anche nelle ricostruzioni o nelle classificazioni del testo che ne fanno risalire più all'indietro la formazione. Assai indicativa è al riguardo la posizione di Alexander Rofé⁴⁴, per il quale il racconto sarebbe una *legenda* etica carica di valori⁴⁵ e già ispirata alla profezia di Amos, Osea e Isaia. Anche per questo essa si contrappone a una concezione magica della guarigione (cfr. v. 11)⁴⁶. Il racconto originario sarebbe della fine del sec. VIII o degli inizi del VII e si rivolgerebbe agli esiliati del regno del Nord, deportati dopo la sua caduta (verso il 720 a.C.), i quali verrebbero così autorizzati a offrire sacrifici in terra straniera e impura, su un altare costruito con terra importata dal suolo d'Israele (questo sarebbe in definitiva il significato del v. 17). Tuttavia una redazione deuteronomista posteriore si intravede nel fatto che nel testo attuale Eliseo non risponde affermativamente alla richiesta di Naaman di portare via un po' di terra (v. 19): ciò rivelerebbe che inizialmente egli acconsentiva (e d'altra parte Naaman non avrebbe neppure avuto il bisogno di chiedere il permesso).

Questa ricostruzione dello sviluppo letterario del testo, che potrebbe anche apparire plausibile su alcuni punti (come lo scopo dell'asportazione della terra), lascia trasparire in realtà come il vero problema, o la fase cruciale dell'evoluzione, sia il deuteronomismo, che qui appare come un correttivo nei confronti di un atteggiamento troppo liberale di un'epoca più antica⁴⁷. Di questo condizionamento della ricerca occorre prendere atto. Se è vero che la formazione letteraria del testo (qui come altrove) è destinata a rimanere sul piano delle ipotesi, è necessario d'altra parte constatare come essa in realtà non possa prescindere da fattori storici e storico-religiosi, che sono dunque quelli a cui dobbiamo ora

⁴⁴ *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*, Paideia, Brescia 1991 (origin. inglese 1988, a sua volta tradotto dall'edizione ebraica del 1983), pp. 147-154.

⁴⁵ Il concetto di *legenda*, come anche quello di *didactic legendum* di Cohn (*Form and Perspective*, cit., p. 183) è criticato da Marinković («*Geh in Frieden*», cit., p. 12 nota 37), il quale preferisce parlare semplicemente e soltanto di *Erzählung* («racconto»).

⁴⁶ *Storie di profeti*, cit., p. 150.

⁴⁷ Una concezione analoga traspare anche in Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., spec. p. 279), per il quale la maggior parte del testo è sorta prima della centralizzazione del culto (nella sua suddivisione: 1.1c-17d.19a-27b); dopo questa centralizzazione ad opera di Giosia (622 a.C.) essa è stata rielaborata, forse con l'inserimento di 1b e 18a-e.

rivolgerci, per tentare di trovare per il nostro racconto un'interpretazione che si spera più coerente.

3. Le componenti storico-religiose

3.1. Tre fattori convergenti

Sotto il punto di vista storico-religioso vanno tenute distinte tre questioni, che benché formalmente diverse vengono a intrecciarsi e a condizionarsi tra loro nella ricerca, e influiscono quindi sul quadro complessivo che si deduce dal testo.

1) *Monoteismo*. Per alcuni il racconto, in una sua fase più antica, testimonierebbe di una monolatria⁴⁸ o di un monoteismo ancora larvale⁴⁹. Oppure, si manifesterebbe qui per lo meno un «antico universalismo israelita», legato alla terra, non missionario, anteriore addirittura alla profezia classica⁵⁰. Vi è però in genere la tendenza a vedere il monoteismo affermato almeno nei vv. 15-18⁵¹ e per di più si stabilisce un collegamento con il Deutero-Isaia (*Is* 40-55)⁵², dove gran parte degli studiosi lo vedono consolidarsi nell'antico Israele.

2) *Proselitismo*. Si tenta di chiarire in che misura l'adesione di Naaman alla religione yahvistica possa essere studiata sotto il profi-

⁴⁸ «His reason consented to monotheism but convention bound him practically to monolatry» (così Gray, *I & II Kings*, cit., p. 507, commentando la confessione di Naaman al v. 15).

⁴⁹ Hentschel, *Die Heilung Naamans*, cit., pp. 17 e 21 nota 35 (il monoteismo parziale si avrebbe nei vv. 15 e 17 mentre in 1aa esso sarebbe universale).

⁵⁰ Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 67, dove l'espressione «antico universalismo israelita» è tratta da Y. Kaufmann, *Toledot ha'emunah hayisra'elit*, Dvir, Tel Aviv 1960, II, pp. 277-279; tale universalismo attestato al di fuori d'Israele si manifesterebbe nel ciclo di Elia (di cui si cita *IRe* 17,14 e 19,15) e in quello di Eliseo (*2Re* 5,1 e 8,13).

⁵¹ Cfr. ad esempio Rehm (*Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 64) che commentando il v. 15 e richiamandosi al v. 18 afferma categorico: «Wegen des in v. 18 erbeteten Zugeständnisses ist anzunehmen, daß sich Naaman zum strengen Monotheismus der Jahwereligion bekannte».

⁵² Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., p. 278) ritiene che, mentre inizialmente era presente nel testo soltanto un «aufkommender Monotheismus», legato ancora al particolarismo, con la «Uminterpretation» dei vv. 1.17 e 18 si è giunti a una «ausgeprägte monotheistische Auffassung», testimoniata in epoca esilica, e ricorda al riguardo Dt 4 e appunto il Deutero-Isaia. Schmitt (*Elisa*, cit., p. 128) cita *Is* 41,21-29 e Haarmann (*YHWH-Verehrer der Völker*, cit., p. 159) *Is* 45,6 s. («Die monotheistische Spitzenaussage Naamans in V. 15 wäre für einen vorexilischen Kontext singulär», p. 158).

lo del proselitismo, così come quest'ultimo può essere testimoniato nella concezione religiosa e nella prassi dell'epoca in cui si colloca il testo finale di *2Re* 5. Si distinguono al riguardo due gruppi di testi, che parlerebbero rispettivamente di una qualche venerazione o riconoscimento di YHWH da parte di persone o popoli forestieri oppure di un'adesione più ristretta (in testi considerati più recenti).

Del primo gruppo farebbero parte *Es* 18,1-12 (Ietro, suocero di Mosè)⁵³, *Gs* 2 (Raab di Gerico), *2Re* 5 (Naaman), *Gn* 1 (i marinai compagni di viaggio di Giona) e anche *1Re* 8,41-43 (accenno nella preghiera di Salomone nel tempio) e *Is* 56,1-8 (stranieri che aderiscono al Dio d'Israele). Per questi testi e le persone di cui trattano Haarmann ha coniato la definizione di *YHWH-Verehrer der Völker*⁵⁴, per i quali non si può parlare ancora di proselitismo, bensì di una semplice adesione da parte di chi non appartiene al popolo d'Israele (tra cui Naaman). Si potrebbe pensare però anche a qualche altro testo, come *Is* 2,1-4 (= *Mi* 4,1-4); *Is* 60; *Sof* 3,9-11; *Zc* 8,20-23; 14,16-21, che Marinković colloca nella categoria da lui definita «pellegrinaggio dei popoli» (*Völkerfahrt*)⁵⁵.

Un secondo gruppo includerebbe testi in cui si parla di un riconoscimento della superiorità di YHWH e/o di «conversione»: *Gdt* 14,10 (Achior), *Est* 8,17; *2Mac* 3, spec. vv. 24 ss. (Eliodoro); 9,17 (Antioco Epifane); *Dn* 2-4 (Nabucodonosor; cfr. in particolare 2,47; 3,98-100; 4,34); *2Cr* 33,11-13 (Manasse, re di Giuda empio, ma poi penitente, riconosce nuovamente YHWH). A essi Schult⁵⁶ aggiunge *Gs* 9,9 s., 24 s. (i Gabaoniti) e inserisce qui anche *Es* 18 (Ietro); *Gs* 2,9-11 (Raab) e *Gn* 1,9.14-16 (i marinai), che già abbiamo elencato sopra; Schult li considera però testi recenti, come lo sono quelli indicati per primi in questo gruppo.

Ora, in *Gdt* 14,10 e *Est* 8,17 (qui in G ma non in TM) si parla rispettivamente di Achior e di «molti» che si fanno circoncidere (ma possia-

⁵³ Ietro è un madianita, membro cioè di una popolazione che viene vista di solito in luce negativa, rispetto alla quale costituisce un'eccezione ed è considerato perciò in un'ottica positiva; cfr. A. Leveen, *Inside Out: Jethro, the Midianites and a Biblical Construction of the Outsider*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 34(2009-2010), pp. 395-417.

⁵⁴ Cfr. il titolo della sua monografia del 2008 (cit. *supra*, nota 27).

⁵⁵ «*Geh in Frieden*», cit., p. 3 nota 1.

⁵⁶ *Naemens Übertritt*, cit., pp. 2 s.

mo ricordare anche che secondo *IMac* 2,46 Mattatia fa circoncidere tutti i bambini non circumcisi che si trovano nel territorio d'Israele). Si pone allora il problema di vedere sino a che punto l'adesione alla fede yahvistica comportasse l'assunzione di obblighi particolari. In questa prospettiva, come andrebbe giudicato allora il fatto che a Naaman non viene imposto nulla? Haarmann ritiene pertanto che il caso di Naaman non vada studiato nell'ambito del proselitismo⁵⁷, mentre d'altra parte per Schmitt la *Gottesmannbearbeitung* (vv. 15-19a), in cui è descritta la conversione di Naaman, è postesilica e quindi è interessata a questo problema⁵⁸.

3) *Deuteronomismo*. Anziché soffermarci più a lungo sulle ipotesi e la complessa ricerca che si è sviluppata negli ultimi decenni attorno al Deuteronomio e alla storiografia deuteronomista, per il nostro argomento è sufficiente confrontare la vicenda di Naaman con quanto si afferma in *Dt* 23,1-9, dove l'esclusivismo deuteronomico-deuteronomista viene formulato nella sua essenzialità di principio: non possono far parte della comunità d'Israele non solo colui che ha una malformazione fisica (testicoli schiacciati, membro mutilato) e il bastardo, ma neppure gli stranieri, qui esemplificati con gli Ammoniti e i Moabiti (v. 4), mentre si fa eccezione («non avrai in abominio») per l'Edomita, in quanto «tuo fratello» (v. 8, si ricordi Esaù/Edom, fratello di Giacobbe) e l'Egiziano; per questi due ultimi è concesso l'ingresso, ma solo alla terza generazione (v. 9). Si potrà certo dubitare fortemente della validità pratica di un ordinamento del genere⁵⁹ e lo si potrà anche spiegare in base ad antiche prescrizioni sulla purità culturale, ma si deve constatare con tutta evidenza che il caso di Naaman non corrisponde per nulla all'ideale deuteronomico che si fonda sull'unicità della triade Dio, ter-

⁵⁷ *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., pp. 151 s.

⁵⁸ *Elisa*, cit., pp. 78 s.; uno degli argomenti a favore di una datazione postesilica sarebbe per Schmitt l'uso nel v. 18 del verbo *slh*, che è preferito in quest'epoca dalla tradizione sacerdotale (cfr. p. 129 e nota 282), e su questo punto concorda anche Hentschel (*Die Heilung Naamans*, cit., p. 17: il verbo sarebbe stato aggiunto proprio in questo periodo).

⁵⁹ «Questa esclusività, però, era più drastica nella teoria che in pratica» (G. von Rad, *Deuteronomio*, Paideia, Brescia 1979, p. 162): non si tratta tuttavia di essere «drastico o «rigido», «inflexibile» (l'edizione originale ha *schroff*: *Deuteronomium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, p. 104), quasi come se la prassi si ispirasse a una certa *epikeia* umanitaria, ma della possibilità intrinseca della norma di venire osservata.

ra, popolo. Eppure, se *2Re 5* è un testo che nella sua configurazione attuale è postesilico, in qualche modo può aver subito un filtraggio deuteronomista, ma in che modo? Anche questo fattore rivela dunque, assieme ai due precedenti, come sia necessario rivedere la fisionomia storico-religiosa del racconto.

Se infatti per l'episodio di Naaman non si vuole parlare semplicemente di una religione yahvistica «liberale» e magnanime, e vedere quindi nel racconto una finalità propagandistica e missionaria⁶⁰, oppure se non si accetta di vedere qui un compromesso dovuto a una circostanza particolare⁶¹, bisogna cercare un'altra soluzione più soddisfacente.

Già von Rad aveva fatto notare che la confessione di Naaman, unita al fatto di voler portare via un po' di terra, era indice di una religione concreta, che teneva uniti spirito e materia, e anzi si potevano intravedere qui addirittura tutte quelle caratteristiche che contraddistinguono la religione d'Israele rispetto all'intellettualismo greco. In tal senso, Eliseo abbandona Naaman alla sua fede giovane, o meglio alla mano di Dio⁶².

Aderendo più da vicino alla problematica storica sollevata dal testo, Marinković⁶³ ritiene invece che nei due versetti di *2Re 5*, 17 s., considerati nel loro insieme, si corregga da un lato una concezione magica della religione (come risulterebbe dal solo v. 17, preso a sé) e dall'altro una concezione astratta (il v. 18, da solo). Si tratta qui non soltanto di

⁶⁰ Così per Schult (*Naemans Übertritt*, cit., pp. 7.13.15), il quale pone perciò il testo in connessione con la missione giudaica di epoca ellenistica, pensando addirittura al II sec. a.C. Per una posizione simile, cui si aggiunge un orientamento escatologico influenzato dall'apocalittica, si veda anche più recentemente B.J. Diebner, *Das Souvenir des Na'aman. Zehn Talente Silber und sechs Talente Erde. Zur wunderbaren Bekehrung des syrischen Feldmarschalls*, in Id., *Seit wann gibt es «jenes Israel»? Gesammelte Studien zum TNK und antiken Judentum*. Herausgegeben von Veit Dinkelaker, Benedikt Hensel und Frank Zeidler. Bernd J. Diebner zum 70. Geburtstag, Lit Verlag, Münster 2011, pp. 193-204 (il volume è una raccolta di 14 saggi dell'autore, di cui questo è inedito).

⁶¹ Baumgart (*Gott, Prophet und Israel*, cit., p. 271 n. 447) corregge in questa direzione la tesi di Schult, precisando: «Es ist kein fauler Kompromiß, sondern ein im schweren Ringen sich aufbauender, von der geklärten bzw. gütigen Haltung der Beteiligten getragener Kompromiß».

⁶² G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, pp. 48-50, e poi soprattutto il suo saggio *Naaman. Eine kritische Nacherzählung*, in Id., *Gotteswirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*. Herausgegeben von Odil Hannes Steck, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 53-64 (pubblicato originariamente nel 1959).

⁶³ «*Geh in Frieden*», cit., *passim* e spec. pp. 10 s.

una *confessio*, ma di una *religio* (una λατρεία), che Eliseo consente di praticare senza imporre usanze particolari (osservanza della Torah, circoncisione): essa si manifesta solo offrendo sacrifici su un altare, quello che probabilmente Naaman costruisce con la terra che porta via con sé. Come spiegare però questo tipo di religione dopo il movimento deuteronomista, che avrebbe potuto eliminare dal racconto quegli elementi che almeno in apparenza sembrano incompatibili con le sue esigenze? Marinković trova una via d'uscita rilevando che l'episodio si colloca nel territorio del Nord: si parla del «profeta che è a Samaria» (v. 3), Eliseo opera in regioni del Nord (si veda tutto il suo ciclo) ed è «profeta d'Israele» (inteso come regno omonimo: 2Re 6,12). Naaman vuole portare via della terra che effettivamente appartiene alla Samaria, cioè al regno del Nord, non a Gerusalemme. Insomma, se si tengono presenti tutti questi elementi si deve dedurre che il racconto vuole prendere in considerazione il problema dell'identità d'Israele in epoca postesilica. La risposta che intende fornire si pone in alternativa a quella «giudaica»: si vuole legittimare una fede yahvistica che non corrisponde del tutto ai canoni del culto giudaico. Nell'opera storica deuteronomista si accoglie perciò un insegnamento che si potrebbe definire tollerante, contro le tendenze di coloro che in Giuda ritenevano critica la situazione creatasi dopo la caduta del regno del Nord, con la formazione di una religione mista.

Questa visione delle cose delineata da Marinković sembra tener conto maggiormente della situazione storica e pone in rilievo giustamente il pluralismo che i testi biblici testimoniano nel loro insieme. Nei confronti dell'assetto socio-religioso instauratosi nella comunità israelitica del postesilio si viene ad affermare in tal modo che non esisteva solo una tendenza esclusivista, quale si legge ad esempio nei libri di *Esdra* e *Neemia*. Tuttavia questa soluzione sembra in ultima analisi tendenzialmente conciliatrice, soprattutto tra una realtà storica anteriore all'esilio (il regno del Nord) e un'ipotesi storiografico-letteraria (il deuteronomismo) a cui si attribuisce una posizione predominante nella formazione postesilica dei testi biblici. Va tenuto presente invece che di quella realtà storica del Nord (che qui tra l'altro viene immaginata come lontana da una rigorosa ortodossia giudaica) è sopravvissuto ben poco, dopo alcuni secoli dal suo tramonto. Nel cosiddetto postesilio

inoltre l'identità collettiva che si è venuta definendo non ha più nulla a che fare con l'Israele storico (cioè il regno d'Israele) e anche l'idea che il patrimonio culturale e religioso di quel territorio si sia trasferito in Giuda dopo la caduta di Samaria è solo un'ipotesi di lavoro. L'identità in questione riguarda piuttosto l'Israele «biblico», che come tale si estende a una collettività che cerca di far leva sulle sue memorie per sopravvivere in termini religiosi, non politici e neppure etnici⁶⁴.

3.2. *La tipologia religiosa implicita in 2Re 5*

Non è certo il caso di riprendere qui l'ampio dibattito sul monoteismo nell'Antico Testamento, una questione che verrebbe a creare falsi problemi per la comprensione dei suoi testi. Piuttosto, essa va affrontata in altro ambito, che riguarda la lettura del testo biblico in una tradizione posteriore. Venendo quindi direttamente al tipo di religione che caratterizza l'ambiente storico dell'antico Israele, e che è recepita anche nei testi biblici che da esso derivano, possiamo semplicemente sintetizzarlo nell'assioma che si legge in *Mi* 4,5: «Tutti gli altri popoli camminino pure ognuno nel nome del suo dio, noi cammineremo nel nome del Signore (= YHWH), in eterno e per sempre». Detto con altrettanta sintesi in altri termini: ogni popolo ha un suo dio, e ciò comporta che questo legame vada inteso in relazione alla terra in cui quel popolo risiede.

Richiamiamo alcuni testi, per illustrare meglio questa correlazione tra i tre elementi.

In *2Re* 17,24-28 si afferma che dopo la caduta di Samaria (cioè del regno d'Israele) il re di Assiria⁶⁵, trasferendo altrove i suoi abitanti, ha condotto per compensazione in quella terra altre popolazioni, che erano però straziate da leoni perché non veneravano YHWH, il cui culto

⁶⁴ Il problema dell'identità dell'Israele postesilico («biblico») è divenuto quasi un punto nevralgico nella ricerca più recente. Per un primo accostamento, e indipendentemente dai discutibili risultati che vi si leggono, si veda Ph.R. Davies, *The Origins of Biblical Israel*, T & T Clark, New York-London 2007 (e per una mia valutazione critica dell'opera cfr. «Rivista Biblica» 48[2010], pp. 501-506).

⁶⁵ Com'è noto, il testo di *2Re* 17 parla di Salmanassar, che conquista Samaria nel nono anno del re Osea (vv. 3 e 6), corrispondente al 722/21 a.C. Ma la conquista e la successiva deportazione vengono attribuite al suo successore, Sargon II, seguendo una documentazione e una cronologia assira.

non conoscevano. Il re di Assiria fa inviare allora uno dei sacerdoti perché «insegni il culto del dio locale» (*'lōhē hā'āreš*, v. 27). Uno dei sacerdoti deportati ritorna e, stabilitosi a Betel, «insegnava loro come venerare il Signore (= YHWH)» (v. 28). L'equazione tra dio locale e YHWH risulta chiara, come pure evidente è il punto di vista: il dio non ha un nome per i deportati, stranieri in quella terra, mentre è ben individuato con il suo nome per l'autore.

In questa linea può essere inteso anche *2Re* 18,33-35, dove il gran coppiere parla a nome del suo re assiro, Sennacherib, e chiede con domanda retorica: «Forse gli dèi delle nazioni sono riusciti a liberare ognuno la propria terra dalla mano del re di Assiria?» (v. 33), riprendendola dopo un breve elenco di queste divinità: «Quali mai, fra tutti gli dèi di quelle regioni, hanno liberato la loro terra dalla mia mano, perché il Signore (= YHWH) possa liberare Gerusalemme dalla mia mano?» (v. 35). Gli «dèi delle nazioni» (*'lōhē haggōyīm*, v. 33) sono gli «dèi delle regioni/terre» (*'lōhē hā'arāšôt*, v. 35) e per il gran coppiere sono per le loro terre e i loro popoli esattamente quello che è YHWH per Samaria⁶⁶.

In altro contesto, possiamo ricordare che anche Davide, perseguitato da Saul e fuggitivo, si lamenta con il re dicendogli che se è il Signore (YHWH) a incitarlo contro di lui, accetti un'offerta, ma se sono gli uomini, «siano maledetti davanti al Signore (YHWH), perché oggi mi scacciano lontano, impedendomi di partecipare all'eredità del Signore (YHWH) dicendo: “Va' a servire altri dèi”» (*ISam* 26,19). Il dio che presiede alla vicenda in cui sono coinvolti Saul e Davide in quel territorio è YHWH ma altrove vi sono ovviamente «altri dèi» (*'lōhīm 'ahērīm*), ed è rilevante che Davide voglia sottolineare che lontano da quella terra sia costretto a venerare proprio questi altri dèi.

Ora, questa concezione «religiosa» (che lega cioè l'individuo e il gruppo di una terra al loro dio particolare) anima anche le relazioni che intercorrono tra il regno d'Israele o di Giuda e gli Aramei e la capitale del loro regno, Damasco, le quali possono costituire il quadro entro cui si colloca anche l'episodio di Naaman.

⁶⁶ È assai improbabile che il gran coppiere (o Sennacherib), parlando degli dèi di Camat e di Arpad al v. 34, voglia dire che Camat e Samaria venerassero YHWH come loro dio comune (contro Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 265 s.).

In una battaglia che vede contrapposti Aramei e Samaria, i primi ritengono che il dio dei loro avversari, il «loro dio» e quindi YHWH, sia «dio dei monti e non dio delle valli» (*1Re* 20,28: *ʾlōhē hārīm YHWH*; cfr. anche v. 23) e pertanto bisogna combattere contro di loro in pianura, altrimenti non si riesce a prevalere. Ma YHWH, tramite un «uomo di Dio», promette al re d'Israele di concedergli vittoria, in modo da venir riconosciuto come divinità (vincitrice). Forse con «dio dei monti» si vogliono attribuire a lui caratteristiche teofaniche che definiscono e accentuano la sua potenza.

Secondo *2Re* 16,10-16 il re Acaz di Giuda incontra a Damasco il re di Assiria Tiglat-pileser, che gli è venuto in soccorso perché attaccato da Resin, re di Aram, e Pekach, re d'Israele. Vedendo un altare in quel luogo, ne invia il modello al sacerdote Uria, perché ne costruisca uno simile a Gerusalemme. Costui esegue i lavori secondo le indicazioni ricevute e il re, al suo ritorno, sale su quest'altare per offrire sacrifici, e compie poi altri lavori di ristrutturazione del tempio. Questo episodio lascia intuire che Acaz abbia riconosciuto in qualche modo la superiorità architettonica (dal punto di vista funzionale o anche solo estetico) della costruzione damascena, la quale tra l'altro è del tutto conforme alle strutture culturali di area siriana. Si tratta di un grande altare esterno all'edificio templare e a esso antistante nell'area del *temenos* (si pensi ad esempio al complesso templare di Baalbek, nella Beqā' libanese, benché di epoca più recente⁶⁷) e quindi l'officiante deve salirvi sopra per espletare le pratiche culturali. Probabilmente Acaz aveva constatato che il tempio di Gerusalemme ne era carente e aveva voluto renderlo conforme all'architettura più comune⁶⁸.

⁶⁷ Cfr., anche per una storia della ricerca e un'illustrazione dell'evoluzione storica dell'architettura locale, A. Segal, *The Temples of Baalbek. An Architectural-Historical Survey*, in «Qadmoniot» 32(1999), pp. 1-16; M. van Ess - Th. Weber (eds.), *Baalbek. Im Bann römischer Monumentalarchitektur*, Philipp von Zabern, Mainz 1999.

⁶⁸ Può essere interessante notare che John Milton, nel suo *Paradise Lost*, elencando le divinità straniere, naturalmente tutte mostruose e obbrobriose, associ Rimmon (di *2Re* 5,18) all'episodio dell'altare costruito da Acaz (i 467-476), e aggiunga anche, al di là del testo biblico, che i sacrifici offerti da quest'ultimo su di esso (a Gerusalemme) fossero idolatrici («Whereon to burn his odious offerings, and adore the gods whom he had vanquished», l. 474 s.; per una traduzione italiana cfr. J. Milton, *Il Paradiso Perduto*. Introduzione di Sergio Baldi. Note di Iginia Dina. Traduzione di Lazzaro Papi, Bietti, Milano 1972, p. 55 [= l. 602-613]). Milton (1608-1674) è contemporaneo di Hobbes (1588-1674) e il *Paradise Lost* (1667) è stato composto negli stessi anni del *Leviatano* (1651 inglese, 1668 latino).

Il testo parallelo del secondo *Libro delle Cronache* tace di questo episodio ma afferma addirittura che Acaz, sconfitto dal re di Aram, chiede aiuto al re di Assiria. Tiglat-pileser gli viene incontro ma lo opprime e depreda il tempio di Gerusalemme (2Cr 28,20 s.). Acaz allora «sacrificò agli dèi di Damasco, che lo avevano sconfitto, dicendo: “Poiché gli dèi dei re di Aram portarono loro aiuto, io sacrificherò a essi e mi aiuteranno”» (v. 23a). La concezione storiografica cui si ispira il testo aggiunge immediatamente una sentenza di condanna, che si esprime come una sorta di *damnatio memoriae* di ampie dimensioni («In realtà essi provocarono la sua caduta e quella di tutto Israele», v. 23b), ma anche qui traspare ancora, in un testo più recente, l'idea che altri dèi possano essere superiori al proprio; secondo la correlazione di cui abbiamo parlato sopra, abbandonare però la propria divinità significa non solo riconoscerla più debole, ma tradirla radicalmente, per cui la condanna è già implicita nel sistema, prima ancora di trasformarsi e di esplicitarsi come una sorta di scomunica per apostasia.

Se questo è dunque il tipo di religione che caratterizza l'ambiente storico in cui il testo biblico è sorto, e che si manifesta e si trova esemplificato anche nelle relazioni con il paese di Aram, due altri elementi che compaiono nel racconto di Naaman trovano una loro spiegazione che in realtà ne è solo un corollario. Si tratta del dio Rimmon (v. 18) e della porzione di terra che Naaman vuole portare via con sé (v. 17).

3.3. *Il dio Rimmon*

Il termine *rimmôn/rimmōn* compare negli scritti biblici come nome di persona e di luogo (da solo o come composto) e anche come nome comune, con il significato di «melograno» e «melagrana» (albero e frutto). Ma come nome di divinità lo si trova solo in 2Re 5,18, come titolare del tempio dove il re e Naaman entrano per prostrarsi. Va ricordato tuttavia che come nome divino esso si ritrova anche in Zc 12,11, dove si accenna estemporaneamente, e come termine di paragone, a un lamento di Adad-Rimmon (*h^adad-rimmōn*), una località nella pianura di Meghiddo⁶⁹.

⁶⁹ In Is 33,3 si trova *m^erôm^emutekā*, in parallelo con *miqqôl hāmôn* («alla voce del tuo frago-

Per cercare una spiegazione etimologica del (quasi-)*hapax Rimmôn* del nostro testo si ricorre all'accadico *Rammānu*, che per alcuni sarebbe stato vocalizzato *Rimmôn* dai masoreti per disprezzo o parodia, volendolo cioè assimilare al nome comune «melograno/melagrana»⁷⁰. Ma questa tendenza denigratoria attribuita ai masoreti (peraltro consueta anche per altri casi analoghi, tra cui quello del più famoso *Mōlek/bōšet* = «vergogna») è rivelatrice piuttosto di una idiosincrasia degli studiosi moderni, condizionati oltre misura da una polemica antiidolatra che li induce a vedere eccessivi disfemismi nel testo⁷¹. L'accostamento al nome comune qui comunque non è necessario, perché *Rimmôn* si può ottenere da *Rammānu* mediante apofonia o attenuazione della prima vocale (*a* > *i*) e la trasformazione della seconda, lunga, *ā* in *ō* (fenomeno comune nel semitico occidentale).

Rammānu significa «tonante», «colui che produce tuono» e si ricollega al verbo accadico *ramāmu* («rombare», «rimbombare») ⁷². Secondo Greenfield⁷³ si troverebbe attestato tre volte in grafia aramaica (in testi non aramaici) e nell'onomastica neoassira (per esempio *Rammānraba*) oppure unito a forme verbali accadiche (per esempio *Rammān-ibri*). Ancora per Greenfield, le varie attestazioni del nome non ci consentono di dedurre quale sia la natura del dio. È però rilevante che, come egli afferma, *Rammānu* sia la lettura del logogramma ⁴IM, un nome divino che corrisponde altrove a *Tešup* (noto in ambiente urrita) oppure a *Haddu* e *Ba'lu*, divinità di ambiente siro-palestinese. Si viene

re»); questa forma potrebbe derivare da un non altrimenti attestato *r⁴māmāh*, in cui si riscontrerebbe la stessa radice di *rimmôn*, riconducibile all'accadico *rimmatu* (cfr. apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) o *rimmu*, nel senso di «tuono» oppure «rumore». È però preferibile derivare la forma dal verbo *rūm* («innalzarsi»), traducendola «quando ti innalzi» (cfr. la voce *rômēmūt* in L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, E.J. Brill, Leiden ecc. 1990, p. 1125).

⁷⁰ Cfr. per un esempio Gray, *I & II Kings*, cit., pp. 507 s.

⁷¹ La lettura di *Mōlek* sulla falsariga di *bōšet* è stata proposta soltanto nel sec. XIX da Abraham Geiger nel suo *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Verlag von Julius Hainauer, Breslau 1857 (con una seconda edizione, con prefazione di Paul Kahle: Verlag Mada, Frankfurt am Main 1928).

⁷² Cfr. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Band II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1972, p. 949; R.D. Biggs e altri, *The Assyrian Dictionary*, vol. 14, The Oriental Institute of Chicago, Chicago 1999, pp. 116 s.

⁷³ J.C. Greenfield, *The Aramean God Rammān/Rimmôn*, in «Israel Exploration Journal» 26(1976), pp. 195-198.

insomma a dedurre che *Rammān/Rimmōn* corrisponde al dio Hadad/Adad del mondo semitico occidentale e quindi siriano. Questa equivalenza con Adad, dio della tempesta e degli elementi violenti dell'atmosfera, è del resto ammessa comunemente (e anche l'Adad-Rimmon di Zc 12,11 lo confermerebbe), ma va precisata o integrata con altre due osservazioni.

1) Il nome Ben-Adad («figlio di Adad») nei testi biblici è quello di diversi re di Aram (*1Re* 15,18.20 e *2Cr* 16,2.4; *1Re* 20,1-33; *2Re* 6,24; 8,7.9; 13,3.24 s.; anche *Am* 1,4 e *Ger* 49,27). A esso corrisponde l'aramaico *Brhdd* della stele di Zakur⁷⁴. Così pure, un re di Soba si chiama Adadezer («Adad è [di] aiuto»: *2Sam* 8,3-12; 10,16.19; *1Re* 11,23, *1Cr* 18,3-10; 19,16.19). Uno dei Ben-Adad è figlio di *Ṭabrimmōn* («Rimmon è buono», *1Re* 15,18) e si può notare al riguardo che in *2Re* 5,18 G rende l'ebraico *Rimmōn* con Ρεμμων, mentre in *1Re* 15,18 *Ṭabrimmōn* è tradotto con Ταβερεμμων (e varianti: Ταβερωμμων, Ταβερεμα Ταβενδαμια): la permanenza della vocale *a/e* nella prima sillaba del nome del dio rivela che la trasformazione di *Rammānu* in *Rimmōn* è posteriore al tempo della traduzione greca⁷⁵.

2) Adad e YHWH, nonostante siano avversari per i testi biblici, specialmente se il primo è inteso come Baal (un nome che è soltanto un epiteto, «signore/padrone», e quindi applicabile a diversi personaggi, divini e umani), sono due divinità dello stesso genere, essendo sovrani del mondo umano più che di quello divino, ma ovviamente YHWH deve prevalere sul suo «omologo». La famosa disputa sul Carmelo, organizzata da Elia (*1Re* 18), termina appunto con il riconoscimento che «YHWH è Dio!» ripetuto due volte (l'ebraico è ancora più incisivo: *YHWH hū' hā'elōhīm*, «YHWH, proprio lui è il Dio!»)⁷⁶.

Altre tre annotazioni possono completare ulteriormente il quadro.

⁷⁴ Per la stele di Zakur/Zakkur si veda, tra l'abbondante bibliografia, G.G.G. Reinhold, *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-jüdischen Königszeit*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1989, pp. 250-265; la monografia (pp. 158-172, spec. 164-166) prende in considerazione anche i cicli di Elia ed Eliseo, e anche *2Re* 5, di cui difende l'attendibilità storica, tentando persino di fissare una datazione precisa dell'episodio narrato, con tipico atteggiamento concordistico.

⁷⁵ Così anche Greenfield, *The Aramean God*, cit., p. 197.

⁷⁶ Si accenna a *1Re* 18 in de Vaux, *Les livres des Rois*, cit., p. 146 (nota e) e in Robinson, *Second Book of Kings*, cit., p. 52.

1) Il lamento di Adad-Rimmon (che è quindi nome tautologico) nella pianura di Meghiddo (Zc 12,11) può essere assimilato a quello per Baal a Ugarit e anche a quello più recente di Adone, che sotto questo aspetto ne è l'erede e lo trasmette in area mediterranea⁷⁷.

2) Rimmon (cioè Adad) era forse venerato a Damasco in un tempio di cui non abbiamo tracce archeologiche, ma probabilmente era quello edificato nel luogo dove è sorto poi quello di *Jupiter Damascenus*, su cui è stata costruita in seguito la chiesa di San Giovanni Battista, trasformata a sua volta, successivamente, nell'attuale moschea omayyade. Si tratterebbe di un esempio tipico della continuità di un «luogo sacro» su cui si sono susseguite diverse tradizioni religiose (e *in votis* anche quella yahvistica, nel caso che avesse assistito alla prostrazione di Naaman!).

3) Alcuni suppongono che un culto di YHWH fosse praticato in Siria anche nella città di Hamat (o Camat), in base a qualche attestazione epigrafica del nome⁷⁸. Ma ciò è dubbio e tutt'al più si può osservare che secondo 2Sam 8,10 un figlio di Tou, re di Camat, inviato a Davide per ringraziarlo per aver sconfitto Adadezer re di Soba, si chiama Ioram, che è nome yahvista («YHWH è eccelso»)⁷⁹.

3.4. La terra che Naaman desidera portare con sé

Naaman rivolge a Eliseo una richiesta che, almeno in traduzione libera, è formulata così: «sia permesso al tuo servo di caricare tanta terra quanta ne porta una coppia di muli» (v. 17). In TM, più propriamente,

⁷⁷ Nell'ipotesi in cui il termine ebraico *mispēd* di Zc 12,11 dovesse esser reso con «tuono» anziché «lamento», la natura del dio Rimmon/Adad sarebbe ancora più evidente; è quanto si sostiene in J.B. Burns, *Mourning or Thundering in the Valley of Megiddo(n): The Translation of sapad in Zechariah 12:11*, in «The Bible Translator» 61(2010), pp. 137-143, motivando questa traduzione con il fatto che gli dèi della tempesta non muoiono e pertanto non si può fare il lamento su di loro. Si tratta però di una motivazione generica, e per di più inesatta, e ad ogni modo il valore lessicale di *mispēd* non è questo, come si può già constatare nell'uso del sostantivo e del verbo corrispondente (*sāpad*) subito prima, in Zc 12,10.

⁷⁸ Cfr. S. Dalley, *Yahweh in Hamat in the 8th century BC: Cuneiform material and historical deductions*, in «Vetus Testamentum» 60(1990), pp. 21-32, spec. 28, e al suo seguito S. Zevit, *Yahweh worship and worshippers in 8th-century Syria*, in «Vetus Testamentum» 61(1991), pp. 363-366.

⁷⁹ Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, cit., pp. 265 s.

si afferma: «sia dato, prego, al tuo servo un carico di una coppia di muli (di) suolo» (*yuttan-nā' l' 'abde^ekā maššā' šemed-prādīm 'a^adāmāh*). La quantità di terra/suolo non è molto precisa, perché il carico di un mulo di per sé non è unità di misura, o per lo meno lo può essere con una certa approssimazione. Il testo greco ha forse cercato di definirla meglio, ma è alquanto diverso. Nella maggior parte delle attestazioni della Settanta si legge δοθήτω δὴ τῷ δούλῳ σου γομορ ζεύγους ἡμιόνων, καὶ σύ μοι δώσεις ἐκ τῆς γῆς πυρρῶς. Anzitutto sembra che non si sia tradotto *'a^adāmāh*, o meglio in sua sostituzione si legge la frase «e tu mi darai della terra rossa»⁸⁰, un comando rivolto direttamente a Eliseo. Tuttavia il termine γομορ è problematico: altrove esso traduce sia l'ebraico *'ōmer* (nel racconto della manna: *Es* 16,16.18.22.32.33.36), sia *hōmer* (*Os* 3,2; *Ez* 45,11.13.14), che sono due unità di misura di capacità, non di peso, e che in base all'equivalenza stabilita in relazione all' *'ēfāh* (un decimo il primo [cfr. *Es* 16,36] e dieci volte il secondo [cfr. *Ez* 45,11]) verrebbero ad equivalere, se l' *'ēfāh* vale poco più di venti litri, rispettivamente a poco più di due litri e di duecento litri. Se si accetta questa lettura della Settanta e restando alla seconda equivalenza (la prima sarebbe qui ovviamente inverosimile), il «giogo di muli» avrebbe dunque dovuto portare via (senza addentrarsi eccessivamente in questioni di peso specifico) più di due quintali di terra⁸¹. Ma la recensione luciana della Settanta invece di γομορ ha γόμος, che significa «carico» (di animale) e già in *Es* 23,5 traduce correttamente l'ebraico *maššā'*. Rahlfs, in un suo studio del 1911, aveva ritenuto che questa fosse in realtà una lezione pre-luciana che va preferita⁸², ed è per questo che l'ha accolta poi nel testo della sua edizione della

⁸⁰ Si potrebbe anche ipotizzare che «terra rossa» si richiami in qualche modo a *'a^adāmāh* inteso in base alla radice *'dm*, «essere rosso», ma la frase sembra essere piuttosto un ampliamento, quasi in stile midrashico, a meno che il traduttore non avesse davanti un testo ebraico diverso.

⁸¹ Le equivalenze dei termini ebraici usati per le unità di misura sono sempre imprecise e talvolta anche assai divergenti tra loro, a seconda dei calcoli o dei sistemi di riferimento; per una panoramica sintetica si veda ad esempio la voce *Pesi e misure* in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, vol. 3, pp. 85-90, spec. la tabella di p. 85.

⁸² A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien*. 3. Heft: *Lucians Rezension der Königsbücher*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1911, p. 288 («Hier hat L [= recensione luciana] zweifellos das Richtige bewahrt»). Rahlfs tratta questo testo nel § 56 della sua monografia (ripubblicata in seconda edizione nel 1965), dedicato a quelle divergenze della recensione luciana che non si possono spiegare come mutamenti della Settanta o che per vari motivi vanno considerate pre-luciane.

Settanta⁸³. Se così fosse (ma è difficile provarlo), la traduzione greca renderebbe alla lettera l'ebraico, e quindi parlerebbe anch'essa di una quantità di terra piuttosto vaga, e la lezione γομογ non sarebbe che un tentativo piuttosto maldestro di precisare la quantità secondo un'unità di misura che evidentemente, come si detto, dovrebbe corrispondere qui al *hōmer* ebraico (e non al '*ōmer*'), Ma sarebbe improbabile che in un testo destinato a lettori greci si torni a riferirsi a un sistema di misura ebraico.

Se si potesse definire con maggior precisione la quantità del materiale esportato, si potrebbe forse capire meglio anche la sua destinazione, tenendo presente che propriamente l'ebraico parla di «suolo» e non di un generico «terra». La richiesta di Naaman è infatti singolare e se ne sono date diverse interpretazioni.

1) Potrebbe trattarsi di un semplice *souvenir*, del genere di quelli che si portano a casa quando si visitano luoghi particolari, specialmente santuari o comunque di rilevanza religiosa⁸⁴.

2) Oppure, più significativamente, si avrebbe qui un trasferimento di suolo in qualche modo sacro per utilizzarlo altrove con le stesse valenze⁸⁵. In Montgomery-Gehman⁸⁶ si riporta al riguardo l'affermazione di Otto Thenius (autore di un commentario ai *Libri dei Re*, del 1873) secondo il quale questa sarebbe la più antica attestazione della prassi; Thenius riferisce inoltre che, secondo Beniamino di Tudela, a Nehardea, in Persia, la sinagoga è costruita con pietre e terra prese a Gerusalemme; anche Elena avrebbe portato a Roma terra di Gerusalemme. A questa interpretazione si collega quella che prende in considerazione più in particolare la «purezza» della terra d'Israele, che è «terra santa», rispetto alla quale tutte le altre terre sono impure⁸⁷. Tuttavia va notato che l'espressione «terra santa» («suolo della santità»: '*admat haqqōdeš*') è usata solo in Zc 2,16, dove è identificata con Giuda in quanto eredità di YHWH, e bisogna anche ricordare che il concetto di «terra impura» non è molto attestato: in Gs 22,19 e Am 7,17 si esprime

⁸³ Cfr. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935⁸, p. 704.

⁸⁴ Cfr. Robinson, *Second Book of Kings*, cit., pp. 54 s.

⁸⁵ Schult, *Naemans Übertritt*, cit., p. 10.

⁸⁶ *Books of Kings*, cit., p. 377.

⁸⁷ Cfr. Schmitt, *Elisa*, cit., p. 128.

con la radice *ṭm'*, mentre secondo *Os* 9,3-5 si diventa impuri mangiando cibi impuri in terra straniera⁸⁸. L'idea della purità o impurità della terra non sembra essere preminente nell'ambito dei testi biblici, e neppure si può dire che l'autore del nostro passo ve l'abbia proiettata in epoca successiva⁸⁹. Essa diventa invece importante e persino ossessiva in età rabbinica⁹⁰. Secondo *Lv* 18,24-29, piuttosto, la terra diventa impura per le pratiche abominevoli dei suoi abitanti, sia coloro che la occupavano prima sia gli Israeliti che ora la posseggono.

3) Si ritiene spesso che Naaman con quella terra volesse edificare un altare a Damasco, sia perché egli afferma di voler offrire, d'ora in poi, «un olocausto e un sacrificio... solo a YHWH» sia perché in *Es* 20,24, tra le leggi date a Mosè, vi è anche quella di costruire un «altare di terra/suolo» (*mizbah* ^a*dāmāh*) per offrirvi «i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione... in ogni luogo dove io vorrò far ricordare il mio nome». Poiché quindi la legge lascia libero il luogo dell'offerta e l'altare è costruito con lo stesso materiale (^a*dāmāh*), e inoltre i sacrifici offerti sono indicati quasi con la stessa espressione nei due testi (ai «sacrifici di comunione» [*šēlāmîm*] di *Es* 20,24 si sostituisce il più generico *zebah* nelle parole di Naaman), il richiamo potrebbe essere giustificato⁹¹. Per coloro però che ritengono il nostro testo filtrato dal deuteronomismo, con la sua concezione fondamentale della centralizzazione del culto, un altare su cui si offrono sacrifici a YHWH che non sia a Gerusalemme costituisce problema⁹².

⁸⁸ Cfr., tra gli altri, Würthwein, *Bücher der Könige*, cit., p. 301.

⁸⁹ Come si ritiene possibile in Rehm, *Das zweite Buch der Könige*, cit., p. 65.

⁹⁰ Valga per tutti l'esempio attestato nel *Talmud babilonese*, dove nel trattato *Oholot* (17,5) ci si chiede quanta terra si potesse utilizzare per confezionare i sigilli da apporre sulle lettere inviate dall'estero alla «terra santa» d'Israele, perché questa non ne restasse contaminata. Il «Soncino Babylonian Talmud» (a cura di I. Epstein e pubblicato dalla Soncino Press a cominciare dal 1935) è ora consultabile on line, «riformattato» da Reuven Brauner (<http://halakah.com/indexrst.html>); cfr. per il passo citato: *Oholot*, The Soncino Babylonian Talmud 54, Raanana 5771 [= 2010-2011], p. 37.

⁹¹ Cfr. ad esempio Rolla, *Libri dei Re*, cit., p. 233; Haarmann, *YHWH-Verherer der Völker*, cit., p. 138.

⁹² Per Rofé la mano deuteronomista si noterebbe nel silenzio che Eliseo manifesta su questo punto, nelle parole del v. 19, mentre nel racconto originario Eliseo avrebbe aderito espressamente alla richiesta, come si è detto sopra (*Storie di profeti*, cit., p. 153). Per Haarmann, invece, il punto su cui verte il v. 17 non è un culto legato alla terra ma il culto legato a YHWH, quello praticato cioè da coloro che egli definisce «adoratori di YHWH» (cfr. il suo *YHWH-Verherer der Völker*, cit., pp. 166 s.); egli si dichiara perciò in disaccordo con Rofé (citato nella nota 662 delle pp. 165

Probabilmente però la questione della terra, o della quantità di suolo che si vuole asportare, non è riconducibile a questi significati. Non è legata al monoteismo⁹³ e neppure a un tipo di culto cui sarebbe ammesso anche un non Israelita. Potrebbe essere tutt'al più un segno che la religione che Naaman vuole praticare è concreta e quindi comporta anche un culto⁹⁴. Ma se si colloca la richiesta all'interno della religione e del genere di divinità che caratterizzano l'ambiente storico-religioso in cui si inserisce l'episodio narrato, il richiamo a una porzione di suolo è del tutto coerente. Sotto questo aspetto la terra di Samaria non è diversa da quella di Damasco. Naaman, avendo riconosciuto la superiorità di YHWH e aderendo a lui, mostra di sapere che un dio è legato a una terra e vuole ricostruire questo rapporto anche nel suo paese, quasi come in una *enclave* appositamente configurata. Il conflitto non sta tra le due terre geografiche, di cui l'una sarebbe superiore all'altra per qualità, ma tra le divinità a cui esse sono legate: si tratta solo di decidere a quale delle due spetti la qualifica «Dio», ma Naaman lo ha già deciso con la sua confessione (v. 15). Ed è appunto su questa sua decisione che dobbiamo ancora soffermarci da ultimo, per evidenziare meglio la religione cui Naaman aderisce.

4. La «conversione» di Naaman nell'ottica giudaica

I *Libri dei Re*, nei quali si legge anche l'episodio di Naaman, sono stati redatti in epoca postesilica e rispecchiano quindi una concezione dello yahvismo che si va formulando come religione dell'ebraismo e della sua identità. E in tal senso l'adesione a esso da parte di chi di questa identità non è partecipe può venire a costituire un problema specifico e acuto. Ma vorremmo mostrare qui come anche in epoca giudaica successiva, quando gli scritti biblici hanno assunto ormai una funzione normativa, gli elementi che caratterizzano quella che potremmo chiamare una «conversione» al giudaismo restano analoghi a quelli

s. nell'edizione inglese del 1988 [*The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, their Literary Types and History*, Jerusalem], p. 131). Cfr. anche, contro Rofé, Cogan-Tadmor, *II Kings*, cit., p. 67.

⁹³ Come vorrebbe Schmitt (*Elisa*, cit., p. 128) che colloca esplicitamente il v. 17 nell'ambito del monoteismo esilico-postesilico.

⁹⁴ Marinković, «*Geh in Frieden*», cit., pp. 10 s., e anche von Rad, *Naaman*, cit., pp. 58 s.

che emergono dall'episodio di Naaman⁹⁵. Dobbiamo però affrontare a questo scopo due aspetti distinti del problema, cioè il sistema religioso in cui ci si trasferisce e la divinità cui si aderisce. Lo facciamo illustrandoli soltanto con alcuni esempi.

4.1. *Il sistema religioso di approdo in due casi di conversione*

a) *Izate di Adiabene*

Flavio Giuseppe nelle sue *Antichità giudaiche* riprende con la sua consueta parafrasi anche il ciclo di Elia ed Eliseo (VIII 319 - IX 185), ma traslascia completamente il racconto di 2Re 5, come anche le altre azioni miracolose di Eliseo che si narrano nel suo contesto (4,8-6,7) e che dovrebbero essere trattate dopo IX 50⁹⁶. Questa omissione può essere in linea con la tendenza generale di Giuseppe ad attutire o razionalizzare fatti miracolosi (ad esempio, è un terremoto che fa aprire la terra per inghiottire Datan e Abiram con i loro familiari: Nm 16,28-35 in IV 40-53)⁹⁷, ma nel nostro caso è particolarmente incresciosa perché non ci permette di constatare come egli avrebbe considerato il passaggio di Naaman allo yahvismo, per confrontarlo con altre conversioni di cui egli parla. Forse la più famosa tra queste è quella di Izate, re di Adiabene, e di sua madre Elena, che è interessante per noi perché si data nel I sec. d.C. Di essa tratta a lungo anche Marinković⁹⁸, che però la inquadra in una concezione monoteista dalla quale non traspaiono i fattori che qui vogliamo sottolineare. Secondo quanto riferisce Giuseppe (*Antichità giudaiche* XX 17-53.75-96)⁹⁹, Izate è «catechizzato» da Anania, un maestro della diaspora, e convertitosi vuole farsi circonci-

⁹⁵ Una panoramica recente sul proselitismo giudaico è in M.F. Bird, *Crossing Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson, Peabody, MA 2010.

⁹⁶ Lo si fa osservare anche in Schöpfung, *Naaman*, cit., p. 43.

⁹⁷ Cfr. H.R. Moehring, *Rationalization of Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, in E.A. Livingstone, *Studia Evangelica VI. Papers Presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford, 1969*, Akademie Verlag, Berlin 1973, pp. 376-383; O. Betz, *Miracles in the Writings of Flavius Josephus*, in L.H. Feldman - G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, E.J. Brill, Leiden 1987, pp. 212-235; L.H. Feldman, *Josephus' Portrait of Elisha*, in «Novum Testamentum» 36(1994), pp. 1-28.

⁹⁸ «Geh in Frieden», cit., pp. 16-19.

⁹⁹ Testo in versione italiana in *Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio*, a cura di Luigi Moraldi, volume secondo (Libri XI-XX), UTET, Torino 1998, pp. 1220-1225.1227-1230.

dere. La madre lo sconsiglia, perché se i sudditi venissero a conoscenza che il re pratica riti stranieri si disaffezionerebbero da lui e non tollerebbero di essere governati da un Giudeo. Anania ritiene infatti che si può venerare Dio anche senza essere circoncisi e Dio perdonerebbe Izate se, costretto da necessità e dal timore dei sudditi, mancasse di sottoporsi a questa norma (xx 39-42). Izate però si lascia persuadere da Eleazaro, un maestro venuto dalla Galilea, e si fa circoncidere. Perciò sua madre e Anania sono preoccupati, per i motivi suddetti (xx 43-48). Tuttavia il fratello di Izate, Monobazo, e i suoi parenti, vedendo la virtù e la pietà del re, si convertono anche loro, ma i nobili del regno scoprono il fatto, si indignano e si ribellano, chiamando in loro aiuto, uno dopo l'altro, due re stranieri, Abia degli Arabi e Vologese dei Parti, ma Izate riesce a vincerli, e nel secondo caso dopo aver pregato il suo Dio e avergli confessato che «Tu sei il primo e l'unico e legittimo Signore» (xx 75-91, spec. 90).

Su questo racconto si possono fare alcune considerazioni.

1) L'adesione alla religione giudaica da parte di un dignitario comporta un problema politico a cui si cerca di venire incontro, e d'altra parte questa adesione di per sé è ritenuta valida anche senza l'osservanza di una norma fondamentale come è quella della circoncisione¹⁰⁰ (vedi il consiglio di Anania ed Elena).

2) Vi è tuttavia un conflitto su questo punto, che si manifesta nelle posizioni di Anania e di Eleazaro riguardo alla circoncisione, ritenuta non necessaria dal primo e indispensabile dal secondo. In questo caso il contrasto potrebbe testimoniare forse di una fase evolutiva che volge verso un irrigidimento del sistema, nel quale si viene ad accentuare sempre di più l'importanza del complesso normativo¹⁰¹, ma più pro-

¹⁰⁰ È forse opportuno ricordare a questo proposito persino i casi di circoncisione forzata, imposta sia nel territorio d'Israele (Mattatia e «i suoi amici» ai bambini: *IMac* 2,46, già citato sopra) sia al di fuori, in seguito a conquista (Giovanni Ircano nei confronti degli Idumei e Aristobulo verso gli Iturei, come narra Flavio Giuseppe in *Antichità giudaiche* XIII 257 s., 318 s., cfr. anche XV 254). Se si obbligano alla circoncisione «stranieri» conquistati con la forza militare è perché si vuole utilizzare questo strumento quasi per sovrapporre un'identità religiosa a un'identità «etnica» che è difficile da definire, in modo da esprimere più chiaramente o per giustificare ufficialmente la loro annessione: per la non chiara fisionomia etnica degli Iturei, ad esempio, si veda E.A. Myers, *The Ituraeans and the Roman Near East. Reassessing the Sources*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹⁰¹ «Das Beispiel von Iazathes könnte ein Stadium auf dem Weg zu einer verbindlicheren und

tabilmente si tratta di una dialettica che permane costante in seno al giudaismo e che risulta essenziale per poterne capire la natura religiosa e il funzionamento nella prassi.

3) Benché la conversione di questi personaggi avvenga in un territorio lontano, va tenuta presente anche la tradizione secondo cui essi si sono trasferiti a Gerusalemme, e in questo fatto si può intravedere non solo una generica attrattiva esercitata dalla madrepatria di adozione su questi neofiti, ma un legame con la terra dove si può venerare meglio il nuovo Dio e partecipare persino alla difesa di quel suo territorio¹⁰².

4) Si intende dimostrare che il Dio dei Giudei è diverso e superiore agli altri dèi ed è per questo che concede la vittoria al suo adepto Izate. Ma non si fa che applicare al re di Adiabene un *topos* che già si afferma per altri personaggi regali, che espressamente confessano questa superiorità (vedi Nabucodonosor in *Dn* 2,47; 3,95 s.,99 s.; 4,31 s.) oppure si convertono a lui (come avviene per Nabonedo nel testo aramaico ritrovato a Qumran 4QPrNab [4Q242]¹⁰³).

b) Nabuzaradan

Della conversione di Nabuzaradan, il generale di Nabucodonosor responsabile della distruzione del tempio e della sua depredazione (cfr.

allgemeiner (d. h. sowohl in der Diaspora als auch im Stammland) gültigen Regelung belegen» (Marinković, «*Geh in Frieden*», cit., p. 18).

¹⁰² La regina Elena sarebbe stata poi sepolta a Gerusalemme, se è suo il sarcofago con la duplice iscrizione aramaica *šdn mlkt'* e *šdh mlkth*, ritrovato a nord della città, nel sito denominato «Tomba dei re», e ora conservato al Louvre. Una recente pubblicazione epigrafica dell'iscrizione è in H.M. Cotton e altri (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, vol. 1: *Jerusalem. Part 1: 1-704*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 165 s. (nr. 123). Flavio Giuseppe nella *Guerra giudaica* parla anche di edifici in Gerusalemme che sarebbero appartenuti ai regnanti di Adiabene: un palazzo di Grapte, una parente di Iza (= Izate; IV 567), e una reggia di Elena nella città bassa (V 253 e VI 355); cfr. in traduzione italiana: Flavio Giuseppe, *La guerra giudaica*, vol. II (libri IV-VII). A cura di Giovanni Vitucci, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Verona 1974, rispettivamente pp. 139 e 225.393. Nella «città di Davide» è stato scavato recentemente un palazzo di epoca romana di notevoli dimensioni e lo si è voluto porre in relazione con l'attività edilizia degli Adiabeni (anche solo per lontana ipotesi): cfr. D. Ben-Ami - Y. Tchekhanovets, *The Lower City of Jerusalem on the Eve of Its Destruction, 70 C.E.: A View from Hanyon Givati*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 364(2011), pp. 61-85, spec. 82.

¹⁰³ Vedi *Testi di Qumran*. A cura di Florentino García Martínez. Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone, Paideia, Brescia 1996, pp. 475 s.

2Re 25,8-21), parlano due passi del *Talmud babilonese* (*Gittin* 57b¹⁰⁴ e *Sanhedrin* 96b¹⁰⁵) e nel loro contesto si cita un detto rabbinico secondo cui Naaman era un *gēr tōšāb* mentre Nabuzaradan era un *gēr šedeq*: vi è dunque una differenza tra i due, in quanto Naaman è solo un «residente straniero», che confessa cioè il Dio dei Giudei e non è tenuto all'osservanza delle norme, se non quelle «noachiche», mentre il secondo è un «residente di giustizia», cioè un proselito a tutti gli effetti¹⁰⁶. E a questi due passi si può accostare anche quello di *Sanhedrin* 74b (sempre nel *Talmud babilonese*)¹⁰⁷, dove si accenna al racconto di Naaman in una discussione in cui ci si chiede se coloro che osservano soltanto i precetti «noachici» siano tenuti al martirio oppure no. Naaman dunque non è un convertito in senso pieno. Ma quel che stupisce, in questo confronto, è che sia considerato proselito Nabuzaradan, il feroce depredatore del tempio.

Per poterlo capire bisogna però tenere presente la leggenda che viene ricordata nei due testi, nella quale si insiste ancora di più sulla barbarie del generale. Nabuzaradan uccide molte persone in Gerusalemme e il loro sangue versato va a lambire quello di Zaccaria, che sprizza fuori dalla terra (Zaccaria è figlio di Ioiaha, e al tempo del re Ioas viene ucciso nel cortile del tempio: cfr. 2Cr 24,20-22¹⁰⁸). Nabuzaradan chiede di che sangue si tratti e gli viene risposto che è quello dei sacrifici; egli però vuole verificare la cosa e constata che in realtà quel sangue è diverso. Gli viene quindi detta la verità, e cioè che è il sangue di Zaccaria, ed egli allora, nel tentativo di placarlo, continua a uccidere altra gente numerosa, ma il sangue continua a venir fuori. Egli perciò esclama: «Zaccaria, Zaccaria, ho distrutto i migliori tra loro, vuoi che li uccida tutti?». A questo punto, il sangue cessa di uscire. Nabuzaradan capisce allora di aver compiuto una grande strage e pensa tra sé: «Se

¹⁰⁴ Edizione Soncino on line, cit.: *Gittin*, Book II: *Folios 48b – 90b*, The Soncino Babylonian Talmud 29b, Raanana 5772 [= 2011-2012], p. 32.

¹⁰⁵ Edizione Soncino on line, cit.: *Sanhedrin*, Book V: *Folios 93a - 113b*, The Soncino Babylonian Talmud 34e, Raanana 5771 [= 2010-2011], pp. 20s.

¹⁰⁶ Ai due testi si richiama anche Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., pp. 167-169.

¹⁰⁷ Edizione Soncino on line, cit.: *Sanhedrin*, Book IV: *Folios 67a - 92b*, The Soncino Babylonian Talmud 34d, Raanana 5771 [= 2010-2011], p. 32.

¹⁰⁸ Dell'episodio non si parla nel parallelo di 2Re 11, ma a esso accenna forse Mt 23,35, dove tuttavia Zaccaria è figlio di Barachia.

questo è il castigo per aver ucciso uno solo, che cosa può spettare a me che ne ho uccisi così tanti?». Quindi si pente e si converte.

Questa conversione sembra dunque trovare una motivazione sufficiente nel pentimento del generale per le stragi compiute, ma è fondata in ultima analisi su un fatto che ha del miracoloso, il sangue di Zaccaria che fuoriesce dalla terra. E d'altra parte non va considerato un comportamento eccezionale se il capo di un esercito uccide molti nemici durante un'azione di guerra e di conquista: l'impresa potrebbe anzi costituire un motivo di vanto e di eroismo. Si è pensato perciò che la leggenda possa esser stata inventata per un'altra ragione¹⁰⁹. Se Nabuzaradan è entrato nel tempio e ha toccato gli oggetti sacri, anche solo per distruggerli o portarli via, non poteva essere impuro e perciò doveva essersi convertito prima. In fondo, la leggenda deve avere uno scopo eziologico, anche contro ogni criterio di verosimiglianza. Se dunque questa causa può essere ritenuta plausibile, ha una sua logica nel sistema: la conversione è in funzione della purità, considerata elemento essenziale della religione, mentre viene meno la finalità ultima, cioè il Dio stesso a cui si vuole aderire.

4.2. Dio, la terra e l'idolatria

La priorità della purità, legata anche alla terra, viene sottolineata nuovamente in un celebre detto rabbinico, riportato ancora nel *Talmud babilonese*, in *Ketuvot* 110b¹¹⁰: «Chi vive nella terra d'Israele è come se avesse un Dio, ma chi vive fuori della terra d'Israele è come se non avesse un Dio» (oppure, rispettivamente: «può essere considerato come colui che ha un Dio [...] può essere considerato come colui che non ha un Dio»). In questa contrapposizione tra i due verbi al condizionale («come se avesse» – «come se non avesse») è chiaro che nel secondo caso il soggetto che vive fuori della terra d'Israele non può esser ritenuto «ateo», come non lo è per il salmista lo stolto che dice: «non c'è Dio» (*Sal* 14,1; si noti il nome «comune» divino: *'ên 'ēlōhîm*) oppure il malvagio che dice la stessa cosa in quanto Dio

¹⁰⁹ Cfr. Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker*, cit., p. 168 nota 672.

¹¹⁰ Edizione Soncino on line, cit.: *Kethuboth*, Book IV: *Folios 78a – 112a*, The Babylonian Soncino Talmud 25d, Raanana 5772 [= 2011-2012], p. 136.

«non ricerca» o «non tiene conto» (*lō' yidrōš*; Sal 10,4). Si suppone qui semplicemente che a YHWH competa la prerogativa di essere Dio e ciò si verifica in quanto egli resta legato alla terra d'Israele. Del resto, proprio in *Ketuvot* 110b si ricorda che egli è diventato Dio degli Israeliti quando ha dato loro la terra di Canaan (*Lv* 25,38) e che, come si deduce dall'episodio di Davide scacciato dalla sua terra, vivere fuori di essa è come servire gli «idoli» (in riferimento a *ISam* 26,19, un testo che già abbiamo citato sopra)¹¹¹.

Si noti che, mentre nel caso di Davide, cioè nel contesto di quella religione, si parlava di servire altri dèi (**lōhīm*), ora questi sono diventati «idoli». E anche la terra, cui YHWH era legato come divinità particolare, ora ha assunto una valenza assolutizzante che però richiede una diversa interpretazione dei suoi connotati geografici. Ma il passo è soprattutto un esempio chiaro di quel processo di trasformazione attraverso cui un dio particolare emerge sugli altri e cerca di eliminarli, cioè li depotenzia demonizzandoli, creando così quel concetto religioso di «idolatria» che ha un senso solo se rimane legato a questa correlazione da cui deriva. Per illustrare il processo, è sufficiente registrare l'evoluzione di *Sal* 96,5 anche solo nella sua antica traduzione greca e in quelle latine. In TM si dice: «tutti gli dèi dei popoli sono **lilīm*» (**lilīm* = «piccolezze», «nullità», ma si riferisce spesso a immagini concrete)¹¹². G (= 95,5) traduce: «tutti gli dèi dei popoli sono δαιμόνια» (certo non in senso «demoniaco», ma comunque esseri sovrumani e non divini in

¹¹¹ Per un breve commento a *Ketuvot* 110b cfr. M. Buber, *Israele. Un popolo e un paese*, Garzanti, Milano 1964, pp. 78 s. (anche se il passo non è citato espressamente).

¹¹² Benché il termine denoti una realtà di poco conto e come tale si possa applicare come qualifica negativa ai medici (*Gb* 13,4) o alle predizioni dei falsi profeti (*Ger* 14,14, testo incerto), quando si affianca a oggetti di culto come sinonimo o parallelo assume una configurazione più concreta, come se designasse una statua o un'immagine scolpita (cfr. in particolare gli «idoli muti» di *Ab* 2,18 e poi anche *Sal* 97,7; *Lv* 19,4; 26,1; *Is* 2,20; 10,10; 31,7): si potrebbe dire, con felice e arguta formulazione, che «el significado de vaciedad/aparencia es materializado teológicamente» (L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Editorial Trotta, Madrid 2008³, p. 68). L'etimologia della parola **lil* resta incerta e di solito la si deduce dal lessico semitico comparato dove termini simili indicano una generica «debolezza»; resta suggestiva l'ipotesi di considerare il termine come una sorta di diminutivo di **ēl* o di **lōhīm*, nel significato di «deuccio», «dietto», ma è difficile collegare poi a questo vezzezzativo un «ironico disprezzo» e, anche al di là della semantica, dal lato morfologico il termine è tutt'al più derivabile da una forma *qatil* che in genere è aggettivale (per questa ipotesi cfr. H.D. Preuss, *ʿlil*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren [eds.], *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988, coll. 609-616, spec. 610 s.).

senso pieno). Nella versione latina di Girolamo detta *iuxta Hebraeos* (= 96,5) si legge: «omnes enim dii populorum sculptilia» (si cerca di recuperare un significato materiale dell'ebraico), mentre nella *Vulgata* (che per i Salmi deriva dalla revisione di un salterio gallicano tradotto dal greco) si ha (= 95,5): «quoniam omnes dii gentium sunt daemonia» («demonizzazione» compiuta ed elevata ad assioma). E a queste due ultime si possono aggiungere altre due traduzioni (o edizioni) moderne del testo latino: la *Nova Versio* dei *Salmi* (effettuata su ordine di Pio XII e pubblicata nel 1945) rende (= 95[96],5): «nam omnes dii gentium sunt figmenta» (si tenta di recuperare il senso materiale, ma enfatizzando l'aspetto della manipolazione che conduce a una valutazione negativa), e infine la *Nova Vulgata* (che nelle intenzioni è revisione della *Vulgata* sui testi originali) il testo risulta tradotto (= 96[95],5): «quoniam omnes dii gentium inania» (se si è voluto tornare al senso originario, questo risulta spostato tutto sul versante assiologico negativo, eliminando però l'accezione materiale)¹¹³. Si constata per lo meno da questo esempio come nell'antichità il processo di demonizzazione sia ben chiaro (si veda la *Vulgata*), ma come risulti difficile tenere uniti i due aspetti, materiale e immateriale, e come tenda a prevalere il secondo perché espressione di un giudizio negativo. Per conseguenza, quanto più si vuol far emergere il proprio Dio (YHWH) tanto più si declassano gli altri dèi, riducendoli potenzialmente (o meglio velleitariamente) al nulla o trasformandoli in «demoni». Ma questo processo rende anche molto arduo un cammino a ritroso che intenda reinserire nel suo contesto storico una religione che, almeno in una sua fase evolutiva, era ancora aliena dal processo totalizzante e impostava il confronto tra dèi per così dire soltanto su rapporti quantitativi. E questo è proprio anche il caso di Naaman e del conflitto che si avverte se lo si legge dal punto di vista finale del processo.

¹¹³ La frase di *Sal* 96,5 è ripetuta in *1Cr* 16,26, invariata in TM, mentre G sostituisce εἰδῶλα a δαιμόνια (ricuperando alquanto la connotazione di «immagine») e la *Vulgata* traduce *omnes enim dii populorum idola* (dove *idolum* non abolisce di per sé l'«immagine» ma all'orecchio del lettore quest'ultima suona immediatamente o spontaneamente come sinonimo di «falsità»).

5. Conclusione: dal Naaman biblico a Hobbes «esegeta»

È chiaro, a questo punto, che si apre un vasto scenario di problemi assai complessi e che per lo meno è necessaria una mediazione appropriata, per poter capire come si sia potuto passare da questa concezione della (propria) divinità a quel suo irrigidimento assoluto che chiamiamo monoteismo. Tuttavia, bisogna seriamente riflettere se anche all'interno di una visione monoteista non sopravviva ancora quella tipologia che abbiamo constatato per il contesto letterario e storico del racconto di Naaman, tanto nella tradizione giudaica come in quella cristiana¹¹⁴. Se in qualche modo essa ha ancora un diritto di cittadinanza, non andrebbe considerata come relitto di secondo ordine o tenuta a distanza e squalificata in fretta perché «superata»: così facendo, si rischierebbe soltanto di trasferire e attribuire a se stessi quella superiorità che in quella tipologia viene difesa soltanto per il dio cui si aderisce, riformulando implicitamente l'equazione tra monoteismo e verità, di cui si verrebbe ad essere (ma in realtà si *vorrebbe* essere) testimoni in regime di monopolio.

Del resto, lo stesso Hobbes rivela a suo modo come quella tipologia non sia affatto tramontata. Se si confronta la sua idea di Dio e del mondo con la fonte biblica a cui si ispira (e al di là della sua concezione della religione derivata dalla paura per un potere invisibile: cfr. *Leviatano* VI,36), quello che risulta problematico non è tanto il suo monoteismo, che si penserebbe sminuito o compromesso da questo sguardo (che risulterebbe retrogrado non solo in senso cronologico), ma un sistema che in realtà viene ad assolutizzare i contenuti di una religione particolare, riproponendoli entro i parametri esclusivistici che sono tipici del monoteismo. Si pensi ad esempio a quella sua visione del «Regno di Dio» trasfuso in una sorta di «teocrazia laica», nella quale si intravede

¹¹⁴ La produzione bibliografica su questa tematica è naturalmente assai ampia e si è moltiplicata in questi ultimi tempi. Per l'evoluzione dell'idea di Dio nel giudaismo si veda da ultimo M. Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito*, Morcelliana, Brescia 2010; per il significato storico-religioso dell'«unicità» divina nell'ambiente culturale in cui è sorto il cristianesimo: G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologia nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010; M.V. Cerutti, «Monoteismo pagano»? *Elementi di tipologia storica*, in «Adamantius» 15(2009), pp. 307-330. Per la continuità o la discontinuità tra giudaismo e cristianesimo: J.F. McGrath, *The Only True God. Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, University of Illinois Press, Urbana 2009.

chiaramente l'eredità di un'idea biblica che è legata alla cultura religiosa contingente dell'antico Israele¹¹⁵.

Ovviamente, non dobbiamo affrontare qui in sede teorica il problema della conciliazione tra il monoteismo e la complessità della fenomenologia storico-religiosa con cui di fatto convive. Tuttavia – se può avere un senso e una legittimità – possiamo chiederci quale potrebbe essere stata la formulazione della teoria dello Stato in Hobbes, se egli avesse conosciuto la religione dell'antico Israele nella sua configurazione storica effettiva, e pertanto quali ricadute ne sarebbero derivate non soltanto sulla sua, ma anche su altre teologie politiche.

Potrà forse apparire come una pura curiosità o una semplice coincidenza, ma potrebbe essere anche significativo il fatto che, poco dopo che Hobbes ebbe identificato il Leviatano (cfr. *Gb* 40,25-41,26) con lo Stato (1651), il Behemot (*b^ehēmôt*) di *Gb* 40,15-24 sia stato identificato con l'ippopotamo da Samuel Bochart¹¹⁶. Questa equivalenza lessicale, che è divenuta comune, non ha nessun fondamento nel testo, come non lo ha neppure quella del Leviatano (*liwyātān*) con il coccodrillo¹¹⁷, ma queste sono per lo meno soluzioni esegetiche che intendono mantenere le due creature al livello di una zoologia reale, che nel contesto della possente descrizione che ne è fatta nel *Libro di Giobbe* possono tutt'al più figurare nel catalogo dei *monstrua* di una fauna di fantasia¹¹⁸. L'in-

¹¹⁵ Cfr. H.G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, vol. IV: *Dall'Illuminismo fino al XX secolo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2004, pp. 33-90 (= cap. 3: *La Bibbia in Inghilterra dal secolo XVI al secolo XVIII*, e in particolare il paragr. 2: *Stabilire come sovrano il "Dio mortale"*: Thomas Hobbes [pp. 43-65]). Del resto, l'influsso (passivo e attivo) di Hobbes sulla storia dell'esegesi è forse ben più sottile di quanto possa apparire: ancora sul piano dell'ordine sociale e per l'interpretazione dei primi capitoli della Genesi si vedano ad esempio alcuni spunti in S. Wagner-Tsukamoto, *The Paradise Story: A Constitutional Economic Reconstruction*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 34(2009-2010), pp. 147-170.

¹¹⁶ Nel suo *Hierozoicon. Sive bipertitum opus de animalibus Sacrae Scripturae*. Auctore Samuele Bocharto, Thomas Roycroft, Londini 1663 [10 libri in 2 voll.]; cfr. un breve accenno in F. Ahuis, *Behemot, Leviatan und der Mensch in Hiob 38-42*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 123(2011), pp. 79-91, qui p. 74 e nota 12.

¹¹⁷ La *Vulgata*, del resto, lascia i due termini invariati: *Behemoth* in *Gb* 40,10 (= 40,15) e *Leviathan* in 40,20 (= 40,25).

¹¹⁸ Ambedue sono presi in considerazione, infatti, nel *Manuale di zoologia fantastica* di J.L. Borges e M. Guerrero, dove si rievoca il Behemot due volte e si accenna al figlio del Leviatano citando la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (cfr. J.L. Borges - Margarita Guerrero, *Manuale di zoologia fantastica*, Einaudi, Torino 1982³, pp. 35 s., 42-44 per il primo e p. 79 per il secondo); nella serie degli animali mostruosi del *Manuale* queste due creature di Dio costituiscono però in

terpretazione hobbesiana del Leviatano come simbolo (forse mostruoso, sebbene di altro genere) dello Stato è invece un esempio ulteriore delle ampie risonanze e delle fatali conseguenze, non sempre positive e gratificanti, che scaturiscono da un'esegesi allegorica che, pur con i suoi innegabili e celebri meriti, allontana da sé (quando non si propone addirittura di ignorare per metodo) le ascendenze culturali del testo da cui estrae la propria giustificazione.

Abstract

This paper examines the antecedents, the implications and the aporia of the story in Kings 2,5. The religious codification which characterises the historical setting of the story of Naaman is epitomised in the axiom of Micah 4,5, according to which each people has its own god, and the connection between god and people is to be understood as a function of the land in which that people lives. From this perspective, Naaman's request to bring home a load of earth from the land of Israel is of great importance in the story. At the moment in which Naaman is converted, he shows himself to be aware that a god is always connected with a land. The conflict shown in the story is not therefore between two geographical lands, one of which might be superior to the other, but between the divinities to which the two lands are intrinsically linked.

qualche modo un'eccezione, poiché «chi scorra il nostro manuale, s'accorgerà che la zoologia dei sogni è più povera di quella di Dio» (così nel *Prologo*, p. 14).

GIAN LUIGI PRATO

DIMENSIONI SOCIO-RELIGIOSE DELLA *PARRHESIA*
GIUDAICA NELLA TRADIZIONE LINGUISTICA DEI
TESTI BIBLICI1. *Premesse*

1) Voler ricercare il significato e la storia di un concetto (in questo caso *parrhesia*) sulla base di un'analisi lessicale non è un procedimento metodologicamente corretto, come già aveva fatto osservare a suo tempo James Barr nel suo famoso saggio sulla *Semantica del linguaggio biblico*¹, rivolto in gran parte a criticare l'impostazione del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*², allora in via di pubblicazione. Tuttavia nel contesto del presente volume, dedicato appunto allo studio della *parrhesia*, un termine ricavato dai testi biblici in greco, si può essere giustificati in qualche modo a tentare di chiarire il concetto seguendo la via della ricerca filologica per due motivi. Anzitutto, il volume stesso sembra orientato a delineare lo sviluppo di un'idea tracciando una sorta di *Wortgeschichte*, e in secondo luogo, per quanto riguarda la *parrhesia* stessa, se dal Nuovo Testamento se ne può ricavare una qualche concezione più o meno complessa, per l'Antico Testamento (e anche per la letteratura cosiddetta apocrifa ad esso relativa) non ci si può affidare ad alcun appoggio concettuale previo per iniziare la ricerca. Se si assume come dato di partenza il Nuovo Testamento, si innesca semplicemente un processo anacronistico e circolare, poiché gli scritti neotestamentari rappresentano se mai il punto di arrivo o di uno sviluppo particolare di quanto hanno recepito dalla tradizione scritturistica su cui si fonda la loro interpretazione. Pur riconoscendo, in linea generale, che anche la fissazione di un significato lessicale non è mai

¹ Tale è il titolo della traduzione italiana del volume (Il Mulino, Bologna 1961); originale ingl.: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, London 1961.

² A cura di G. Kittel e altri, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1978; ora anche in traduzione italiana: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965-1992.

neutrale, si può in questo caso procedere all'esame dei testi pertinenti semplicemente per curiosità euristica, ed è anzi doveroso farlo per la stessa situazione testuale a cui ci troviamo di fronte.

2) Il sostantivo παρρησία, e il verbo corrispondente, si ritrovano nei testi in greco con una frequenza non molto ampia. Dove esiste anche un corrispondente testo ebraico, la traduzione greca (se tale si può definire) si presenta problematica: non è una semplice resa dell'ebraico e anzi talvolta sembra supporre un originale diverso, a sua volta poco chiaro in se stesso. Ciò potrebbe essere dovuto anche alla storia complessiva del testo biblico, dove ebraico e greco sono rispettivamente originale e traduzione soltanto in linea di principio, poiché di fatto le interferenze tra loro sono molteplici e, com'è noto, il testo masoretico è il punto finale di una tradizione nella quale la versione o le versioni greche si collocano in uno stadio precedente e possono aver influenzato la stessa fissazione dell'ebraico³. È però interessante che nel nostro caso l'ebraico dei passi in questione non sia perspicuo e che le divergenze tra ebraico e greco siano notevoli, tanto da fare dubitare che siano dovute semplicemente al lavoro di una «libera» traduzione.

3) Possiamo chiederci allora come mai i traduttori in greco (ovviamente per quei testi di cui possiamo verificare il passaggio linguistico) abbiano fatto ricorso a questo lessico e quale fosse il bagaglio culturale evocato da questa terminologia. E così pure sarebbe opportuno chiarire quali fossero i punti di riferimento della tradizione culturale e religiosa giudaica a cui intendevano collegare tale evocazione. La scelta di un vocabolo invece di un altro non è indifferente, quando si passa da un sistema linguistico e lessicale a un altro che non gli è affine, poiché rischia di inserire nel testo un patrimonio semantico che è estraneo al suo ambiente di origine. E viceversa, se si vuole rimanere fedeli a quest'ultimo, bisogna adottare un vocabolario che nel suo uso nell'ambiente di arrivo

³ Basti rinviare qui a un qualsiasi manuale introduttorio; si veda ad esempio il classico E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress, Minneapolis 2011³, pp. 127-146 e 283-326, e anche, dello stesso autore, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem Biblical Studies 3, Simor, Jerusalem 1981.

lasci trasparire risonanze analoghe⁴. Non ci resta dunque che analizzare i due vocaboli che qui ci interessano, il sostantivo παροησία e il verbo παροησιάζομαι, nelle loro ricorrenze nei testi veterotestamentari e in altri ad essi vicini. Va precisato inoltre che dal nostro punto di vista non possiamo formalizzarci su una distinzione canonica che escluderebbe dalla nostra ricerca almeno alcuni scritti che rientrano nella presente tematica: di fatto intendiamo qui per libri dell'Antico Testamento quelli che appartengono al canone cattolico, ma allarghiamo lo sguardo anche ad alcuni testi che rispetto ad esso sono considerati «apocrifi» (o «pseudepigrafi»). I passi che qui prenderemo in esame, naturalmente, sono già stati raccolti e trattati altrove, e specialmente da Heinrich Schlier alla voce corrispondente del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*⁵, che resta il nostro punto di riferimento principale, ma li organizziamo qui in maniera diversa e li affrontiamo seguendo un itinerario progressivo, *a minore ad maius*, suddividendo la rassegna in sei tappe e procedendo con un'analisi essenzialmente filologica, dalla quale cercheremo di trarre di volta in volta le deduzioni necessarie per una comprensione organica del concetto di *parrhesia*.

2. Rassegna dei testi, in ordine ascendente

2.1. Nelle relazioni sociali più ristrette (l'amico e la donna)

Iniziamo da due testi del *Siracide*, in cui il verbo παροησιάζομαι e il sostantivo παροησία compaiono in un contesto in cui si danno consigli sul comportamento da tenere nei confronti dell'amico e della donna.

Sir 6,11 LXX (l'amico)

«Nella tua fortuna sarà un altro te stesso
e parlerà liberamente con i tuoi servi».

⁴ Ad esempio, l'adozione del termine προφήτης da parte dei traduttori greci che hanno operato in Egitto è dovuta al fatto che essa designava in quell'ambiente un funzionario religioso, indicato in lingua egiziana con *hm ntr*, ossia «servo del dio»; si veda un accenno in proposito in J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone Alessandrino*, Biblioteca di cultura religiosa 14, Paideia, Brescia 1987⁴, p. 267.

⁵ Ne utilizziamo la versione italiana: παροησία, παροησιάζομαι, Vol. IX, 1974, coll. 877-932.

Questa è la traduzione CEI⁶ del testo greco che in 11b recita εἰς τοῦς οἰκέτας σου παρρησιάζεται. Si vuole mettere in guardia contro l'amico che è tale solo di nome, o che è solo «compagno di tavola» (v. 10a). Il testo ebraico corrispondente, che qui possediamo nel manoscritto A, è più chiaro nell'avvertimento, perché si esprime in 11b con una contrapposizione che riprende quella di 10b («ma non resiste nel giorno della tua sventura»: il verbo del greco è μὴ παραμείνη ma quello dell'ebraico, più concretamente, *l'ymš*', «non si trova»); 11b ebraico è dunque *wbr'tk ytn dh mmk*⁷, che Luis Alonso Schökel traduce con linguaggio immediato e sbrigativo: «quando te va mal, huyen de ti»⁸.

Il greco di 6,11b diverge dunque dall'ebraico. Nel suo commentario al *Libro del Siracide*, Rudolf Smend⁹ aveva ritenuto che il greco fosse il testo originale, poiché l'antitesi a 11a si ha propriamente non in 11b ma in 12a (che ancora nella traduzione di Alonso Schökel afferma: «si te alcanza la disgracia, cambian de actitud», proseguendo poi in 12b: «y se asconden de tu vista»¹⁰). Per Smend l'ebraico perciò doveva essere diverso, cioè *wb'bwtdk* (oppure *wb'bdyk*) *ytn db*, «si comporterà come un despota sulla tua servitù»¹¹. Egli suppone questo originale ebraico anche

⁶ *La Sacra Bibbia* a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena-Libreria Editrice Vaticana 2008. Trane i casi in cui sarà diversamente indicato, le traduzioni dei testi biblici sono tratte da questa versione.

⁷ Per il testo ebraico cfr. P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Supplements to Vetus Testamentum 68, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1997, p. 28 (dove è numerato come 6,10).

⁸ *Proverbios y Eclesiástico*, Los libros sagrados VIII,1, Ediciones Cristiandad, Madrid 1968, p. 163. Questa traduzione è confermata da Alonso Schökel per il verbo *ndh* anche nel suo *Dizionario di ebraico biblico*. Edizione italiana a cura di Marco Zappella, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2013, p. 529 («fuggire, allontanarsi», anche qui = 6,10). Alquanto più drastico è il «sich trennen, fernhalten» in L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, E.J. Brill, Leiden 1983, p. 635.

⁹ *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Verlag von Georg Reimer, Berlin 1906, p. 55.

¹⁰ *Proverbios y Eclesiástico*, p. 163. Si noti che nei vv. 8-12 Alonso Schökel traduce con il plurale il soggetto («amigos») e i verbi corrispondenti, che in ebraico (come nel greco) sono al singolare.

¹¹ Smend rende con «er tyrannisiert deine Dienerschaft». Anche Antonino Minissale (*La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, Analecta biblica 133, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, p. 169) pensa che in 11b il *wbr'tk* invece di *wb'bwtdk* sia da collocare tra quei testi dove l'ebraico si è corrotto a causa del contesto, in questo caso per il fatto che in 12a l'ebraico ha *r'h* (la «disgracia» della traduzione di Alonso Schökel) e in 11a *bwtdk* (cui corrisponde nel greco ἐν τοῖς ἀγαθοῖς σου, reso con «nella tua fortuna» nella versione CEI).

perché in Ez 16,30 Teodoziona traduce con παρρησιάζομαι il verbo ebraico *šlt*. Ora, effettivamente il testo masoretico di Ez 16,30 parla di 'iššā' zônāh šalleṭet («donna fornicatrice che domina/tiranneggia»; CEI: «spudorata squaldrina») a cui corrisponde nella tradizione più attestata della LXX semplicemente γυναικὸς πόρνῃς, ma un'altra tradizione aggiunge effettivamente παρρησιάζομενες¹². Resta tuttavia dubbio il richiamo del verbo *ndb* ricostruito da Smend (che all'*hitpael* significa «decidersi/offrirsi spontaneamente») a *šlt*, «dominare, tiranneggiare».

Insomma, sembra che in Sir 6,11 παρρησιάζομαι significhi un parlare potente, sfrontato, che anzi non si limita alla sfera verbale ma tende all'agire. Resta però problematico il modo con cui il verbo si rapporta all'ebraico, supponendo che la lezione del manoscritto A sia quella su cui si è fondato il traduttore in greco. Resta cioè il dubbio se l'ebraico potesse essere diverso oppure se la traduzione sia un'interpretazione che trasforma una raccomandazione ad allontanarsi fisicamente dall'amico non sincero in una locuzione energica pronunciata da quest'ultimo nei confronti dei servi dell'amico (sincero). Se di interpretazione si tratta, si deve osservare che è piuttosto singolare, anche perché non si precisa in quale senso si parli «liberamente» ai servi: dal contesto si potrebbe dedurre che il rivolgersi loro senza ritegno possa condurre a una denigrazione del padrone, oppure quasi a sostituirsi a lui come capo della casa e della servitù¹³.

Sir 25,25 LXX (la donna)

«Non dare all'acqua via d'uscita
né libertà di parlare a una donna malvagia».

Il v. non ha un corrispondente nell'ebraico, dove manca nel manoscritto C (che d'altra parte è antologico), come pure è assente il v. 26, che conclude la pericope sulla donna malvagia (vv. 13-26) con una

¹² Più precisamente, παρρησιάζομενες è una variante di πόρνῃς nel manoscritto minuscolo 311 ma è un'aggiunta nelle recensioni origeniana e lucianea (nelle *Esapla* è posto sotto asterisco), oltre che in Teodoziona: cfr. l'apparato critico in J. Ziegler, *Ezechiel*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum XVI,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006³, *ad l.*

¹³ Il siriano e il latino sostanzialmente non risolvono il dilemma: il primo rende esattamente l'ebraico del manoscritto A mentre il secondo, dipendendo dal greco, sottolinea l'aspetto dell'agire: «amicus, si permanserit fixus erit tibi quasi coequalis et in domesticis tuis fiducialiter aget».

pena severa: «Se non cammina al cenno della tua mano, separala dalla tua carne».

In greco 25b è così formulato: μηδὲ γυναικὶ πονηρᾷ παρρησίαν. Va però notato che una variante in luogo di παρρησίαν ha ἐξουσίαν («potere»)¹⁴, e ciò permette di accostare l'affermazione a quella di 30,11, dove si raccomanda di non dare una tale ἐξουσία al figlio nella sua gioventù (e l'ebraico, con il verbo *mšl* al causativo, è ancora più esplicito: «non far sì che egli abbia potere/autorità»).

Ma di quale libertà o potere si tratta in 25b? Nel greco del manoscritto minuscolo 248 si aggiunge ἐξόδου, cui corrisponde il latino (= v. 34) *veniam prodeundi*, quindi ci si riferirebbe a una libertà di «uscire» o di «comparire», e ciò sarebbe in parallelo con la «via d'uscita» (διέξοδον) dell'acqua di 25a. Un altro manoscritto minuscolo (443) aggiunge però τοῦ λαλεῖν, ossia «di parlare». Per completare il quadro, possiamo aggiungere che il siriano in luogo di παρρησίαν ha «volto e potere» (*p' wšwltn*): riferendosi al *Thesaurus Syriacus* di Robert Payne Smith¹⁵, nel suo commentario Smend¹⁶ afferma che «volto» va inteso nel senso di volto scoperto, cioè senza velo, e in ciò consiste la libertà che non va concessa alla donna; del resto, il siriano amplia il v. 25 aggiungendo un'affermazione che suona quasi come una nota esplicativa: «poiché come l'irruzione dell'acqua, che va e si ingrandisce, così una donna malvagia va e pecca».

Sembra dunque che il testo non voglia parlare di una libertà generica o non intenda raccomandare semplicemente di non essere tolleranti verso la donna cattiva¹⁷, ma abbia di mira una licenza più specifica, che nonostante le varianti che insistono sulla mobilità (uscire, mostrarsi) è più probabilmente quella del parlare¹⁸: la «via d'uscita» dell'acqua in

¹⁴ Così nel codice B e in Malachias Monachus: cfr. J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Septuaginta... XII,2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980², ad l.

¹⁵ E typographeo Clarendoniano, Oxonii 1879-1901 (2 voll.).

¹⁶ *Die Weisheit*, p. 232. Si osservi però che nel *Thesaurus* di Payne Smith (I, col. 278) si cita il corrispondente greco del siriano come παρρησίαν καὶ ἐξουσίαν, ma è una *lectio conflata* non esatta; ad ogni modo, l'espressione viene commentata in questi termini: «Quam mos fuit mulierum velo sese operire, facies non velata inverecundiae esset signum».

¹⁷ Non coglie nel segno la resa di 25b con «and be not indulgent to an erring wife» (P.W. Skehan - A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, The Anchor Bible 39, Doubleday, New York 1987, p. 342).

¹⁸ Cfr. «liberté de langage»: così R.P.C. Spicq in *La Sainte Bible*, Tome VI: *Proverbes – Ecclésiaste – Cantique des Cantiques – Sagesse – Ecclésiaste*, Letouzay et Ané, Paris 1946, p. 697.

25a si adatta bene anche all'esercizio della parola schietta che qui diventerebbe sfrontata¹⁹. Si accentua quindi l'aspetto della locuzione, ma in senso negativo, nella sua applicazione alla donna; ciò è in linea con il contesto, che proprio immediatamente prima del nostro passo contiene la famosa e icastica asserzione: «Dalla donna ha inizio il peccato e per causa sua tutti moriamo» (v. 24).

In questi due testi di Ben Sira la *parrhesia* ci è ovviamente nota dal greco, che la intende o la applica in accezione negativa, ma va rilevato che non siamo in grado di conoscere quale sia esattamente il corrispondente ebraico. Nel primo caso infatti quest'ultimo è diverso ed è seguito dal siriano, nel secondo manca ma il siriano, almeno *quoad sensum*, si mostra vicino al greco; non sappiamo però se rifletta esattamente un ebraico (e in tal caso accentuerebbe il potere e la libertà, ma forse più nel senso del camminare o del mostrarsi in pubblico, anziché del parlare).

2.2. Nella sfera umana più ampia (dialettica etica e sfumatura religiosa)

Sotto questo aspetto possono rientrare due testi, tratti dal *Libro dei Proverbi*.

Pr 10,10

«Chi chiude un occhio causa dolore,
chi è stolto di labbra va in rovina».

Questa è la traduzione del testo ebraico masoretico, che però in 10b ripete esattamente 8b («chi è stolto di labbra va in rovina»), mentre il testo greco in 10a è abbastanza simile all'ebraico ma in 10b è diverso:

«Chi fa cenno con gli occhi con inganno procura dolore agli uomini,
chi riprende a viso aperto procura pace»²⁰.

¹⁹ «The focus of v. 25 is on an evil wife's outspokenness... Here the use of the word *parrēsia* would suggest a wife who speaks to her husband with an arrogant boldness. She speaks in a way that challenges his authority» (W.C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis*, Brown Judaic Studies 38, Scholars Press, Chico, California 1982, p. 83; a p. 58 si traduce appunto 25b: «Nor outspokenness to an evil wife»).

²⁰ Questa traduzione di 10b è quella della CEI, che quindi preferisce il greco, facendolo seguire all'ebraico di 10a.

Si discute se il greco di 10b ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρορησίας εἰρηνοποιεῖ sia da ritenersi originale²¹, oppure supponga un ebraico diverso²². Di fatto aggiungendo μετὰ δόλου in 10a («con inganno») si crea un corrispondente al μετὰ παρορησίας di 10b e il v. viene a strutturarsi così su una contrapposizione dialettica nella quale l'inganno è il contrario di un rimprovero franco che crea pace²³. La contrapposizione è inoltre più consona al tenore di altri detti del libro, secondo i quali un rimprovero di questo genere ottiene il suo effetto (cfr. 9,7; 25,12; 28,23)²⁴. La *parrhesia* è dunque qui un parlare con franchezza, teso alla correzione morale (in antitesi con l'inganno) e soprattutto efficace.

Pr 13,5

Ebraico

«Il giusto odia la parola falsa,
l'empio disonora²⁵ e diffama».

Greco (LXX)

«Il giusto odia la parola ingiusta,
l'empio si vergogna e non avrà franchezza».

Qui la contrapposizione tra giusto ed empio è classica e si equivale nell'ebraico e nel greco (rispettivamente *šaddîq/rāšā'* e δίκαιος/ἀσεβής), ma mentre l'ebraico prospetta quali siano le conseguenze sul piano sociale che l'empio procura con il suo parlare, il greco rimane ancora sul piano soggettivo dell'empio, a cui viene negata ogni «franchezza» (οὐχ ἔξει παρορησίαν). Anche in questo caso, la «franchezza» del greco crea un'antitesi più marcata con la «parola» di 5a²⁶, nel

²¹ D.-M. d'Hamouville - É. Dumouchet, *Les Proverbes*, La Bible d'Alexandrie 17, du Cerf, Paris 2000, p. 219.

²² M. Karrer - W. Kraus, *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, II: *Psalmen bis Daniel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, p. 1967.

²³ Il verbo εἰρηνοποιεῖω è *hapax* nella LXX (ma si veda Aquila, Simmaco e Teodozione in *Is* 27,5); nel Nuovo Testamento in *Col* 1,20 indica la pacificazione attraverso il sangue della croce, ossia la riconciliazione di tutte le cose in Dio per mezzo di Cristo. Si veda anche il sostantivo corrispondente nella beatitudine di *Mt* 5,9.

²⁴ Cfr. L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *Proverbios*, Nueva Biblia Española – Sapienciales I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, p. 262.

²⁵ Leggendo *yabiš* anziché *yab 'iš* (che significa «si rende odioso», o anche «appesta», «ammorba»).

²⁶ d'Hamouville-Dumouchet, *Les Proverbes*, p. 235.

caso in cui vada intesa come caratteristica del parlare dell'empio, benché non si possa escludere qui anche una connotazione passiva, e cioè che l'empio fa perdere fiducia alla sua parola da parte degli altri che la ascoltano²⁷. Indirettamente si viene a dire allora che la παρρησία è una prerogativa del giusto.

In questi due testi di *Proverbi* la *parrhesia* è dunque un parlare franco sul piano morale, che qualifica una persona anche dal lato religioso (il «giusto»), con effetti positivi. In ambedue i casi il termine è introdotto dal greco in un ebraico che non conosciamo (10,10) o che si esprime diversamente (13,5) e sembra andare oltre nel definire l'esito che lo stolto e l'empio possono conseguire con la loro parola.

2.3. Nella sfera pubblica (ambito politico-religioso e «legge» giudaica)

Se si allarga lo sguardo alla sfera pubblica, che coinvolge anche il lato politico, possiamo prendere in considerazione tre o quattro testi, che possediamo soltanto in greco.

Il primo si trova nei cosiddetti ampliamenti del *Libro di Ester* e si colloca verso la fine della lettera con cui il re Artaserse riabilita i Giudei dopo l'intervento di Ester a loro favore, revocando così in pratica quegli scritti di Aman che avevano scatenato una persecuzione nei loro confronti. Questa lettera – comanda il re – deve essere fatta conoscere in pubblico, in modo che i Giudei possano vivere tranquillamente secondo le proprie leggi (cfr. 8,11). Ma il passo che ci interessa pone qualche problema ed è quindi opportuno riportare anzitutto il suo originale greco, nel testo della LXX²⁸:

Est 8,12 s. (= E 19-20)

«τὸ δὲ ἀντίγραφον τῆς ἐπιστολῆς ταύτης ἐκθέντες ἐν παντὶ τόπῳ μετὰ παρρησίας ἔαν τοὺς Ἰουδαίους χρῆσθαι τοῖς ἑαυτῶν νομίμοις».

²⁷ La moderna traduzione inglese della LXX ha «will have no confidence», che potrebbe essere inteso come «non godrà di alcuna fiducia» (cfr. A. Pietersma - B.G. Wright [eds.], *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 633).

²⁸ Edizione critica: R. Hanhart, *Esther*, Septuaginta... VIII,3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983² (si veda anche l'apparato critico *ad l.* per le varianti a cui accenniamo).

La difficoltà sintattica sta nel collegare il μετὰ παρρησίας con quanto precede o con la frase infinitiva che segue il verbo ἔαν. Di solito l'espressione viene tradotta in unione con ἐν παντὶ τόπῳ e perciò si verrebbe a precisare che l'affissione di una copia della lettera deve avvenire «in ogni luogo pubblicamente». Non esistono però difficoltà insormontabili a unirla a quanto segue²⁹ e perciò si otterrebbe il testo seguente (includendo anche una parte di quanto segue il passo citato sopra in greco):

«Esposta invece una copia della presente lettera in ogni luogo, permettete ai Giudei di valersi con tutta sicurezza delle loro leggi e prestate loro man forte per respingere coloro che volessero assalirli al momento della persecuzione...».

Questa è la traduzione CEI ma anche la «Bible de Jérusalem» intende allo stesso modo³⁰. Bisogna osservare tuttavia che nel parallelo testo luciano (detto anche testo Alfa) manca μετὰ παρρησίας; inoltre in 8,13 (LXX), al termine della lettera, si ribadisce che «le copie della lettera siano esposte in chiara evidenza (ὁφθαλμοφανῶς) in tutto il regno», usando quindi una diversa espressione³¹. Se però, anziché riferire il μετὰ παρρησίας al banale gesto dell'affissione del documento in luogo pubblico, si può applicare l'espressione all'atteggiamento concesso ai Giudei nell'osservare quanto loro compete, si può dedurre che la *parrhesia* designa la libertà e la sicurezza nel tener fede alle proprie leggi, o meglio alle proprie «usanze» (νόμιμα)³². Il senso diviene

²⁹ Contrariamente a quanto si afferma in C. Cavalier, *Esther*, La Bible d'Alexandrie 12, du Cerf, Paris 2012, p. 219; del resto, qui la traduttrice, pur rendendo alla maniera consueta («après avoir fait afficher la copie de cette lettre en tout lieu avec liberté, de laisser les Juifs user de leurs propres articles de loi», p. 218), nel suo commento viene a riconoscere implicitamente che «en toute liberté» riguarda forse il fatto che i Persiani non devono più sentirsi vincolati dal primo editto di Aman nei confronti dei Giudei (e quindi costoro sono in qualche modo liberati).

³⁰ «Affichez une copie de la présente lettre en tout lieu, laissez les Juifs suivre ouvertement les lois qui leur sont propres et portez-leur assistance contre qui les attaquerait» (*La Bible de Jérusalem*, du Cerf, Paris 1998², p. 712). Si veda anche J. Vilchez, *Rut y Ester*, Nueva Biblia Española – Narraciones II, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, p. 351 («expondréis copias de esta carta públicamente para que los judíos puedan libremente hacer uso de sus leyes»).

³¹ Il testo ebraico corrispondente, che non riporta il testo della lettera, dice semplicemente in 8,13: «Una copia dell'editto, che doveva essere promulgato come legge in ogni provincia, fu resa nota a tutti i popoli».

³² Così espressamente Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, II, p. 1285 («Der hier verwen-

socio-politico e trova la sua applicazione in un ambiente pluralista: non si tratta propriamente di autonomia politica, ma del riconoscimento dei diritti di un gruppo che vive all'interno di una società, e in questo caso tali diritti hanno una forte colorazione religiosa. Più in generale, ci troviamo di fronte a una situazione che dovrebbe essere regolata dal cosiddetto *πολίτευμα*.

Ciò che rende plausibile intendere il termine in questo senso sono però i due testi seguenti, tratti dall'apocrifo (o pseudepigrafo) *Terzo libro dei Maccabei*.

Il contesto parla di una lettera con cui il re Tolomeo IV (221-204 a.C.) viene in aiuto ai Giudei (7,1-9). Questi chiedono poi al re di punire quanti tra loro avevano trasgredito la legge, e motivano la richiesta dicendo che costoro, essendo stati infedeli a causa del loro ventre, non sarebbero stati ben disposti nei riguardi degli affari del re (7,11). Ed ecco la risposta:

3Mac 7,12

«Dopo che ebbe riconosciuto che dicevano la verità e li ebbe lodati, il re concesse loro il salvacondotto generale per sterminare i trasgressori della legge di Dio in qualsiasi località del regno, in piena libertà senza nessun controllo o supervisione regia (μετὰ παρρησίας ἄνευ πάσης βασιλικῆς ἐξουσίας καὶ ἐπισκέψεως)»³³.

La *parrhesia* non è più solo una facoltà di parlare, ma una libertà³⁴ di agire, in senso punitivo e contro i trasgressori della legge giudaica.

dete Begriff τὰ νόμιμα hat eher die Bedeutung "Brauch"). Tuttavia nel testo luciano in luogo di χρῆσθαι τοῖς ἑαυτῶν νομίμοις si ha χρῆσθαι τοῖς ἑαυτῶν νόμοις, come in 8,11 LXX (χρῆσθαι τοῖς νόμοις αὐτῶν). Anche Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* XI,281), nel parafrasare il nostro testo, usa νόμοι, ma il suo modo di esprimersi (τοὺς Ἰουδαίους... τοῖς ἰδίοις νόμοις χρωμένους ζῆν μετ'εἰρήνης, «[permettere] che i Giudei vivano in pace osservando le proprie leggi») indica chiaramente che il «vivere in pace» è collegato all'osservanza delle leggi, favorendo così l'interpretazione che stiamo preferendo. Ad ogni modo, la sfumatura tra νόμιμα (LXX) e νόμοι (testo luciano) dovrebbe essere indicata anche nella traduzione (in Cavalier, *Esther*, pp. 218-219 si rende invece in ambedue i casi con «leurs propres articles de loi»).

³³ Traduzione di A. Passoni Dell'Acqua in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, IV, Biblica – Testi e studi 8, Paideia, Brescia 2000, p. 663.

³⁴ Si potrebbe anche precisare ulteriormente che essa si esplica «in pubblico» («openly» in Pietersma-Wright, *A New English Translation*, p. 529).

Anche qui, il senso è «politico»³⁵ con risvolto religioso. Si deve agire in nome della propria legge, e anzi: lo zelo per la legge legittima la *parrhesia*, addirittura senza l'autorizzazione del re. Si direbbe che l'inquisizione sta dietro le porte.

E a questa accezione della *parrhesia* giudaica fa allora da riscontro, in senso contrario, lo zelo persecutorio contro gli stessi Giudei, autorizzato dal medesimo Tolomeo in una sua lettera precedente (3,12-29):

3Mac 4,1

«Dovunque questa ordinanza fu diffusa, fu organizzato un festeggiamento a spese pubbliche per i non ebrei con grida e (manifestazioni di) gioia, come se solo ora si esprimesse con piena libertà l'odio che da lungo tempo li infiammava nell'animo (μετὰ παρορησίας νῦν ἐκφαινομένης)»³⁶.

In quest'ambito possiamo collocare allora anche un'accezione particolare della *parrhesia*, intesa come libertà politico-religiosa (a doppio senso): sul piano bellico più esplicito, essa può trasformarsi in autorizzazione a depredare il nemico, come si legge in *IMac* 4,18, quando Giuda Maccabeo esorta i suoi a combattere contro Gorgia:

«Ora voi siate pronti a opporvi ai nemici e combattete contro di loro; poi farete tranquillamente bottino (λάβετε τὰ σκῦλα μετὰ παρορησίας)».

In conclusione, la *parrhesia* politico-religiosa ci è attestata soltanto in testi in greco e non ci è possibile quindi sapere come potesse esprimersi in un eventuale testo ebraico (o aramaico). Si potrebbe supporre che in questa sua valenza, cioè come libertà di osservare le proprie leggi, ma anche come possibilità di obbligare altri ad osservarle (e quindi come legittimazione della persecuzione religiosa), essa si sia affermata nell'ambiente della diaspora. Bisognerebbe allora verificare se in questa sua connotazione essa sia collegabile con una precedente o contemporanea concezione greca, oppure se si tratti qui di una inter-

³⁵ La libertà è concessa espressamente dal re, come sottolinea la variante della recensione luciana, che premette πάσης βασιλικῆς α παρορησίας, anche se l'aggiunta potrebbe essere un'anticipazione o un'armonizzazione con πάσης βασιλικῆς ἐξουσίας καὶ ἐπισκέψεως che segue (cfr. R. Hanhart, *Maccabaeorum liber III*, Septuaginta... IX,3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980², ad l.).

³⁶ Traduzione di A. Passoni Dell'Acqua in Sacchi (ed.), *Apocrifî*, p. 647.

pretazione giudaica originale. Poiché prevale però l'elemento socio-religioso, si sarebbe portati a ritenere più probabile la seconda ipotesi, ma nello stesso tempo non si può fare a meno di rilevare l'ambiguità di questa trasposizione ermeneutica e anche il potenziale di violenza o di intolleranza che può contenere, pur con il paradosso o l'ossimoro che ne deriva (libertà di obbligare).

2.4. *La parrhesia dall'alto*

A conclusione di una sezione di un lungo discorso (*Lv* 25-26), nella quale si promettono benedizioni e prosperità per chi osserva le leggi (26,2-13, cfr. v. 2), mentre abbondano le maledizioni in caso contrario (26,14-43), YHWH presenta e qualifica se stesso come colui che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù egiziana.

Lv 26,13

«Io sono il Signore, vostro Dio, che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, perché non foste più loro schiavi; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta.

In questa traduzione l'espressione «a testa alta», con cui si conclude il v., rende l'ebraico *qôm^emiyyût*, che è un *hapax* e si potrebbe analizzare come formazione nominale con terminazione in *-ût* di un aggettivo in *-y*³⁷ (peraltro non attestato), usata qui sintatticamente forse come accusativo indiretto con funzione predicativa³⁸ o più semplicemente con valore avverbiale. Derivando comunque dalla radice *qwm* («alzarsi») esprime l'idea di una posizione eretta, qui in senso sia letterale sia traslato.

Il greco si attiene fedelmente all'ebraico ma rende l'ultima frase con ἡγαγον ὑμᾶς μετὰ παρρησίας. Poiché il termine παρρησία sta in luogo di un *hapax* ebraico, e d'altra parte l'espressione è unanime-

³⁷ Cfr. H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Olms Paperbacks Band 19, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, p. 505 («aufrechte Haltung»).

³⁸ P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Subsidia biblica 14/II, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991, p. 456 (= § 126d).

mente attestata, senza alcuna variante³⁹, non sappiamo se lo si intenda trasporre semplicemente oppure in qualche modo interpretare. Di fatto, ora la frase fa dire a YHWH che ha condotto il suo popolo «con franchezza»⁴⁰ oppure «in piena libertà»⁴¹, e in questo si deve intravedere anche una certa dose di sicurezza o di audacia e di coraggio⁴². Con questa traduzione, per Schlier «la παρρησία appare quale segno distintivo dell'uomo libero rispetto al δοῦλος»⁴³ e in ciò conserva ancora uno dei suoi tratti semantici che possiede nel mondo greco-ellenistico. Ma questo lo si deve anche al fatto che il testo parla espressamente di schiavitù. Bisogna però aggiungere che, pur nell'ambito di questa accezione inerente al termine, qui è Dio che la pone in atto, donandola al gruppo che ha fatto uscire dall'Egitto. Una simile provenienza divina rappresenta una novità, soprattutto per il fatto che la παρρησία non si esplica qui a livello antropologico generale, ma è trasposta su un piano storico concreto, dai connotati salvifici: essa acquisisce perciò storicità e dinamicità. Si può concludere allora che questa traduzione greca interpreta un ebraico più generico o per lo meno estraneo a questo concetto applicato alla schiavitù.

La παρρησία che viene data dall'alto può così essere intesa come dono divino e proprio per questo può divenire prerogativa di un'altra realtà di origine divina, cioè la sapienza, come risulta dal testo seguente.

³⁹ Cfr. J.W. Wevers - U. Quast, *Leviticus*, Septuaginta... II,2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, *ad l.*

⁴⁰ Così in L. Mortara (ed.), *La Bibbia dei LXX: 1. Il Pentateuco. Testo greco con traduzione italiana a fronte*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1998, p. 525.

⁴¹ P. Harlé - D. Pralon, *Le Lévitique*, La Bible d'Alexandrie 3, du Cerf, Paris 1988, p. 207 («en toute liberté»); si accenna anche qui alla corrispondenza con l'*hapax* ebraico (vedi nota pp. 206-207), come pure in Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, I: *Genesis bis Makkabäer*, p. 423 (commentando la traduzione «mit Freimut»).

⁴² Pietersma-Wright, *A New Translation*, p. 105 («with boldness»). Accentuando questa connotazione, ma sottraendo al termine ogni evocazione di «spavalderia», si può anche accettare la traduzione «con baldanza» di Paolo Lucca in *La Bibbia dei Settanta*. Opera diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Luca Mazzinghi, Vol. I: *Pentateuco*. A cura di Paolo Lucca, Antico e Nuovo Testamento 14, Morcelliana, Brescia 2012, p. 597 (cfr. anche nota 535).

⁴³ παρρησία, col. 891.

Pr 1,20

«La sapienza grida⁴⁴ per le strade,
nelle piazze fa udire la sua voce».

Greco (LXX)

«La sapienza nelle strade è celebrata
nelle piazze fa *parrhesia* (παρρησίαν ἄγει)».

In questa resa letterale di 20b va notata la strana costruzione che si ottiene, quasi con un giro perifrastico⁴⁵ che vuole evitare l'uso del verbo παρρησιάζομαι. In 2,3b infatti l'ebraico usa la stessa espressione («dare/far udire la voce») che viene tradotta alla lettera, come fanno in 1,20 anche Aquila, Simmaco e Teodoziona. Ma come va intesa questa traduzione di 20b? Non si tratta di un semplice parlare, anche se l'aspetto allocutorio sta alla base di tutto il v., o per lo meno questo parlare, benché sicuro o fiducioso⁴⁶, tende a trasformarsi in azione⁴⁷. L'aspetto del parlare fiducioso è evidente nel greco anche per il fatto che al v. 21b si rende due volte l'ebraico «pronuncia i suoi detti alle porte della città», e si discute su quale delle due frasi greche sia propriamente la resa dell'originale e quale ne sia l'aggiunta; la seconda (ἐπὶ δὲ πύλαις πόλεως θαρροῦσα λέγει, «alle porte della città parla con fiducia») con θαρροῦσα si richiama certamente a παρρησία di 20b⁴⁸. Il connubio però tra parlare e agire, che si realizza in quest'ultimo testo, applicato a una realtà che proviene dall'alto, produce un suo effetto. Se si presta poi attenzione al passivo del verbo di 20a (ὕμνεϊται), si potrebbe addirittura intravedere una corrispondenza tra la celebrazione della sapienza, da parte di chi la invoca, e l'efficacia della sua azione. Comunque, anche se di fatto la sapienza deve constatare che non è

⁴⁴ Va conservato l'ebraico *tāronnāh*, con cui si esprime un grido di giubilo che può essere anche una proclamazione (cfr. Alonso Schökel, *Dizionario*, p. 791), e che in Pr 8,3 si manifesta presso le porte, sia delle case che della città (cfr. anche 1,21); la lettura *tirneh* («suona», «tintinnā»), che si propone forse perché sembra più adatta a quest'altro testo (cfr. l'apparato della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* a 1,20), in realtà affievolisce il gesto della sapienza.

⁴⁵ d'Hamouville-Dumouchet, *Proverbs*, p. 164.

⁴⁶ Con «elle s'exprime avec assurance» (d'Hamouville-Dumouchet, *Proverbs*, p. 162) si pone in risalto questo aspetto, che però non è ancora sufficiente.

⁴⁷ Cfr. «she leads frankly» in Pietersma-Wright, *A New English Translation*, p. 624.

⁴⁸ J. Cook, *The Septuagint of Proverbs – Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, Supplements to Vetus Testamentum 69, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 84-85.

stata seguita (e questo è il contenuto della pericope 1,22-33, introdotta appunto dai vv. 20-21), l'intento performativo che risulta dal greco è certamente nuovo rispetto all'ebraico.

2.5. La parrhesia «teofanica»

Questi elementi racchiusi in una *parrhesia* di provenienza divina assumono connotati che possiamo definire «teofanici» in due testi dei *Salmi*, dove il rapporto tra la traduzione greca e l'ebraico è ancora una volta abbastanza complesso.

Sal 93(94),1

«Dio vendicatore, Signore,
Dio vendicatore, risplendi!».

L'imperativo ebraico *hōpîa* ' («risplendi»)⁴⁹ di 1a, che è stato inteso come tale dalle altre versioni greche (Aquila, Simmaco, Teodoziona e la cosiddetta «Quinta» di Origene) e anche dalla versione dall'ebraico di Girolamo, come pure dal siriano, è tradotto qui dalla LXX con l'aoristo indicativo ἐπαρρησιάσατο. Di per sé si tratterebbe di versione grammaticalmente corretta, poiché *hōpîa* ' è perfetto *hifil* di *yp* ' in *Dt* 33,2; *Sal* 50,2 e *Gb* 37,15, ma qui il contesto dell'invocazione con cui inizia il salmo richiede l'imperativo, che in ebraico ne è forma omografa⁵⁰ (e l'imperativo compare infatti ancora due volte al v. 2). Il problema sta però nel vedere se qui il verbo greco supponga veramente un ebraico con *yp* ' al causativo *hifil*. Per Schlier lo si può supporre⁵¹, poiché altrove questo verbo ebraico è tradotto con forme composte del verbo φαίνω o comunque con suoi derivati: in *Sal* 79(80),2 si usa infatti ἐμφανίσθαι («manifestarsi») e in *Sal* 49(50),2b l'ebraico *'lōhîm hōpîa* ' è reso con ὁ θεὸς ἐφανώς ἦξει, che Schlier traduce con «il Signore viene manifestamente»⁵². La stessa corrispondenza si avrebbe per Schlier an-

⁴⁹ La forma *hōpîa* ' può essere intesa anche come imperativo, senza doverla mutare in *hōpî'āh* (contrariamente a quanto è indicato nell'apparato della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*); quest'ultima si trova in *Sal* 80,2b, ma in parallelo a *ha'zînāh* di 80,2a.

⁵⁰ Cfr. S. Mandelkern, *Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Schoken, Hierosolimis-Tel Aviv 1967, p. 484.

⁵¹ Παρρησία, col. 898.

⁵² *Ibi*, col. 899.

che nell'ἐπέφανε di Dt 33,2, ma qui la situazione è problematica, poiché questo verbo greco in 2b traduce l'ebraico *zārah*, che propriamente si riferisce al «sorgere» degli astri, mentre *hōpīa* ' di 2c è tradotto con κατέσπευσεν, «si affrettò» (e sue varianti)⁵³. In Dt 33,2, secondo l'ebraico, si parla di YHWH che «viene» dal Sinai (2a), «spunta/sorge» dal Seir (2b) e «appare» dal monte Paran (2c), ma secondo il greco della LXX «appare» dal Seir e «si affretta» dal monte Paran. Si può certo speculare sulla corrispondenza tra *zārah* («sorgere» di un astro) e l'ἐπιφαίνειν del greco: la manifestazione della divinità sarebbe intesa come un'apparizione del sole, e ciò può aver favorito l'interpretazione cristiana del testo, riferendolo a Cristo⁵⁴. Così pure, benché la corrispondenza tra κατέσπευσεν e *hōpīa* ' sia ancora più difficile da affermare⁵⁵, si potrebbe pensare che il greco abbia voluto intendere l'ebraico piuttosto in senso metaforico (il «risplendere» come «brillare», cioè un guizzare, e di qui l'idea di una certa fretta o velocità)⁵⁶. Ma può essere più probabile, invece, che la LXX abbia scambiato semplicemente tra loro i due verbi ebraici, rendendo in 2b quello di 2c (cioè *hōpīa* ') e in 2c quello di 2b (cioè *zārah*)⁵⁷, per cui anche qui si confermerebbe quanto si constata in Sal 79(80),2 e 49(50),2. Questa supposizione può essere rafforzata dal fatto che in luogo di κατέσπευσεν di 2c Aquila ha ἀνεφάνη e Simmaco ἐπεφάνη, due verbi che possono richiamare *hōpīa* '⁵⁸.

⁵³ Cfr. J.W. Wevers - U. Quast, *Deuteronomium*, Septuaginta... III,2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006², ad l.

⁵⁴ Per questo genere di commento si veda C. Dogniez - M. Harl, *Le Deutéronome*, La Bible d'Alexandrie 5, du Cerf, Paris 1992, pp. 343-345. Alcuni vedono piuttosto nell'uso di ἐπιφαίνειν una critica velata al culto del sovrano, diffuso tra i Tolomei e i Seleucidi (cfr. Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, I, p. 598).

⁵⁵ Cfr. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Society of Biblical Literature – Septuagint and Cognate Studies Series 39, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1995, p. 539 («Why LXX should have used κατέσπευσεν “he hurried, hastened” is not immediately clear»).

⁵⁶ Rifacendosi a Wevers, *Notes*, così spiega la corrispondenza Cristina Termini, che traduce κατέσπευσεν con «si è spinto» e commenta: «Se inteso in senso metaforico, questo verbo non è troppo distante da quello scelto dal traduttore greco, che comporta un'idea di fretta, come il balenare di una luce» (*La Bibbia dei Settanta*..., I: *Pentateuco*, p. 1007 e nota 1463 p. 1006).

⁵⁷ Resta vero che, in questa ipotesi, «si affrettò» (κατέσπευσεν) non equivale esattamente a «sorse» (*zārah*), ma si tratta di una soluzione migliore di altre, come ritenere ad esempio che κατέσπευσεν sia traduzione di *mhr* che segue *hōpīa* ' nel testo ebraico (il masoretico *mēhar* [«dal monte»] dovrebbe essere letto allora *mahēr* (appunto «si affrettò»), ma di fatto il traduttore greco lo ha reso con ἐξ ὄρου, dunque conformemente alla lettura del masoretico (per questa ipotesi, alquanto strana, cfr. Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, I, p. 598).

⁵⁸ Cfr. Wevers, *Notes*, p. 539 e nota 1.

Ma restano dubbi sulla *Vorlage* della LXX. È significativo che nella concordanza della LXX di Hatch-Redpath⁵⁹ alla voce παρρησιάζεσθαι si indichi per *Sal* 93(94),1 la corrispondenza ebraica con *yp* ‘*hifil*’ ma si aggiunga un punto interrogativo. Ciò significa che non è del tutto sicuro che il nostro verbo greco voglia tradurre un corrispondente ebraico che in sé può essere ritenuto teofanico, indicando un’apparizione circondata da splendore. Se però questa correlazione potesse essere certa, allora la scelta del verbo greco da parte del traduttore ha inteso aggiungere al fattore della manifestazione o della rivelazione quello della parola. E quindi in definitiva *Sal* 93(94),1b ὁ θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο può essere reso con «il Dio delle vendette [si noti il plurale!] ha parlato con franchezza»⁶⁰. La *parrhesia* interpreta quindi un classico linguaggio teofanico ebraico: diventa un modo di manifestarsi del divino, una forma di «epifania». L’innovazione non è di poco conto. Forse, si potrebbe aggiungere, la traduzione con una forma verbale al passato potrebbe addirittura lasciar intravedere che ci si riferisce a una manifestazione divina che va considerata «storica».

Sal 11(12),6

«Per l’oppressione dei miseri e il gemito dei poveri,
ecco, mi alzerò – dice il Signore –;
metterò in salvo chi è disprezzato».

L’ultima frase del v. è in ebraico *’āšîṭ b’eṣā ‘yāpīah lô* e viene tradotta in greco con θήσομαι ἐν σωτηρίᾳ, παρρησιάζομαι ἐν αὐτῷ, ma la seconda parte (*yāpīah lô*) è oscura e la traduzione «chi è disprezzato» resta ipotetica. Semplificando alquanto, possiamo dire che la forma verbale *yāpīah* (intesa come imperfetto *hifil*) viene usata con il significato «diffonde», «propaga» in *Pr* 6,19; 12,17, e preceduta da *w^e* in *Pr* 14,5.25; 19,5.9, ma non si adatta qui, dove la terza persona non si concilia con la prima del verbo che precede (*’āšîṭ*). La si può acco-

⁵⁹ E. Hatch - A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocriphal Books)*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954, p. 1073.

⁶⁰ Cfr. il commento sintetico a «hat offen gesprochen» in Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, II, p. 1767; si veda anche «spoke openly» in Pietersma-Wright, *A New English Translation*, p. 594. La *Vulgata*, che nel caso dei *Salmi* rispecchia un testo greco, con *Deus ultionum libere egit* sottolinea l’aspetto dell’azione insito in questo genere di apparizione, a differenza della versione *Iuxta Hebraeos* che rende fedelmente (*Deus ultionum, ostendere*).

stare a *yāpēah* di *Ab* 2,3 (*w^eyāpēah*) e *Sal* 27,12 (*wīpēah*) ma si tratta di due testi incerti: si può vedere in essi ancora una forma verbale⁶¹ oppure, specialmente nel secondo caso, ricorrendo all'ugaritico *yp^h*, si potrebbe supporre un sostantivo con il senso di «testimone»⁶². Ma anche questo significato è difficilmente comprensibile in *Sal* 11(12),6. Riconducendo dunque la forma causativa a quella fondamentale *qal*, cioè *pūah*, inteso come «soffiare», si può conservare o accentuare questo significato anche per l'*hifil* (cfr. *Ct* 4,16), ma in due accezioni opposte. Da un lato si potrebbe pensare a un soffio positivo in senso traslato, ossia un anelito o un desiderio, e quindi in *Sal* 11(12),6 si designerebbe colui che aspira a quanto viene promesso⁶³ («darò salvezza a colui che la desidera ardentemente») ⁶⁴. Ma dall'altro lato potrebbe trattarsi di un soffio negativo, uno sbuffare contro qualcuno: in *Sal* 10,5 *yāpīah*, costruito con *b^e* («in» = «contro») potrebbe essere usato in questa accezione (ma in greco [= *Sal* 9,26] si ha κατακυριεύσει); nella nostra frase si può allora conservare il valore verbale di *yāpīah* ma con costruzione brachilogica: «darò salvezza a colui contro il quale si soffia (con alterigia)»⁶⁵, ossia «contro colui che si opprime» o «è disprezzato»⁶⁶. La traduzione data sopra (CEI) va appunto in questa direzione. Come si vede, si resta però sempre sul piano delle congetture⁶⁷.

⁶¹ In Mandelkern (*Concordantiae*, p. 945) *Ab* 2,3 è dato come forma verbale, ma con interrogativo.

⁶² Cfr. M. Dahhod, *Psalms I 1-50*, The Anchor Bible 16, Doubleday, Garden City, New York 1965, pp. 166.169. In Köhler-Baumgartner (*Hebräisches und aramäisches Lexikon*, p. 405) *yāpēah* «testimone» viene considerato *hapax* in *Sal* 27,12.

⁶³ Per questo passo specifico si propone *eum qui eam (salutem) desiderat* in F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1968, pp. 643-644.

⁶⁴ Cfr. «j'assurerai le salut à ceux qui y aspirent» (*Bible de Jérusalem*, p. 879)

⁶⁵ In G. Ravasi (*Il libro dei Salmi. Volume 1° [1-50]. Commento e attualizzazione*, Lettura pastorale della Bibbia, EDB, Bologna 1981, p. 241) si dà l'elegante traduzione: «metterò in salvo chi ha su di sé il soffio del disprezzo» (cfr. anche n. 2 p. 242).

⁶⁶ Cfr. H.-J. Kraus, *Psalmen. I. Teilband*, Biblischer Kommentar – Altes Testament xv/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1966³, pp. 93 e 96-97: «den man bedrängt» (e nell'apparato di critica testuale, meglio ancora: «gegen den man schnaubt»).

⁶⁷ In Köhler-Baumgartner (*Hebräisches und aramäisches Lexikon*, pp. 866-7) si postula una seconda radice *pw^h*, sotto la quale si collocano tutti i testi di *Pr* citati, e anche *Sal* 27,12 e *Ab* 3,2, ma quando si viene a trattare delle «umstrittene Stellen», tra cui *Sal* 10,5, per *Sal* 12,6 si elencano le varie ipotesi ma non ci si pronuncia a favore di nessuna. Tutto sommato, questa seconda radice si rivela in buona parte arbitraria.

Il greco παρρησιάζομαι ἐν αὐτῷ resta comunque distante dall'ebraico, soprattutto se quest'ultimo è inteso nella seconda delle ipotesi citate, e si può supporre addirittura che abbia letto un testo diverso dal masoretico attuale. Per Schlier⁶⁸ si può tradurre con «splendere su di lui», tenendo presenti i due verbi che nel v. 6 sono paralleli nel greco (ἀναστήσομαι, «sorgerò», e θήσομαι ἐν σωτηρίᾳ, «collocherò in salvezza»⁶⁹) e anche se si tiene presente *Sal* 93(94),1. Ma il ricorso immediato a *Sal* 93(94),1 sa piuttosto di postulato⁷⁰. Occorre invece precisare quale sia l'accentuazione che va data qui al verbo παρρησιάζεσθαι. Rendere semplicemente con un *verbum dicendi* (per esempio «mi rivolgerò con franchezza») significherebbe impoverire l'espressione e resterebbe la difficoltà del pronome che segue (ἐν αὐτῷ)⁷¹. La connotazione dell'agire è qui invece primaria, come si deduce anche dal *ponam in salutari, fiducialiter agam in eo* della *Vulgata* (*iuxta Hebraeos* invece: *ponam in salutari auxilium eorum*). Si potrebbe quindi precisare: «interverrò su di lui manifestandomi apertamente»⁷² oppure anche «mi rivelerò in lui», specificando così in che cosa consista la salvezza promessa al povero e al misero.

In questi due testi salmici si invoca dunque Dio perché intervenga come «vendicatore» in una dimensione collettiva (*Sal* 93[94],1) oppure come «salvatore» sul piano individuale (*Sal* 11[12],6). Ora, la vendetta racchiude un'esigenza di giustizia (come sottintende il termine greco ἐκ-δίκησις) e come tale è prerogativa divina (cfr. *Dt* 32,35-36: «Mia sarà la vendetta e il castigo... Perché il Signore farà giustizia al suo popolo»). La teofania rivendicatrice è quindi ristabilimento di un ordine; se è interpretata come *parrhesia* si esplica in tutta la sua intransigenza ed efficacia, per non dire assolutezza. La *pahhesia*, da parte

⁶⁸ Παρρησία, col. 899.

⁶⁹ Questa è la lettura del greco, non θήσομαι ἐν σωτρίᾳ, come si legge in Schlier (*ibi*, col. 899).

⁷⁰ Lo stesso vale per il suggerimento dell'apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensis* in *Sal* 12,6, dove si propone di leggere 'ôpîa' lô in luogo di yâpîah lô, cioè di adattare l'espressione alla prima persona, ricorrendo in pratica a *Sal* 94,1.

⁷¹ Va osservato che nella resa tedesca «offen will ich sprechen vor ihm» il sintagma viene adattato e per di più non viene spiegato nel relativo commento (cfr. Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, II, p. 1526). La medesima obiezione vale per «I will speak freely against it» (oppure, in nota: «him») di Pietersma-Wright (*A New English Translation*, p. 552).

⁷² Si noti la variante ἐμφανέξ di Simmaco, in luogo di παρρησιάζομαι ἐν αὐτῷ.

sua, acquisisce allora un valore teologico, che diventa comprensibile, per così dire, nel sistema religioso giudaico, fondato su un agire divino la cui efficacia non è semplicemente annunciata o registrata, ma attuata attraverso la parola. Se altrove la *parrhesia* è essenzialmente «parola franca», qui diventa azione che si comunica. La performatività legata alla parola raggiunge il suo livello più alto.

Se tuttavia la *parrhesia* entra nel mondo giudaico con queste caratteristiche teofaniche, ne assume su di sé anche le conseguenze. Tra queste ultime vi è quella della reciprocità, poiché la teofania richiede una risposta da parte umana che non è soltanto verbale. In altri termini, l'uomo può e deve rivolgersi a Dio con *parrhesia*. Vediamo dunque come ciò viene esplicitato in un ultimo gruppo di testi.

2.6. *La parrhesia dell'uomo giusto nei confronti di Dio e il risvolto escatologico*

Di questa *parrhesia* di ritorno, che si tramuta in atteggiamento umano, parlano due passi del *Libro di Giobbe*, a cui se ne può aggiungere un terzo dal *Libro dei Proverbi*. Nel primo dei due, tratti dall'omonimo libro, Giobbe contesta ancora una volta la propria innocenza ma nello stesso tempo, per contrasto, viene a parlare dell'empio e della sua sorte.

Gb 27,9-10 ebraico

«⁹Ascolterà forse Dio il suo [= dell'empio] grido,
quando la sventura piomberà su di lui?

¹⁰Troverà forse il suo conforto nell'Onnipotente?
Potrà invocare Dio in ogni momento?».

Gb 27,9-10 greco (LXX)

«⁹O il Signore ascolterà la sua implorazione?

O quando lo colpirà la sventura

¹⁰non avrà alcuna *parrhesia* davanti a lui?
O forse quando chiederà aiuto lo ascolterà?».

La struttura sintattica dei due testi è diversa. L'ebraico si esprime con tre domande retoriche e collega l'essere colpito dalla sventura con l'ascolto del grido dell'empio da parte di Dio (9b è strettamente legato

a 9a) e in 10a parla solo di un conforto⁷³ negato all'empio. Il greco invece collega 9b con 10a, traducendo quest'ultimo con μὴ ἔχει τινὰ παρρησίαν ἔναντι αὐτοῦ, e fa della *parrhesia* un atteggiamento che ipoteticamente potrebbe essere adottato dall'empio, colpito da sventura, quando si rivolge a Dio⁷⁴. Si conservano le tre domandbe retoriche, che negano all'empio la possibilità di rivolgersi a Dio (cfr. anche v. 8 ebraico: «Che cosa infatti può sperare l'empio quando finirà, quando Dio gli toglierà la vita?»), ma nel loro contesto si viene anche a dire che egli non può stare apertamente davanti a Dio. Si accentua anzi questa asserzione mediante una specie di inclusione, ripetendo l'interrogativa espressa con il verbo «ascolterà» (εἰσακούσεται) in 9a e 10b⁷⁵. Benché qui l'applicazione sia negativa, la *parrhesia* è un atteggiamento religioso o una fiducia che l'empio non può sperare di fare propria.

Il secondo testo si incontra quando Elifaz, uno degli «amici» di Giobbe, descrive le qualità del giusto, che egli vorrebbe negare al suo interlocutore. Lo leggiamo anzitutto nella sua traduzione dall'ebraico.

Gb 22,23-27

«²³Se ti rivolgerai all'Onnipotente, verrai ristabilito.

Se allontanerai l'iniquità dalla tua tenda,

²⁴se stimerai come polvere l'oro

e come ciottoli dei fiumi l'oro di Ofir,

²⁵allora l'Onnipotente sarà il tuo oro,

sarà per te come mucchi d'argento.

²⁶Allora sì, nell'Onnipotente ti delizierai

e a Dio alzerai il tuo volto.

²⁷Lo supplicherai ed egli ti esaudirà,

e tu scioglierai i tuoi voti».

Incontriamo qui in 26a una frase che è quasi uguale a quella di *Gb 27,10a* (con lo stesso verbo 'ng all'*hitpael*) e anche la versione greca è in parte simile a quella: εἴτα παρρησιασθήσῃ ἔναντι κυρίου («allora starai con *parrhesia* davanti al Signore»), con qualche

⁷³ Il verbo 'ng all'*hitpael*, usato qui, significa «trovare conforto/delizia»: cfr. *Is 58,14* e *Sal 36(37),14*, dove comunque il greco lo traduce diversamente rispetto a questo passo di Giobbe.

⁷⁴ Una variante omette τινὰ e un'altra lo sostituisce con τι, ma il senso non muta. Cfr. J. Ziegler, *Job*, Setptuaginta... XI,4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, *ad l.*

⁷⁵ Cfr. Karrer-Kraus, *Septuaginta Deutsch*, II, p. 2103.

variante testuale⁷⁶, e per via di questa sicurezza in 26b si prosegue sulla stessa linea: «guardando il cielo con gioia». Va notato però che questo brano in greco pone qualche problema: il v. 24, ad esempio, nelle *Esapla* di Origene è posto sotto asterisco ed è recuperato da Teodozione, e inoltre non è del tutto equivalente all'ebraico. Tuttavia, anche per la somiglianza con il testo precedente, si può affermare qui con evidenza ancora maggiore che il conforto o la delizia che il giusto può trovare in Dio (o che l'empio, viceversa, non è in grado di possedere) si trasforma in un libero accesso a lui, che è qualcosa di più di un semplice parlare con schiettezza⁷⁷. Anzi, il greco tende a sottolineare che la franchezza con cui il giusto si pone di fronte a Dio deriva da una purificazione che Dio realizza in lui: il v. 25 infatti diverge dall'ebraico con un testo che trasforma l'idea di ricchezza in quella di una protezione e di una purificazione: «allora l'Onnipotente sarà per te un aiuto contro i nemici e ti renderà puro (καθαρόν) come argento provato (con il fuoco)» (cfr. per quest'ultima espressione, detta dell'oro, *Ap* 3,18). La *parrhesia* teofanica si trasforma dunque in un dono divino che a sua volta si esprime in un atteggiamento umano che non riguarda soltanto la locuzione. Sviluppando ulteriormente sul piano teologico questo concetto, si è allora in grado di percepire l'interpretazione che viene data dal greco al testo seguente, che ritorna ancora sull'idea di purità, in forma dubitativa.

Pr 20,9 ebraico

«Chi può dire: “Ho la coscienza pulita, sono puro dal mio peccato?”».

Pr 20,9 greco (LXX)

«Chi può gloriarsi di avere il cuore innocente?
E chi pretenderà di essere puro dai peccati?».

Il v. 9b è in greco: ἡ τίς παρρησιάζεται καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν, dove il verbo παρρησιάζομαι riprende e incorpora il

⁷⁶ Una di queste usa il verbo ἐνπαρρησιάζομαι ma è incisiva soprattutto quella che si riscontra nel commento a *Giobbe* di Giuliano di Eclana, e che accentua lo stato in cui ci si viene a trovare: ἐν παρρησίᾳ ἔσθ (cfr. Zielger, *Job*, ad l.).

⁷⁷ Debole appare la traduzione «Then you will speak frankly before the Lord» in Pietersma-Wright, *A New English Translation*, p. 684.

«dire» di 9a ebraico⁷⁸ (e quindi in 9a greco si introduce il «gloriarsi»: καυχῆσεται). Il collegamento con la parola resta senza dubbio essenziale (cfr. *Pr* 13,5, già citato sopra) ed è ciò che caratterizza la figura del giusto⁷⁹. Poiché in *Gb* 22,25 si accentua l'idea di purezza, si può spiegare così il fatto che il verbo παρρησιάζομαι resti legato all'ebraico «essere puro» (*thr*), anziché rendere subito il verbo «dire» (*'mr*) in 9a.

2.7. Il risvolto escatologico

Se la *parrhesia* ha assunto una fisionomia religiosa, divenendo soprattutto prerogativa del giusto, è logico che la si possa e anzi la si debba ritrovare in tutti quegli ambiti in cui questa persona compare con un suo ruolo preciso, e tra questi spicca in particolare l'esito escatologico, dove si tratta di stabilire quale sarà la sua sorte. Purtroppo su questo punto non è possibile stabilire un confronto con il testo ebraico, poiché i testi sono soltanto in greco, a cominciare da quello più significativo.

Sap 5,1

«Allora il giusto starà con grande fiducia
di fronte a coloro che lo hanno perseguitato
e a quelli che hanno disprezzato le sue sofferenze».

La frase iniziale (τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος) conosce nelle sue varianti testuali solo delle trasposizioni di termini⁸⁰, non significative, e il τότε si riferisce al momento del giudizio, quando i giusti e gli empi conosceranno la loro sorte definitiva, la quale ristabilirà un ordine sconvolto dalle apparenze di questo mondo (capp. 2-5). Il giusto diviene allora colui che «è stato annoverato tra i figli di Dio» (v. 5) e vive per sempre, perché ha ricevuto una corona regale ed è sotto la protezione dell'Altissimo (vv. 15-16). La *parrhesia* del giusto si manifesta dunque di fronte ai persecutori, e in fondo non si fa che riprendere e riattuare quel suo aspetto che già abbiamo incontrato più sopra, parlando della sua accezione socio-politica.

⁷⁸ La resa con «pretendere» resta infatti nell'ambito di un *verbum dicendi*; cfr. d'Hamouville-Dumouchet, *Les Proverbes*, p. 279 («Ou bien prétendre d'être pur de péchés?»).

⁷⁹ Cfr. Schlier, *παρρησία*, col. 896.

⁸⁰ J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, Septuaginta... XII,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980², *ad l.*

Nel suo commento al passo, Scarpat fa notare un collegamento tra il v. 1 e *Sal* 118(119),6, per un parallelo antitetico: «τότε οὐ μὴ ἀπαίσχυνθῶ che è negativamente quanto è espresso con ἐν παρρησίᾳ πολλῇ»⁸¹. L'assenza di vergogna è effettivamente un tratto, più volte ricorrente, che caratterizza il giusto perseguitato. *Sap* 5,1 resta comunque il testo biblico da cui si può partire per seguire l'itinerario con cui viene descritto il comportamento del giusto sia nella persecuzione sia nella manifestazione della sua sorte finale. Si collocano qui allora tutti quei testi ricavati da *1Enoc* (o *Enoc etiopico*) citati da Schlier⁸², come pure si riallaccia alla *parrhesia* di cui stiamo parlando il *quoniam exultabunt cum fiducia et quoniam confidebunt non confusi et gaudebunt non reverentes* di *4Esd* 7,28. Ci inoltriamo però qui in quella letteratura apocriфа (o pseudepigrafa) che esula da questa nostra ricerca linguistica. Tuttavia, almeno un testo va ricordato, per la sua rilevanza. Si tratta di un passo di *4 Maccabei*, dove il terzo dei sette fratelli martirizzati, dopo aver detto di non voler rinunciare alla sua parentela, viene ucciso dai persecutori che non tollerano la sua apertura di spirito.

4Mac 10,5

«Ed essi, mal sopportando la sua franchezza (οἱ δὲ πικρῶς ἐνέγκαντες τὴν παρρησίαν τοῦ ἀνδρός), con macchine atte a spezzare le membra, disarticolavano le sue mani e i suoi piedi e dalle spalle slogandolo lo smembravano».

La traduzione è di Scarpat⁸³, che commenta dicendo che la *parrhesia* «è la “libertà di parola”, il coraggio di dire anche a costo della propria vita; così la *parrhesia* diventa un *topos* negli atti dei martiri»⁸⁴, e cita al riguardo *IMac* 4,18; *3Mac* 4,1; 7,2 (già visti sopra). Si deve dunque ancora una volta constatare che proprio nel momento in cui la *parrhesia* diventa un tratto caratteristico del martire, torna ad evidenziare la sua

⁸¹ G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, 1, Biblica – Testi e studi 1, Paideia, Brescia 1989, p. 318; si veda anche il paragrafo «La *parrhesia* del giusto», pp. 298-307.

⁸² παρρησία, coll. 905-907.

⁸³ G. Scarpat, *Quarto libro dei Maccabei*, Biblica – Testi e studi 9, Paideia, Brescia 2006, p. 293.

⁸⁴ *Ibi*, p. 296. Com'è noto, Scarpat ha dedicato allo studio della *parrhesia* due monografie: *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964; *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Studi biblici 130, Paideia, Brescia 2001.

connotazione verbale⁸⁵: ciò che è caratteristico della accezione greca del termine si è trasfigurato però attraverso una serie di interpretazioni multiformi che vi sono state allegate dall'ambiente giudaico.

2.8. *Excursus*

Per completezza dobbiamo infine aggiungere che nelle concordanze della LXX⁸⁶ sotto la voce παρρησιάζομαι sono elencati ancora due testi.

Ct 8,10 – Il codice Sinaitico aggiunge questa sorta di titolo⁸⁷: ἡ νύμφη παρρησιάζεται. Qui la ragazza celebra se stessa come muro e i suoi seni come torri, e si presenta agli occhi dell'amato come colei che procura pace. Schlier⁸⁸ cita il passo in relazione a Pr 1,20 (παρρησίαν ἄγει, corrispondente al «fa udire la sua voce» dell'ebraico) e di fatto la protagonista del *Cantico* può essere assimilata alla sapienza di quel passo. Se l'aggiunta intende sintetizzare un commento esplicativo, offre uno spunto non solo calzante, ma anche denso di implicazioni interessanti per lo sviluppo esegetico del testo.

Sal 30(31),14 – Nel dare sfogo al suo lamento, il salmista accenna anche a coloro che si coalizzano contro di lui: l'ebraico *b^ehiwwās^edām*⁸⁹ («nel loro radunarsi») viene tradotto fedelmente dalla LXX con ἐπισυναχθῆναι⁹⁰ e da Simmaco con il più attenuato ἐπισκέπτεσθαι

⁸⁵ Con «audaci parole» si traduce 4Mac 10,5 in C. Klaus Reggiani, *4 Maccabei*, Commento Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento – Supplementi 1, Marietti, Torino 1992, p. 112.

⁸⁶ Hatch-Redpath, *A Concordance*, p. 1072.

⁸⁷ Si tratta di una delle *distinctiones auctorum* aggiunte come *corollarium* al testo greco nell'edizione di A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979 (= 1935), pp. 270-271; in realtà, il codice presenta la forma verbale παρρησιάζετε.

⁸⁸ παρρησία, coll. 891-892; tuttavia erroneamente alla col. 892 si cita anche il codice Alesandrino, che non sembra aggiungere la frase.

⁸⁹ La forma è corretta, ed è da intendersi come infinito costruito *nifal* da *yśd* II, munito di suffisso (cfr. per il *nifal* Sal 2,2). Non è perciò necessario leggere *b^ehissōdām*, come proposto dalla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁹⁰ Il codice B (Vaticano) e un altro minuscolo hanno però semplicemente συναχθῆναι (cfr. Sal 101[102],23); cfr. A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, Septuaginta... V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979³, ad l.

(«esaminare»). Aquila renderebbe qui con παρρησιάζομαι e in questo caso Schlier⁹¹ accosta il verbo a quello di *Sir* 6,11, che egli traduce con «si comporterà da arrogante»: come abbiamo puntualizzato sopra, anche se in quel testo si può vedere nel verbo anzitutto un'accezione verbale, la tendenza è però verso l'azione e quindi anche in *Sal* 30(31),14 Aquila ha interpretato correttamente il comportamento dei calunniatori, decisi a intervenire con violenza (14c: «tramano per togliermi la vita»).

3. Conclusioni

Nel riassumere i dati principali emersi da questa rassegna dei passi biblici attinenti alla *parrhesia* non si possono omettere alcune riflessioni che sorgono dall'analisi e che vorremmo esprimere brevemente in forma dubitativa.

1) Anzitutto, se la *parrhesia* greca riguarda soprattutto la sfera pubblica e politica, senza trascurare ovviamente quella privata, e se si esprime nella parola e assume un valore morale⁹², quella giudaica non perde certamente queste caratteristiche, ma le assimila e le indirizza verso una prospettiva diversa, nella quale prevale la dimensione religiosa. Quest'ultima si esprime ancora, naturalmente, sul piano sociale e politico, ma vi si aggiunge anche una dimensione verticale, con la quale si viene a creare un rapporto a doppio senso: quello tra il Dio che si manifesta e il gruppo o l'individuo che recepisce la manifestazione, e quello dell'atteggiamento (più che della parola) di colui che è reso giusto e perciò può rivolgersi a Dio. Una simile trasposizione in verticale è ciò che permette di ritrovare la *parrhesia* anche nella fase escatologica individuale (ma per conseguenza anche in quella collettiva), dove diviene una caratteristica peculiare del giusto e, nel caso, anche del martire.

2) In questa sua nuova dimensione, la *parrhesia* risulta inquadrata in una religione fondata sulla «legge». Se e quando questa religione

⁹¹ παρρησία, col. 892 e nota 12.

⁹² Così in sintesi Schlier, *ibi*, coll. 879-891.

della *Torah* richiede di essere praticata o applicata in ambiente pluralista, coinvolge il problema della convivenza e della tolleranza o, se si vuole, di quell'assetto istituzionale che nell'ambiente ellenistico è definito dal *πολίτευμα*. In tale contesto, se da un lato la *parrhesia* è legittima rivendicazione di libertà, dall'altro può trasformarsi in licenza di persecuzione contro chi non osserva la legge (si veda il caso emblematico di *3Mac* 7,2 e 4,1). Tuttavia, ciò solleva lo spinoso ma inevitabile problema che consiste nel saper intravedere o nel poter decidere se possa ancora sussistere, al di dentro o dopo questa interpretazione giudaica, una *parrhesia* per così dire «laica». O per lo meno, bisogna chiedersi in che misura questa ermeneutica singolare della *parrhesia* si possa conciliare con la *parrhesia* «civile» del mondo greco.

3) Di fronte alle difficoltà testuali che abbiamo riscontrato, e che derivano dal fatto che il sostantivo *parrhesia* e il verbo corrispondente non sembrano quasi mai traduzione di un testo ebraico, ma interpretazioni che mutano il testo soggiacente (tanto da indurci a sospettare persino che il testo ebraico utilizzato dal traduttore fosse diverso), si sarebbe indotti a pensare che anche quella *parrhesia* che si ritrova in quei testi che possediamo soltanto in greco sia una categoria interpretativa adottata da un giudaismo in diaspora. Si sarebbe fatto ricorso, cioè, a questo lavoro ermeneutico per potersi definire e qualificare in un contesto culturale in cui si rischiava di vedere trascurata o addirittura cancellata la propria identità. Ma se ciò corrisponde al vero, si è raggiunto realmente lo scopo? O non potrebbe sorgere il dubbio che, trasformando in tal modo un concetto greco diffuso nell'ambiente, e con cui si accentuava la libertà di espressione, si sia rischiato di ottenere un effetto opposto, venendo a creare le premesse (se non altro remote) di una sorta di fondamentalismo avallato proprio in nome della stessa *parrhesia*?

4) La storia successiva del termine, e ovviamente dei concetti che vi si sono aggregati, sia nel giudaismo sia nel Nuovo Testamento, dovrebbe rivelare soprattutto in quale senso è sopravvissuta ed è stata ulteriormente intesa una *parrhesia* così configurata, in questa sua dimensione socio-religiosa, e quindi anche politica. Il pericolo maggiore sembra-

rebbe costituito da una deriva esclusivamente politica, della quale l'elemento religioso resterebbe soltanto il supporto giustificativo. Ma, d'altra parte, anche una sopravvivenza soltanto religiosa, quella cioè che si rende evidente soprattutto nel Nuovo Testamento, difficilmente riuscirà a rimanere estranea alle incidenze politiche della storia concreta in cui sarà chiamata ad operare.

4. Appendice

Tra i numerosi documenti provenienti dai tristi anni della *Shoà* vi è anche una *Lettera di un ebreo morto nel ghetto di Varsavia nel 1943*. Se ne può suggerire qui una lettura, assumendola come testimonianza di quanto quella *parrhesia* che abbiamo cercato di delineare nelle pagine precedenti si sia radicata nella storia ebraica e possa riemergere anche in epoca moderna, nelle sue caratteristiche più essenziali. Ne riproponiamo qui di seguito il testo⁹³, suddividendolo in paragrafi a cui aggiungiamo alcuni titoletti per facilitare il reperimento delle componenti.

[*Situazione escatologica e reazione dell'uomo giusto*]

«Qualche cosa di molto sorprendente accade oggi nel mondo: è questo il tempo in cui l'Onnipotente distoglie il suo volto da coloro che lo supplicano. Dio ha nascosto al mondo la sua faccia. Per questo gli uomini sono abbandonati alle loro più selvagge passioni. In un tempo in cui queste passioni dominano il mondo, è naturale che le prime vittime siano proprio coloro che hanno conservato vivo il senso del divino e del puro. Questo può non essere consolante: ma il destino del nostro popolo è stabilito non da leggi terrene, ma da leggi ultraterrene. Colui che impegna la sua fede in questi avvenimenti deve vedere in essi una parte della grandiosa realizzazione dei piani divini, al cui confronto le tragedie umane non hanno alcun significato. Questo non vuol dire tuttavia che un ebreo devoto debba accettare semplicemente il giudizio, qualsiasi esso sia, dicendo: "Dio ha ragione, il suo giudizio è giusto". Dire che noi meritiamo i colpi che riceviamo significa disprezzare noi stessi e non tenere in gran conto il nome di Dio.

Stando così le cose, io naturalmente non aspetto un miracolo e non chiedo al mio Dio di aver pietà di me. Egli mi tratti pure con la stessa indifferenza che ha mostrato a milioni di altri membri del suo popolo: io non sono un'eccezio-

⁹³ Lo si può trovare riprodotto in L. Sestieri, *La spiritualità ebraica*, La spiritualità non cristiana – Storia e testi 4, Edizioni Studium, Roma 1987, pp. 293-295.

ne alla regola, e non pretendo ch'egli mi conceda un'attenzione particolare: io non cercherò di salvarmi, non tenterò di fuggire di qui. Preparerò il lavoro bagnando i miei abiti di benzina. Le bottiglie di benzina mi sono care come il vino lo è a chi si ubriaca. Appena avrò versato l'ultima bottiglia sui miei abiti, metterò questa lettera nella bottiglia vuota e la nasconderò fra le pietre. Se qualcuno più tardi la troverà, potrà forse capire i sentimenti di un ebreo, di uno di questi milioni di ebrei che sono morti: un ebreo abbandonato dal Dio a cui credeva tanto intensamente.

[Parrhesia verso Dio, fedeltà alla legge e dignità della parrhesia umana]

Io credo al Dio d'Israele, anche se egli ha fatto di tutto per spezzare la mia fede in lui. I miei rapporti con lui non sono più quelli di un servo di fronte al padrone, ma quelli di un discepolo di fronte al maestro. Io credo alle sue leggi, anche se contesto la giustificazione dei suoi atti. Io mi piego davanti alla sua grandezza, ma non bacerò il bastone che m'infligge il castigo. Io l'amo, ma più ancora amo la sua legge. Ed anche se mi fossi ingannato nei suoi confronti, continuerei ad adorare la sua legge. Dio significa religione, ma la sua legge significa saggezza di vita. Tu dici che noi abbiamo peccato. Certamente noi abbiamo peccato. E ammetto anche che noi veniamo puniti per questo. Tuttavia vorrei che tu mi dicessi se c'è un peccato sulla terra che meriti un tale castigo. Ti dico tutto questo, mio Dio, perché credo in te, perché credo in te più che mai, perché so ora che tu sei il mio Dio e non il Dio di coloro i cui atti sono l'orribile frutto della loro empietà militante.

[Parrhesia teofanica]

Io non posso lodarti per gli atti che tu tolleri ma ti benedico e ti lodo per la tua maestà che ispira timore. La tua maestà deve essere veramente immensa, perché tutto ciò che accade in questo tempo non ti impressioni. La morte ora non può più aspettare. Devo smettere di scrivere ... (sopra i fucili hanno smesso di sparare). Il sole tramonta ed io ti ringrazio, Dio, perché non lo vedrò più sorgere ...

[Confessione di fede del giusto nel giudizio escatologico]

Muoio sereno, ma non soddisfatto: da uomo abbattuto, ma non disperato, credente, ma non supplicante; amando Dio, anche quando mi ha respinto. Ho adempiuto il suo comando, anche quando, per premiare la mia osservanza, egli mi colpiva. Io l'ho amato, lo amavo e lo amo ancora, anche se mi ha abbassato fino a terra, mi ha torturato fino alla morte, mi ha ridotto alla vergogna, alla derisione.

Ti amerò sempre, anche se non vuoi. E queste sono le mie ultime parole, mio Dio di collera: tu non riuscirai a far sì ch'io ti rinneghi. Tu hai tentato di

tutto per farmi cadere nel dubbio. Ma io muoio come ho vissuto, in una fede incrollabile in te.

[*Dossologia escatologica*]

Lodato sia da tutta l'eternità il Dio dei morti, il Dio della vendetta, il Dio della verità e della fede, che presto mostrerà nuovamente il suo volto al mondo e ne farà tremare le fondamenta con la sua voce onnipotente. Ascolta Israele: l'Eterno è il nostro Dio, l'Eterno è l'Unico e il Solo».

Abstract

This paper shows that while the Greek parrhesia is above all concerned with the public and political spheres, the one of the Jews integrates and directs both spheres towards a different perspective, in which the religious dimension is strongest. In this new dimension parrhesia is framed within a religion based on the "law". In such a context, although on the one hand parrhesia is a legitimate claim to freedom, on the other it can be turned into a licence to persecute those who do not obey the law. The history of the term, however, demonstrates how the dialectic between its exclusively political and exclusively religious use is a permanent feature of the biblical interpretation of parrhesia, both in the Jewish context and, subsequently, in that of the New Testament.

GIAN LUIGI PRATO

ANTECEDENTI VETEROTESTAMENTARI DI UNA
MARIOLOGIA POLITICA1. *Antico Testamento e mariologia politica: quale correlazione?*

Parlare di antecedenti biblici, e in particolare veterotestamentari, di una mariologia politica significherebbe ricercare le premesse (che non sono necessariamente i fondamenti) di una concezione teologica posteriore che è sorta nel corso del tempo per esigenze o condizioni che di per sé sono lontane o addirittura estranee al mondo dell'Antico Testamento, e che bisognerebbe configurare attentamente nella loro organicità, per poter intravedere se almeno in linea generale se ne possono individuare corrispondenze analoghe in un tempo più remoto. E in questo nostro caso concreto occorrerebbe già conoscere gli sviluppi e le conclusioni cui il presente seminario intende pervenire, per poter risalire lungo il percorso della storia religiosa, in una direzione a ritroso che vorrebbe mantenersi, per quanto possibile, su un piano di omogeneità e di coerenza.

Lo stesso problema, seppure in termini diversi, si porrebbe anche qualora si volesse procedere a una esplorazione dell'Antico Testamento in funzione del Nuovo, poiché sarebbe necessario interrogare quest'ultimo per ricavare corretti criteri esegetici di ricerca, e ciò vale tanto più per il caso della mariologia e delle sue ricadute politiche in sede teologica. La figura di Maria è tipicamente neotestamentaria, e l'Antico Testamento viene studiato al riguardo, in sede di teologia biblica, nelle sue valenze allegoriche o tipologiche, che hanno senso in una visione globale del testo biblico inteso come Sacra Scrittura di una tradizione religiosa, trascurando spesso, e purtroppo, quella ricchezza che esso contiene nella sua propria dimensione storica. Anche in questa prospettiva, dunque, risalire agli antecedenti veterotestamentari di una mariologia politica potrebbe tradursi in un esercizio di archeologia anacronistica.

Si può tuttavia affrontare il dilemma tenendo presente il fatto che nel testo biblico si possono reperire categorie culturali più profonde e persistenti che sollecitano una loro interpretazione storicizzante, nel senso cioè che quest'ultima dovrebbe essere in grado di far cogliere quali siano le modalità attraverso cui esse si ripresentano e si rendono operative nel corso del tempo. Ad esse ci si può appellare, tentando di ritrovare nell'Antico Testamento un qualche ambito che, attraverso i dovuti filtri ermeneutici, possa risultare consoni con la tematica di questo seminario. Il punto di partenza dal Nuovo Testamento e dalla tradizione teologica successiva resta solo estrinseco, pur costituendo ovviamente un necessario avviamento per la riflessione.

Entro queste linee metodologiche, se si volessero ricercare nell'Antico Testamento elementi di confronto con la figura di Maria, e in particolare in quella loro configurazione che hanno assunto nella formulazione di una mariologia (anche politica), si dovrebbe procedere su due vie di per sé distinte.

1) Si potrebbe impostare in primo luogo uno studio di ordine tematico generale. Le affermazioni poste in bocca a Maria (soprattutto nel testo emblematico del *Magnificat*), o quanto si dice di lei nei relativamente pochi testi neotestamentari che la riguardano, possono trovare un riscontro per così dire contenutistico in riferimenti veterotestamentari più o meno espliciti, di per sé giustificati e legittimi, poiché nessuna pagina del Nuovo Testamento può essere capita se non in relazione all'Antico. Ricordiamo qui soltanto il fatto che il cosiddetto Nuovo Testamento, nel suo sorgere e nel suo imporsi a livello canonico, ha riletto i testi della propria tradizione secondo determinate linee interpretative che li hanno configurati come Antico Testamento: in questo modo, se è l'Antico che prelude al Nuovo, è in realtà il Nuovo che crea formalmente l'Antico. Questa linea di ricerca si rivelerebbe però nel nostro caso troppo dispersiva e forse poco produttiva.

2) Sarebbe però possibile considerare complessivamente la figura di Maria in quegli elementi che contribuiscono a definirne la rilevanza teologica per i loro significati simbolici. Essi vanno al di là dei semplici dati "biografici", pur emergendo da essi sul piano narrativo, e sono quelli che potenzialmente tendono a superare i confini neotestamentari entro cui esercitano una loro funzione.

Questi due percorsi possono certo interferire tra loro, ma è importante tenerli distinti anzitutto a livello di metodo, e per poter far capire meglio come sia possibile procedere (come è avvenuto di fatto) a uno sfruttamento mariologico posteriore, se si sceglie il secondo.

Ora, se si considera la figura di Maria nella sua funzione globale, i suoi antecedenti nell'Antico Testamento non sembrano rintracciabili nei vari personaggi femminili che popolano quel mondo, anche se in qualche caso l'accostamento può essere suggerito da paralleli evidenti, e naturalmente solo parziali. Sarebbe sufficiente al riguardo rievocare la figura di Anna, nel suo travaglio (anzitutto spirituale e psicologico) che ha portato alla nascita del figlio Samuele, e soprattutto per il suo atteggiamento esemplare di gratitudine verso il suo Dio (cfr. *1Sam* 1-3, spec. 2,1-10). È chiaro che nel Nuovo Testamento Maria viene descritta sulla scia di quel testo, che le conferisce una forte personalità religiosa, nelle sue varie risonanze (cfr. *Lc* 1-2, spec. 1,46-55).

Più significativa si presenta invece una figura che di per sé non si traduce immediatamente in un personaggio femminile, anche se ne riveste i tratti comportamentali e ne condivide il genere grammaticale: si tratta della "sapienza" (che sarebbe quasi più appropriato scrivere con la maiuscola). Va precisato comunque subito che il genere grammaticale femminile di per sé può essere del tutto casuale, sul piano linguistico (pur essendo vero che in molti idiomi e in diversi panteon le qualità sapienziali sono espresse e coagulate in una figura femminile e in una dea corrispondente), ma si presta molto bene a mostrare le funzioni che sono collegate a ciò che anche in italiano indichiamo con la parola "sapienza". Ad ogni modo, questa figura caratterizza molte pagine dell'Antico Testamento e può essere assunta come punto di riferimento per il nostro tentativo di ricerca, che quindi vuole mantenersi espressamente ristretto su questo punto e conforme all'intento che abbiamo indicato, cioè di rintracciare un qualche nesso culturale collegabile agli sviluppi teologici successivi.

Prima però di addentrarci nei testi, possiamo giustificare ulteriormente questa scelta, nel contesto più ampio a cui è rivolta, adducendo altre due ragioni che la possono motivare, anche se a distanza.

1) Le connotazioni dei testi sapienziali biblici si collegano maggiormente al fatto che la mariologia si è sviluppata in seno alla teologia

cristiana “cattolica”, la quale (detto certo con una qualche approssimazione e quasi con una argomentazione *ad hominem*) si mantiene strettamente legata alla “ragione”, che è appunto elemento sapienziale. Se può essere pertinente, si può ricorrere al riguardo all’arguta conferma o testimonianza racchiusa nel racconto *La croce blu* di Gilbert Keith Chesterton, nella raccolta *L’innocenza di padre Brown* (orig. inglese 1911). L’apparentemente sprovveduto e insignificante protagonista (padre Brown, appunto) riesce a smascherare il finto prete cattolico (del cui ruolo si era rivestito il ladro Flambeau) adducendo come ultimo e decisivo argomento del loro pacifico colloquio il fatto che quest’ultimo, discorrendo del soprannaturale, aveva “attaccato la ragione”, poiché questa era “cattiva teologia”¹.

2) Se possiamo ricorrere a uno dei massimi esponenti della scienza teologica, cioè Tommaso D’Aquino, è opportuno ricordare che secondo lui la teologia è sapienza in sommo grado, e superiore a ogni scienza umana². Noi diremmo che è l’attuazione più eccelsa della sapienza, e quindi che anche la mariologia (inclusa quella politica) è in qualche modo una risonanza di quella sapienza che, in quanto teologica, può risalire all’Antico Testamento.

Fin qui può sembrare che questo nostro discorso resti su un piano ideale. Ma proprio con l’esame di alcuni testi vorremmo mostrare che in ultima analisi la figura della sapienza, collegata alla mariologia, comporta appunto un aspetto di idealità ma racchiude anche risvolti ambigui, e proprio queste due componenti dovrebbero indurre a riflettere quando una teologia (come quella specifica della mariologia) trova applicazione su un piano politico.

2. Gli antecedenti sapienziali

Procediamo dunque, su un piano esemplificativo (con tutti i suoi limiti), partendo da un testo emblematico (*Pr* 8,15-16), e proseguiremo

¹ «“Ma, in verità, è stata un’altra parte della mia esperienza professionale ad assicurarmi che non eravate un prete”. “Quale?”, domandò il ladro quasi a bocca aperta. “Voi attaccaste la ragione”, ripose Padre Brown. “Questa è cattiva teologia”».

² «Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter» (*Summa theologiae* 1,1,6).

poi affrontando altri due testi rilevanti, che riguardano rispettivamente la sapienza e la creazione (*Pr* 8, spec. vv. 22-31) e la sapienza nei suoi rapporti con le istituzioni religiose elevate a bene di civiltà (*Sir* 24, spec. v. 23). Per ciascuno di questi due ultimi cercheremo di puntualizzare sia l'aspetto ideale che essi lasciano intravedere sia le conseguenze ambigue che ne possono derivare, anche sul piano dei risvolti politici. Tra l'altro, *Pr* 8 e *Sir* 24 sono utilizzati nella liturgia come letture nelle Messe in onore della Madonna, che nella tradizione teologica e liturgica viene definita anche come *Sedes Sapientiae*³.

Si tratta di mostrare non tanto il fatto che i detentori del potere politico devono ricercare la sapienza nell'esercizio del loro governo, ma di evidenziare come la sapienza stessa sia intrinsecamente legata all'arte del governare. Per il primo aspetto è sufficiente richiamare la figura emblematica di Salomone, che nel libro della *Sapienza* viene descritta come quella di un re ideale, che ama ed è alla ricerca della sapienza stessa (capp. 7-9), e prima ancora (cap. 6) si sottolinea che, se la sapienza viene da Dio, i governanti sono rivestiti di una tremenda responsabilità, e quindi sottoposti a un severo giudizio divino (cfr. vv. 3-9).

2.1. *Proverbi* 8,15-16: governo e sapienza

Leggiamo anzitutto il testo, nella versione CEI (2008):

«15 Per mezzo mio regnano i re
e i principi promulgano giusti decreti;
16 per mezzo mio i capi comandano
e i grandi governano con giustizia».

Dobbiamo notare anzitutto che in 16b questa versione non segue completamente il testo ebraico masoretico, che sarebbe “e i grandi tutti giudici giusti/di giustizia” (*ûn^edîbîm kol šop^eî^e šedeq*), ripetendo in sin-

³ Per un elenco delle festività e delle ricorrenze in cui i due testi sono letti nelle celebrazioni liturgiche si veda M. Sodi, *La parola di Dio nella celebrazione eucaristica – The Word of God in the Eucharistic Celebration. Tavole sinottiche – Synoptic Tables*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 7, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 455 ss. e 516 s. (si tenga presente che nelle rubriche liturgiche la numerazione dei vv. segue la Volgata). Per i testi veterotestamentari nella liturgia delle Chiese ortodosse: P. Ladouceur, *Old Testament Prefigurations of the Mother of God*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 50 (2006), pp. 5-57.

tesi quanto è già detto in 15.16a, ma in luogo di *kol šop^etē* recepisce il greco κρατούσι, che si rispecchia in qualche modo nel *decernunt* della Volgata, leggendo quindi la forma verbale *yšp^etū* (si veda la Volgata: *et potentes decernunt iustitiam*)⁴.

Il testo si presta ad alcune osservazioni esegetiche⁵.

1) La sapienza è ciò che non solo rende possibile, ma fonda costituzionalmente ogni forma di governo. Lo si afferma non solo per i re, ma anche per le altre tre categorie di governanti, non meglio precisate. Le quattro affermazioni si equivalgono e quello che si afferma per ciascuna vale anche per le altre. È significativo piuttosto che ci si esprima con quattro frasi che sono in pratica sinonime, poiché nei testi biblici la quaterna indica spesso una totalità⁶.

2) Si sottolinea che il compito del governare consiste essenzialmente nell'esercitare "giustizia". Su questa correlazione si insiste spesso, anche nello stesso libro dei *Proverbi* (cfr. 16,10; 20,8.26.28; 25,2.5; 29,4.14; 31,4-5)⁷. Anche se forse in maniera un po' forzata, si potrebbe vedere qui un collegamento con *Is* 11,2 (dove compare tra l'altro una quaterna di termini sapienziali)⁸, e anzi con tutto il brano di *Is* 11,1-9, che descrive il "germoglio" che spunterà dal tronco di Iesse, cioè una figura messianica con prerogative regali.

3) Resta però problematico il senso della preposizione *b^e* ("in") con suffisso di prima persona (*bī*), collegato con il verbo "regnare" (*mlk*). Che cosa si intende dire esattamente con "in me"? Di solito si rende qui

⁴ Si deve osservare anche che in luogo dell'ultima parola di 16b, *šedeq*, una variante di alcuni manoscritti ebraici legge *'ereš* ("terra"), e quindi il v. si conclude con l'espressione *šop^etē 'ereš* ("giudici della terra"), che si incontra anche in *Is* 40,23; *Sal* 2,10 e 148,11. Il testo greco la segue, e combinandola con la forma verbale κρατούσι presenta un testo che diverge alquanto dall'ebraico: καὶ τύραννοι δι' ἐμοῦ κρατοῦσι γῆς ("e i governanti per mezzo mio dominano la terra").

⁵ Cfr. anche H. Hattenhauer, "Per me reges regnant" (*Prov.* 8,15). Spruchweisheit als politisches Argument", in I. Biliarsky - R. G. Páun (eds.), *The Biblical Models of Power and Law – Les modèles bibliques du pouvoir et du droit*. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College 2005 – Actes du Colloque International, Bucarest, New Europe College 2005, Rechtshistorische Reihe 366, Peter Lang, Frankfurt a.M. ecc. 2008, pp. 163-181.

⁶ Lo si rileva (citando come esempio l'elenco dei quattro popoli in *Es* 15,14-15) in L. Alonso Schökel - J. Vilchez Líndez, *Sapienciales 1 – Proverbios*, Nueva Biblia Española, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, pp. 235 s.

⁷ A questi testi si rimanda in Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 158, de Gruyter, Berlin-New York 1982, p. 64.

⁸ Cfr. Alonso Schökel - Vilchez Líndez, *Sapienciales 1 – Proverbios*, cit., p. 235.

l'espressione in senso strumentale (come sopra: "per mezzo mio"), ma la preposizione possiede diversi altri sensi: causale, temporale, compagnia, circostanza concomitante⁹, materia, e vi è anche un *bet pretii* e un *bet essentiae*. Quest'ultimo sarebbe molto appropriato nel nostro caso, dove si verrebbe a indicare uno stretto connubio tra la sapienza e il governante. È curioso tuttavia che i dizionari di ebraico elenchino i vari significati¹⁰, ma non citino mai *Pr* 8,15 sotto qualcuno di essi; talvolta non citano neppure il verbo *mlk* come reggente della preposizione, pur elencando suoi sinonimi¹¹, e se lo citano ne parlano in un contesto dubitativo; è interessante il caso del Brown-Driver-Briggs, che al paragrafo quarto della voce afferma: «*b^e* is used also with certain classes of verbs, though the explanation of its use may be sometimes doubtful», e poco dopo tra queste classi colloca «verbs of *ruling, governing, restraining, as mlk*», ma non riporta alcun testo al riguardo¹².

Se non è risolutiva l'autorità dei dizionari per precisare il senso, dobbiamo rassegnarci al dubbio e rilevare tutt'al più l'ambivalenza del testo. Ma è necessario notare almeno che vi è differenza tra un *bet essentiae* e un *bet* puramente strumentale, in relazione alla sapienza. Il secondo la intende o la trasforma in una funzione mediatrice, il primo invece quasi trasfonderebbe sapienza e governante in un'unica realtà personale, non tanto in sé quanto proprio nell'esercizio del potere di governo.

2.2. *Proverbi* 8: sapienza "originaria"

Dobbiamo rivolgere ora la nostra attenzione al primo dei due testi rilevanti che vogliamo affrontare, cioè al cap. 8 del libro dei *Proverbi*, e in particolare ai vv. 22-31(-36). Il cap. si presta già di per sé ad essere

⁹ "Begleitender Umstand" è in L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung 1, Brill, Leiden 1967, p. 101.

¹⁰ La lista più completa, con ben 18 corrispondenze, si trova in D. A. Clines - J. Elwolde, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, pp. 82-86.

¹¹ Così in F. Zorell, *Lexicum hebraicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1984, p. 93 (che cita come verbi di governo *mšl*, *ngš*, *špt* e *rdh*)

¹² *A Hebrew and English Lexicon*. Based on the Lexicon of Wilhelm Gesenius and translated by Edward Robinson. Edited... by Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1907, p. 90.

letto con un occhio rivolto alle sue implicazioni politiche,¹³ ma per poter capire più a fondo il significato propriamente religioso del suo contenuto occorre inserirlo nel contesto dei capp. 1-9 dello stesso libro. Infatti questa prima parte dell'opera non solo costituisce un'*ouverture* teologica che orienta all'interpretazione di quanto segue, ma cerca di inquadrare la figura della sapienza, personificata in una figura femminile che invita a seguirla e ad ascoltarla (contrapposta alla figura della "donna straniera"), in una prospettiva che si propone di rinvigorire e rendere più efficace lo yahvismo della tradizione israelitica. Non sono mancati studi che hanno voluto intendere direttamente *Pr* 1-9 come un discorso di natura politica, ad esempio sotto forma di satira contro il re Salomone¹⁴, ma le valenze politiche di tutto quanto il testo restano nascoste nelle pieghe di una ermeneutica che tende prima di tutto a conferire alla sapienza una maggiore autorità e fonda questo suo prestigio sulle relazioni che essa detiene con YHWH. A noi interessa appunto questo secondo elemento, che vogliamo illustrare brevemente per il cap. 8, mentre per tutto il procedimento interpretativo dei capp. 1-9 in termini yahvistici ci limitiamo a rimandare ai numerosi studi che sono stati condotti già in passato¹⁵, e ripresi poi in tempi più recenti¹⁶, sulla

¹³ Ai vv. 1-21 viene dato il titolo significativo "La sapienza esorta gli uomini e i governanti ad ascoltarla" nell'edizione manuale della Bibbia CEI del 2008 (*La Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana – Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, p. 940).

¹⁴ È questa la tesi, alquanto tendenziosa, avanzata in J.E. Miles, *Wise King – Royal Fool. Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 399, T & T Clark International, London 2004.

¹⁵ Si veda ad esempio R.B.Y. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes*, The Anchor Bible 18, Doubleday, Garden City, NY 1965; R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, Studies in Biblical Theology 45, SCM, London 1965; B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-7*, Stuttgarter Bibelstudien 54, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972.

¹⁶ In ordine cronologico: Ch. Maier, *Die "fremde Frau" in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, Orbis Biblicus et Orientalis 144, Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; G. Baumann, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditions geschichtliche und theologische Studien*, Forschungen zum Alten Testament 16, Mohr (Siebeck), Tübingen 1996; A. Müller, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 291, de Gruyter, Berlin 2000; S. Gorges-Braunwarth, "Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder" in *Spr 1-9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit*, Exegese in unserer Zeit 9, LIT, Münster 2002; S. Pinto, "Ascolta figlio". *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Studi Biblici 4, Città Nuova, Roma 2006; M. Signorotto, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Studi e

configurazione letteraria del testo, la sua suddivisione secondo i vari discorsi della sapienza, e il collegamento tra la sapienza e la divinità.

Pr 8 può essere suddiviso in quattro parti: 1) invito della sapienza che chiama (vv. 1-11); 2) la sapienza si presenta in prima persona (vv. 12-21); 3) sapienza e creazione (vv. 22-31); 4) invito finale della sapienza e macarismo. Nell'ambito di questa ripartizione, i vv. 22-31, pur sviluppandosi autonomamente nel descrivere una cosmogonia, servono di fatto a fondare l'autorità e la credibilità della sapienza. Tale autorità fa appello alla creazione. Si può discutere se qui propriamente si parli di creazione o piuttosto di organizzazione del mondo¹⁷, ma la questione appare in questo caso soltanto teorica, poiché di fatto si vuole collocare la presenza della sapienza alle origini di un cosmo che, posto in relazione con essa, risulta ben compaginato in se stesso. Non si vuole presentare la creazione come tale, ma in quanto "origine", ed è la partecipazione alle origini ciò che conferisce alla sapienza la sua autorità.

Il richiamo alle origini non indica soltanto anzianità cronologica, ma è costitutivo della realtà creata. La sapienza si è manifestata quando quest'ultima si è costituita. Il "prima di..." con cui si esprime questa idea non va inteso quindi come relazione cronologica reale, ma come strumento espressivo necessitato da un discorso che è narrativo. Lo possiamo illustrare esaminando il v. 22 secondo l'ebraico:

«YHWH qānānî rē'šît darkô qedem mip'ālāw mē'āz

Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'inizio» (trad. CEI).

Anzitutto, va ricordato che il verbo *qnh*, che normalmente significa "acquistare", in alcuni testi di creazione possiede il senso di

Ricerche, Cittadella, Assisi 2006; S. Weeks, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford University Press, Oxford 2007; E.-N. Bassoumboul, *Des sagesse à la sagesse. Étude sur l'unité sapientielle en Pr 1-9*, Cahiers de la Revue Biblique 69, Gabalda, Paris 2008; N.N.H. Tan, *The "Foreignness" of the Foreign Woman in Proverbs 1-9. A Study on the Origin and Development of a Biblical Motif*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 381, de Gruyter, Berlin-New York 2008; B.U. Schipper, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1-9*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 432, de Gruyter, Berlin-Boston 2012; B.K. Zabán, *The Pillar of the Speeches of Wisdom. Proverbs 1:20-33 and 9:1-6 in the Structural Framework of Proverbs 1-9*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 429, de Gruyter, Berlin-Boston 2012.

¹⁷ Cfr. J.N. Aletti, *Proverbes 8,22-31. Étude de structure*, «Biblica» 57 (1976), pp. 25-37.

“creare”¹⁸, per cui la sapienza non è qualcosa che già esisteva e che Dio avrebbe fatta propria quando ha creato il mondo, ma è posta in essere con la creazione. Ma come va intesa questa compresenza con la creazione? È essenziale a questo proposito porre attenzione alla parola che segue: essa è *rē’šît* e quindi è sintatticamente apposizione del suffisso pronominale del verbo *qānānî*, cioè del “me” che ne forma il complemento oggetto: potremmo precisare meglio: “mi ha creato in quanto inizio”. Non si dice quindi *b^erē’šît*, cioè “all’inizio”, da intendersi che quando Dio ha iniziato a creare per prima cosa ha posto in essere la sapienza. La distinzione tra “(come) inizio” e “all’inizio” può sembrare sottile¹⁹, ma è fondamentale per capire che la sapienza non è una realtà distinta dal mondo, ma coincide con il mondo stesso, perché ne condivide le origini.

Qualcosa di analogo, e forse in maniera più chiara, si rileva in *Gb* 28,27, che occorre leggere nel suo conteso (vv. 25-27), dove si afferma che la sapienza, irreperibile dagli uomini, si trova in Dio che l’ha manifestata, cioè l’ha fatta esistere, quando ha creato il mondo:

«25 Quando diede al vento un peso
e delimitò le acque con la misura,
26 quando stabilì una legge alla pioggia
e una via al lampo tonante,
27 allora la vide e la misurò,
la fondò e la scrutò appieno».

In 27b “la fondò” traduce esattamente il testo ebraico *h^ekīnāh*, ma anche in questo caso una inveterata concezione del rapporto tra Dio e sapienza induce quasi inconsciamente a seguire la variante *h^ebīnāh*, attestata solo in pochi manoscritti, cioè “la comprese”: Dio prima concepisce la sapienza, con un atto mentale che di per sé, nel contesto, precede la creazione²⁰.

¹⁸ Per una sintesi della discussione in proposito cfr. W.H. Schmidt, *qnh acquistare*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 585-593.

¹⁹ Di solito le traduzioni intendono come se nel testo vi fosse *b^erē’šît*, ma la distinzione tra le due forme testuali può risultare evidente già solo se si confronta la traduzione data sopra (CEI 2008) con quella della CEI 1974 (“Il Signore mi ha creato all’inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d’allora”).

²⁰ Anche qui è indicativo il confronto tra la traduzione CEI 2008, riportata nel testo, e quella

Se la sapienza fa parte del mondo perché vi è insita nel momento della creazione, il mondo risulta armonioso ed equilibrato. Già prima, nel cap. 8, si può scorgere un equilibrio tra elementi antitetici ai vv. 7-8 (la parola) e ai vv. 13-14 (il comportamento etico e religioso), ma nei vv. 22-31 la funzione fondatrice della sapienza sulla scena cosmogonica si può cogliere a livello strutturale nel fatto che “io ero là” (*šām ’ānī*) sta proprio al centro della composizione (v. 27a). E si possono ritrovare i riflessi di questa armonia nelle affermazioni finali del brano, dove la sapienza è nello stesso tempo “delizia” di Dio ogni giorno ed è colei che pone le sue delizie tra i figli dell’uomo (vv. 30-31)²¹. Pertanto, come conclude l’invito finale (v. 35), chi non trova la sapienza è un “fallito”²² nella vita e ama la morte.

Questa esegesi di 8,22-31, per la verità, non è condivisa da tutti, sia nella spiegazione del v. 22²³ sia per l’intero brano²⁴, e tra l’altro la si potrebbe sostenere, o contestare, con argomenti più validi se si potesse decidere come debba essere inteso il termine *’āmôn* di 30a, quando la sapienza dice di essere (stata) presso Dio come “artefice”: non è chiaro se il termine si riferisca a Dio o alla sapienza stessa,

del 1974, che ha appunto “la comprese”. Significativa è ad esempio la traduzione francese della *Bibbia di Gerusalemme*: “la pénètre”, con una nota esplicativa che rende noto al lettore quale sia però il testo più testimoniato: «“la pénètre” *hebinah* avec 5 mss.; le TM porte *hekinah*, “l’ètablit”, “la fonda”» (*La Bible de Jérusalem*, du Cerf, Paris 1988, p. 841 e nota a).

²¹ Othmar Keel, in una sua piccola monografia dedicata ai vv. 30-31 (*Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^ssaḥāqāt in Spr 8,30f.*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974), analizzando il significato del verbo “giocare”, “ridere”, “scherzare”, racchiuso nel participio *m^ssaḥeqet* di 30b e 31a, ha fatto ricorso alla Maat egiziana che danzando diletta il faraone, concludendo che da questo testo traspira una gioia infinita: «Nicht der grosse Kummer oder ein irrer Zufall, sondern eine übermütige Heiterkeit und eine untödlche Lebensfreundlichkeit liegen dem All zugrunde» (p. 72).

²² In 36a l’ebraico *hōf’i* non significa “chi pecca contro di me”, poiché “peccare” è solo un senso derivato del verbo *hī*, che significa anzitutto “mancare (il bersaglio)”, e quindi “mancare”, “fallire” (cfr. R. Knierim, *hī’ mancare*, in Jenni-Westermann, *Dizionario Teologico*, cit., vol. I, 1978, coll. 469-475).

²³ Per un’esegesi alternativa cfr. B. Vawter, *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, «Journal of Biblical Literature» 99 (1980), pp. 205-216 (= Id., *The Path of Wisdom. Biblical Investigations*, Background Books 3, Glazier, Wilmington, DE 1986, pp. 161-177).

²⁴ Una rassegna della ricerca meno recente si trova in S. Bartina, “La Sabiduría en Proverbios 8,22-36”, «Estudios Bíblicos» 35 (1976), pp. 5-21, e tra la vasta bibliografia successiva si veda almeno G.A. Yee, *An Analysis of Prov 8,22-31 According to Style and Structure*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 94 (1982), pp. 58-66; B. Gosse, *La création en Proverbes 8,12-31 et Isaïe 40,12-24*, «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993), pp. 186-193.

e in questo secondo caso se essa eserciti un ruolo attivo (come intende la LXX con ἀρμόζουσα, alla lettera: “compattante”; si veda anche la Volgata *cuncta componens*) oppure passivo (così Aquila con τιθηνομένη, “nutrita”, “allevata”)²⁵.

Ma, proprio già anticipando o influenzando la tendenza che abbiamo rilevato a proposito della comprensione di *rē'sīt* come *b^erē'sīt* in 22a, le versioni antiche hanno deviato da questa sinusia della sapienza con il mondo²⁶, e hanno visto nella sapienza stessa una realtà che non coincide con il creato, ma in qualche modo vi presiede e si colloca come creatura particolare, prima o accanto alle altre. Lo si avverte già nella traduzione della LXX, che unisce assieme i vv. 22 e 23:

«22 Κύριος εκτίσέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,
23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ
22 Il Signore mi ha creata come principio delle sue vie, (per realizzare) le sue opere,
23 prima del tempo mi ha fondata in principio»²⁷.

Il v. 23 secondo l'ebraico è più ampio ed è in maggiore consonanza con il suo v. 22 (“Dall'eternità sono stata formata, fin dal princi-

²⁵ Ipotesi di soluzione in R. B. Y. Scott, *Wisdom in Creation: The 'āmōn of Proverbs VIII 30*, «Vetus Testamentum» 10 (1960), pp. 213-223; H.P. Rüger, 'Amōn – Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prov 8,30a”, in D. Barthélemy e altri, *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt Alexander Reinard Hulst gewidmet von Freunden und Kollegen*, Caltenbach, Nijkerk 1977, pp. 154-163; C. L. Rogers III, *The Meaning and Significance of the Hebrew Word 'mwn in Proverbs 8,30*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 109 (1997), pp. 208-221; W. A. Hurowitz, *Nursling, Advisor, Architect? 'mwn and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31*, «Biblica» 80 (1999), pp. 391-400. Una sintesi della discussione si trova nei maggiori commentari, tra cui si veda ad esempio O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Biblischer Kommentar – Altes Testament XVII/2-4, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, pp. 94-96: si preferisce qui il riferimento alla sapienza in senso passivo, con la traduzione “Pflegling” (p. 86) e nel commento si fa notare, tra l'altro, che questa interpretazione richiama la scena della creazione di Adamo di Michelangelo, nella Cappella Sistina, dove la figura che Dio tiene stretta con il braccio sinistro sarebbe appunto la sapienza di Pr 8, anziché Eva; l'identificazione di questa figura è molto discussa, ma a favore della sapienza si veda anche P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*. A cura di Marina Loffi Randolin, Economica B. Mondadori, Mondadori, Milano 2004, pp. 58-60.

²⁶ Cfr. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 190-205 (von Rad parla qui di una “weltimmanente Weisheit”); trad. ital. *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, pp. 135-145: “La sapienza immanente al mondo”).

²⁷ Traduzione di Caterina Moro in *La Bibbia dei Settanta*. Opera in quattro volumi diretta da Paolo Sacchi in collaborazione con Corrado Martone: III. *I libri poetici*. A cura di Corrado Martone, Antico e Nuovo Testamento 16, Morcelliana, Brescia 2013, p. 503.

pio, dagli inizi della terra”). Qui invece, pur dovendo constatare che ὁρχήν viene conservato come apposizione dell’accusativo με del verbo ἐκτίσεν, inteso correttamente come “fondare”, “creare”, con εἰς ἔργα αὐτοῦ si prospetta una finalità estrinseca, resa bene nella traduzione precedente con l’esplicitazione “per realizzare”. Si evidenzia per lo meno l’attività di Dio creatore, forse anche per evitare che la figura della sapienza possa venir fraintesa²⁸.

Questa interpretazione è sulla stessa linea della lettura *b^erē’šît* nell’ebraico di 22a, che è effettivamente tale nella versione siriana *brš*. Ma il *b^erē’šît* non può non richiamare alla mente l’inizio stesso della creazione, come viene formulato in *Gen* 1,1, che in forza di questa connessione viene reso ad esempio nel *Targum Yerushalmi II* con *bḥkmh* (“in/con sapienza” [Dio ha creato il cielo e la terra]). I due testi (*Pr* 8,22 e *Gen* 1,1) di per sé sono diversi²⁹ e anche se il *bḥkmh* può essere in sintonia con il masoretico *b^eḥokmāh* di alcuni testi che rievocano la creazione (*Sal* 104,24; *Pr* 3,19, con suffisso *Ger* 10,12; 51,15), introdotto in *Gen* 1,1 fa della sapienza una realtà separata che precede e guida l’opera di creazione. Inizia così un’esegesi giudaica che interpreta *Gen* 1,1 in base a *Pr* 8,22-31, come si può vedere ad esempio nel *Genesi Rabba*, che inizia riportando il commento di rabbi Oshajjah il Grande, il quale spiega *Gen* 1,1 citando *Pr* 8,30, continuando poi anche con un riferimento alla *Torah* (1,1); poco oltre (1,4) si dice ancora che secondo rabbi Abbā ben rabbi Kahanā è la *Torah* stessa che cita *Pr* 8,22, per dire di sé che precede il Trono della Gloria³⁰. E addirittura, vi è anche chi ritiene oggi che il *b^erē’šît* di *Gen* 1,1 non abbia valore avverbiale, ma indichi la “prima opera” creata da Dio, in analogia con questa interpretazione di *Pr* 8,22³¹.

²⁸ Cfr., tra gli altri, J. Cook, *Were the LXX Versions of Proverbs and Job translated by the Same Person?*, «Hebrew Studies» 51 (2010), pp. 129-156.

²⁹ Lo si rileva, almeno parzialmente, in G.M. Landes, *Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1*, in H. N. Bream - R.D. Heim - C.A. Moore (eds.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Gettysburg Theological Studies 4, Temple University Press, Philadelphia 1974, pp. 279-293.

³⁰ Cfr. *Commento alla Genesi (Berešit Rabbā)*. Introduzione versione note di Alfredo Ravenna. A cura di Tommaso Federici, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1978, pp. 29 e 31.

³¹ Così W. Oswald, *Das Erstlingwerk Gottes – zur Übersetzung von Gen 1,1*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 102 (2008), pp. 417-421.

La traduzione della LXX potrebbe aver intrapreso questa via forse anche perché è sorta quando nella tradizione giudaica si sono rese più evidenti o urgenti speculazioni teologiche, tra cui quella sul messianismo³², ma se si tiene presente che il testo della LXX è divenuto il riferimento scritturistico della tradizione cristiana, si può facilmente comprendere perché l'esegesi di *Pr* 8 sottintesa in quella di *Gen* 1,1 sia perdurata su due linee parallele³³. Nel rabbinismo si è esaltata la figura di una sapienza considerata alla pari delle altre realtà che preesistono al mondo, nell'esegesi patristica si è utilizzata questa concezione soprattutto per elaborare una cristologia³⁴.

La sapienza dunque non è più “immanente” al mondo, ma diversa da esso e sussistente, seppure certo con funzione provvida nei suoi confronti. Ma il mondo è ancora armonioso come prima?

2.3. Siracide 24: sapienza “storica” come bene di civiltà

L'altro testo su cui vogliamo soffermarci (*Sir* 24) ci è conservato soltanto nel greco, poiché il capitolo non si è ritrovato nell'ebraico corrispondente, tra i manoscritti di Ben Sira riscoperti a partire dalla fine dell'Ottocento. Il greco, come altrove in questo libro, presenta inoltre una forma più corta e una forma più lunga: qui la seconda aggiunge i vv. 18 e 24³⁵, e va osservato che il v. 18 (corrispondente ai vv. 24-25 della Volgata: “Ego mater pulchrae dilectionis et timoris, et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis vitae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis”) è usato nella liturgia applicato a Maria, per cui le

³² H.J. Fabry, *Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta*, in M.A. Knibb (ed.), *The Septuagint and Messianism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 195, Univesity Press, Leuven – Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2006, pp. 263-289.

³³ Ph. Alexander, *In the Beginning: Rabbinic and Patristic Exegesis of Genesis 1:1*, in E. Grynpeou - H. Spurling (eds.), *The Evangelical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Jewish and Christian Perspectives 18, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 1-29.

³⁴ G. Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/17, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985 (con mia recensione in «*Gregorianum*» 68 [1987], pp. 399-401).

³⁵ Nella numerazione dei vv. seguiamo l'edizione critica di J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum* XII/2: *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 (²1980), pp. 236-241.

risonanze mariologiche di *Sir* 24 vanno ricondotte al testo lungo, delle cui caratteristiche diremo fra poco³⁶.

Il testo corto si compone di 36 distici (per il v. 23 vedi oltre), che si sono voluti suddividere talvolta in modo da vedere nell'intero brano un poema ben strutturato³⁷. Togliendo i primi due vv., si è individuato ad esempio in 3-22 un componimento di 22 distici (si noti che i vv. 8 e 14-15 contano 2 distici ognuno), che sarebbe quindi alfabetico (tanti distici quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico)³⁸, e ciò significa totalità e perfezione. Altri invece, considerando insieme tutti i 36 distici del capitolo, li hanno suddivisi in 6 strofe di 6 distici ognuna, e anche questo indicherebbe una certa proporzionalità armonica nella composizione³⁹.

Proponiamo invece, da parte nostra⁴⁰, una suddivisione dei vv. 1-34 in quattro parti, per far notare come il discorso segua un procedimento climatico che termina con una attualizzazione autobiografica:

1) vv. 1-8: creazione della sapienza, sua funzione cosmica e discesa programmata in Giacobbe/Israele; la sapienza spazia per il cosmo alla ricerca di un luogo di riposo, dove risiedere (ἀνάπαυσις e κλεονομία, v. 7)

³⁶ Possiamo ricordare che nella Cappella Pesaro della sacrestia della Basilica di Santa Maria Gloriosa dei Frari, a Venezia, il trittico di Giovanni Bellini (1488) raffigura la Madonna che non è seduta su un trono, ma è il trono stesso (cioè *Sedes Sapientiae*) e tiene tra le braccia il bambino Gesù. A destra San Benedetto tiene aperto il libro del *Siracide*, al capitolo 24. Nella volta dipinta al centro, sopra la Madonna, è scritta una frase che è presa dall'Ufficio dell'Immacolata, che il francescano Sisto IV aveva introdotto una decina di anni prima. Inoltre, nella parte inferiore del riquadro centrale, un putto suona un liuto e un altro un flauto, e in questi due strumenti musicali si suole vedere rappresentata la musica celeste e quella terrena, qui in armonia tra loro. Il tutto potrebbe essere considerato una splendida esegesi di *Sir* 24, iconica e mariologica.

³⁷ Un confronto con *Pr* 8 sul piano stilistico, che però rileva anche le differenze tra i due testi da questo punto di vista, si trova in P. W. Skehan *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, «Catholic Biblical Quarterly» 41 (1979), pp. 365-379.

³⁸ Questa ipotesi risale a O. Fritzsche, *Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt*, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 5, E. Hirzel, Leipzig 1859.

³⁹ R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, G. Reimer, Berlin 1906, pp. 214-216; L. Alonso Schökel, *Proverbios y Ecclesiastico*, Los libros sagrados, Ediciones Cristiandad, Madrid 1968, p. 227; O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*, Orbis Biblicus et Orientalis 1, Universitätsverlag, Freiburg / Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 113-118 (dopo una presentazione delle varie opinioni si allinea su questa suddivisione).

⁴⁰ Per un'esegesi di *Sir* 24, al di là ovviamente dei numerosi commentari, rimandiamo semplicemente a M. Gilbert, *L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)*, «Revue Théologique de Louvain» 5 (1974), pp. 326-348.

2) vv. 9-22: residenza in Sion/Gerusalemme, come esercizio liturgico-funzionale (v. 10) mediante il quale la sapienza attua il proprio compito nella creazione (vv. 9-11); crescita (come un vegetale) e produzione di frutti, di cui tutti devono godere

3) vv. 23-29: svelamento dell'”enigma” nascosto nel testo precedente (identificazione con la Torah, v. 23) e ripresa dell'immagine della crescita, per sottolineare l'abbondanza dei risultati

4) vv. 30-34 l'autore applica a sé lo strumento che produce abbondanza (irrigazione) per presentare il proprio compito “sapienziale” (insegnamento come profezia, v. 33).

Come va intesa questa autocelebrazione, che coinvolge la sfera celeste ma anche un preciso ambito geografico e storico, che si restringe a Israele? E prima ancora, come va inquadrato dal lato letterario questo discorso della sapienza in prima persona?

Tra i vari tentativi di individuare un genere letterario, va menzionato qui soprattutto quello che ha fatto ricorso alle aretalogie, ossia quegli elenchi litanici in cui una divinità descrive se stessa attraverso una serie di qualità che possiede e soprattutto di imprese compiute a favore degli uomini e di una civiltà⁴¹. Tra i diversi testi aretalogici, si è anche tentato un accostamento con la celebre aretalogia menfita di Iside⁴². Forse il riferimento non è del tutto evidente⁴³, se si vogliono ricercare paralleli diretti, ma non si può negare che nel complesso la sapienza di Sir 24, nel suo identificarsi con la Torah, cioè con il *proprium* di Israele, eserciti la medesima funzione di Iside o di altre divinità che mediante la propria esaltazione promuovono i beni di civiltà di coloro

⁴¹ Cfr. J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonner Biblische Beiträge 37, Peter Hanstein, Bonn 1971, pp. 47-54 (riedito in Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 272, de Gruyter, Berlin-New York 1999).

⁴² Marböck (*Weisheit im Wandel*, cit., pp. 50-52) riporta il testo dell'aretalogia menfita per intero, ma per un raffronto critico si veda J.T. Sanders, *On Ben Sira 24 and Wisdom's Mother Isis*, in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 16-21, 1981*, A: *The Period of the Bible*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1982, pp. 73-78

⁴³ Lo stesso Marböck ha attenuato la sua posizione in “Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zu biblischen Theologie”, in Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Polten (ed.), *Verbum caro factum est. Festschrift Weihbischof Dr. Alois Stöger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres*, «Niederösterreichisches Pressehaus, St. Polten» 1984, pp. 55-65 (riprodotto in Id. *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach*, Herders Biblische Studien – Herder's Biblical Studies 6, Herder, Freiburg ecc. 1995, pp. 73-87, si veda qui a p. 76).

che proteggono. Ciò naturalmente diventa possibile se la Torah viene intesa appunto come un bene di civiltà che caratterizza Israele nella sua totalità e qui diremmo nel suo configurarsi come “nazione”⁴⁴.

Al fine di precisare meglio l’equiparazione tra sapienza e Torah cerchiamo di cogliere il senso del v. 23

«Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωσῆς
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ»
«Tutto questo è il libro dell’alleanza del Dio altissimo
“la Legge, che ci ha prescritto Mosè,
eredità delle assemblee di Giacobbe”»⁴⁵.

Poiché dal lato stilistico il v. costituisce un’eccezione nell’ambito del capitolo, essendo l’unico tristico all’interno dei distici che lo costituiscono, si propone talvolta di eliminare 23a⁴⁶, anche perché simile a Bar 4,1 (αὐτή ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ), ma il riferimento a un “libro” scritto è essenziale nell’affermazione di Ben Sira, tanto più che in 23bc viene citato alla lettera il testo di Dt 33,⁴⁷ (evidenziato nella precedente traduzione dalle virgolette). Del resto, anche la traduzione siriana mantiene per intero il testo, e quindi suppone il tristico.

In questa equivalenza è la sapienza che viene identificata con la legge o viceversa?⁴⁸ Il problema, in realtà, non è posto correttamente in

⁴⁴ Per questo aspetto si veda M. Milani, *Rilettura sapienziale della Legge nel recupero dell’“identità nazionale” di Israele*, in S. Barbaglia (ed.), *Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell’identità culturale e religiosa di Israele*. Atti del XII Convegno di Studi Veterotestamentari (Napoli, 10-12 Settembre 2001), «Ricerche Storico Bibliche» 15 1(2003), pp. 109-131.

⁴⁵ Traduzione di Marco Zappella in *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 1057.

⁴⁶ Gilbert, *L’élégie de la Sagesse*, cit., pp. 336 s.; Rickenbacher, *Weisheitsperikopen*, cit., pp. 112, 166 e in particolare 126 s. (dove prende la sua decisione seguendo N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1913, qui pp. 201-204); Marböck, *Gottes Weisheit unter uns*, cit., p. 75 nota 5 del testo ristampato (1995).

⁴⁷ Per un confronto tra i due testi: G.T. Sheppard, *Wisdom and Torah: The Interpretation of Deuteronomy Underlying Sirach 24:23*, in G.A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies. Essays in Honor of William Sanford LaSor*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1978, pp. 166-176.

⁴⁸ Zappella (*La Bibbia dei Settanta*, cit. pp. 1056 s. nota 178) fa notare opportunamente che qui l’equivalenza è diversa da quella che viene stabilita tra λόγος e νόμος in ambiente stoico. Per una valutazione degli influssi stoici in Ben Sira cf. anche U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und der Frühen Stoa*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 298, de Gruyter, Berlin-New York 2000.

questi termini: l'identificazione è già operata in precedenza ed ora viene solo svelata esplicitamente⁴⁹. Si tratta propriamente di un "enigma" (in ebraico sarebbe una *hīdāh*) che viene sciolto, e pertanto, almeno per quanto riguarda il nostro argomento generale, se ne possono ricavare due considerazioni.

1) Nella parte precedente non viene prima la creazione e poi la storia (di Israele): ciò che si dice della legge di Mosè è già operante nella parte in cui si descrive la nascita e il viaggio della sapienza. Tutto l'ordine cosmico discende in Israele, senza subire restringimenti quantitativi o qualitativi. D'altra parte, la legge, nella sua stessa concretezza istituzionale, rivela, o meglio svela, l'ordine cosmico⁵⁰.

2) Tutto questo processo ha un riflesso sul sapiente (vv. 30-34) che nella sua attività si ripropone come modello di maestro; egli ha il compito di far comprendere questa conformazione e questa funzionalità del cosmo: insegnando la legge, di fatto egli interpreta tutta la realtà, fisica e storica.

Queste deduzioni ci riconducono a quanto si è concluso dall'esame di *Pr* 8 sull'armonia del mondo. Ma qui bisogna aggiungere che esse si fondano sul testo greco corto, che non tiene conto della aggiunte dei vv. 18 e 24. In quest'ultimo si afferma: "Non cessate di essere forti nel Signore, aderite a lui affinché vi fortifichi. Il Signore onnipotente è l'unico dio: non c'è altro salvatore (σωτήρ) al di fuori di lui"⁵¹. Il tenore di queste affermazioni riecheggia un ambiente apologetico che accenna la religiosità di Israele. E in questo senso il v. è in perfetta sintonia con le altre aggiunte del testo greco, che indirizzano le affermazioni in cui sono inserite verso una visuale che privilegia la tradizione di

⁴⁹ Rimando, per questo breve commento, al mio "Sapienza e Torah in Ben Sira: meccanismi comparativi culturali e conseguenze ideologico-religiose", in R. Fabris (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*. XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma, 9-13 Settembre 1996), «Ricerche Storico Bibliche» 10, 1-2(1998), pp. 129-151, spec. 131-135.

⁵⁰ La legge, in questa sua finalità, viene rievocata in tutta la sua integrità ideale, anche se poi di fatto può essere vero che in Ben Sira si insiste meno su alcuni precetti particolari: «Die Identifikation von Weisheit und Gesetz soll zeigen, daß das Ethos der jüdisch-israelitischen Tora einer mit der Schöpfung gegebene weisen Ordnung entspricht, die sich gleichwohl nur durch Offenbarung erkennen läßt... Hierzu fügt es sich, daß, wie schon mehrfach beobachtet wurde, Ben Sira jene Aspekte des Gesetzes übergeht, die die spezifisch israelitischen Kultvorschriften betreffen wie Reinheits- und Speisevorschriften und das Sabbatgebot. Stattdessen treten ethische Forderungen in den Vordergrund» (Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz*, cit., p. 218).

⁵¹ Traduzione di Zappella, *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 1057.

Israele, con i suoi parametri religiosi e devozionali, accentuando anche una prospettiva escatologica e tendendo a una sorta di dualismo (per esempio nella concezione del bene e del male). Non possiamo soffermarci qui in dettaglio ad illustrare questa sorta di ermeneutica che viene applicata al testo, per la quale rimandiamo alle monografie dedicate all'analisi di questo testo ampliato⁵².

La figura dello scriba che emerge da *Sir* 24 (testo breve), soprattutto nei suoi risvolti autobiografici, si ripropone come esempio concreto nell'autore del libro⁵³: secondo quanto afferma nel *Prologo* suo nipote, che ha tradotto in greco il testo ebraico del nonno Gesù (Ben Sira), egli si è dedicato pienamente allo studio della legge, dei profeti e degli scritti successivi, quindi di un testo scritto (o anche più di uno), tanto da esser indotto egli stesso a comporne un altro, "su ciò che riguarda la dottrina e la sapienza". Il modello è legato a una determinata concezione della sapienza nei riguardi del mondo e della propria tradizione globale (noi diremmo civile e religiosa).

Ma se ora proviamo a trasferire questa figura su quella del governante, il rapporto con la sapienza forse non si configura più negli stessi termini, ma assume una piega che è più vicina a quella del testo ampliato del libro, e che in sostanza vede nella Torah, e nella tradizione di Israele, qualcosa di più ristretto, con funzionalità più religiosa.

Nella preghiera con cui Salomone chiede a Dio quelle qualità che gli sono necessarie per governare, egli accenna ancora senz'altro alla sapienza che "era presente quando tu creavi il mondo" (παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον, v. 9: si noti la differenza rispetto a *Pr* 8,22 ebrai-

⁵² La tesi dattiloscritta che Conleth Kearns difese nel 1951 presso la Pontificia Commissione Biblica è stata pubblicata in tempi molto più recenti a cura di P. C. Beentjes, - G. Norton - M. Gilbert - N. Calduch-Benages: *The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 11, de Gruyter, Berlin-New York 2011, ma si veda ora anche S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, *Analecta Biblica* 203, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013 (e per le due aggiunte in *Sir* 24 le pp. 371-377).

⁵³ Cfr. al riguardo H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/6, Mohr (Siebeck), Tübingen 1980 (e alcune riserve che ne ho espresso in *Gregorianum* 63 [1982] pp. 560-565).

co), ma non può fare a meno di evocare il fatto che egli era stato incaricato di costruire il tempio, cioè il centro del culto israelitico (v. 8). Pur riconoscendo indirettamente alla sapienza la capacità di fare giustizia, di fronte a lui che si sente inesperto nel capire il diritto e le leggi (ἐν συνέσει κρίσεως καὶ νόμων, v. 5), conclude però che l'attività della sapienza si rivolge a "raddrizzare" i sentieri degli uomini e a "salvarli". Questo è infatti il tenore del v. conclusivo (18):

«καὶ οὕτως διωρθώθησαν αἱ τρίβοι τῶν ἐπὶ γῆς,
καὶ τὰ ἄρεστά σου ἐδιδάχθησαν ἄνθρωποι,
καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν

Così vennero raddrizzati i sentieri di chi è sulla terra;
gli uomini furono istruiti in ciò che ti è gradito
e furono salvati per mezzo della sapienza».

Ritorna ancora qui il problema di una retta comprensione del dativo τη{ σοφια{, che nella versione citata (CEI) è reso con valore chiaramente strumentale, ma è ugualmente possibile tradurre con "dalla sapienza"⁵⁴ (agente) o addirittura "con l'assistenza della (tua) sapienza" (potremmo dire: provvida concomitanza, anche se chi l'ha proposta si risolve poi a intendere in un significato modale)⁵⁵. Ma il fatto che la sapienza "salva" la rende già ben distinta dalla realtà salvata.

Il verbo σώζειν ritorna nel libro della *Sapienza* ancora in 10,4 e 14,4, e nel primo caso ancora in relazione alla sapienza, ma è applicato ambedue le volte a Noè, e quindi a un episodio della "storia della salvezza". Ci troviamo qui del resto in quella lunga sezione del libro che commenta le imprese della sapienza nella storia di Israele, soprattutto lungo il cammino dell'esodo. Lo sguardo si restringe dunque a un settore del cosmo, quello che territorialmente e nel decorso del tempo ha visto come protagonista il solo Israele, e ci si può

⁵⁴ Così Anna Maria Berruto in *La Bibbia dei Settanta*, cit., p. 909.

⁵⁵ Questa è infatti la traduzione di Giuseppe Scarpat *Libro della Sapienza*, vol. II, Biblica Testi e studi 3, Paideia, Brescia 1996, p. 253), che però discute più a lungo il significato del dativo (pp. 245-247), ed esclude che sia agente del verbo passivo; richiamando poi la stessa espressione del v. 2, dove è riferita alla creazione dell'uomo (e che egli traduce: "certo nella tua sapienza hai formato l'uomo", p. 251), conclude che al v. 18 non si tratta di una qualche causalità specifica, ma «potremmo tradurre questo dativo: "con la Sapienza", nel senso di "sapientemente", "nella sua Sapienza", cioè un dativo indicante il modo, non il mezzo».

chiedere allora legittimamente in che modo questa prospettiva possa ancora conciliarsi con quella di *Sir* 24,23.

Se il dubbio rimane, ci offre lo spunto per alcune riflessioni conclusive, che ci riportano al nostro assunto di partenza.

3. Conclusioni

1) La relazione tra la sapienza e il mondo (e in ultima analisi la correlazione tra una realtà superiore e una realtà inferiore, come è quella politica intesa come attività di governo ed esercizio di potere) si manifesta in sé come qualcosa di ideale ed armonico, che però assume quasi le connotazioni di una utopia che non riesce a sopravvivere, poiché tende a scivolare verso una relazione mediata. La sapienza, da prerogativa divina che si trasmette *qua talis* al mondo creato, diventa realtà a sé che distanzia Dio dalla creazione e regola la creazione stessa. Se si tenta di identificarla nella sua costituzione originaria con una civiltà o una istituzione religiosa, quest'ultima può diventare essa stessa forma di governo o governo *tout-court*.

2) Da questa diastasi tra Dio e il mondo e da questa funzione “mediante” della sapienza facilmente si passa a una funzione mediatrice di tipo “salvifico”, che intende riportare alla sua situazione originaria un mondo che vi si trova lontano o allontanato, per non dire degradato. Bisogna seriamente riflettere sul fatto che nella tradizione giudaica che si è trasfusa in quella neotestamentaria e poi in quella cristiana, con le conseguenti teologie (ivi compresa quella mariologica), è questo aspetto “redentivo” che è sopravvissuto, e non quello originario (cioè l’armonia immanente). È qui che si annidano l’ambiguità e i pericoli di ogni funzione “politica”, e sorge allora la questione di sapere quale possa essere il criterio che aiuti a distinguere tra il “Buono” e il “Cattivo Governo” (come nell’allegoria pittorica di Ambrogio Lorenzetti a Siena, 1338-1339), quando ambedue pretendono di realizzare quella funzione “salvifica” della sapienza, di cui si sentono rivestiti. Ci si potrà sempre richiamare alle buone intenzioni, e ricordare che il re deve governare con giustizia, cioè con sapienza, e che è la sapienza stessa a dire che in essa (o con essa) il re governa (*Pr* 8,15), ma quando il re da sapiente diventa egli stesso sapienza mediatrice, il mondo rischia di non riconciliarsi più con Dio.

3) Questa strutturazione cosmologica, nella quale la sapienza esercita una funzione “salvifica”, racchiude una tensione che può tradursi in conflittualità esplicita, soprattutto quando si applica al piano politico. Ma proprio perché il riferimento ultimo resta quello di una sapienza che gestisce l’ordine del mondo, la soluzione del conflitto può e deve essere auspicata in termini cosmici. Se la mariologia vuole allora conservare le caratteristiche delle sue ascendenze sapienziali veterotestamentarie, quando la si adotta di fronte a un conflitto storico contingente deve necessariamente configurarlo come lotta cosmica tra il bene e il male, perché esso divenga comprensibile e possa tendere, almeno *in votis*, a un esito positivo. Se proviamo perciò a metterci di fronte a una classica statua della Madonna che con i suoi piedi schiaccia un serpente strisciante su un globo, restano pienamente giustificate le parole che si leggono in un bollettino di Medjugorje del 1993, quando la guerra divampava in Jugoslavia: «La lotta cosmica tra il bene e il male, il paradiso e l’inferno, Dio e Lucifero, Gesù e Satana, trova una corrispondenza in questo conflitto, in Croazia ed in Bosnia-Erzegovina: ciò che si svolge in alto trova qui una corrispondenza storica. La vittoria è certa: la Madre del Signore ucciderà il Serpente. Non vi sono dubbi»⁵⁶. La sicurezza e il fanatismo di queste asserzioni rivelano tuttavia come una mariologia politica risulti ambigua e illusoria, oltre che dannosa, se non è più in grado di rinvivificare quella sinusia tra sapienza e mondo creato che caratterizza le sue lontane origini culturali.

Abstract

This paper sets out to identify possible cultural links between the Old Testament and successive developments in Mariology, and the latter’s political valence. If we consider the figure of Mary globally, she seems to have few antecedents in the Old Testament, although there are, of course, clear parallels between her and certain Old Testament women. The figure of “wisdom”, however, appears to have

⁵⁶ Citato come «“Medjugorje”, 13, 1 trimestre 1993, 26, pp. 5-6» in E. Fattorini, *Italia devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Frecce 126, Carocci, Roma 2012, p. 161 e nota 8 p. 187.

greater significance: to show this, the paper moves from an analysis of Pr 8.15-16 to two other texts, one on wisdom and the creation (Pr 8.2-31), the other on wisdom in connection with the religious institutions (Sir 24, 23); both the ideal underpinning these institutions and their ambiguous political realities are investigated.

GIAN LUIGI PRATO

I FIGLI DI ISRAELE CENSITI PER VOLONTÀ DIVINA

Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto

Come avviene in ogni società politicamente organizzata, così anche nell'antico Israele più volte è attestato un conteggio di popolazione, e i testi biblici vi accennano con riferimenti più o meno brevi oppure con più ampie narrazioni. Ma questi testi diventano problematici quando al semplice conteggio si unisce un elemento religioso contestuale che, almeno in apparenza, sembra collocare il «censimento» in una luce negativa o per lo meno lo collega a una sorta di sanzione. In questi casi si procede al conteggio e alla registrazione in ottemperanza a una norma oppure per eseguire un ordine che proviene dalla divinità o da qualche potenza soprannaturale. Possiamo chiederci certamente sino a che punto l'inquadramento religioso di una rassegna demografica, che ne rappresenta in sostanza una interpretazione valutativa, rispecchi la prassi reale dell'antica società israelitica, ma bisogna tener presente che i testi biblici già in linea generale ci forniscono una visione storiografica di quella società fondata su particolari criteri teologici e quindi, nel nostro caso, è necessario domandarsi come mai del censimento si sia data una valutazione particolare, che tende appunto al negativo.

Se si vuole cercare una risposta a questo interrogativo è opportuno anzitutto prendere conoscenza dei dati e quindi in un primo momento dovremo presentare la situazione dei testi distinguendo, per quanto possibile, tra quelli per così dire neutrali e quelli carichi di ulteriore significato religioso. Per chiarire questi dati si potrà allora allargare lo sguardo alla documentazione del Vicino Oriente antico, dove si riscontra una situazione analoga, nella quale tuttavia si può scorgere un'ambiguità semantica che può essere utile a spiegare i testi biblici del secondo gruppo. E su questi ultimi si potrà tornare in una terza fase del nostro percorso, per illustrare più da vicino i problemi che sollevano e per tentare di dedurre qualche conclusione sul significato della valutazione religiosa che vi è collegata. Nella misura in cui tali conclusioni

possono essere sicure e attendibili, si potrà capire quali siano stati gli influssi di questi testi sulla tradizione successiva ma soprattutto quale peso autorevole possano conservare ancora oggi per una valutazione storico-religiosa del censimento.

1. I censimenti neutrali

Più volte si parla di una rassegna che si inquadra in una tipologia militare ma si effettua su tutto il popolo. Talvolta si tratta di un esercito vero e proprio ma più spesso è il popolo che viene passato in rassegna in contesto bellico, come se fosse un esercito. In molti casi si usa in proposito il verbo *pāqād*, che in sé significa anzitutto «visitare», «ispezionare», ma a cui si ricorre per indicare un censimento. Prima di assalire la città di Ai Giosuè conta il popolo e tutti si muovono con gli anziani alla loro testa (*Gs* 8,10). I figli di Beniamino e gli altri figli di Israele, in guerra tra loro, si contano prima della battaglia (*Gdc* 20,15-17; nello stesso contesto cfr. anche 21,9). Saul ispeziona la sua gente in varie occasioni, per lo più belliche (*ISam* 11,8; 13,15; 15,4). Lo stesso avviene per Davide (*2Sam* 18,1) e dopo di lui per altri re: Acab contro gli Aramei (*1Re* 20,15.26 s.)¹, Ioram (passa in rassegna tutto Israele, in vista della guerra contro Moab: *2Re* 3,6), Asa di Giuda contro gli Etiopi (*2Cr* 14,7), Giosafat (passa in rassegna gli uomini di Giuda e Beniamino, e lo temono i popoli vicini: *2Cr* 17,10-17; lo stesso faranno più tardi Amasia e Ozia: 25,5; 26-11-13).

Altri testi parlano invece di un censimento puramente amministrativo, ma in occasioni particolari. Quando Pul (= Tiglat-Pileser III) di Assiria invade il regno di Israele, il re Menachem gli consegna 1.000 talenti d'argento perché lo aiuti a consolidare il proprio potere; è costretto perciò a imporre una tassa di 50 sicli a testa, benché solo alle persone facoltose (*2Re* 15,19 s.). In vista della costruzione del tempio, Salomone censisce (letteralmente «conta»: *sāfar*) tutti i forestieri (*gērîm*), presenti in terra di Israele, per farli lavorare all'impresa, suddividendo poi i 153.600 contati per destinarli a tre mansioni diverse

¹ L'ambito bellico viene confermato dal v. 25, dove i servi del re di Aram dicono a lui di «contare» (*mānāh*) un esercito: così l'ebraico, anche se il greco della LXX rende con ἀλλάσσειν («cambiare»).

(2Cr 2,16 s.). È interessante che si dica che questo è «un nuovo censimento dopo quello effettuato da suo padre Davide», di cui (se si tratta effettivamente di quello) dovremo occuparci in seguito.

Sebbene non si riferiscano direttamente a un censimento, possiamo ricordare tuttavia anche quei testi in cui si afferma iperbolicamente che il popolo di Israele è così numeroso che non lo si può contare. Salomone in sogno dice a Dio di trovarsi in mezzo a un popolo scelto, «popolo numeroso che per quantità non si può calcolare né contare (*mānāh* e *sāfar*)» (1Re 3,8). Così pure Balaam si chiede chi possa contare la polvere di Giacobbe e calcolare un solo quarto di Israele² (Nm 23,10). Si veda anche Os 2,1 (con *mādad* e *sāfar*, ambedue al *nifal*). E all'iperbole si collega una considerazione più realistica, quando si tratta di ricordare che la scelta di quel popolo ha qualcosa di paradossale e si fonda sull'amore divino: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama...» (Dt 7.7 s.).

E per completezza occorre tener presenti anche i testi in cui si dice che Dio passa in rassegna un esercito (Is 13,4, verbo *pāqad*), che è quello celeste degli astri (40,26: *yāšā' hifil*: «far uscire»): l'immagine degli astri intesi come milizia è frequente (cfr. per esempio Dt 17,3; 2Re 17,16; Is 34,4; Ger 8,2) e analogamente si dice che Dio ne conta (*mānāh*) il numero (Sal 147,4). Questo genere di conteggio implica non solo la potenza militare e la minaccia che vi è insita, ma anche una sorta di punizione: tale è il senso della parola aramaica *mēnē* scritta dalle dita di una mano sulla parete della sala del palazzo reale dove banchetta il re Baldassar: secondo la spiegazione che ne offre Daniele, «Dio ha contato (*mēnā*) il tuo regno e gli ha posto fine» (Dn 5,26, cfr. vv. 5 e 25). In qualche modo, si rientra anche qui in una sorta di censimento di impronta militare.

² Il parallelo tra i due verbi «contare» e «calcolare» (*mānāh* e *sāfar*) si ottiene leggendo per il secondo *ūmī sāfar* in luogo di *ūmispār* del testo masoretico. Il sostantivo «quarto» come resa di *rōva* è in sé corretto (cfr. 2Re 6,25), anche se alcuni vogliono vedere qui un suo omofono dal significato di «(nuvola di) polvere» o anche «(granelli di) sabbia», in parallelo con il precedente *āfār*.

2. I censimenti connessi a una connotazione religiosa

In alcuni testi particolari il censimento si inquadra in una prospettiva religiosa, nel senso che la sua causa è ricondotta a una volontà divina, che si esprime direttamente o attraverso una mediazione umana o istituzionale, ad esempio una legge.

2.1. Es 30,11-16 + 38,25-28 (= LXX 39,2-5)

Quando il popolo uscito dall'Egitto si trova nel deserto, vengono date istruzioni a Mosè per la costruzione del santuario. Dopo quella relativa all'altare e prima della regolamentazione per il bacino delle abluzioni è inserito nel testo l'ordine del Signore a Mosè di fare il censimento e di raccogliere mezzo siclo a testa, conforme al siclo del santuario. Il versamento è però inteso come un riscatto per la propria vita (*kōfer nafšō*), perché non si venga colpiti da un flagello (*negef*, v. 12). Questo denaro (propriamente «argento») dell'espiazione³ deve essere impiegato per il servizio della tenda del convegno e sarà come un memoriale davanti al Signore (v. 16). Più avanti si precisa in dettaglio come viene adoperato l'argento raccolto: in parte per la costruzione delle basi del santuario e del velo e in parte per strumenti e suppellettili relativi alle colonne (38,25-28), e lo si riferisce dopo che si è parlato della costruzione dell'altare, del bacino delle purificazioni e del santuario stesso. Questa norma, per il contenuto e anche per la sua formulazione, pone diversi problemi, che affronteremo più avanti.

2.2. Nm 1-4

Mosè nel deserto del Sinai riceve l'ordine di fare il computo, assieme ad Aronne (1,3), di tutta la comunità degli Israeliti, dai 20 anni in su, quanti possono andare in guerra. Gli Israeliti vengono quindi contati, riuniti secondo le loro tribù (cap. 1). Successivamente Mosè ed Aronne sono ancora incaricati di disporre gli Israeliti attorno all'arca,

³ Mentre il testo masoretico al v. 16 parla chiaramente di espiazione (*kippūrīm*), la LXX con εἰσφορά intende semplicemente come «raccolta», «offerta», ma il contesto indica senza dubbio che l'offerta è espiatoria e deriva da tassazione.

divisi ancora per tribù e secondo una normativa abbastanza precisa (3 tribù per ogni lato; cap. 2). I leviti non vengono computati nel censimento generale, ma sono contati a parte (cap. 3): quelli da un mese in su vengono divisi in 3 gruppi, corrispondenti ai 3 figli di Levi (Gher-son, Keat e Merari). Essi sono riservati al Signore in luogo dei primogeniti e se questi ultimi eccedono il loro numero si prenderanno da loro 5 sicli a testa (3,40-51). Infine, si fa un nuovo censimento dei 3 gruppi levitici, ma questa volta di quelli dai 30 ai 50 anni, e si definiscono i loro compiti e le loro competenze per il servizio del santuario (cap. 4).

È vero che questo censimento complessivo non è visto in luce negativa, e anzi è espressamente voluto dal Signore in tutte le sue modalità precise, ma va osservata la sua funzionalità militare: gli Israeliti sono considerati come un gruppo che si dispone in un accampamento provvisorio, quasi allestendo uno schieramento tattico in vista di una marcia o di un trasferimento. E anche i leviti, benché tenuti a parte dal gruppo generale, in realtà vi si aggregano in questo intento a sfondo militare.

2.3. 2Sam 24 + 1Cr 21

Secondo 2Sam 24 l'ira del Signore incita (*sût hifil*) Davide a fare il censimento di tutto il popolo (v. 1). Benché Ioab, capo dell'esercito, esprima qualche perplessità, si procede a contare coloro che sono abili a maneggiare la spada (v. 9). Ma Davide poi si pente e ritiene di avere peccato. Il profeta Gad propone allora di scegliere tre flagelli, che dovrebbero fungere da punizione, e di fatto si attua il terzo, una peste di 3 giorni (senza che si dica che è stato Davide a sceglierlo). Dopo che sono già perite 70.000 persone e l'angelo sterminatore stende la mano per devastare Gerusalemme, il Signore interviene e fa cessare la sua azione devastatrice. Vedendo l'angelo, Davide esprime ancora una volta il suo pentimento, dicendo di essere lui a dover ricevere una punizione, non il popolo. A questo punto Gad gli ordina di costruire un altare sull'aia di Arauna, il Gebuseo. Davide compra quell'aia, nonostante che Arauna gliela voglia regalare, costruisce un altare e offre sacrifici, e il flagello si allontana dal paese.

Anche una semplice lettura superficiale rivela quanto il testo sia problematico. Il Signore è all'origine del censimento, Davide esegue ma si

pente; sopravviene un flagello e sembra che i sacrifici offerti da Davide abbiano lo scopo di riparare un'azione ritenuta non buona e quindi censurata. A parte altre incongruenze nella narrazione, si potrebbe quasi dedurre che l'uno o l'altro dei protagonisti principali, se non ambedue, ossia il Signore e Davide, rischiano di apparire schizofrenici.

Il racconto parallelo di *ICr* 21 riduce alquanto le dissonanze, ma non le elimina. Qui è Satana che incita (ancora *sût hifil*) Davide a fare il censimento (v. 1). Davide esegue ma il fatto non è gradito agli occhi di Dio, che colpisce Israele. Davide chiede di essere punito lui stesso. Gad propone ancora di scegliere 3 flagelli, e sopravviene la peste che fa perire 70.000 Israeliti. Dio manda un angelo a distruggere Gerusalemme, ma mentre la devastazione è in atto egli si pente e fa cessare il flagello. Davide vede l'angelo presso l'aia di Ornan (*sic*) il Gebuseo e si prostra con gli anziani, chiedendo ancora una volta di venire colpito lui, non il popolo. Qui è ora l'angelo che dice a Gad di comunicare a Davide di acquistare l'aia di Ornan. E Davide esegue, costruisce un altare e offre sacrifici, e quindi l'angelo ripone la spada nel fodero. Va osservato che in questa versione si aggiunge che non sono censiti né i lieviti né la tribù di Beniamino, perché l'ordine del re sembra un abominio (v. 6).

Nonostante le varianti, che vorrebbero rendere leggermente più comprensibile la sequenza narrativa, e pur dovendo notare che si accentua maggiormente la funzione dei mediatori, resta comunque il fatto che il censimento è collegato con una peste e che Davide non agisce di propria iniziativa, ma per sollecitazione di una forza soprannaturale.

Per quanto riguarda la politica di Davide relativa ai censimenti occorre rilevare ancora che secondo *ICr* 23,24-27 sotto di lui si fa un censimento (normale) dei leviti, dai 20 anni in su, e secondo *ICr* 27,23 egli «non fece il censimento di quelli al di sotto dei vent'anni, perché il Signore aveva detto che avrebbe moltiplicato Israele come le stelle del cielo». Si veda però anche quello che si riferisce subito dopo (v. 24): «Ioab, figlio di Seruia, aveva cominciato il censimento, ma non lo terminò; proprio per questo si scatenò l'ira su Israele. Questo censimento non fu registrato nel libro delle Cronache del re Davide». Se si tratta, in quest'ultimo caso, di un censimento non passato alla storia, e di cui si ha memoria solo per questo breve cenno, a confronto con quello

riportato in *2Sam* 24 e *1Cr* 21 esso risulta sanzionato religiosamente in maniera opposta: qui si scatena l'ira (e il flagello?) perché il censimento non è portato a termine, là invece proprio perché lo si è effettuato. Anche questo può confermare che l'interpretazione religiosa del censimento è per così dire un valore aggiunto, pur di segno opposto.

3. La terminologia

Prima di procedere oltre nell'esaminare più a fondo i testi è opportuno soffermarsi brevemente sulla terminologia che viene usata per indicare il censimento. Nella maggior parte dei casi, come si è detto, si adotta il verbo *pāqad*, che in questo ambito, cioè in contesto militare e amministrativo, viene a indicare «passare in rassegna», e soprattutto al participio plurale maschile passivo del *qal* (*p^eqûdîm*) designa i «registrati», cioè i «censiti»⁴. Ma in *Es* 30,11-16 e *Nm* 1-4, oltre a questo verbo, si usa l'espressione *nāšā' 'et rō 'š*, «alzare la testa» (*Es* 30,12; *Nm* 1,2.49; 4,2.22; 26,2; 31,26.49) a cui si avvicina *nāšā' 'et mispār* («alzare il numero») in *Nm* 3,40 e *1Cr* 27,23 (qui senza la particella *'et*). Ora, il «sollevare la testa» espresso con *nāšā' 'et rō 'š* è del tutto ambiguo. Ne è prova il suo uso nell'episodio dei sogni interpretati da Giuseppe in Egitto: sia al coppiere che al panettiere egli predice che il faraone solleverà la loro testa, ma al primo per onorarlo e reintegrarlo nel suo ufficio (*Gen* 40,13.20) e al secondo per impiccarlo (*Gen* 40,19 s. 22). Si oscilla cioè, in questa applicazione, tra un senso letterale e una accezione metaforica. Ma anche solo a livello metaforico non si constata sempre lo stesso significato. Se in *2Re* 25,27 si ripete la sorte del coppiere egiziano, questa volta nei confronti di Ioiachin di Giuda, graziato dal re di Babilonia Evil-Merodac, per lo più «alzare la testa» in senso soggettivo è simbolo di orgoglio e di insubordinazione (pur

⁴ Più esattamente, in oltre un centinaio di attestazioni del verbo, di cui 75 al participio; per questi dati si veda W. Schottroff, *pqd visitare*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, coll. 420-438, qui 425. Cfr. anche G. André, *pāqad*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VII, Paideia, Brescia 2007, coll. 285-302, qui 288-290.

dovendo notare che viene omessa in questi casi la particella *'et*): cfr. *Gdc* 8,28 per Madian sconfitto (e quindi impedito di alzarla), *Sal* 83,3 per i nemici in generale, *Zac* 2,4 per Giuda disperso; in *Gb* 10,15 tuttavia il gesto sembra essere connesso a un perdono ricevuto, e quindi il senso è positivo. Rispetto a questi valori dell'espressione sembra che nell'applicazione al censimento il significato si conservi neutrale, e quindi diventi semplicemente sinonimo di «contare per capi». Forse questo senso basilare è dovuto a un influsso dell'analogia espressione accadica *nāšû rēša*⁵, ma ad ogni modo questa accezione di fondo va tenuta presente, poiché non da essa si può trarre la connotazione negativa che si riscontrerebbe nei testi che dobbiamo esaminare.

E così pure, il normale significato di «contare» è espresso da altri due verbi: *mānāh* in *2Sam* 24,1; *1Cr* 21,1.17 (oltre a *pāqad* in *2Sam* 24,2.4 e cfr. anche *mifqād* v. 9 e *1Cr* 21,5) e *sāfar* in *2Sam* 24,10; *1Cr* 21,2 (cfr. *mispār* vv. 2 e 5 e *2Sam* 24,9).

Insomma, da una rapida rassegna della terminologia si può dedurre che solo il verbo *pāqad* può considerarsi applicato in senso tecnico al conteggio del censimento, mentre per il resto si riscontra il vocabolario che ci si attenderebbe normalmente.

4. Il censimento nel Vicino Oriente antico

4.1. Censimenti non sistematici

In area mesopotamica ritroviamo una situazione che può essere considerata analoga a quella che si riscontra nei testi biblici.

Da un alto infatti si praticano censimenti usuali e normali, sebbene non condotti su vasta scala o pianificati sistematicamente da un'amministrazione centrale: si effettuano in vista di distribuzioni di derrate alimentari, per prelievi fiscali e per coscrizioni militari. Nella prima metà del I millennio a.C. i conteggi

⁵ Cfr., per un richiamo e una sintesi: H.-J. Fabry, *nāšā'*, in Botterweck-Ringgren, *Grande Lessico*, vol. v, 2005, coll. 1065-1084, qui 1081 (paragrafo a cura di D.N. Freedman - B.E. Wiloughby) e anche F. Stolz, *ná' alzare, portare*, in Jenni - Westermann, *Dizionario teologico*, vol. II, coll. 101-108, qui 103.

si applicano anche ad altri ambiti, come la rassegna numerica dei deportati vinti, ma in questo caso i numeri elevati che si leggono nei documenti richiedono una certa cautela, poiché sono spesso frutto di propaganda ideologica.

Va segnalato in particolare un gruppo di 21 tavolette cuneiformi che elencano nuclei familiari ben suddivisi al loro interno, situati nella zona di Harran, nell'alta Mesopotamia. I totali che si deducono dai nuclei sono posti in relazione con nomi di persone che non vengono censite e che probabilmente sono funzionari di palazzo. Si tratta forse di conteggi collegati a lotti di terra da lavorare, assegnati a ufficiali o personale impiegato nell'amministrazione statale, che veniva esentato dal versamento di tributi, nell'ambito della politica fiscale assira del sec. VIII a.C. Claude Hermann Walter Johns, il primo editore delle tavolette, all'inizio del Novecento, aveva addirittura paragonato questa documentazione al «Doomsday Book», il *Libro del Catasto* d'Inghilterra del 1086, voluto da Guglielmo il Conquistatore⁶, ma a una più attenta considerazione la finalità e i limiti (geografici e sociali) a cui si restringono le enumerazioni contenute nelle tavolette non permettono di vedervi un antenato del censimento politico o amministrativo moderno⁷.

4.2. I censimenti attestati a Mari

Tuttavia i testi di Mari, città del Medio Eufrate fiorente soprattutto nel XVIII sec. a.C., ci testimoniano la pratica abbastanza diffusa di un censimento effettuato anche qui a diversi scopi, ma soprattutto in ambito militare. E questo soprattutto sotto il regno di Shamshi-Adad (1812-1780), il re assiro che aveva conquistato la città, dove aveva posto a governare il figlio Iasmakh-Adad (mentre

⁶ C.H.W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis of the District Round Harran in the Seventh Century B.C. Copied from the Cuneiform Tablets of the British Museum*, Assyriologische Bibliothek 17, Hinrich, Leipzig 1901.

⁷ Cfr. F.M. Fales, *Census – Ancient Near East*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. I, Doubleday, New York 1992, coll. 882 s., e anche Id., *Censimenti e catasti di epoca neo-assira*, Studi economici e tecnologici 2, Centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente, Roma 1973.

aveva ceduto il regno dell'Assiria all'altro figlio, Ishme-Dagan). Il censimento è accompagnato da una cerimonia detta *tēbibtum*, e l'associazione tra il conteggio e la cerimonia concomitante è talmente stretta che questo termine viene a designare lo stesso censimento, anche quando della cerimonia non si dice nulla nel testo.

Ora, *tēbibtum* deriva dal verbo *ebēbu*, «purificare» (nella coniugazione raddoppiata *ubbubu*), e designa quindi una «purificazione». Si riferirebbe perciò a quanto viene prescritto ai militari, che in guerra versano un sangue che va espiato. Ma se viene ad assumere il significato di «censimento»⁸ occorre stabilire se è solo in base a una relazione remota con la cerimonia purificatoria o se la cerimonia era prevista e praticata sempre, benché non se ne parli ogni volta espressamente nel contesto. Il passaggio da un significato all'altro è possibile se si tiene presente che «purificare» può avere anche il senso di «esentare», per esempio da un'accusa o una colpa, e quindi «liberare», «affrancare»; il verbo e il sostantivo possono quindi essere assimilabili alla cerimonia detta *ullulu*, con cui si cancellava dalla fronte dello schiavo il marchio della schiavitù.

Sui testi di Mari si è rivolta presto l'attenzione degli studiosi⁹, mentre la documentazione si è ampliata anche con altri testi provenienti da Chagar Bazar, nell'alta valle del Khabur¹⁰, e da Alalakh, nella valle dell'Oronte¹¹. È chiaro che la funzione

⁸ Per i dati lessicali e la trasposizione semantica si veda W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. I, Harrassowitz, Wiesbaden 1965, coll. 180 s. e vol. III, 1981, col. 1341; J. Gelb e altri, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. IV, Oriental Institute, Chicago, II. 1958, coll. 4-8 e vol. XVIII, 2006, coll. 304 s.

⁹ Si veda soprattutto J.-R. Kupper, *Le recensement dans les textes de Mari*, in A. Parrot (ed.), *Studia Mariana*, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 4, Brill, Leiden 1950, pp. 99-110; Id., *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège – Fascicule CXLII, Paris 1957, spec. pp. 23-28. Per la questione lessicale C.H. Gordon, *Šamši-Adad's Military Texts from Mari*, in «Archiv Orientalní» 18(1950), pp. 199-207, spec. 205.

¹⁰ Ph. Talon, *Old Babylonian Texts from Chagar Bazar*, «Akkadica» – Supplementum X, FAGD, Brussels 1997 (cfr. la tavola 64 a p. 14, con le assegnazioni di cibi *inūma tēbibtim*, «al tempo del censimento»).

¹¹ D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2, The British Institute of Archaeology at Ankara, London 1953 (cfr. pp. 10 s. e 64-71 per censimenti di vario genere, e pp. 71 s. per liste militari); E.A. Speiser, *The Alalakh Tablets*, in «Journal of the American Oriental Society» 74(1954), pp. 18-25.

della *tēbibtum* poteva essere utile a spiegare i testi problematici dell'Antico Testamento, e così ovviamente si è fatto, a cominciare da un celebre articolo di Ephraim Avigdor Speiser¹². Più recentemente però si è sottolineato che i testi biblici possono venir collegati alla *tēbibtum* ma non per il nesso che essa può conservare con la purificazione, bensì nella sua accezione di censimento in senso neutrale, senza alcuna correlazione con cerimonie religiose¹³. Tuttavia il problema non è risolto e lo abbiamo richiamato qui soprattutto perché ci consente di affrontare quelle che potremmo definire le spiegazioni univoche del censimento nei testi dell'Antico Testamento che lo presentano in una prospettiva religiosa.

5. Spiegazioni lineari univoche

Della connotazione religiosa negativa del censimento si sono proposte diverse interpretazioni, fondate su teorie generali o sui dati ricavati dagli studi comparativi tra l'antico Israele e l'ambiente orientale. Ne indichiamo alcune, a titolo esemplificativo.

Sul piano *teologico*, ma riferito all'ambiente biblico, si è ritenuto spesso che il contare la popolazione significasse non avere fiducia nella divinità, e fosse perciò un peccato che va espiato. Per quanto aprioristica e basata su una singolare concezione della divinità, questa spiegazione è abbastanza semplice e apodittica, e può risultare quindi abbastanza convincente¹⁴.

¹² *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 149(1958), pp. 17-25 (riprodotto in J.J. Finkelstein - M. Greenberg [eds.], *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E. A. Speiser*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1967, pp. 171-186).

¹³ Si veda soltanto D. Charpin, *L'archivage des tablettes dans le palais de Mari: Nouvelles données*, in W.H. van Soldt, *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 89, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 2001, pp. 13-30, e J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Littératures Anciennes du Proche-Orient 17, Cerf, Paris 1998, pp. 332-334. Ambedue sono citati anche in I. Cardellini, *Numeri 1, 1 - 10, 10, I libri biblici - Primo Testamento 4.1*, Paoline, Milano 2013, p. 75 n. 141 (a p. 75 anche una sintesi della questione della *tēbibtum* di Mari).

¹⁴ Gli esempi sarebbero molti, ma è sufficiente rimandare a un commentario classico del libro dell'Esodo: U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Exodus*, The Magnes Press, Jerusalem

Da un punto di vista *fenomenologico-magico* già da tempo James George Frazer aveva elencato il censimento tra le pratiche che producono effetti dannosi¹⁵, e più recentemente Sammy Githuku ha illustrato questa concezione per l'ambiente africano, in riferimento soprattutto a 2Sam 24¹⁶. Egli sottolinea appunto come presso alcune popolazioni (Kikuyu, Nuer, Kipsigi) il contare uomini e animali sia un tabù che porta disgrazie, e significa anzi causarne la morte. Si evita di indicare un numero esatto ricorrendo a vari espedienti. Ci si astiene persino dal domandare: «Quanti figli hai?». Per impedire che un altro, invidioso, si metta a contare i propri animali, si danno in prestito alcuni capi a un vicino o amico, in modo che non si sappia qual è il numero esatto. È chiaro che una simile visione magica del censimento spiegherebbe adeguatamente sia il versamento di denaro imposto da Mosè in Es 30,11, per evitare il flagello, sia soprattutto le 70.000 vittime causate dal censimento di Davide (2Sam 24,15), un re che ha violato il tabù e si è mostrato superbo (altro elemento negativo per queste culture africane, per le quali il censimento è anche segno di indebito orgoglio).

Dal lato *storico-culturale* il ricorso alla *tēbibtum* di Mari ha indotto Moshe Weinfeld¹⁷ a rintracciare una sorta di influsso che partendo da quel centro del Medio Eufrate si sarebbe esteso all'antico Israele e anche al mondo ittita, per giungere sino al *lustrum* dell'antica Roma. Gli elementi della corrispondenza sembrano perfetti: purificazione, soprattutto in relazione al conteggio militare, sacrifici, e persino liberazione da una peste (per Roma si vedano i *suovetaurilia* e le testimonianze di Livio e di Dionigi di Alicarnasso). Tutto questo complesso, comunque, in ambito militare serve a prevenire i pericoli in guerra, e si tratta quindi di riti apotropaici. La prassi di Mari, sempre secondo

1983, p. 323. Si osservi anche quanto annota brevemente Martin Noth nel suo commento a Es 30,11-16 (*Esodo*, Antico Testamento 5, Paideia, Brescia 1977, p. 294): «Questa motivazione parte dal presupposto che un censimento è qualcosa di pericoloso, perché può provocare l'ira di Dio».

¹⁵ *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Macmillan, London 1923, pp. 307-313 (= Part III / Chapter V: «The Sin of a Census»).

¹⁶ *Taboos on Counting*, in M. Getui - K. Holter - V. Zinkurati (eds.), *Interpreting the Old Testament in Africa. Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999*, Bible and Theology in Africa, Lang, New York etc. 2001, pp. 113-118.

¹⁷ *The Census in Mari, in Ancient Israel and in the Ancient Rome*, in D. Garrone - F. Israel (eds.), *Storia e tradizione di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia 1991, pp. 293-298.

Weinfeld, sarebbe pervenuta a Roma attraverso gli Etruschi. Ma questo itinerario di espansione culturale solleva molti dubbi, soprattutto dal lato cronologico e geografico, e il ricorso agli Etruschi come veicolo di trasmissione sembra piuttosto un salvataggio *in extremis*, per rendere comprensibile una evoluzione genetica così mirata.

In realtà, la questione sembra più complessa di quanto si possa ridurre a un unico tipo di spiegazione e resta per lo meno il problema che non tutti i censimenti voluti dalla divinità (a parte quelli che abbiamo definito neutrali) sono considerati suscettibili di sanzioni. Bisogna dunque ricercare in maniera più differenziata quale possa essere l'origine e il funzionamento del lato negativo del censimento, là dove sembra essere presente, ed è necessario perciò esaminare più attentamente i testi relativi.

6. I testi problematici

6.1. Il censimento di Mosè: prelievo fiscale e flagello (Es 30,11-16 + 38,25-28)

6.1.1. Il numero dei censiti

Conviene anzitutto notare il numero complessivo che risulta da questo censimento. Secondo Es 38,26, i censiti dai 20 anni in su ammontano a 603.550 unità. Questa somma coincide esattamente con quella ricavata dall'altro censimento, descritto in Nm 1-2 (cfr. 1,46 e 2,32). Ma il primo si effettua nel primo anno del cammino del deserto, mentre l'ordine dato a Mosè di porre in opera il secondo è datato al primo giorno del secondo mese del secondo anno (cfr. Nm 1,1). Questa costante non è certo realistica e vuole semplicemente accentuare che la prima generazione degli Israeliti usciti dall'Egitto forma un gruppo compatto. Più tardi, quando questa generazione verrà punita e ne subentrerà una seconda, quella che entrerà nella terra e ne prenderà possesso, un nuovo censimento compiuto nel quarantesimo anno del cammino darà come risultato la cifra di 601.730 (Nm 26,51).

Alla partenza dall'Egitto non si effettua un censimento ma si fornisce ugualmente il numero dei fuoriusciti, che è dato in cifra tonda:

«600.000 uomini adulti, senza contare i bambini» (*Es* 12,37), e lo si conferma nelle parole di Mosè in *Nm* 11,21. È rilevante il fatto che in questi due ultimi testi per indicare che si tratta di adulti si usi il termine *ragli*, che propriamente designa il pedone ma assume sempre una connotazione militare (il soldato a piedi, il «fante»)¹⁸: soltanto per l'itinerario nel deserto viene applicato a tutta la popolazione adulta, che proprio per questo viene rivestita di una funzione militare. Lo confermano due testi commemorativi del Siracide, dove nel fare riferimento a questo gruppo e al suo cammino si riprende nel testo ebraico lo stesso vocabolo, reso in greco con πεζός (16,10; 46,8). Anche il numero arrotondato attorno ai 600.000 vorrebbe contribuire a rafforzare l'idea che il popolo forma una grande schiera.

6.1.2. *Legge sul censimento o sul versamento di un tributo per il santuario?*

Un primo problema che si pone di fronte alla formulazione di 30,12a riguarda la sua sintassi. Il periodo è composto di una frase subordinata e una principale e la subordinata, introdotta da *kî* («quando», «ogni volta che», «se») e riferita al censimento, non sembra costituire l'oggetto principale dell'affermazione, che invece è espresso dalla principale, cioè il versamento al Signore del riscatto della propria vita, in pratica il mezzo siclo, conforme al siclo del santuario (v. 13). La frase che completa la norma in 12b propriamente è coordinata alla principale («e non vi sarà flagello», s'intende se il versamento verrà effettuato), anche se può essere intesa come finale. Benché dunque si intenda formulare una norma sul versamento di un tributo, resta il collegamento tra l'obbligo del versamento e l'atto del censire. Ed è questa correlazione che deve essere ulteriormente precisata.

Tralasciando la posizione di coloro che ritengono il censimento un atto pericoloso e negativo in se stesso, e perciò collegato qui intrinsecamente a un'espiazione o a un riscatto, come si è visto sopra, si potrebbe riproporre una analoga concezione in diversa maniera. Secondo

¹⁸ Cfr. *Gdc* 20,2; *ISam* 4,10; 15,4; *2Sam* 8,4; 10,6; *1Re* 20,29; *2Re* 13,7; *1Cr* 18,4; 19,18. Anche in *Ger* 12,5 l'immagine del correre e il parallelo con i cavalli alludono a un'immagine militare.

un'interpretazione diffusa nella tradizione ebraica¹⁹, si vorrebbe evitare qui di fare direttamente il censimento, sempre per gli stessi motivi, e si ricorre perciò a un altro espediente, che consiste nel raccogliere denaro e contarne la somma, per venire a conoscere così il numero dei contribuenti. Per questo genere di censimento simulato si può vedere, ad esempio, la citazione di *ISam* 15,4 in un passo del Talmud babilonese (*bYoma* 22b)²⁰ e anche quanto afferma Flavio Giuseppe su un conteggio della popolazione a Gerusalemme sotto Nerone (*Guerra giudaica* VI, 420-427)²¹.

Si potrebbe però ipotizzare che il censimento venga effettuato solo per analogia con la prassi della coscrizione militare, alla quale è legata una espiazione. Certo, l'espiazione in sé può essere dovuta anche ad altri motivi, e in questo caso si potrebbe anche pensare a un prelievo espiatorio richiesto alla collettività nazionale, anziché riferito a un censimento della popolazione maschile adulta²². Oppure, il flagello di cui qui si parla, se collegabile all'ambito militare, non sarebbe la conseguenza di una espiazione non effettuata, ma una peste contagiosa che può sorgere o diffondersi nell'accampamento militare²³. Ma si tratta di spiegazioni parziali, che restano del tutto ipotetiche (la prima) oppure non tengono conto del collegamento originario tra espiazione e censimento militare. Per comprendere meglio tale connessione, è però ancora necessario vedere in quale relazione si ponga il tributo qui richiesto con quello dovuto al santuario, ossia se si tratti di un tributo permanente o meno, e se altrove si parli ancora di un'espiazione in contesto militare, e possibilmente in relazione a un qualche censimento.

¹⁹ Se ne veda una sintesi in M. Cohen, *II Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 113(2001), pp. 17-40, qui 23-25.

²⁰ Nel testo biblico si dice che Saul passa in rassegna le truppe *baṭṭ'ālā'im* («a Telaim»), ma si intende diversamente il nome di luogo, facendolo derivare da *ṭāle'* («agnello»), quindi «attraverso agnelli».

²¹ Cestio chiede ai sacerdoti come si possa procedere per conoscere quale sia l'ammontare di tutta la popolazione. Alla Pasqua si conta allora il numero dei sacrifici (255.600) e si ottiene un totale di 2.700.000 censiti, un numero approssimato, calcolando che a ogni sacrificio partecipassero una decina di persone.

²² Cohen, *II Sam 24*, pp. 23-25.

²³ Così in E. Neufeld, *The Sins of the Census*, in «Judaism» 43(1994), pp. 196-204.

6.1.3. *Tributo per il santuario/tempio collegato al «riscatto»?*

Se si ritiene che il testo di *Es* 30,11-16 sia composto in epoca recente, e che quindi rispecchi una prassi culturale legata al tempio e proiettata indietro al momento del cammino nel deserto, ci si può chiedere se la norma ivi contenuta intenda spiegare quale sia l'origine di un tributo dovuto al tempio. Per questa tassazione si può vedere ad esempio *Ne* 10,33-40, dove la comunità postesilica si impegna a versare un terzo di siclo (v. 33)²⁴, e per offerte spontanee si veda *Esd* 1,4.

Ma per sapere se questo tributo sia collegato a un censimento e a un riscatto dobbiamo esaminare un altro testo, anch'esso molto problematico, che si legge quando il re Ioas (835-796 a.C.) vuole raccogliere denaro per restaurare il tempio. Si tratta di *2Re* 12,5 s. che riportiamo anzitutto nella versione CEI (2008): «Ioas disse ai sacerdoti: “Tutto il denaro delle cose sacre, che viene portato nel tempio del Signore, il denaro corrente versato da ognuno come riscatto della persona e tutto il denaro delle libere offerte di ciascuno al tempio del Signore, lo ritirino per sé i sacerdoti, ognuno dai propri addetti; ed essi riparino le parti danneggiate del tempio, ovunque vi trovino danni”».

Al v. 5 l'ebraico si esprime così: *keseṣ 'ōvēr 'iš keseṣ naṣṣô 'erkô*. La versione CEI traduce come se si trattasse di un unico tipo di denaro («il denaro corrente versato da ognuno come riscatto della persona»), ma il «denaro corrente» potrebbe voler dire altra cosa.

1) *keseṣ 'ōvēr* può essere inteso come «il denaro di chi entra»; poiché in *Es* 30,13 *'ōvēr* si riferisce a chi «entra», cioè è sottoposto a censimento, ci si può chiedere se anche qui si sottintenda la prassi del censimento²⁵. Si noti che nel testo parallelo di *2Cr* 24,6 si dice sempli-

²⁴ Il testo di Neemia è evidentemente postesilico ma si può anche ipotizzare che il versamento di cui parla sia comprensibile in un tempo ancora più recente, quando cioè è attestata una circolazione monetaria nel territorio di Yehud. Peter Ackermann in un suo recente studio (*Tithes for the Clergy and Taxes for the King: State and Temple Contributions in Nehemiah*, in «Catholic Biblical Quarterly» 76[2014], pp. 215-229) ritiene che la situazione economica e il sistema monetario che qui si suppongono debbano collocarsi non in epoca persiana ma in età ellenistica.

²⁵ Si noti la traduzione «silver of the census tax» in M. Cogan - H. Tadmor, *II Kings*, The Anchor Bible 11, Doubleday & Company, Inc., s. I(1998), p. 135 e nota p. 137. Cfr. anche M. Fishbane, *Census and Intercession in a Priestly Text (Exodus 30:11-16) and Its Midrashic Transformation*, in D.B. Wright - D.N. Freedman - A. Hurwitz (eds.), *Pomegranates Golden Bells*.

cemente «la tassa imposta da Mosè», che potrebbe esser appunto quella di *Es* 30,11-16, anche se va osservato che questo non è l'unico tributo richiesto da Mosè: in *Es* 25,1-9 egli riceve l'ordine dal Signore di raccogliere un contributo (*t'rûmāh*) di beni materiali, sempre destinati alla costruzione del santuario. Tuttavia vi è anche chi intende l'espressione del v. 5 come «il denaro dell'uomo che entra nell'età adulta»²⁶ e in questo caso non vi sarebbe alcun riferimento a un censimento.

2) *keseḥ nafšô 'erkô* a sua volta potrebbe significare il «denaro della persona secondo la sua valutazione»²⁷; si tratterebbe cioè della valutazione delle persone che intendono fare un voto, per stabilire quanto esse possono offrire in base all'età, al sesso e alle loro disponibilità economiche, come prescrive la normativa di *Lv* 27,1-8. Ed effettivamente, *'ērek* indica «tassa», «tariffa» (cfr. *Lv* 5,15.18.25; *Nm* 18,16; *2Re* 23,35; *Gb* 28,13). Ma allora non si parlerebbe di «riscatto» della persona.

Insomma, pur da queste indicazioni sommarie non si può dedurre chiaramente se la tassazione sul tempio, di cui la normativa di *Es* 30,11-16 potrebbe essere l'antefatto eziologico, fosse collegata a una sorta di censimento e se in qualche modo fosse intesa come un «riscatto» della propria persona.

6.1.4 L'espiazione militare

Di un'espiazione militare collegata a un censimento si parla in *Nm* 31²⁸, dove si narra di una guerra contro Madian combattuta da 1.000

Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 1995, pp. 103-111.

²⁶ Cfr. «il denaro di chi diventa maggiorenne» (A. Rolla in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni paoline, Roma 1983, p. 472) e similmente «il denaro del maggiorenne» (*La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata*. A cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo, Marietti, Casale Monferrato 1966, pp. 568 s.)

²⁷ A questa interpretazione inclina la LXX, che rende tutta la frase ebraica con ἄργυριον συντιμήσεως, ἂντις ἄργυριον λαβὼν συντιμήσεως, cui si attiene *La Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris 1988, p. 517) che rende però semplicemente con «l'argent des taxes personnelles» e, riconoscendo in nota che il testo è incerto, spiega poi che l'ebraico aggiunge come nota esplicativa: «l'argent des personnes qu'il (le prêtre?) a estimées»; in realtà, questa traduzione e la spiegazione sono alquanto approssimative.

²⁸ Un rapido esame del testo, per la tematica del censimento, si può trovare in Neufeld, *The Sins of the Census*, e in Fishbane, *Census and Intercession*.

uomini per ogni tribù, e dalla quale si riporta un bottino dopo aver fatto strage degli avversari. Mosè comanda ai reduci di purificare se stessi (vv. 19 s.) ed Eleazaro ordina di fare la stessa cosa per gli oggetti in metallo e per le vesti (vv. 21-24). Si fa poi il computo di tutto il bottino, che va suddiviso in due parti uguali tra i soldati e tutta la comunità: dalla parte riservata ai soldati si dovrà prelevare una quota di uno su 500 (tanto di persone che di animali) mentre dalla parte spettante agli Israeliti la quota da prelevare è di uno su cinquanta (vv. 28-30). Successivamente i capi dell'esercito fanno un computo dei soldati e portano a Mosè oggetti d'oro «per compiere il rito espiatorio per le nostre persone davanti al Signore (*l'kapper 'al-nafsōtēnū lifnē YHWH*)» (v. 50). Mosè ed Eleazaro portano questi oggetti nella tenda del convegno «come memoriale (*zikkārôn*) per gli Israeliti davanti al Signore» (v. 54).

Qui è prescritto espressamente all'esercito i purificarsi, ma dopo la battaglia, e l'offerta proviene solo dai soldati, benché sia prelevata da loro in una quantità non prestabilita. Si tratta comunque di un tributo il cui valore espiatorio è comprensibile, poiché si intende riparare per il sangue versato in guerra. Il riscatto funziona qui *post eventum*, mentre in *Es* 30,11-16, nella misura in cui vale l'accostamento all'ambito militare, la funzione espiatoria resta solo potenziale (cioè per il sangue che si può versare in una eventuale battaglia futura).

Va anche sottolineato che in *Nm* 31, contrariamente alle prescrizioni relative al *herem*, cioè alla distruzione completa del bottino di guerra, senza poter tenere nulla per sé (cfr. ad esempio *Dt* 7,25 s. e le funeste conseguenze per la non osservanza in *Gs* 7,20-26), tutto ciò che si è catturato nella guerra contro Madian viene ripartito tra i soldati e il resto del popolo. A parte l'incoerenza con la norma generale, anche questa partecipazione del popolo comune ai beni conquistati conferma che tutto il popolo viene inteso in accezione militare, sebbene non debba essere soggetto alla purificazione.

In conclusione, dalle varie questioni sollevate da *Es* 30,11-16 (e 38,25-28) sembra che si possa dedurre che la spiegazione più plausibile dell'aspetto religioso tendenzialmente negativo connesso al censimento (riscatto e flagello) possa trovarsi in un contesto militare, benché non esplicito nel testo. Ma ciò non può e non deve indurre a ritenere

che il censimento sia in sé negativo. E anche la raccolta del denaro non ha in sé un valore espiatorio, o per lo meno non vi sono elementi chiari che lo confermino. Piuttosto, va sottolineato ancora come diversi elementi contribuiscano a delineare un sottofondo della pericope da cui traspare con sufficiente chiarezza un inquadramento militare della popolazione, quello stesso che viene ripreso in *Nm* 1-4.

6.2. *Il censimento del popolo schierato nel deserto* (*Nm* 1-4 + 26)

Il censimento non è accompagnato qui da clausole sanzionatorie né si colloca in una sfera negativa. È ordinato direttamente dal Signore a Mosè, che deve servirsi della coooperazione di Aronne. Ha un significato religioso in quanto, pur consistendo in un conteggio di uomini atti a combattere, coinvolge per una sorta di sineddoche tutta la popolazione, che viene quindi arruolata in vista di una guerra santa tesa alla conquista di un territorio. Esaminiamo il testo rilevandone alcuni punti essenziali²⁹.

1) Anzitutto la terminologia conferma che si tratta di un vero e proprio censimento: l'espressione *nāšā' 'et rō'š*, che già abbiamo trovato in *Es* 30,12, viene ripetuta qui più volte: 1,2.49; 4,2.22, e si veda anche 26,2; 31,26.49.

2) Che si tratti di una rassegna militare risulta chiaramente dal fatto che bisogna contare «i nomi di tutti i maschi, testa per testa, dai vent'anni in su, quanti in Israele possono andare in guerra» (1,2 s.). Flavio Giuseppe la intende espressamente solo come militare, inquadrandola quasi in una organizzazione sociale e politica che come tale prevede appunto anche l'assetto militare, o per lo meno accentuando il fatto che si passa da un ordinamento civile a un altro militare (*Antichità giudaiche* 3,287): Mosè – egli afferma – «ora che tutta la parte legislativa gli parve sistemata (τὰ περὶ τὴν νομοθεσίαν), volse la sua attenzione all'ispezione dell'esercito (πρὸς ἐξέτασιν τοῦ στρα-

²⁹ Anche dal punto di vista letterario il testo è ben configurato: cfr. N. P. Lunn, *Numbering Israel: A Rhetorico-Structural Analysis of Numbers 1-4*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 35(2010), pp. 167-185; J.C. Condren, *Is the Account of the Organization of the Camp Devoid of Organization? A Proposal for the Literary Structure of Numbers 1.1-10.10*, ibi 37(2013), pp. 423- 452 (una strutturazione che evidenzia l'alternanza laicità-clero-laicità, attorno all'arca, in vista di un impegno militare).

τοῦ), avendo rivolto il pensiero alla prosecuzione degli affari bellici (τῶν πολεμικῶν)»³⁰.

3) Tuttavia il computo deve essere fatto di «tutta la comunità degli Israeliti (*kol- 'ēdat b'ne yiśrā 'ēl*), secondo le loro famiglie (*mišpāḥōt*), secondo i loro casati paterni (*bēt 'āvōt*)» (1,2), e si procede poi per tribù (vv. 5 ss.). Si noti che si evita il generico «popolo» (*'am*), perché si vuole indicare piuttosto la comunità religiosa, l'assemblea collettiva che non è tanto quella, per così dire, civile bensì quella organizzata secondo categorie genealogiche e parentali che presiedono a tutto l'itinerario dell'esodo e si richiamano in ultima analisi all'origine comune dai patriarchi, e in particolare dal solo Giacobbe/Israele.

4) Si assiste pertanto a una sovrapposizione semantica. Sono contati i militari, ma intenzionalmente tutto il popolo; oppure, viceversa, tutto il popolo diventa un esercito. Gradualmente, o insensibilmente, la schiera uscita dall'Egitto si trasforma in truppa che marcia verso una meta. Questa più ampia connotazione semantica traspare anche dal cap. 2, dove si prescrive in dettaglio quale debba essere lo schieramento dei vari gruppi tribali nell'accampamento, attorno all'arca (3 tribù per ogni lato): la raffigurazione è statica, ma è in funzione di un movimento strategico ordinato, e nel sottofondo si avverte che lo schieramento raffigura un ordine cosmico, pur dovendo riconoscere che l'ispirazione concreta delle modalità organizzative potrebbe provenire dall'ambiente persiano³¹.

5) Proprio perché l'assetto è militare, i leviti vengono censiti a parte (1,47-53; 3-4), in quanto devono mantenersi puri per il servizio del santuario. Un censimento analogo è operato da Davide (*ICr* 23), in vista del culto nel tempio (dai 30 anni in su secondo il v. 3, ma dai 20 secondo il v. 27): qui l'apparato cultuale relativo al tempio, e di epoca postesilica abbastanza avanzata, viene proiettato all'indietro ai tempi di Davide (benché il tempio sia costruito dal suo successore Salomone) e prima ancora trova il suo modello nella fase «storica» del cammino nel deserto.

6) La sovrapposizione, o meglio la coincidenza, dei due ambiti (militare e civile) può contribuire a spiegare i numeri così alti che

³⁰ Traduzione di Luigi Moraldi in *Antichità giudaiche*, vol. I: *Libri I-X*, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1998, p. 214.

³¹ Cfr. Cardellini, *Numeri*, p. 108.

si ricavano dal censimento. Risultano censite infatti 603.550 persone (1,46), mentre i soli leviti sono 22.000 (3,39)³². Questa cifra sembra eccessiva, soprattutto se riferita a militari, e perciò a cominciare da una proposta avanzata più di un secolo fa da William Matthew Flinders Petrie³³, e ripresa poi da George Emery Mendenhall³⁴, si è cercato di ridurla mediante varie ipotesi esplicative che vorrebbero renderla più «verosimile», dando luogo a un vivace dibattito³⁵. Si è speculato perciò sul significato da attribuire al termine *'elef*, che come numerale indica 1.000, ma lessicalmente può significare anche «capo di bestiame», «bue», e anche «clan», «gruppo» (quest'ultimo sembra essere del resto il senso del plurale in 1,16³⁶)³⁷. E analogamente si può trovare un significato traslato anche per *mē'āh*, il numerale per 500. Se si conferisce a *'elef* un'accezione che sia più conforme a un contesto militare, come «(piccola) schiera», o «manipolo», si ottiene evidentemente un totale molto più ridotto³⁸. Si è assistito comunque a una qualche polemica tra coloro che considerano i numeri non attendibili³⁹ e quanti non accol-

³² In realtà, secondo il testo masoretico dovrebbero essere 22.300, ma in 3,28 il numero delle famiglie dei Keatiti, mentre è di 8.600 per il testo masoretico, è di 8.300 per il greco della recensione lucianea, una lettura che viene preferita e che quindi riduce il totale di 300 unità.

³³ *Egypt and Israel*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1911, pp. 42-46 (= par. 19: «The Census Lists»).

³⁴ *The Census Lists of Numbers 1 and 26*, in «Journal of Biblical Literature» 77(1958), pp. 52-66.

³⁵ Se ne possono vedere in sintesi i risultati in A. Goldstein, *Large Census Numbers: An Evaluation*, in «Presbyterion» 38(2012), pp. 99-108, e anche in Th. Hieke, *Volkszählung / Zensus (AT)*, in «WiBiLex (Das wissenschaftliche Bibellexikon)» della Deutsche Bibelgesellschaft (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34311/>).

³⁶ La stessa Bibbia CEI (2008), che rende qui con «migliaia», in *ISam* 10,19 traduce con «casati».

³⁷ Cfr. ad esempio D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol 1, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, pp. 297-300. Anche il derivato *'allūf* viene a indicare «capo» (ad esempio più volte in *Gen* 36): *ibi*, pp. 288 s.

³⁸ Assumendo come campione il calcolo effettuato in Cardellini, *Numeri*, pp. 88-93 (dove si trova un ottimo excursus sul problema, ma cfr. anche pp. 85-88), e accettando per *'elef* il senso di «manipolo» ma riservando a *mē'āh* il suo valore numerico effettivo (e quindi a indicare qui il numero reale degli iscritti), il totale di 1,46 viene ad essere di 598 manipoli e 5.500 registrati (*ibi*, p. 91).

³⁹ J.W. Wenham, *Large Numbers in the Old Testament*, in «Tyndale House Bulletin» 18(1967), pp. 19-53, qui 39, e più recentemente E.W. Davies, *A Mathematical Conundrum: The Problem of the Large Numbers in Numbers 1 and XXVI*, in «Vetus Testamentum» 45(1995), pp. 449-469; C.J. Humphreys, *The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers 1 and XXVI*, *ibi* 48(1998), pp. 198-216; ulteriori argomenti a favore

gono proposte alternative⁴⁰. Per spiegare poi il valore non letterale e numerico del termine si è fatto ricorso alla matematica, all'astronomia e anche alla gematria⁴¹, oppure si è fatto appello a usanze sociologiche e militari, con un confronto con l'organizzazione militare egiziana⁴². Ma è più semplice pensare che la cifra alta abbia senso proprio perché intende riferirsi per iperbole a una schiera molto numerosa⁴³: si tratta di numeri volutamente fittizi e non realistici⁴⁴. E si esprime in tal modo anche la convergenza intenzionale tra la popolazione totale e la fuozionalità militare che le viene attribuita.

7) Tutto questo trova conferma nel censimento narrato in Nm 26, effettuato in terra di Moab e adottando lo stesso ordine nell'elencare le tribù⁴⁵. Questa volta il totale è leggermente diverso: 601.730 perso-

delle tesi espresse in questi due ultimi saggi si espongono in: G.A. Rendsburg, *An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers I and XXVI*, ibi 51(2001), pp. 392-396.

⁴⁰ In reazione a Davies e Humphreys (cfr. nota precedente) J. Milgrom, *On Decoding Very Large Numbers*, in «Vetus Testamentum» 49(1999), pp. 131 s. e M. McEntire, *A Response to Colin J. Humphreys's "The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI"*, ibi, pp. 262-264. Humphreys ha risposto a queste critiche in *The Numbers in the Exodus from Egypt: A Further Appraisal*, ibi 50(2000), pp. 323-328.

⁴¹ Per la gematria, e partendo da Nm 23,10 (Balaam che proclama il numero incalcolabile dei figli di Israele), cfr. R. Heinzerling, *Bileam Rätsel. Die Zählung der Wehrfähigen in Numeri I und 26*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 111(1999), pp. 404-415. Heinzerling è d'accordo nel ritenere che i numeri non sono storici, ma non accoglie le ipotesi interpretative di Mendenhall e Humphreys: cfr. *On the Interpretation of the Census Lists by C.J. Humphreys and G.E. Mendenhall*, in «Vetus Testamentum» 50(2000), pp. 250-252.

⁴² Così in C. Ziegert, *Die großen Zahlen in Num I und 26: Forschungsüberblick und neuer Lösungsschlag*, in «Biblica» 90(2009), pp. 237-256. Pensando invece alla composizione di una famiglia media israelita, con tre figli: J. Waite, *The Census of Israelite Men after Their Exodus from Egypt*, in «Vetus Testamentum» 60(2010), pp. 487-491.

⁴³ Vi è anche chi tenta di conservare il valore alto e letterale dei numeri, ma spiegandolo non come artificio retorico bensì nel contesto letterario redazionale di tutto il Pentateuco: cfr. B. Ziemer, *Erklärung der wichtigsten "demographischen" Zahlen des Numeribuches aus ihrem kompositionellen Zusammenhang*, in «Vetus Testamentum» 60(2010), pp. 271-287; un'esegesi analoga dei numeri alti di Gen 5 l'autore aveva già tentato in *Erklärung der Zahlen von Gen 5 aus ihrem kompositionellen Zusammenhang*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 121(2009), pp. 1-18.

⁴⁴ È anche evidente che il numero elevato si fonda sul sistema sessagesimale babilonese, come si ricorda, tra gli altri, in B. Levine, *Numbers I-20*, The Anchor Bible 4A, Doubleday, New York etc. 1993, p. 139 (dove si riassume tutta la questione in queste semplici parole: «The historical significance of the numerical totals listed here has often been exaggerated. We are dealing with a tradition that attributes great numbers to the wilderness Israelites»).

⁴⁵ La conformazione al contesto del libro di Numeri potrebbe anche essere dovuta a un pro-

ne (v. 51) e anche in questo caso i leviti sono censiti a parte, con un totale di 23.000 («tutti i maschi, da un mese in su»: v. 62). I problemi del conteggio sono i medesimi di *Nm* 1-4, ma il nuovo numero viene a sostituire quello precedente: là si trattava della prima generazione, condannata a morire per le sue mormorazioni e la sua ribellione, ad eccezione di Caleb, figlio di Iefunne, e Giosuè, figlio di Nun (cfr. 14,29 s., con esplicito riferimento al censimento: «nessuno censito tra voi, di quanti siete registrati dai venti anni in su e avete mormorato contro di me, potrà entrare nella terra...»). Lo si richiama qui ancora ai vv. 64 s. e, come già accennato, l'episodio viene rievocato in *Sir* 16,10 e 46,48 con il numero arrotondato di 600.000. Questo secondo censimento è operato alla vigilia dell'ingresso nella terra, e pensando già alla sua suddivisione tra le tribù in esecuzione di un ordine divino (vv. 52-56), come si narrerà nel libro di Giosuè. È tutto il popolo che riceve la terra, ma la lottizzazione dopo la guerra di conquista, preceduta da un censimento, ricorda una prassi militare assai nota.

6.3. *Il censimento funesto di Davide* (2Sam 24 + 1Cr 21)

6.3.1. *Osservazioni preliminari*

Prima di entrare nei problemi esegetici sollevati dai due testi, e soprattutto dal primo, è opportuno rilevare alcuni elementi che sono attinenti al censimento e alle sue cause.

Anzitutto la narrazione di 2*Sam* 24 inizia dicendo che «l'ira del Signore si accese di nuovo contro Israele» (v. 1); il «di nuovo» potrebbe essere inteso come «una seconda volta», e ciò indurrebbe a ricercare quale sia stata la prima. Il testo ebraico però afferma più precisamente: «Continuò l'ira del Signore ad accendersi contro Israele (*wayyōsef 'af-YHWH laḥrôt b'Yisrā'ēl*)» e colloca quindi l'azione del censimento in un atteggiamento divino negativo più generico e più ampio nei confronti di Israele, che dovrebbe comunque rimanere collegato al regno di Davide. Di questa continuità non fa parola il parallelo di 1*Cr* 21,1.

cesso redazionale, ma difficilmente il punto di riferimento originario si trova nella lista delle tribù di *Gen* 46, come si sostiene in J. Kislev, *The Census of the Israelites on the Plains of Moab* (*Numbers* 26): *Sources and Redaction*, in «*Vetus Testamentum*» 63(2013), pp. 236-260.

Il censimento di Israele e di Giuda, comandato in *2Sam* 24,2, abbraccia tutta la popolazione («il censimento del popolo») ma è in realtà militare, poiché di fatto il popolo censito è costituito da «uomini abili in grado di maneggiare la spada»; anche se nel v. 9 l'espressione di per sé è riferita ai soli uomini di Israele, in *1Cr* 21,5 viene ripetuta anche per quelli di Giuda. Si noti anche che l'ambiguità popolo-esercito può essere confermata dal fatto che in *2Sam* 24,2 il compito di fare il censimento è affidato a Ioab, «capo dell'esercito», mentre in *1Cr* 21,2 a lui sono associati i «capi del popolo».

Il numero dei censiti, nella registrazione consegnata da Ioab al re, è abbastanza elevato: secondo *2Sam* 24,9 risulta di 800.000 per Israele e 500.000 per Giuda, e quindi con un totale di 1.300.000 persone; secondo *1Cr* 21,5 invece i censiti di Israele ammontano a 1.100.000 e quelli di Giuda a 470.000 (per la LXX 480.000). Nel greco della recensione luciana e in Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 7,230) le cifre sono ancora diverse: rispettivamente 900.000 e 400.000, con un totale che però equivale a quello di *2Sam* 24,9. In questo caso la cifra finale, se sembra esagerata per il solo esercito, può apparire altrettanto eccessiva se riportata all'intera popolazione, almeno secondo parametri demografici storicamente attendibili. Ma il problema non si pone in questi termini, perché l'intenzione degli autori è analoga a quella che ispira le cifre di *Nm* 1-4, cioè l'esaltazione iperbolica mediante la quale la grandezza quantitativa assume connotazioni simboliche qualitative.

6.3.2. *Spiegazioni teologiche globali*

Per un esempio di esegesi piuttosto sbrigativa, che cerca una spiegazione possibilmente unica e complessiva dell'inquadramento negativo del censimento, sarebbe sufficiente rifarsi alla *Bibbia di Gerusalemme*: «La mentalità religiosa dell'antico Israele riferiva tutto a Dio come causa prima... Allora il censimento era considerato un'empietà in quanto ledeva la prerogativa di Dio, perché è lui che tiene i registri di coloro che devono vivere o morire (*Es* 32,32-33; cfr. *Es* 30,12)»⁴⁶. Come già si in-

⁴⁶ Così in riferimento a *2Sam* 24,1, nel commento all'edizione 2008 della versione della CEI: *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, p. 643.

travede in queste parole, la motivazione viene dunque tratta dallo stesso contesto biblico, ma mentre qui resta ancora su un piano generale, di solito viene poi precisata con la normativa contenuta in *Es* 30,11-16: Davide ha tralasciato di raccogliere il tributo prescritto in occasione del censimento e perciò ne è conseguito un flagello. Già Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 7,318) dice chiaramente che Davide ha «dimenticato» i precetti di Mosè (τῶν Μουσέος ἐντολῶν ἐκλαθόμενος); anche se usa il plurale, subito dopo si riferisce al contenuto preciso di *Es* 30,13, cioè la raccolta del mezzo siclo a testa. E forse anche perché adotta questa spiegazione, Giuseppe non dice che sia stato il Signore a spingere Davide a fare il censimento: solo dopo che lo si è effettuato i «profeti» (un plurale generico) avvertono il re che Dio è adirato con lui (δὲ ὀργῆς; 7,321). Ad ogni modo, il ricorso al precetto dell'Esodo è comune nella tradizione, come conferma anche solo bBer 62b nelle parole di Rabbi Eleazar: «Il Santo, Egli sia benedetto, disse a David: Tu mi hai chiamato incitatore, io ti farò inciampare in una cosa che perfino i bambini di scuola sanno, perché fu scritto [citazione di *Es* 30,12], e subito dopo [citazione di *1Cr* 21,1 e *2Sam* 24,1]. Dopo averli contati, non prese da loro il dono dell'espiazione, e perciò sta scritto [citazione di *2Sam* 24,15: la peste]»⁴⁷.

Tuttavia questo genere di spiegazione, benché possa sembrare giustificato, non è sufficiente a chiarire tutti gli elementi di un testo che mostra segni di incoerenza, e anzi sembra quasi attribuire artificiosamente a una causalità divina negativa ciò che in sé non è riprovevole. Vogliamo perciò riassumere qui di seguito almeno alcuni tentativi di un'esegesi che cerca di ricondurre il testo a una sequenza episodica più comprensibile, partendo da elementi rintracciabili nell'azione politica del regno davidico.

6.3.3. Spiegazioni «razionali»

6.3.3.1. Il divenire letterario del testo

Un primo ambito di spiegazione è di *ordine letterario* e verte sulla formazione del testo, pensato che sia frutto di stratificazioni succes-

⁴⁷ Traduzione di Sofia Cavalletti in *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1968, p. 418.

sive. In realtà, si tratta pur sempre di procedimenti esegetici piuttosto aprioristici, poiché la crescita del testo e la distribuzione degli strati vengono raffigurate in modo da rispondere perfettamente alle difficoltà di partenza. Comunque, possiamo illustrare questo procedimento letterario con un esempio tratto dal commento di Peter Kyle McCarter, che però lo combina con altri ingredienti⁴⁸.

Riprendendo quanto già abbiamo annotato più sopra, anche secondo questo esegeta il censimento (militare) in ultima analisi è pericoloso perché il servizio militare è legato a leggi di purità: il soldato deve essere consacrato prima della battaglia (cfr. *Gs* 3,5) e l'accampamento deve essere mantenuto puro (*Dt* 23,10-15). Il fatto del flagello indica quindi che sono stati violati dei tabù. O forse non si è versato il mezzo sicle prescritto in *Es* 30,12. Alla base di *2Sam* 24 vi era perciò un racconto più antico che parlava soltanto del flagello, della sua causa (il censimento) e della soluzione riparatoria (l'altare e i sacrifici): lo si leggerebbe nei vv. 1-9.15.16b.20-25⁴⁹. L'ira divina era dovuta a un altro motivo, non indicato in questo testo originario. Tuttavia da tale narrazione risulta che Dio ha spinto Davide a fare il censimento, ponendo Israele in pericolo. Davide ha fatto il censimento ed è scoppiato effettivamente un flagello, come effetto concomitante e certo non voluto, ma interpretato come conseguenza di un atto sconsiderato e perciò passibile di punizione. Quando Davide vide l'angelo punitore presso l'aia di Arauna, comprò quel sito, costruì l'altare, offrì sacrifici e il Signore si placò.

Questo racconto, come altri, era di per sé favorevole a Davide e si rivolgeva a un uditorio che sapeva che Davide aveva ordinato il censimento, nonostante i rischi ad esso collegati. Ma quando scoppiò il flagello, il popolo divenne ostile al re. Il racconto allora si ampliò e da un lato accentuò la causa ultima, facendo dell'ira del Signore il movente di tutto l'episodio⁵⁰, e dall'altro volle mostrare che Davide salvò

⁴⁸ *II Samuel*, The Anchor Bible 9, Doubleday, Garden City, NY 1984, pp. 512-518.

⁴⁹ Cfr. in sintesi *ibi*, p. 518.

⁵⁰ McCarter ha studiato ulteriormente il motivo dell'ira divina nella sua consistenza ed efficacia, come fenomeno che interessa tutto il pantheon del mondo storico da cui provengono i testi biblici: si veda il suo *When the Gods Lose Their Temper. Divine Rage in Ugaritic Myth and the Hypostasis of Anger in Iron Age Religion*, in R.G. Kratz - H. Spieckermann (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Forschungen zum Alten Testament 2/23, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 78-91.

il popolo, erigendo l'altare e offendo sacrifici espiatori. E infine, nel passaggio al racconto attuale si aggiunse una componente profetica che accentuò ancora di più la causalità divina e fece in modo che la comunicazione dell'ira e del castigo fosse annunciata dalla figura di un profeta, come abitualmente avviene nei testi biblici.

Questa esegesi in sé può risultare plausibile, nel tentativo di ribaltare la sequenza narrativa del testo per risalire dagli effetti alla causa, ma è valida nella misura in cui il ragionamento esplicativo può fondarsi su una ricostruzione del divenire letterario del testo che resta comunque ipotetico. Talvolta però simili stratificazioni rendono il testo ancora più oscuro. Si ritiene, ad esempio, che i vv. 10 e 17, dove Davide si rivolge al Signore riconoscendo la propria colpa, siano introdotti da una mano deuteronomista per mostrare che il re si pente di aver fatto il censimento e chiede perdono. Si sposta così l'asse della causalità: il censimento sarebbe un'azione colpevole di Davide, della quale egli si ravvede. Bisogna tuttavia rilevare che le conseguenze disastrose del censimento non vengono affatto evitate, e anzi con queste due aggiunte il deuteronomista non si sarebbe accorto di peggiorare la situazione, perché il Signore, oltre ad accendere la propria ira contro Israele (v. 1), non ascolterebbe neppure la preghiera di un suo servo che si assume la responsabilità e la colpa di quanto è accaduto⁵¹. Insomma, le vivisezioni materiali di unità letterarie, introducendo tagli e segmentazioni anche là dove il testo non presenta difficoltà grammaticali o sintattiche, sono chiaramente subordinate alla logica dell'operatore, che rischia però di introdurre altre incoerenze nella narrazione.

E ancora a proposito della causa ultima, possiamo aggiungere qui che, a ben vedere, se apparentemente l'ira divina che provoca il censimento in *2Sam* 24,1 viene ristretta a motivo secondario, in quanto movente «sovrumano» non è poi molto diversa dal «Satana» che agisce invece in *1Cr* 21,1. E ci si può chiedere allora se quest'ultima figura

⁵¹ «What was meant to be an improvement of the story and its theological profile ended up causing confusion»: così Anneli Aejmelaeus giudica l'intervento deuteronomista, supposto dagli studiosi, in un suo saggio dedicato peraltro alla storia del testo del v. 13 (ebraico masoretico e greco nelle sue varie forme): *David's Three Choices: Textual and Literary Development in 2 Samuel 24*, in H. von Weissenberg - J. Pakkala - M. Marttila (eds.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 137-151 (cit. p. 141).

sia da intendersi semplicemente su un piano teologico difensivo, cioè come tentativo dell'autore di evitare di rendere Dio autore di un male, una peste di cui sono vittima gli umani⁵². Non va dimenticato che in diversi casi «Satana» è semplicemente un personaggio al servizio divino⁵³. La responsabilità di Davide nel censimento resterebbe dunque la stessa. Certo, sul piano letterario si possono studiare quali siano le relazioni genetiche tra i due testi (2Sam 24 e 1Cr 21), e se vi siano interferenze per lo meno nella loro trasmissione⁵⁴, e per conseguenza se la figura di Satana sia stata introdotta in qualche stadio della formazione del testo delle Cronache⁵⁵, ma il problema teologico di fondo (una volontà soprannaturale che deve combinarsi con la responsabilità umana) sostanzialmente non muta.

⁵² Per una qualche *Nachwirkung* dell'episodio sui flagelli storici dei tempi successivi cfr. S. Kipfer, *Sinner or Redeemer? David and the Pestilence in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21*, in J. Cheryl Exum - D.J.A. Clines (eds.), *Biblical Reception 1*, Sheffield Phoenix, Sheffield 2012, pp. 88-108.

⁵³ Lo si evidenzia in S.H.T. Page, *Satan: God's Servant*, in «Journal of the Evangelical Theological Society» 50(2007), pp. 449-465.

⁵⁴ Cfr. per esempio R. Klein, *David: Sinner and Saint in Samuel and Chronicles*, in «Currents in Theology and Mission» 26(1999), pp. 104-116; A.G. Auld, *Bearing the Burden of David's Guilt*, in Ch. Bultmann - W. Dietrich - Ch. Levin (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik – Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 69-81; Id., *Imag[in]ing Editions of Samuel: The Chronicler's Contribution*, in Ph. Hugo - A. Schenker (eds.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*, Supplements to Vetus Testamentum 132, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 119-131; Id., *David's Census: Some Textual and Literary Links*, in A. Piquer Otero - P.A. Torijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera. Florilegium Complutense*, Supplements to the Journal of Jewish Studies 157, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 19-34; E. Ulrich, *David, the Plague, and the Angel: 2 Samuel Revisited*, in H. Ausloos - B. Lemmelijn - J. Trebolle Barrera (eds.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Text – The Historical Books*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 246, Peeters, Leuven-Paris – Walpole (MA) 2012, pp. 63-79.

⁵⁵ Cfr. alcuni tentativi recenti in P. Evans, *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of Chronicler's Theology*, in «Biblica» 85(2004), 545-558; D.L. Gard, *The Chronicler's David: Saint and Sinner*, in «Concordia Theological Quarterly» 70(2006), pp. 233-252; R.E. Stokes, *The Devil Made Me Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, in «Journal of Biblical Literature» 128(2009), pp. 91-106. Contrariamente ad esempio a Gb 1,7 e 2,1, dove Satana è preceduto dall'articolo, qui egli resta figura generica (una sfumatura che non si percepisce dalle traduzioni) e questa distinzione viene a sottolineare, più che il personaggio, la funzione di ostacolo che essa rappresenta; cfr. qualche cenno in A. Lange, *The Significance of the Pre-Maccabean Literature from the Qumran Library for the Understanding of the Hebrew Bible*, in A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Supplements to Vetus Testamentum 133, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 171-218.

6.3.3.2. Ricostruzioni ex eventu (o storico-apologetiche)

Altri tentativi di chiarire la logica del racconto ricercano le motivazioni ultime del censimento in qualche contigenezza storica del regno di Davide. Ne presentiamo due.

Per Ernest Neufeld⁵⁶ il ricorso a *Es* 30,11-16 non regge: Davide poteva raccogliere il tributo prima o dopo il censimento, ma qui invece egli si pente subito dopo aver effettuato la rassegna ed è dopo il pentimento che sopraggiunge il flagello. Inoltre, le introduzioni attuali (*2Sam* 24,1 e *1Cr* 21,1) sono sintesi teologiche che riportano il tutto a una causa ultima: la prima risale a Dio e la seconda a Satana perché non si può tollerare che Dio istighi un'azione che poi punisce. Come tali, non debbono essere prese in considerazione per uno studio storico.

Perché dunque Davide ha causato un'azione così disastrosa? Già l'obiezione o l'esitazione di Ioab (*2Sam* 24,3) può indicare che egli percepisce che il re vuole usare il censimento militare per altri scopi. Si è supposto, ad esempio, che Davide verso la fine della sua vita volesse preparare una grande guerra. Ma egli aveva già combattuto diverse volte, senza conseguenze funeste e senza doversi pentire, e anche senza un ordine divino. Perché allora in questa occasione Ioab dovrebbe obiettare che un'azione bellica del re avrebbe fatto ricadere la colpa su tutto Israele?

Può darsi invece che Davide volesse consolidare il suo regno, temendo defezioni o divisioni, e abbia perciò voluto rafforzare l'amministrazione centrale arruolando un esercito mediante un censimento militare. Ioab obietterebbe pertanto che la coscrizione potrebbe provocare un malcontento e una reazione in qualche settore del regno, specialmente nel nord del paese. Ma in coincidenza con questo arruolamento è scoppiata una pestilenza in seno all'esercito, proprio mentre esso percorreva tutto il vasto territorio, da Dan a Bersabea (*2Sam* 24,7): così va inteso il v.15 («Il Signore mandò la peste in Israele»), un fenomeno non raro, come attesta anche la peste scoppiata tra l'esercito assiro ai tempi di Ezechia (*2Re* 19,35). Il numero dei morti, 70.000 (v. 15b), indica il suo effetto disastroso.

⁵⁶ *The Sins of the Census*, con breve rassegna dei testi sul censimento già esaminati più sopra.

Insomma: un censimento militare e impopolare è stato avvertito come una minaccia scaturita dal potere centrale, anche perché poteva essere preludio di tassazione o di lavori forzati. E non è escluso che questo evento possa essersi combinato anche con la concezione generale che il conteggio provoca effetti negativi. Tutti questi fattori spiegano perché il censimento sia stato visto male. La pestilenza, sorta in concomitanza, ha rafforzato l'idea che tutto ciò sia avvenuto perché Dio era adirato contro Israele. Perché Dio si è adirato? Perché Davide ha fatto il censimento, o perché Satana ha indotto Davide a fare il censimento, che quindi è un peccato che va punito.

Neufeld sottolinea espressamente che in questo procedimento si esplica una logica circolare. La colpa non è insita nel censimento in sé ma nel fatto che i soldati arruolati erano stati colpiti da peste, pur non avendo combattuto o ucciso, e quindi non avevano bisogno di espiazione. Nella mentalità popolare la causa del peccato è stata trasferita sul censimento. Confessando di avere peccato, Davide ha attribuito la sua colpa non al fatto di avere effettuato il censimento ma all'averlo eseguito per motivi che non erano in accordo con la volontà divina.

Ora, questo ragionamento vuole certo salvare il censimento come fatto non negativo in se stesso, poiché sono le associazioni concomitanti che lo hanno fatto ritenere tale, e sia pure anche per via della mentalità popolare, che intende trovare una spiegazione alla peste. Tuttavia non riesce a chiarire del tutto la causa ultima, è cioè l'istigazione divina (o satanica), che rimane alquanto gratuita.

Alla ricerca delle circostanze concomitanti si impegna anche un secondo tentativo dello stesso genere, che si muove però su un terreno diverso. Matty Cohen⁵⁷ afferma infatti, anzitutto, che il termine *dever* usato in 2Sam 24,13.15, come pure *negef* di Es 30,12 e *maggēfāh* di 2Sam 24,25, non significano «peste» o «flagello», bensì «urto», «percossa». In Es 30,12 non si tratta di minacciare una peste, ma di sottoporsi obbligatoriamente al censimento, per non essere colpiti da una forza coercitiva. Nel caso di Davide, varie spiegazioni hanno ipotizzato che egli volesse riorganizzare militarmente il suo regno⁵⁸. Davide

⁵⁷ *Il Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, anche qui con una critica delle posizioni precedenti, e in particolare il ricorso alla *tēbibtum* da parte di Speiser.

⁵⁸ Cfr. *ibi*, pp. 28 s.

invece ha inteso imporre una *corvée*, un provvedimento che già in sé avrebbe potuto provocare una rivolta, e ha affidato a Ioab e ai militari il compito di un censimento, cioè di una coercizione militare, per impedire eventuali sollevazioni. Ma questo censimento ha posto il popolo in agitazione e Davide si è pentito, riconoscendo di aver commesso un'azione sconsiderata, una follia. Ne è seguito comunque un *dever*, cioè uno scontro tra i militari e i rivoltosi (era una delle tre possibili conseguenze ipotizzate da Gad in 2Sam 24,13); fu molto grave, con 70.000 morti, ma Gerusalemme fu risparmiata, proprio mentre era sul punto di venir conquistata e perduta⁵⁹.

Quanto all'episodio dell'acquisto dell'aia di Arauna, in realtà si sarebbe trattato di un'alleanza stretta tra Davide e il re gebuseo presso cui egli si sarebbe rifugiato in occasione della rivolta. E ancora altri elementi esplicativi vengono aggiunti da Cohen a sostegno della sua tesi di fondo. Il collegamento con 2Sam 21,1-14, dove Davide fa uccidere i discendenti superstiti di Saul (e si ricordi che i capp. 21-24 formano come un'appendice a 2 Samuele), indica quale fosse il clima di insicurezza in quel momento storico (come attesta anche la rivolta di Assalonne in 2Sam 15-18). Inoltre, in 2Cr 2,16 s. si dice che Salomone fece un censimento dei *gērīm* (i «forestieri») per farli lavorare alla costruzione del tempio (come già abbiamo ricordato più sopra), «un nuovo censimento dopo quello effettuato da suo padre Davide» (v. 16): ciò conferma che la *corvée* imposta da Davide aveva per scopo la costruzione del tempio. E a questo proposito, quando Natan riferisce a Davide che il Signore non vuole che egli costruisca il tempio (2Sam 7,5-7.13), nelle sue parole si rispecchia l'opposizione del regno del nord, trasformata teologicamente in volontà divina. Si può dunque supporre che dietro al censimento di Davide vi sia un decreto reale che costringeva la popolazione a prestare la sua opera per la costruzione del tempio, ma si è trattato di un atto politico non riuscito.

⁵⁹ A proposito dell'angelo Cohen introduce una spiegazione alquanto complessa e poco verosimile: sarebbero due gli angeli, ma sono condottieri che guidano la rivolta di Israele e di Giuda. Resta vero tuttavia che l'angelo ha funzione di guerriero militare e l'apparizione di questa figura che minaccia la città di Gerusalemme può richiamare Gs 5,13-15 e la distruzione di Gerico, come si evidenzia in C. Balzaretto, *L'angelo del censimento* (1 Cr 21,15-16), in «Rivista Biblica» 54(2006), pp. 29-44.

A parte alcuni punti alquanto fantasiosi, come l'alleanza con Arauna, la connessione con *2Cr* 2,16 s. resta problematica, perché in quel testo non si afferma che il censimento di Davide tendesse alla costruzione del tempio, anche se in alcuni studi recenti si vuole intravedere il peccato di Davide proprio nel fatto di aver imposto lavori forzati⁶⁰. E soprattutto, in questa esegesi di Cohen non ci si pone neppure la questione dell'inquadramento iniziale del racconto (l'ira di Dio di *2Sam* 24,1).

Se dunque i tentativi che abbiamo illustrato, tanto sul piano letterario quanto su quello storico, non giungono a dare una chiarificazione soddisfacente della motivazione ultima del censimento narrato in *2Sam* 24 (e *1Cr* 21), una sorta di causalità che suona come un assioma teologico, bisogna per lo meno puntualizzare due possibili vie di uscita, pur dovendo ammettere che è ben difficile coordinare tutti gli elementi in un quadro organico, e che quindi permangono diversi punti oscuri.

1) Se ci si sofferma sul censimento come tale, l'ambito militare offre spunti plausibili per spiegare il suo possibile risvolto negativo, ma in sé esso non è affatto negativo.

2) L'ira divina che origina il censimento di Davide in *2Sam* 24,1 (e il declassamento «satanico» in *1Cr* 21,1) probabilmente non va collegata direttamente al censimento stesso, ma può trovare una soddisfacente spiegazione in un giudizio storiografico che l'autore del testo intende esprimere sull'operato di questo re, nel contesto dell'eccezionalmente ampia narrazione che lo riguarda (*2Sam* 2 e *2Re* 2). Davide, in questo senso, è figura complessa e contraddittoria, e la fama positiva con cui egli sopravvive nella memoria biblica risiede più nel fatto di rappresentare gli inizi di una continuità teologica assegnata a un regno che trascende quello suo concreto (a lui è promessa una dinastia perenne), che non nelle imprese episodiche che caratterizzano la sua politica effettiva, contraddistinta da guerre, esterne ed intestine, e da un adulterio. Ma per quanto riguarda il censimento, va tenuto presente che la sua connessione con il flagello non è automatica e immediata: il rimorso che egli prova (*2Sam* 24,10) può essere una sorta di espediente narrativo che interrompe la catena azione-conseguenza e per di più

⁶⁰ Cfr. K.R. Greenwood, *Labor Pains: The Relationship between David's Census and Corvée Labor*, in «Bulletin of Biblical Research» 20(2010), pp. 467-478; Sh. Bakon, *David's Sin: Counting the People*, in «The Jewish Bible Quarterly» 41(2013), pp. 53 s.

Davide stesso definisce quello che ha fatto come una grande stoltezza (*kī niskaltī m^e’ōd*), riconoscendo in qualche modo che ha preso un’iniziativa politica poco avveduta.

7. Conclusioni

1) Il censimemento può essere praticato ovviamente in ambiti diversi: civile, culturale e rituale, militare. Non sempre essi sono chiaramente distinti tra loro, e anzi tendono a richiamarsi e a sovrapporsi, e in questo interscambio il censimento militare tende a prevalere come punto di riferimento, oltre ad essere di fatto maggiormente attestato. Esso è anche quello che presenta elementi più significativi e utili per valutare la natura della istituzione nelle sue connotazioni religiose.

2) Il censimento militare può trovare una spiegazione della sanzione religiosa che lo accompagna, anche se non è sempre esplicita, nel fatto che l’esercizio dell’arte militare è collegato a una vita minacciata, a un potenziale versamento di sangue che va espiato. Non si tratta quindi di un tabù o di una superstizione che sarebbe insita nel conteggio come tale, e su cui hanno fondato le loro spiegazioni diversi studiosi, ma di un dato culturale presente in determinate civiltà storiche, tra cui quella dell’antico Israele, nel suo ambiente contestuale. Si potrà certo discutere se questo tipo di spiegazione resti legato esclusivamente a quelle civiltà o se possa assumere un significato più ampio e profondo, e se sia traducibile in altre forme di spiegazione che accentuino il senso e il rispetto della vita. Va rilevato comunque che questa connessione tra censimento e rito, o se si vuole questo richiamo religioso, non è sempre presente necessariamente nella prassi e nei testi che la riflettono, ma è un elemento che può trovare a sua volta applicazioni diverse e più vaste.

3) Il modello del censimento militare viene infatti applicato all’Israele dell’esodo, che da un gruppo di fuoriusciti (civili) si trasforma in agguerrito esercito conquistatore, formato naturalmente da una propria componente militare, ma costituito di fatto dal popolo inteso come comunità sacrale. Per via di questa trasposizione, il censimento viene ad essere collegato anche alle istituzioni religiose caratteristiche di quel gruppo e trova attuazioni religiose più specifiche, come ad esempio quelle culturali: in questo ambito esse riguardano anche un tempio, che

almeno nel caso concreto è inteso (ancora) semplicemente come santuario nel deserto, che è però modello del tempio gerosolimitano successivo. Oppure il censimento può essere collegato a un volere divino, e anzi Dio stesso può divenirne la causa ultima, sebbene sia poi difficile spiegare gli effetti negativi che ne conseguono; importante resta però il fatto che non si rifugga dal rendere Dio stesso causa del censimento: quasi si trova qui il vertice del significato religioso che il censimento può assumere. Si constata dunque una polivalenza del censimento, di fronte alla quale resta problematico sapere se sia puramente casuale o espressamente voluta, in quanto è l'istituzione stessa che si presta a questa stratificazione semantica.

4) Possiamo chiederci quale tipo di società sia quello che ha elaborato una simile concezione polivalente del censimento, e che sembra aver considerato il censimento militare come l'*analogatum princeps* a cui riportare e su cui misurare anche gli altri censimenti. In altri termini, ci chiediamo quale possa essere stata la società dell'antico Israele che ha formulato i testi biblici che parlano di censimento e ne descrivono le varie attuazioni nel corso di una storia fondativa e paradigmatica. Da una lato essa sembra essere una società «normale», che ha bisogno di contarsi per le sue esigenze esistenziali comuni: civili, amministrative, militari, religiose. Ma dall'altro essa vuole configurarsi come una società ideale in cui il censimento, almeno nel suo significato più profondo, è vincolato a una «norma» sanzionata dalla divinità (*Es* 30,12): in ultima analisi, ciò avviene perché, secondo quella mentalità, la divinità è autrice della vita e il versamento del sangue, anche nemico, è una minaccia e un pericolo per la vita *tout-court*. Ciò che è rilevante non è però quella norma (e quindi il suo significato culturale: la vita, il sangue, e dunque l'applicazione primaria o più evidente della norma in ambito militare), ma ciò che essa rappresenta, cioè la relazione necessaria tra un censimento, sia pure inteso nella sua accezione più vasta, e la sua ermeneutica religiosa. È questa l'ideologia che ci comunica la storiografia biblica che si è trasmessa ed è soppravvissuta in quelle tradizioni che alla Bibbia si richiamano⁶¹. Al di là di tutti i contesti

⁶¹ Più modestamente, l'ideologia può tradursi anche in tradizione linguistica. L'espressione ebraica *nāšā' 'et rō š'*, usata per il censimento, ha conservato una sua risonanza lessicale; *nāšā'* corrisponde all'italiano «levare», al francese «lever» e all'inglese «levy», e *rō š'* può essere meto-

«laici» in cui l'idea e la prassi del censimento si sono prolungate nella storia, non è privo di significato il fatto che il censimento abbia potuto trasformarsi in una *Berufung* e in *Beruf* (una «chiamata», anche se non è chiaro a che cosa) e che almeno nella sua evoluzione la storia del censimento sia stata accompagnata in parallelo da una corrente sotterranea che tende, come sua meta finale, a far sì che l'impegno assunto attraverso il censimento offra al censito una sicurezza esistenziale: la garanzia di essere iscritto nel «libro della vita», quando esso verrà aperto alla fine dei tempi (*Ap* 20,11-15, spec. vv. 12.15).

Abstract

This essay analyses the institution of census in the Old Testament and aims to explain its predominantly negative connotation, expanding on the interpretations usually given by scholars. We examine the relevant biblical passages (especially the ones in which census has religious significance, i.e. Exodus 30:11-16 and 38:25-28, Numbers 1-4, Samuel 2:24, Chronicles 1:21) and certain texts from the Ancient Near East which shed further light on these passages. The military census, widely attested in our sources, is shown to be key to an appreciation of the religious meaning of census and, in particular, to demonstrating the existence of a necessary relationship between this institution generally and its religious hermeneutics.

nimia per persona o unità costitutiva di una popolazione, equivalente a «testa» o «capo (di bestiame)». In inglese «to levy» significa sia «imporre tasse» sia «arruolare», come pure il sostantivo «levy». In italiano, anche se «levare» per indicare «arruolare» è antiquato, il sostantivo «leva» denota nella lingua comune l'arruolamento militare. Per questi riflessi linguistici cfr. anche Cohen, *II Sam 24 ou l'histoire d'un décret royal avorté*, p. 22 n. 20.

GIAN LUIGI PRATO

TEMPIO, GERUSALEMME, CITTÀ DI ASILO

La geografia dello spazio sacro trasformata in una religione senza luogo

1. Delimitazione e ottica della trattazione

Benché all'idea del sacro si associ normalmente quella della distinzione e della separazione, in realtà si potrebbe attribuire ad essa quanto viene predicato del concetto del *bonum* nella filosofia scolastica, e cioè di essere *diffusivum sui*. Infatti il sacro, soprattutto se è collegato allo spazio, è una realtà formalmente unica ma potenzialmente molteplice. Come afferma Mircea Eliade, che rileva come anche in questo campo vi sia una certa contraddizione nell'idea stessa della sacralità, ogni spazio può diventare sacro. Inoltre, lo spazio sacro è difficile da conquistare, ma di fatto è accessibile: ci si sente collocati al suo centro, anche solo come desiderio o nostalgia, per esempio del paradiso. Anzi, si può vivere solo in uno spazio sacro, e nel suo centro¹.

Dovendo poi trattare dello spazio sacro in relazione al tempio, va precisato anzitutto che quest'ultimo rappresenta solo una delle espressioni del sacro centralizzato, e può essere assunto tuttavia come simbolo delle valenze del sacro inteso come presenza divina², benché resti

¹ Cfr. *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Di fronte e attraverso 70, Jaca Book, Milano 1981, pp. 52 s.

² Per il Vicino Oriente antico si veda M.B. Hundley, *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World – Supplement Series 3, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2013; K. Kaniuth - A. Löhnert - J.L. Miller (eds.), *Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Kolloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft*, 11.-13. Oktober 2009, München, Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 7, Harrassowitz, Wiesbaden 2013 (e in particolare pp. 85-102; F.M. Fales, *The Temple and the Land*). Si veda anche la voce *Temples and Sanctuaries*, in D.N. Friedman *et alii* (eds.), *The Anchor Bible Dictionary* VI, Doubleday, New York 1992, pp. 369-392 (con rassegne di Egitto, Mesopotamia, Siria-Palestina e mondo greco-romano, curate rispettivamente da W.A. Ward, J.F. Robertson, W.G. Dever e S. Guettel Cole). Valido è ancora E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*. Proceedings of the International Conference Organized by the

da chiedersi se esso, anche in questa sua funzione, esaurisca tutti i significati del sacro³.

Nell'antico Israele e nei testi biblici, com'è ovvio, le espressioni del sacro, a cominciare appunto dal tempio, sono onnipresenti e ci si potrebbe limitare ad illustrarle tracciando un quadro descrittivo più o meno esauriente. Ma ciò sarebbe poco proficuo per l'intento di fondo di questo seminario di teologia politica. È invece più promettente, in tal senso, ricercare come si giunga alla sacralizzazione di varie realtà istituzionali e constatare come tale processo contribuisca a formare una religione che è in grado di trasferire e applicare la concezione del sacro ad altri ambiti, che ne acquisiscono così gli stessi valori e risultano equivalenti al loro punto di partenza. Non va dimenticato del resto che un elemento in cui si incarna il sacro può anche scomparire nel corso del tempo, ma il suo significato simbolico sopravvive se il sacro di cui è rivestito funziona a dovere: ciò è avvenuto per l'antico Israele proprio per il tempio, la cui distruzione può aver certo attutito gli elementi della sacralità ad esso collegati⁴, ma il loro significato è sopravvissuto per altre vie.

Il processo di sacralizzazione applicato al tempio, che diviene così un luogo sacro per eccellenza, aiuta a capire come ad esempio possano divenire tali anche altri ambiti spaziali⁵, come i luoghi o le città di asilo, di cui intende parlare questo seminario: pur trattandosi di spazi

Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 5-6, Katholieke Universiteit Leuven – Departement Oriëntalistiek, Leuven 1979, e per Israele: R.E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel*, Blackwell, Oxford 1965, e inoltre M.B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth. Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle*, *Forschungen zum Alten Testament* 2/50, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

³ Il tempio, pur legato allo spazio, può essere posto in relazione anche al tempo, nel senso che ambedue si rifanno a un concetto di separazione e divisione, e ciò indipendentemente dalla discussa e complessa derivazione di *templum* e *tempus*, termini che spesso sono stati ricondotti a uno stesso etimo, come si ricorda brevemente, ad esempio, in M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Biblioteca di cultura scientifica 29, Boringhieri, Torino 1967, pp. 63-66.

⁴ «[D]al momento che non c'è più il Tempio, tutti gli aspetti della Santità che da esso derivano diventano vaghi e confusi, alcuni di essi affondano in uno stato di santità solo latente, indicando niente più che una possibilità e un punto di partenza» (A. Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*, Collana «Schulim Vogelmann» 84, Giuntina, Firenze 2008², p. 63).

⁵ Per altri luoghi santi, al di là di Gerusalemme, e la loro sacralizzazione, diversa per ognuno di essi, cfr. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Origin Myths and Holy Places in the Old Testament. A Study of Aetiological Narratives*, Copenhagen International Seminar, Equinox, London 2011.

diversi, ciò che li collega tra loro è una sacralità che nel caso delle città di asilo si applica mediante il loro inserimento tra le città levitiche, divenendo esse stesse città levitiche, e ciò al di là di una qualche sacralità che potrebbe competere loro originariamente, quasi per loro natura.

Possiamo dunque procedere, in questa esplorazione così intesa, presentando anzitutto brevemente come si configuri la sacralità centralizzata nell'antico Israele, con uno sguardo sintetico alla sua visione cosmologica. Verremo poi alla sacralizzazione del tempio, distinguendo tra la storia biblica del tempio di Gerusalemme e il divenire o l'ampliarsi delle attribuzioni del sacro, che lo trasfigurano in un tempio ideale. In un terzo momento ci soffermeremo sull'applicazione della sacralità ai luoghi di rifugio e sulla connessione tra città di asilo e città levitiche. Un itinerario così delineato richiederebbe senza dubbio una trattazione assai ampia e dettagliata, ma vorremmo tentare di affrontare qui soltanto i punti principali di ogni questione, nella misura in cui essi contribuiscono alla comprensione della linea coerente che ci proponiamo di illustrare. Ne consegue che alcuni argomenti saranno appena accennati e verranno esposti brevemente solo in funzione dell'insieme.

2. Sacralità centralizzata

Nel sintetizzare la concezione della sacralità centralizzata dell'antico Israele, bisogna riconoscere che essa in realtà si esprime, in forma più incisiva e nella sua visione complessiva, soltanto nel giudaismo posteriore e non tanto nei testi biblici. Una delle sue formulazioni più pregnanti la si trova ad esempio nel *Derek Erez Zuta*, un trattato sulle «regole di vita», dove viene riassunta in termini metaforici che tendono ad esaltare il tempio di Gerusalemme (9,13):

Dice Aba Issi ben Yohanan in nome di Šemu'el ha-Qaṭan: A che cosa somiglia questo mondo? A un bulbo oculare umano: il bianco è l'Oceano che circonda la terra; l'iride al suo interno è la terra abitata; la pupilla nell'iride è Gerusalemme; il volto nella pupilla è il Tempio – voglia che venga presto riedificato nel nostro tempo⁶.

⁶ Traduzione di Ilaria Briata, tratta dalla sua dissertazione *Derek Eres Rabbah e Derek Eres Zuta. Due trattati deuterotalmudici su come si sta al mondo* (tesi di dottorato in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia 2015), p. 139.

Un'altra testimonianza significativa è offerta dal trattato mishnico *Kelim*, dove si afferma che vi sono dieci gradi di santità⁷, che vanno da una periferia a un centro e vengono elencati partendo dalle terre fuori d'Israele per dirigersi verso Gerusalemme e poi ai vari settori del tempio, sino al Santo dei Santi (1,6-9).

Proiettando la metafora anatomica del primo testo e l'area concentrica del secondo su uno spazio a tre dimensioni, si ricava che il cosmo si struttura lungo un asse verticale che si prolunga su tre livelli (cielo, terra e mondo sotterraneo: cfr. già *Es* 20,4) e passa per un centro che è la montagna del tempio. Esso viene intersecato da un asse o piano orizzontale entro cui si collocano in disposizione gerarchica varie zone che si susseguono a cerchi concentrici, convergendo verso un centro: l'ombelico del mondo; essi sono diversamente qualificati, poiché si procede dal caos al mare e poi al deserto e alla terra abitata. Questa prospettiva ortogonale può essere raffigurata visivamente nel detto talmudico attribuito a rabbi Geremia ben rabbi Eliezer: «La gehenna ha tre porte: una nel deserto, una nel mare e una a Gerusalemme» (*b'Erubin* 19a)⁸.

Al centro della convergenza si pone anche la «pietra di fondazione» (*'even šetiyyāh*) su cui è edificato il tempio, come si afferma in *Pirke de-Rabbi Eliezer* 35 («... lì è l'ombelico del mondo e da lì tutta la terra ha avuto origine e su di essa poggia il santuario di Dio»)⁹. Il tempio costruito su di essa equivale a una creazione e il monte del tempio assume una funzione cosmica. Su di essa Noè ha offerto il sacrificio dopo il diluvio, che nella descrizione biblica (*Gen* 8,20-22) intende rifondare il mondo su un equilibrio composito, poiché esso minaccia

⁷ Mentre si dice espressamente, all'inizio del passo, che i gradi sono dieci, se ne elencano poi undici: la questione è affrontata brevemente in M. Bar-Asher, *Biblical Language in Mishnaic Texts*, in Id., *Studies in Classical Hebrew*, Edited by A. Koller, Studia Judaica 71, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 81-94 (86-89). Cfr. anche Sh. Safrai, *The Land of Israel in Tannaitic Halacha*, in G. Strecker (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*. Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität, Göttinger Theologische Arbeiten 25, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 201-215 (204).

⁸ Cfr. Ch. Peri, *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Studi biblici 140, Paideia, Brescia 2003, pp. 79-92, spec. 87. Tuttavia sembra troppo speculativo il ricorso dell'autrice (pp. 87-91, cfr. anche 204) a G. Garbini (*Note di lessicografia ebraica*, Studi biblici 118, Paideia, Brescia 1998, pp. 130-135) per spiegare *Is* 28,10.13 interpretando *qaw* come linea orizzontale, *šaw* con linea verticale e *taw* come loro incrocio, collegando quest'ultimo con radici indoeuropee da cui deriverebbe anche *templum*.

⁹ *Ibi*, pp. 197-200, spec. 197.

sempre di ricadere nel caos¹⁰. Comunque, una centralità assiale, che riunisce Eden, Sinai e Sion, viene ribadita nelle parole che Noè rivolge al figlio Sem nel *Libro dei Giubilei*, quando descrive la parte di terra a lui riservata: «... dato che sapeva che il giardino di Eden era santo dei santi e dimora del Signore e che il monte Sinai, centro del deserto, e il monte Sion, centro dell'ombelico della terra, tutti e tre, l'uno di fronte all'altro, erano stati creati per la santità» (8,19)¹¹.

Va tuttavia osservato che tutta questa prospettiva centralizzatrice, che sembra condurre necessariamente a Gerusalemme e al suo tempio, va relativizzata, poiché rappresenta soltanto una delle possibili applicazioni di una simile concezione cosmica¹². Altri luoghi infatti, già nei testi biblici, possono essere considerati «ombelico della terra» (*ṭabbûr hā'āreš*): quando i signori di Sichem si ribellano ad Abimelec esso è collocato presso quella località (*Gdc* 9,37), mentre quando Gog intende combattere contro un popolo «che abita al centro della terra» (*Ez* 38,12) si pensa a Gerusalemme solo per deduzione (anche in base a *Ez* 5,5).

In relazione al tempio vero e proprio, dobbiamo inoltre rilevare che questa sua collocazione polarizzatrice è di fatto il risultato di un pro-

¹⁰ Un collegamento tra creazione, diluvio e tempio, per quanto riguarda l'equilibrio instabile del mondo, si può ritrovare anche nel *Testamento di Salomone*, dove si afferma che i demoni sono impiegati da Salomone per la costruzione del tempio: ciò li rende meno mostruosi e contribuisce a porre ordine nel mondo, sebbene il fatto possa apparire paradossale, come si rileva in Th. Scott Cason, *Creature Features: Monstrosity and the Construction of Human Identity in the Testament of Solomon*, in «Catholic Biblical Quarterly» 77 (2015), pp. 263-279, spec. 269.

¹¹ Traduzione di Luigi Fusella in P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* I, UTET, Torino 2006, p. 260.

¹² Il tema della città di Gerusalemme intesa centro dell'universo, com'è da aspettarsi, è molto studiato, ma si veda in particolare C. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, *Oudtestamentische Studien* 30, Brill, Leiden-New York-Köln 1993 (in contesto più ampio); M. Poorthuis - Ch. Safrai (eds.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kok Pharos, Kampen 1996 (pp. 217-228 per una sintesi: Ch. Safrai, *The Centrality of Jerusalem: A Retrospect. Jerusalem – Truly the Navel of the World*); L.I. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, Continuum, New York 1999 (e soprattutto pp. 104-119: Ph.S. Alexander, *Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept*); B. Janowski - B. Ego (eds.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, *Forschungen zum Alten Testament* 32, Mohr Siebeck, Tübingen 2001 (e pp. 3-26: B. Janowski, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*; pp. 503-509: K. Bieberstein, *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*); M. Tilly, *Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum*, Kohlhammer, Stuttgart 2002.

cesso interpretativo che inizia con gli stessi testi biblici e che ora dobbiamo appunto ripercorrere nelle sue tappe più significative, sebbene possa apparire un dato «originario» e come tale ovvio nella prospettiva giudaica da cui siamo partiti e che abbiamo illustrato con questi pochi accenni.

3. Il tempio e Gerusalemme

Dobbiamo distinguere anzitutto tra la storia biblica del tempio di Gerusalemme (o dei templi che si sono ricostruiti sui precedenti) e la storia e la consistenza effettiva del tempio nella sua realtà concreta, per poter capire il processo della elaborazione letteraria e ideologica legata a questa struttura architettonica¹³.

La storia biblica si svolge lungo una sequenza che inizia con il modello nel deserto (un tempio mobile: *Es* 25-31 e 35-40), prosegue con il tempio di Salomone (*1Re* 6-7; *2Cr* 3-4), che viene distrutto e poi ricostruito nell'immediato postesilio (cfr. *Esd* 1-6); a questo «secondo tempio» si collega quello cosiddetto di Erode, che ne dovrebbe rappresentare una grandiosa ristrutturazione. Da questa successione diacronica si possono già trarre due osservazioni.

1) È significativo che il tempio del periodo storico sedentario, quello di Gerusalemme, sia preceduto da un modello che vale di per sé per la fase pre-sedentaria, ma possiamo intuire che provenga da una fase post-sedentaria, quando quel tempio, nel suo prototipo (salomonico), non esite più come tale.

2) Di questi vari templi non conosciamo praticamente nulla dal lato archeologico (tutt'al più solo qualche elemento del muro di cinta del tempio di Erode).

Poiché il tutto converge sul tempio salomonico, conviene partire di qui per tracciare l'itinerario della sua sacralizzazione, e tenendo conto nello stesso tempo della probabile sequenza cronologica lungo la quale si sono formati i testi biblici relativi ai vari templi.

¹³ Per una prima informazione sulla storia (prevalentemente biblica) del tempio gerosolimitano e le fasi delle sue ricostruzioni e ristrutturazioni si veda la voce *Temple, Jerusalem*, di Carol Meyers, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* VI, cit., pp. 350-369.

3.1. *Il tempio di Salomone*

La sua costruzione viene descritta con dettagli talvolta poco chiari (*1Re* 6-7; *2Cr* 3-4) ma di tutto il complesso si forniscono le misure solo dell'edificio (lunghezza 60 cubiti, larghezza 20, altezza 30, con un vestibolo di lunghezza 10 e larghezza 20; all'interno i 60 cubiti sono suddivisi in 40 per l'aula e 20 per il Santo dei Santi). Si suppone un'area esterna, con varie suppellettili cultuali, e con un muro di cinta (*1Re* 6,36) il cui perimetro non viene indicato. Accanto al tempio viene costruita una grandiosa reggia, il «palazzo detto Foresta del Libano», di forma rettangolare (100 cubiti per 50; *1Re* 7,1-12, cfr. v. 2).

Poiché più volte si parla in seguito di ristrutturazione di questo tempio, è legittimo chiedersi a quale fase architettonica possa risalire la descrizione della costruzione originaria, e se davvero essa possa derivare da una testimonianza oculare diretta¹⁴.

Pur tenendo presente un intento propagandistico, che si richiama del resto a una prassi orientale¹⁵, e anche la preoccupazione di essere fedeli a un modello precostituito¹⁶, sembra improbabile che tutto il

¹⁴ Naturalmente le posizioni degli studiosi divergono su questo punto. Segnaliamo soltanto, ad esempio, che per Gershon Galil il racconto sarebbe composto dagli scribi di Salomone, pur con ampliamenti posteriori (*Solomon's Temple: Fiction or Reality?*, in M. Avioz - E. Assis - Y. Shemesh [eds.], *Zer Rimmon. Studies in Biblical Literature and Jewish Exegesis Presented to Professor Rimon Kasher*, Society of Biblical Literature – International Voices in Biblical Studies 5, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2013, pp. 11-131 [in ebraico]); per Gönke Eberhardt invece si deve supporre una lunga tradizione, che parte dall'epoca di Ezechia e si sviluppa sotto Giosia e nel postesilio, per esaltare coerentemente la funzione politica e religiosa della costruzione (*Translating Politics into Religion: Theological Enrichment in 1 Kings 5-9*, in D.A. Baer - R.P. Gordon [eds.], *Leshon Limmudim. Essays on the Language and Literature of the Hebrew Bible in Honour of A.A. Macintosh*, Library of Hebrew Bible – Old Testament Studies 593, Bloomsbury T & T Clark, New York 2013, pp. 77-96). Si mostra troppo ottimista un recente lavoro di Peter Dubovský (*The Building of the First Temple. A Study in Redactional, Text-Critical and Historical Perspective*, *Forschungen zum Alten Testament* 103, Mohr Siebeck, Tübingen 2015), nel quale si ricostruiscono tre fasi di sviluppo edilizio del tempio salomonico, ma sulla base di un'analisi esegetica del testo biblico (*1Re* 6-7) che fa del racconto, pur distribuito lungo i suoi strati di composizione, quasi uno specchio fedele dell'evoluzione storica del complesso architettonico.

¹⁵ Cfr. V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, *Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series* 115 / *JSOT-ASOR Monograph Series* 5, JSOT Press, Sheffield 1992.

¹⁶ Oltre a quanto è contenuto in *Es* 25-31; 35-40, va ricordato che secondo *1Cr* 28,11-19 Davide consegna a Salomone uno scritto di mano del Signore, che contiene il modello sia dell'architettura che degli arredi del tempio.

complesso possa ambientarsi nella Gerusalemme del X sec. a.C., con la sua consistenza urbana abbastanza ridotta. Il tempio così descritto rispecchia certamente una struttura siriana tripartita, già nota fin dal II millennio, e di cui restano esempi chiari a 'Ayn-Dara (secc. XI-X) e a Tell Ta'yinat (sec. IX), nella Siria settentrionale, ma il palazzo adiacente sembra rifarsi al modello persiano dell'*apadana*, cioè del palazzo a colonne, come quello di Dario a Persepoli¹⁷. Sembra insomma che la descrizione di questo primo tempio sia da collocarsi in epoca postesilica. Ciò concorda con il tono solenne con cui viene presentata la sua «inaugurazione» in *IRe* 8, dove si rileva tra l'altro che il tempio è abitazione e presenza di un Dio che però nessun luogo può contenere (vv. 12 s. 27)¹⁸, e ad esso si può accedere per ottenere giustizia (vv. 31 s.); ivi si può ottenere soccorso e perdono (vv. 35-40) e persino in una condizione di esilio si potrà guardare ad esso per ottenere compassione dai deportatori (vv. 46-51, spec. 48 e 50)¹⁹; anche lo straniero potrà accedervi e la sua supplica potrà essere esaudita (vv. 41-43). Tuttavia l'osservanza della legge è condizione necessaria perché il tempio possa sussistere (*IRe* 9,3-9, spec. 8 s.). È chiaro che si tratta di tematiche teologiche che suppongono un'esperienza storica vissuta e anche una defezione politica (l'esilio).

¹⁷ Cfr. I. Oggiano, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Frece 20, Carocci, Roma 2005, pp. 219-223; M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Storia e società, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 360-364.

¹⁸ *IRe* 8,12 s. del testo ebraico è situato dopo il v. 53 nella LXX; le divergenze del testo greco presentano però una diversa teologia del tempio e probabilmente non consentono di risalire a un testo ebraico da cui questa traduzione possa derivare; cfr. M. Rösel, *Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f.*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 121 (2009), pp. 402-417.

¹⁹ Si coglie nel testo una preghiera a distanza, rivolta guardando nella direzione di un tempio gerosolimitano che sembra essere piuttosto quello di epoca postesilica (v. 48 e cfr. anche v. 44). Il testo di *IRe* 8 potrebbe essere il risultato di diverse fasi redazionali, di cui l'ultima potrebbe collocarsi in epoca persiana, quindi in situazione di diaspora; cfr. ad esempio Th. Römer, *Redaction Criticism: 1 Kings 8 and the Deuteronomist*, in J.M. LeMon - K.H. Richards (eds.), *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, Society of Biblical Literature – Resources for Biblical Study 56, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2009, pp. 63-76. Se l'ipotesi è valida, si può dedurre che la preghiera in direzione del tempio venga a sostituire il sacrificio celebrato in quel santuario, come ricorda brevemente lo stesso Römer in *From Deuteronomistic History to Nebiim and Torah*, in I. Himbaza (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, Orbis Biblicus et Orientalis 275, Academic Press, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, pp. 3-18 (7).

Possiamo inoltre osservare in proposito che, sebbene possa apparire strano, non si dice mai in questo contesto che il tempio possa fungere da luogo di asilo. Ciò va tenuto presente per quanto si dirà più avanti a questo riguardo.

Se guardiamo poi alla rilevanza che il tempio salomonico può aver assunto durante la storia monarchica, constatiamo che i testi biblici ne parlano relativamente poco, e ciò desta una certa sorpresa, se si pensa alla magnificenza imponente con cui viene esaltata la sua costruzione. È pur vero che vi si accenna talvolta in termini religiosi, cioè quando viene profanato e purificato²⁰, ma più spesso se ne parla dal lato economico, in relazione ai tesori ivi conservati e consegnati a governanti stranieri per necessità o costrizione (talvolta assieme ai tesori della reggia), e comunque per motivi politici. Si inizia con il faraone Sisak all'epoca di Geroboamo (*1Re* 14,25-28; *1Cr* 12,9-11) e si continua con Ben-Adad, re di Aram, sotto Asa (*1Re* 15,18 s.; *2Cr* 16,2 s.), Cazaël, re di Aram, sotto Ioas di Giuda (*2Re* 12,18 s.; si vedano anche i lavori di restauro²¹ in *2Re* 12,1-17; *2Cr* 24,1-16); anche Ioas d'Israele depreda il tempio e la reggia dopo aver sconfitto e fatto prigioniero Amasia di Giuda (*2Re* 14,11-14; *2Cr* 25,24), mentre Acaz di Giuda, per salvarsi dal re di Aram e dal re d'Israele, deve fare donativi a Tiglat-Pileser di Assiria (*2Re* 16,8; *2Cr* 28,21; si veda anche il modello dell'altare di Damasco, riprodotto a Gerusalemme, e la ristrutturazione del tempio, in *2Re* 16,10-18; *2Cr* 28,22-24); Ezechia deve consegnare il denaro del tempio e i tesori della reggia a Sennacherib di Assiria (*2Re* 18,15 s.; si veda anche *2Re* 20,12 s.: Ezechia mostra a Merodac-Baladan i tesori della reggia); Nabucodonosor, conquistata Gerusalemme, chiude coerentemente la serie (*2Re* 24,13; *2Cr* 36,7; anche il suo ufficiale Nabuzaradan, durante la seconda conquista, incendia il tempio e la reggia, fa a pezzi le colonne di bronzo e preleva le suppellettili culturali: *2Re* 25,9-17; *2Cr* 36,18

²⁰ Sotto il re Manasse (*2Re* 21,1-9; *2Cr* 33,1-9) e così anche in occasione della «riforma» di Giosia (*2Re* 22-23; *2Cr* 34-35); si veda anche Ozia/Azaria (*2Cr* 26,16-21) ed Ezechia (*2Cr* 29-30).

²¹ Anche per i lavori di restauro, soprattutto per quelli di Ioas e più tardi quelli di Giosia, si deve tener conto di un fattore ideale che contrasta con la scarsa conoscenza che possediamo sul modo concreto di gestire i lavori; cfr. in proposito N. Na'aman, *Notes on the Temple «Restorations» of Jehoash and Josiah*, in «Vetus Testamentum» 64 (2014), pp. 640-651.

s.; *Ger* 52,13.17-23; 39,8). La prassi della depredazione bellica o del tributo pagato al nemico, più volte testimoniata nel corso di questa storia dei due regni, lascia intravedere che il tempio non esercita in quella società la funzione di baluardo religioso enfaticamente esaltata nella preghiera di Salomone in *IRe* 8.

Confrontando dunque tra loro la retorica letteraria, che inquadra il tempio in una ideologia religiosa, e la realtà storica che quella stessa letteratura lascia trasparire, e che rivela come il tempio valga quasi solo per le sue ricchezze economiche che possono aiutare talvolta a risolvere momenti critici, si può dedurre che il tempio di età monarchica esercita soprattutto una funzione politica: è legato agli interessi e al governo del regnante, di cui segue le sorti. L'enfasi posta sulla fase della costruzione, ma anche su quella della distruzione, è dunque di natura teologica, dovuta alla rilevanza ideale che il tempio ha acquisito in un'altra società e in un'altra epoca storica, quella del secondo tempio. Ma fra queste due fasi si interpone, sul piano della ricostruzione della storia letteraria, l'elaborazione del modello.

3.2. Il modello: la dimora e/o tenda del convegno (tavnit: cfr. Es 25,9)

La descrizione del modello del tempio gerosolimitano, secondo le parole che Dio rivolge a Mosè, e della costruzione di tutto l'apparato nel deserto, si trova in testi cosiddetti sacerdotali, e quindi recenti, ossia postesilici, e già questo pone il problema di vedere a quale tempio si applichi. Inoltre, al di là della struttura architettonica, si forniscono istruzioni anche per gli oggetti ad essa connessi e anche per l'abbigliamento e la consacrazione dei sacerdoti (*Es* 28-29). Ciò significa che si intende fissare normative per una istituzione culturale come tale, più che per l'assetto spaziale in cui essa è situata.

Si parla dunque della costruzione di una «dimora» (*miškān*) che è fatta di teli (*Es* 26,1-14) e anche di assi di legno (26,15-29) per le pareti, mentre il tetto è solo di teli. Si riesce a intuire solo a fatica come una struttura in legno risulti incastrata in un'altra di teli, ma ad ogni modo l'interno è suddiviso in due parti: l'aula più grande, detta il Santo (di 20 cubiti) e quella posteriore, il Santo dei Santi (di 10 cubiti); a questa lunghezza totale di 30 cubiti corrisponde una larghezza di 10, per cui

le dimensioni risultanti per la superficie sono la metà di quelle dell'edificio del tempio di Salomone.

La dimora è preceduta da un cortile ed è circondata da un recinto rettangolare di 100 cubiti di lunghezza per 50 di larghezza (27,18), disposto in direzione est-ovest, con ingresso a est. È nel cortile esterno che vengono collocati l'altare per i sacrifici e un bacino, mentre nel Santo stanno l'altare dell'incenso, il candelabro e la tavola dei pani, e nel Santo dei Santi l'arca.

Ma oltre alla dimora e al suo recinto va costruita anche una «tenda del convegno» (*'ōhel mō'ēd*), che di per sé sembra costituire una struttura separata: Mosè le dà questo nome e la allestisce fuori dell'accampamento, e ad essa si reca chi vuole consultare il Signore (33,7-11). Di fatto però viene a coincidere con l'edificio precedente (cfr. 29,42-44), anche per il fatto che dal lato terminologico nella fase di costruzione le due realtà vengono poste in sequenza tra loro, e si parla dunque di *miškan 'ōhel mō'ēd* (39,32; 40,2.6.29), dove però va notato lo stato costruito del primo termine, per cui si deve intendere «la dimora della tenda del convegno», benché le traduzioni ne facciano due sinonimi (si veda ad esempio CEI 2008: «la dimora, la tenda del convegno»)²². La terminologia è tuttavia complessa: si parla talvolta di *miškan YHWH* (Lv 17,4; Nm 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47; Gs 22,19; 1Cr 16,39) oppure di *miškan hā'ēdūt* («dimora della testimonianza»: Es 38,21; Nm 1,50.53 [bis]; 10,11).²³ L'insieme viene chiamato anche *miqdāš* («sanuario»: Es 25,8) oppure soltanto *qōdeš* («santo», per esempio Lv 5,16; Nm 8,19). Il plurale *miškānōt* viene poi a designare genericamente il tempio, soprattutto nella poetica dei salmi (43,3; 84,2; 132,5.7)²⁴.

Tutto l'apparato, in quanto complesso mobile, accompagna gli spostamenti degli israeliti, nelle loro vicende travagliate durante la pere-

²² In 40,2.6.29 il Pentateuco samaritano del resto ha soltanto *hammiškān*, che indica ambedue, mentre la LXX in 40,2.6 ha σκηνή τοῦ μαρτυρίου e al v. 29 il testo maggiormente documentato riporta semplicemente σκηνή. In 40,7 si prescrive che il bacino debba essere collocato tra la «tenda del convegno» (soltanto *'ōhel mō'ēd*) e l'altare (dei sacrifici).

²³ Si veda anche *'ōhel hā'ēdūt* in Nm 9,15; 17,23; 18,2, che si può confrontare per analogia con *'rôn hā'ēdūt* («arca della testimonianza») in Es 25,22; 26,33 s.

²⁴ Per questi dati lessicali si veda la voce *miškān*, curata da D. Kellermann, in G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento* v, Paideia, Brescia 2005, coll. 416-424.

grinazione verso la terra. Nel censimento di *Nm* 1-4 è posto al centro dell'accampamento ed è curato dai leviti. La nube sta sopra la dimora durante il cammino (*Nm* 10,11). Dopo l'ingresso nella terra, tenda e arca si trovano in Silo (*ISam* 2,22), dove Giosuè aveva eretto la tenda del convegno (*Gs* 18,1). In seguito è l'arca ad assumere, quasi per sineddوحة, le valenze di tutto il complesso: essa cade in mano ai filistei (*ISam* 4) e dopo vari trasferimenti in città filistei (Asdod, Gat, Ekron) torna in possesso degli israeliti e viene trasferita a Kiriath-earim (*ISam* 5,1-7,1). Della tenda si torna a parlare quando Davide introduce l'arca a Gerusalemme, per collocarvela al centro (*2Sam* 6, cfr. v. 17) e in quel contesto Dio stesso confessa di aver abitato in una tenda fin dal tempo dell'uscita dall'Egitto (*2Sam* 7,6). Infine, Salomone introduce nel tempio, da lui costruito, l'arca, la tenda del convegno e gli oggetti sacri contenuti in quest'ultima (*1Re* 8,4), in una sorta di ricongiungimento finale dove il modello si trasfonde nella realtà modellata. Infatti prima di questa cerimonia solenne Salomone offriva sacrifici a Gerusalemme solo davanti all'arca, ma si recava anche a Gabaon, per offrire sacrifici sull'altare locale (*1Re* 3,4-15, cfr. v. 15).

Abbiamo ricordato questo itinerario solo per rilevare che nella trama della narrazione biblica le vicende che si svolgono nella terra riguardano prevalentemente l'arca e soltanto in Gerusalemme essa viene nuovamente collegata con una tenda. Si può supporre che solo di qui, e quindi *a parte postea*, derivi il collegamento tra le due realtà, che viene poi proiettato all'indietro con la costruzione dell'apparato nel deserto e quindi del modello²⁵. Dobbiamo solo aggiungere, per quanto ci riguarda e in considerazione di quanto diremo più avanti, che nella tenda di Gerusalemme, anteriore al tempio, vi erano oggetti sacri, come l'olio con cui Sadoc ha unto re Salomone (*1Re* 1,39), e anche l'altare presso cui si rifugia Ioab (*1Re* 2,28). L'altro caso di rifugio presso un altare non prevede però una tenda (Adonia, in *1Re* 1,50). Solo quindi in relazione alla tenda, e non al tempio (come già si è detto), si ha un collegamento con la funzione del rifugio.

²⁵ La questione è in realtà assai complessa e andrebbe affrontata con uno studio delle tradizioni letterarie che sono confluite nel testo, dove la sequenza narrativa non risulta del tutto coerente in se stessa. Per una breve presentazione cfr. K. Koch, *'ōhel, 'āhal*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry (eds.), *Grande Lessico*, cit., I, 1988, coll. 253-280, spec. 272-274.

Julius Wellhausen aveva affermato a suo tempo²⁶ che la dimora delineata negli scritti sacerdotali non rappresenta il modello, ma è a sua volta la copia del tempio di Gerusalemme. Ora, ciò può essere vero nel senso che tra la struttura della dimora e quella del tempio salomonico vi sono molte somiglianze, e la prima è quasi l'immagine del secondo ridotto a metà. Ma vi sono anche differenze, per cui è meglio pensare che gli autori del modello si siano ispirati non solo al tempio di Gerusalemme ma anche a una tenda sacra che poteva non essere (o non essere più) a Gerusalemme. Oppure, il modello che nella sequenza cronologica della narrazione biblica viene proiettato sul tempio salomonico può essere servito piuttosto come guida per la ricostruzione dell'altro tempio, quello postesilico, al quale conferisce pertanto caratteristiche particolari²⁷. Comunque, questo modello racchiude per lo meno due elementi che vanno sottolineati, in quanto si riversano sul tempio realizzato o che si vuole realizzare, e si pongono per così dire all'origine di una concezione del tempio che resta legata a un tipo particolare di religione.

Anzitutto, la dimora del deserto, che Mosè deve costruire in base al modello, va edificata «il primo giorno del primo mese» (*Es* 40,2), cioè il primo giorno dell'anno. In questa data, rilevante anche per altri aspetti relativi alle modalità della realizzazione, si può intravedere un collegamento tra la costruzione del modello (e ciò a cui esso è finalizzato) e la creazione: tempio e cosmo vengono a sovrapporsi e a identificarsi.

In secondo luogo, la dimora è dotata di santità o sacralità, perché suddivisa in tre zone sacre: esse ricordano e riproducono infatti la sacralità dello spazio in cui si svolgono gli avvenimenti del Sinai, dove avviene la teofania che nel suo scenario completo contiene anche la rivelazione del modello della dimora stessa. La dimora, come si è visto, comprende tre aree: il Santo dei Santi, il Santo e il cortile. Ora,

²⁶ Si veda il suo *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1905⁶ (rist. De Gruyter, Berlin-New York 2001), p. 36.

²⁷ Per questa funzione di ponte tra i due templi, che può essere attribuita alla dimora, cfr. D. Markl, *The Wilderness Sanctuary as the Archetype of Continuity Between the Pre- and the Postexilic Temples of Jerusalem*, in P. Dubovský - D. Markl - J.-P. Sonnet (eds.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, *Forschungen zum Alten Testament* 107, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 227-251.

il Sinai è un luogo delimitato, dove però il popolo non può salire sul monte (*Es* 19,12), ed è diviso in tre zone cui ineriscono gradi diversi di santità: la cima del monte, dove Dio parla e dove solo Mosè può salire (19,20; 34,2); le falde del monte, dove possono accedere i 70 anziani e i sacerdoti (Aronne con i figli Nadab e Abiu, che devono prostrarsi «da lontano»: così in 24,1 s., dove si riassumono peraltro i tre gradi di vicinanza); i piedi del monte, dove sono erette le 12 stele per le 12 tribù d'Israele e dove avviene la stipulazione dell'alleanza con il popolo (24,4-8). Quasi si rispecchia qui una prassi culturale che sembra addirittura quella supposta nei libri delle *Cronache*, ma anche la liturgia del giorno dell'espiazione, descritta in *Lv* 16 per la fase del deserto, ma ovviamente in funzione del culto posteriore del tempio.

3.3. Il «secondo tempio»

3.3.1. Il contesto sociale e religioso della ricostruzione

Le questioni legate alla costruzione del cosiddetto «secondo tempio» sono numerose e riguardano non solo l'edificio culturale ma anche l'ambiente sociale in cui esso può essere stato costruito o riedificato²⁸.

²⁸ Rinviando semplicemente a una bibliografia essenziale: S. Jafet, *The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology*, in «Union Seminary Quarterly Review» 44 (1991), pp. 195-251; R.P. Carroll, *Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period*, in Ph.R. Davies (ed.), *Second Temple Studies: 1. Persian Period*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 117, Academic Press, Sheffield 1991, pp. 108-124; Id., *So What Do We Know about the Temple? The Temple in the Prophets*, in T.C. Eskenazi - K.H. Richards (eds.), *Second Temple Studies: 2. Temple Community in the Persian Period*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 175, Academic Press, Sheffield 1994, pp. 34-51; P.R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65, Brill, Leiden 2001; J. Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmungen – Bewältigung*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1/147, Mohr Siebeck, Tübingen 2002 (in particolare pp. 40-60: K.-F. Pohlmann, *Religion in der Krise – Krise einer Religion. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr.*; pp. 92-107: H. Lichtenberger, *Der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels*); J.A. Middlemas, *The Troubles of Templeless Judah*, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, Oxford 2005; M.D. Knowles, *Centrality Practised. Jerusalem in the Religious Practice of Jehud and the Diaspora in the Persian Period*, Archaeology and Biblical Studies 16, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2006; T. Wardle, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/291, Mohr Siebeck, Tübingen 2010 (capp. 2 e 3, pp. 13-226); J.M. Hallagan, *Why Was the Second Temple Built?*, in D. Burns - J.W. Rogerson (eds.), *Far from Minimal. Celebrating the Work and*

Va tenuto presente infatti che al ritorno dall'esilio non esisteva più una comunità politicamente strutturata e neppure una religione ufficiale che potesse garantire la sua coesione: la monarchia era caduta e il tempio precedente, come si è detto, era legato a quella struttura politica.

Il testo biblico fa dipendere la ricostruzione del tempio dal cosiddetto «editto di Ciro» (2Cr 36,22 s.; Esd 1,1-4 e cfr. 4,3), che però è formulato quasi come ricaduta o ricezione speculare di quanto Ciro stesso ha proclamato della propria magnanimità in campo politico e religioso nei confronti dei popoli subalterni²⁹. È difficile definire in quali termini possa essere avvenuta un'autorizzazione persiana alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, ma pur supponendola in qualche misura va tenuto distinto, al riguardo, un punto di vista persiano da una prospettiva giudaica.

Dal lato persiano, poiché Gerusalemme rappresentava solo un centro minuscolo nella vasta satrapia della Transeufratene, pur nell'ambito della provincia di Yehud, il tempio poteva assumere funzioni amministrative, soprattutto sul piano economico (riscuotere tributi) e giudiziario. Il punto di vista religioso rimaneva secondario, ed è discutibile sino a che punto potesse coagularsi attorno al tempio una comunità con relativa autonomia economica e politica³⁰.

In ambito giudaico di per sé poteva anche non essere necessaria la ricostruzione del tempio: per decenni se ne era fatto a meno e poteva-

Influence of Philip W. Davies, Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 484, T & T Clark, London-New York 2014, pp. 164-172.

²⁹ Il famoso «cilindro di Ciro» è il testo paradigmatico di questa propaganda; per una sua traduzione italiana si veda G.P. Basello, *Il cilindro di Ciro tradotto dal testo babilonese*, in G.L. Prato (ed.), *Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne*. Atti del XVII Convegno di Studi Veterotestamentari (Assisi, 5-7 Settembre 2011), in «Ricerche Storico Bibliche» 25, 1(2013), pp. 249-259. L'ideologia persiana sembra aver influito anche sulla ricostruzione del tempio giudaico di Elephantina, riedificato sullo stesso luogo di un altro precedente: G. Granerød, *The former and the future temple of YHWH in Elephantine: a traditio-historical case study of ancient Near Eastern antiquarianism*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 127 (2015), pp. 63-77.

³⁰ La teoria della «Bürger-Tempel Gemeinde», meglio nota come «Citizen-Temple Community», avanzata a suo tempo da Joel Weinberg a difesa di una certa indipendenza dal potere centrale persiano, è stata contestata da più parti; si veda la traduzione inglese di alcuni suoi studi in *The Citizen-Temple Community*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 151, Academic Press, Sheffield 1992, e per una ripresa della questione, con soluzioni più differenziate, si veda J. Janzen, *Politics, Settlement, and Temple Community in the Persian-Period Yehud*, in «Catholic Biblical Quarterly» 64 (2002), pp. 490-510.

no anche essere sorte divisioni interne e dissidi in seno alla comunità superstita, formata da coloro che erano rimasti nel territorio e quanti (pur gradualmente e non certo con migrazioni di massa) potevano essere tornati dall'esilio. Se si è deciso di ricostruirlo, più o meno con avallo persiano, è perché si è voluto attribuirgli un significato religioso: il tempio doveva diventare il centro e il simbolo di una comunità e di una sua espressione religiosa che però occorreva ridefinire³¹. Si è venuta a creare perciò una vera e propria teologia del tempio, costruita anche, come suo elemento concomitante ma essenziale, sul rimpianto e il lamento per il tempio distrutto. Lo si può constatare già dal semplice fatto che, mentre possediamo pochi dati sulla consistenza materiale e architettonica del nuovo complesso edilizio, si moltiplicano le testimonianze di concezioni progettuali e visioni ideali di un tempio e di una città che assumono risonanze cosmiche, e tra i fattori che caratterizzano questa visione religiosa emergono soprattutto la sacralità e la purità, con cui si evidenzia l'aspetto della separazione da uno spazio (e da un mondo) circostante.

Può sembrare strano, infatti, come la descrizione della ricostruzione dell'edificio e del complesso monumentale sia nei testi biblici abbastanza sobria, a differenza di quella del primo tempio, tanto che non riusciamo a ricavare un'immagine completa della struttura architettonica dell'insieme. La continuità con il tempio precedente è piuttosto vaga: sacerdoti e leviti lo avevano visto (*Esd* 3,12; cfr. anche 5,11). Dapprima, sotto la guida di Zorobabele e Giosuè, si costruisce un altare (*Esd* 3,2) e poi le fondamenta (3,12), e quando sotto Dario si narra del ritrovamento dell'editto di Ciro, si dice che questi avrebbe ordinato che le misure del tempio fossero di 60 cubiti di altezza e 60 di larghezza (6,3) e che nei muri fossero posti tre ordini di pietre squadrate e uno in

³¹ Le ragioni a favore o contro la ricostruzione sono ben soppesate in I. Willi-Plein, *Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden?*, in B. Ego - A. Lange - P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 57-73. Contro il fatto che, secondo la Willi-Plein, la perdita del tempio non fosse avvertita (almeno prevalentemente) come problema teologico, si è pronunciato Christian Frevel, facendo riferimento alle *Lamentazioni*: cfr. il suo *Zerbrochener Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni)*, in O. Keel - E. Zenger (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Quaestiones disputatae 191, Herder, Freiburg 2002, pp. 99-103 (100 s.).

legno (6,4). Quasi si potrebbe immaginare una costruzione quadrata o cubica. Per il resto, si parla poi solo della ricostruzione delle mura di Gerusalemme, operata da Neemia (*Ne* 2-3).

Queste affermazioni bibliche non trovano alcun sostegno, o almeno qualche rettifica, sul piano archeologico, dove su un orizzonte più ampio emerge soltanto che probabilmente in area giudaica e samaritana non si riscontrano templi con favisse contenenti oggetti di culto, e ciò potrebbe essere dovuto all'isolamento di quei territori oppure anche a una innovazione nelle pratiche culturali³². I pochi dati biblici sono invece in sintonia con altri che esaltano il tempio in termini solenni e grandiosi, e che possiamo rileggere qui a conferma di una concezione religiosa che accentua l'elemento del sacro.

Prima di vedere più da vicino queste descrizioni di un tempio ideale, è tuttavia opportuno riflettere sul fatto che esso è certo collocato mentalmente in un luogo centralizzato, ma la centralizzazione non va pensata sempre in relazione a Gerusalemme. Nel *Deuteronomio*, dove appunto essa viene ripetutamente prescritta e regolarizzata³³, non si fa parola di questa città (il cui nome appare per la prima volta, nei testi biblici, solo in *Gs* 10,1) e neppure del tempio: secondo questo libro, il culto andrà praticato «nel luogo che il Signore avrà scelto per stabilirvi il suo nome» (cfr. 12,5.11 e anche i vv. 14.18.21.26) e v'è chi sostiene che *Dt* 12,1 possa applicarsi anche ad altra terra, quando diventa terra di YHWH³⁴. Questo silenzio può essere letto in diversi modi: a meno di ritenere che la centralizzazione del *Deuteronomio* sia diversa da quella supposta nei libri dei *Re* (orientata su Gerusalemme), creando così una frattura nella storiografia deuteronomistica³⁵, si può pensare che nel

³² Così in I. Oggiano, *Dal terreno al divino*, cit., p. 213. Si veda anche su questo punto R. Schmitt, *Continuity and Change in Post-Exilic Votive Practices*, in Ch. Frevel - K. Psychny - I. Cornelius (eds.), *A «Religious Revolution» in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 267, Academic Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 96-109.

³³ Cfr. una ripresa recente della questione in F.E. Greenspahn, *Deuteronomy and Centralization*, in «*Vetus Testamentum*» 64 (2015), pp. 227-235, e B.T. Arnold, *Deuteronomy 12 and the Law of the Central Sanctuary* noch einmal, *ibi*, pp. 236-247.

³⁴ A. Schenker, *La fine della storia di Israele ricapitolerà il suo inizio. Esegese di Is 19,16-25*, in «*Rivista Biblica*» 43 (1995), pp. 321-329 (326).

³⁵ È la tesi sostenuta da Rannfrid Irene Thelle in *Approaches to the «Chosen Place». Accessing a Biblical Concept*, *Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies* 564, T & T Clark, London-New York 2012.

decorso della narrativa biblica si prospetti qui un'anticipazione della sedentarizzazione in Gerusalemme e del suo luogo di culto, ma se si considera la storia della formazione dei testi è più verosimile che l'idea di centralizzazione sia anteriore e fondamentale e la sua applicazione a Gerusalemme e al tempio intenda conferire a questi luoghi una spiccata caratteristica di distinzione e di separazione.

3.3.2. *Il tempio di Ezechiele (Ez 40-48)*

La più celebre esaltazione del tempio ideale, inserito in un ampio progetto spaziale, è certamente quella di Ez 40-48, per la quale rileviamo qui soltanto alcuni elementi che interessano il nostro assunto.

La visione è mediata e si riferisce, più che all'oggetto diretto, a un suo modello: al profeta è mostrata una struttura che comprende un tempio, un territorio circostante che include una città, e più ampiamente la terra abitata dalle 12 tribù; Ezechiele dovrà poi comunicare alla casa d'Israele quanto ha visto³⁶. La struttura viene descritta tramite misure, che sono rivelate anzitutto da un *angelus interpretes* (40,3) e che il profeta dovrà poi trasmettere alla casa d'Israele, perché essa possa a sua volta misurare la pianta dell'insieme, ossia accoglierla come misura di confronto sul piano di uno spazio metaforico: in altre parole, con questa immagine metrica si vuole promulgare una «legge del tempio» (43,10-12). Sia il modello che le misure tradotte in legge richiamano dunque le disposizioni date a Mosè sul Sinai (si confronti 40,4 con Es 25,9). E il riferimento al Sinai è confermato dal fatto che la visione avviene su un monte altissimo, su cui sembra costruita una città (40,2); il monte assume qui i connotati di una montagna cosmica, che unisce cielo e terra e può essere considerata residenza divina³⁷. Città e tempio vengono trasfigurati e assumono valori cosmici.

³⁶ Cfr. M. Konkel, *Architektur des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, Bonner Biblische Beiträge 129, Philo, Berlin 2001, compendiato in Id., *Die zweite Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48). Dimensionen eines Entwurfs*, in O. Keel - E. Zenger (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten*, cit., pp. 154-179.

³⁷ T.A. Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287, De Gruyter, Berlin 2000, pp. 37-42 (spec. n. 27 p. 39); J.D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Harvard Semitic Monographs 10, Scholars Press, Missoula MT 1976.

Le misure sono accurate, anche se creano problemi testuali, e si basano sull'unità di misura del cubito e della canna³⁸. Se con un nostro itinerario procediamo dall'interno verso l'esterno, e consideriamo soltanto le strutture principali, troviamo il Santo dei Santi di 20 per 20 cubiti (41,3 s.), l'aula o Santo, lungo 40 e largo 20 cubiti (41,1 s.), l'atrio o vestibolo, lungo 20 e largo 12 cubiti (40,48 s.), un cortile interno quadrato, di 100 per 100 cubiti (40,47), e una cinta esterna quadrata, di 500 per 500 canne di lato (42,15-20). L'edificio, in sostanza, è come quello del tempio di Salomone, ma nell'ambito di tutto il complesso esso non si trova al centro, dove invece è collocato l'altare (43,13-17).

Tutta la struttura è situata in una porzione di terra lunga 25.000 e larga 20.000 cubiti, che costituisce una porzione sacra (*qōdeš*), in offerta al Signore (*ʾrûmāh l-YHWH*, 45,1). Essa è suddivisa in due strisce: una prima (25.000 per 10.000 cubiti) riservata ai sacerdoti e in cui è il tempio (misurato in 500 cubiti per 500: 45,2 s.), e una seconda riservata ai leviti, anch'essa di 25.000 per 10.000 cubiti (45,5). Oltre a questa porzione ve n'è un'altra, lunga 25.000 e larga 5.000 cubiti, come possesso della città e appartenente a tutta la casa d'Israele (45,6). Il territorio occupa confini grandiosi (47,13-23) e viene suddiviso tra le 12 tribù, secondo una ripartizione precisa, descritta in 48,1-29, e infine tutta la visione termina con un elenco delle porte della città, il cui nome sarà *YHWH šammāh*, «Il Signore è là» (48,35)³⁹.

Se tutta l'area geografica assume i connotati di una terra ideale, al suo centro, che consiste nella zona dell'apparato templare, è tuttavia riservata una funzione particolare. La cinta muraria che lo racchiude serve infatti a «separare il sacro (*qōdeš*) dal profano (*ḥōl*)»: il suo compito corrisponde esattamente a quello che compete ai sacerdoti, i quali devono indicare al popolo «ciò che è sacro e ciò che è profano», «ciò che è impuro (*tāmē*) e ciò che è puro (*tāhōr*)»: si confrontino tra loro

³⁸ In *Ezechiele* il cubito è formato dai 6 cubiti ordinari (cm. 45) più 1, quindi 52,5 cm. (cfr. 40,5), mentre la canna è di 315 cm. Naturalmente queste misure, come quasi tutte le altre dei testi biblici, presentano sempre un margine di imprecisione. Si veda la «Tavola delle misure e delle monete» in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, pp. 26-28.

³⁹ Anche il significato essenziale del tempio, quale segno spaziale di una presenza divina, viene ora trasferito alla città, che condensa in sé le valenze del sacro; cfr. S.J. Kim, *YHWH Shammah: The City as Gateway to the Presence of YHWH*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 39 (2014), pp. 187-207.

42,20 e 44,23, dove la prima coppia della contrapposizione viene ripresa con gli stessi termini, e nel secondo testo – si noti bene – al sacro corrisponde «impuro» e al profano «puro». Questo compito dei sacerdoti è quello prescritto già dalle normative del *Levitico* (cfr. 10,10) e la sua violazione viene biasimata in *Ez* 22,26. Inserendo l'area templare in queste categorie, si introduce e si insinua l'idea che il tempio può essere «profanato», per cui anche la distruzione del tempio salomonico può essere intesa come profanazione: questa è infatti la causa che ne ha determinato la fine secondo *2Cr* 36,14⁴⁰, a differenza di *2Re* 25 (e cfr. anche *Ez* 7,22.24; *Is* 43,28; 47,6; *Lam* 2,2; *Sal* 74,7; tale sarà considerata anche in *Dn* 11,31 la devastazione operata da Antioco IV Epifane)⁴¹.

Il parallelo che si riscontra in *Lv* 10,10, *Ez* 22,26 e 44,23 va preso così come è formulato ed è significativo proprio per questo: il sacro è connesso all'impuro e il profano⁴² al puro. È l'accostarsi a ciò che è sacro che pone fuori dell'ordinario e rende impuro⁴³. E d'altra parte ciò che è profano rappresenta la situazione normale. Si può quindi comprendere perché ciò che è profano diventi ciò che è comune (così i «pani» in *ISm* 21,5, contrapposti ai «pani sacri») e propriamente, tuttavia, esso non si definisce in se stesso, ma in connessione al sacro *per negationem*.

Inoltre, e soprattutto, questo rilievo assunto dal concetto di purità e di impurità⁴⁴, legato alla sacralità del tempio, fa sì che l'immagine spaziale che si ricava dalla visione di Ezechiele contribuisca a creare una diversa concezione della religione d'Israele, anche se tale concetto non è esclusivo in Israele, ma è legato all'idea del tempio anche in

⁴⁰ La profanazione, attribuita ai capi, ai sacerdoti e al popolo, è espressa qui con il verbo *ṭm'* ed è contrapposta decisamente alla consacrazione (verbo *qḏš*) del tempio, operata dal Signore a Gerusalemme.

⁴¹ Per questi dati si veda F. Maas, *hll profanare*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* I, Marietti, Casale Monferrato 1978, coll. 494-498, spec. 497.

⁴² Non è certo facile definire ciò che è «profano» e anche la semantica del termine ebraico usato in questi testi è complessa: si veda, per una rassegna delle possibilità, W. Dommershausen, *hll* I, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico*, cit., II, 2002, coll. 1029-1039.

⁴³ Cfr. P. Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Il pellicano rosso – Nuova serie 56, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 27-118.

⁴⁴ Oltre a T.A. Rudnig, *Heilig und Profan*, cit., si veda J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2006 (spec. capp. 4 e 5).

Babilonia⁴⁵ e in altri ambienti⁴⁶. Con Ezechiele tuttavia, se si inserisce la sua concezione della purità nella storia del tempio israelitico, bisogna rilevare che il senso di colpa per la distruzione del primo tempio non deriva tanto dalla coscienza di una trasgressione di una legge in termini etici (ribellione, iniquità, durezza di cuore, non ascolto della predicazione profetica), ma viene avvertita come una profanazione. Ne consegue che una nuova Tora si esprime ora in termini di purità rituale, che comporta una separazione, almeno in termini di prevenzione; ciò giustifica pertanto la promulgazione di nuove norme per l'accesso al tempio (*Ez* 44,4-9) e, sempre in termini spaziali, la necessità di delimitare una porzione di terra riservata a sacerdoti e leviti (45,1-6). Il sacro viene qui ad esplicitare tutte le sue potenzialità divisorie⁴⁷.

Se tuttavia questa sorta di sacralità viene ricondotta alla sue originarie sorgenti immaginifiche, o al loro apice visivo, che è rappresentato dalla montagna cosmica, si può anche intuire perché essa venga quasi ad annullare se stessa in una prospettiva escatologica. È ciò che si legge infatti in *Ap* 21 s., dove la Gerusalemme celeste, che appare in una visione ove ancora una volta predomina l'assillo della misurazione, non possiede più un tempio, perché «il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio» (21,22)⁴⁸. Si direbbe al riguardo che i confini del sacro diventano qui un asintoto all'infinito. Il tempio diventa superfluo se il Signore che governa il mondo, cioè quel YHWH già apparso ad Ezechiele sul monte altissimo (*Ez* 40,2), assume egli stesso

⁴⁵ Cfr. T. Ganzel - Sh.E. Holtz, *Ezekiel's Temple in Babyonian Context*, in «Vetus Testamentum» 64 (2014), pp. 211-226. Rispetto a Babilonia, tuttavia, l'impurità resta legata maggiormente al tempio, e non al demoniaco: I. Cranz, *Pollution and the Demonic: Evaluating Impurity in the Hebrew Bible in Light of Assyro-Babylonian Texts*, in «Journal of Ancient Near Eastern Religions» 14 (2014), pp. 68-86.

⁴⁶ Ch. Frevel - Ch. Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religions 3, Brill, Leiden-Boston 2013.

⁴⁷ Per descrivere i vari aspetti di questa nuova religione resta valido e incisivo quanto ha scritto Samuel Terrien nella seconda parte del suo studio *The Omphalos Myth and the Hebrew Religion*, in «Vetus Testamentum» 20 (1970), pp. 315-338 (332-338).

⁴⁸ Prima della fase escatologica, non si esclude un'altra visione del tempio, anch'esso misurato assieme all'altare, ma con esclusione dell'atrio, perché occupato dai pagani (11,1 s.). Per il tempio nell'Apocalisse, in connessione con le tradizioni precedenti, si veda R.A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, Studies in Biblical Literature 10, Peter Lang, New York 1999.

connotati cosmici, resi visibili dall'immagine spaziale della sua intronizzazione: in *Is* 66,1 s., dove il cielo è il trono e la terra lo sgabello dei suoi piedi, YHWH afferma infatti: «Quale casa mi potreste costruire? In quale luogo potrei fissare la mia dimora?»⁴⁹.

3.3.3. *Il tempio, Gerusalemme e la terra in Aggeo e Zaccaria*

Secondo la testimonianza del libro di *Esdra*, i profeti Aggeo e Zaccaria favoriscono la ricostruzione del tempio di Gerusalemme (5,1; 6,14), essendo stati chiamati a svolgere la loro missione nel secondo anno del re persiano Dario, ossia nel 520 a.C. (cfr. *Ag* 1,1; 2,1.10.20; *Zc* 1,1.7). Artefici della ricostruzione sono Zorobabele e Giosuè, cui spetta la funzione di guida rispettivamente in campo civile e religioso. Al di là del loro sostegno morale, questi profeti, o meglio i due scritti profetici che portano il loro nome, rivelano una concezione del tempio nella quale confluiscono considerazioni socio-politiche, di carattere economico, e aspetti teologici idealizzati, analoghi a quelli che abbiamo rilevato in *Ez* 40-48.

Da un lato si afferma infatti che la ricostruzione del tempio è garanzia di prosperità materiale, soprattutto nel settore dell'agricoltura (*Ag* 2,15-19; *Zc* 8,12), e che senza il tempio la terra non produce i suoi frutti (*Ag* 1,2-11). È possibile che con queste asserzioni si alluda effettivamente a una funzione sociale del tempio, in parte simile a quella del tempio salomonico, anche se rivestita di una connotazione teologica che emerge chiaramente sull'altro versante, dove si ritiene che il popolo sia impuro e tali siano anche le sue offerte (*Ag* 2,10-14, cfr. v. 13) e il nuovo tempio condurrà a una purificazione (*Zc* 13,1.9).

Come il tempio di Ezechiele, anche questo, sebbene collegato maggiormente a una riedificazione materiale immediata, viene «mostrato» e descritto in visione, con la mediazione dell'*angelus interpret*⁵⁰: così in

⁴⁹ Ciò va al di là del semplice e ovvio fatto che YHWH può diventare egli stesso il tempio per gli esiliati, ma in sostituzione di quello di Gerusalemme (cfr. *Ez* 11,16).

⁵⁰ Si può certo discutere sino a che punto la mediazione visionaria sia dovuta a un genere letterario da cui si devono trarre i suoi canoni interpretativi, oppure se risalga a una vera e propria esperienza oggettiva, in questo caso del profeta: a difesa di questa seconda ipotesi si è pronunciata recentemente Lena-Sofia Tiemeyer in una sua monografia a cui rinviamo anche per approfondire quanto ricordiamo qui solo per brevi tratti: *Zechariah and His Visions. An Exegetical Study of*

particolare nella prima visione di Zaccaria (1,8-17), con l'allusione alla misurazione tramite la «corda del muratore» (v. 16), e nella terza, con il tentativo di misurare le mura di Gerusalemme, vano perché la città sarà talmente piena di uomini e animali da non poterli contenere in un perimetro prefissato e il Signore stesso fungerà da muro di fuoco (2,5-9).

Nella società che si formerà attorno a questo tempio, al sacerdozio spetta la preminenza rispetto al potere politico: tra Zorobabele e Giosuè tende a prevalere quest'ultimo, almeno secondo quanto emerge dal laborioso testo di Zc 6,9-15, nel quale probabilmente si parlava del dominio riservato a Zorobabele, ma una rielaborazione successiva ha tentato di far emergere Giosuè e con lui il sacerdozio⁵¹.

La Gerusalemme restaurata sarà «città» fedele e il monte del Signore sarà «monte santo» (Zc 8,3). Non solo quindi si formerà una città ideale, contro cui non si leveranno nemici (12,1-13,6), ma in seguito a una lotta escatologica essa emergerà come baluardo da cui sgorgheranno acque abbondanti (14,8; cfr. le acque che escono dal tempio in Ez 47,1-12).

In definitiva, tutti questi elementi che caratterizzano lo spazio del tempio e della città, e le istituzioni che vi presiedono, comportano una sacralizzazione totale: è significativo che siano dichiarati sacri non solo i recipienti del tempio, ma anche quelli di Gerusalemme e di Giuda (14,20 s.). Si può concludere che il processo di sacralizzazione, facendo leva sul tempio, giunge qui alla sua manifestazione visiva più ampia e qualitativamente più alta⁵².

Zecharia's Vision Report, Library of Hebrew Bible – Old Testament Studies 605, Bloomsbury, London-New York 2015.

⁵¹ Il testo parla di un «germoglio» (termine che è ritenuto titolo messianico) il quale riedificherà il tempio (v. 13); si parla anche di «corone» (così il testo masoretico) ai vv. 11 e 14 (sebbene in quest'ultimo il verbo sia poi al singolare), che la LXX intende però come una sola; questa corona deve essere posta sul capo di Giosuè (v. 11), mentre al v. 13 si afferma ancora che «un sacerdote siederà sul suo trono» (così il testo masoretico, mentre la LXX rende «e un sacerdote siederà alla sua destra», s'intende di colui che è sul trono, ossia il «germoglio»). Sembra insomma che il potere politico, attribuito al «germoglio», termine sotto cui si nasconde qui Zorobabele, si affianchi e anzi ceda il posto a quello spirituale, anche se in 4,14 si parla di «due unti/consacrati», che stanno allo stesso livello.

⁵² Anche la terra in senso fisico acquista questa prerogativa: Giuda, che costituirà l'eredità del Signore, sarà su un «suolo santo» ('*admat haqqōdeš* in Zc 2,16), come quello su cui stava Mosè quando il Signore gli è apparso al Sinai (Es 3,5). Cfr. anche 2Mac 1,7, dove il greco γῆ ἁγία racchiude anche un significato politico.

3.3.4. Il tempio di Erode a confronto con le progettualità dei testi qumranici

L'ultima tappa di questa rassegna della storia del tempio dell'antico Israele ci porta a quello di Erode, che ricordiamo qui solo *en passant* sia per le caratteristiche che possono interessare questo nostro discorso sia per contrapporlo alle concezioni ideali coeve, che emergono soprattutto dai testi qumranici.

Il tempio di Erode recepisce, almeno in parte, l'ideologia della purità e della santità, che combina con interessi politici. Anche in questo caso, non ne possediamo una conoscenza diretta e dobbiamo perciò riferirci alla descrizione che ci ha lasciato Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 15,380-425; *Guerra giudaica* 5,184-247) e anche al trattato mishnico *Middot*, che in qualche modo, per la sua lunga e dettagliata descrizione, può essersi fondato su un ricordo più o meno lontano del complesso edilizio erodiano.

Da autentico sovrano ellenistico⁵³, Erode il Grande doveva conciliare tra loro le esigenze dei sudditi giudei residenti nel territorio del suo regno e di quelli dimoranti nei paesi della diaspora: a lui spettava cioè coordinare le peculiarità della religione tradizionale con gli stimoli culturali del mondo ellenistico, quali potevano esprimersi nella magnificenza dell'apparato architettonico culturale. In questo senso possono spiegarsi i tempi lunghi in cui si sono protratti i lavori di ristrutturazione, che sono durati ben oltre la morte del sovrano: dal suo ventesimo anno di regno, quindi il 18 a.C., fino al 64 d.C. (cfr. anche i 46 anni di *Gv* 2,20, che si riferiscono ovviamente solo al tempo in cui viene collocato l'episodio del racconto evangelico). Ma soprattutto ne è testimone la grandiosità dell'insieme.

⁵³ Sul piano edilizio e architettonico Erode ha manifestato la sua grande simpatia per la cultura ellenistica non solo nel dare un nuovo assetto al tempio e alle sue adiacenze, ma anche nei numerosi monumenti che ha fatto costruire nel territorio da lui governato; cfr. E. Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder. With the Assistance of Rachel Laureys-Chachy*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 117, Mohr Siebeck, Tübingen 2006 (tr. it.: *L'architettura di Erode: il grande costruttore*. Con l'assistenza di Rachel Laureys-Chachy. Presentazione e contributo di Dan Bahat, Bibbia e Terra Santa 8, Messaggero, Padova 2012). In memoria dell'archeologo Netzer la rivista *Near Eastern Archaeology* ha pubblicato nel fascicolo 77/2 del 2014 contributi di diversi studiosi sui programmi e le realizzazioni edilizie di Erode.

Sembra che Erode abbia voluto conservare le misure relativamente ridotte dell'edificio precedente, ma in compenso abbia ampliato enormemente l'area della zona sacra⁵⁴. Inoltre, com'è noto, la separazione rispetto al «profano» si è venuta accentuando con la presenza di vari cortili (delle donne, degli israeliti, dei sacerdoti), mentre ai non giudei era vietato l'accesso all'area interna⁵⁵.

Di fronte a questo tentativo di salvaguardare la normativa religiosa della purità, inserita in una spazialità architettonica in qualche modo innovativa, la concezione di un tempio ideale che si ricava dai testi qumranici, a cominciare dal *Rotolo del Tempio*⁵⁶, insiste maggiormente sull'aspetto ideologico della sacralità. Il documento più esteso, appunto il *Rotolo del Tempio* (11Q 19), andrebbe studiato non solo assieme alla sua copia minore (11Q 20)⁵⁷, ma tenendo anche conto di tutti quei testi che parlano di una nuova Gerusalemme⁵⁸; qui ci limitiamo a sottolineare che in esso si accentua fortemente la purità del tempio, e per conseguenza della città e della terra, intendendo questa purità come una separazione fisica, come si deduce ad esempio dalla normativa sulle sepolture («non profanerete la vostra terra»: XLVIII,10 s.).

⁵⁴ In *Middot* (2,1) si parla del «monte del tempio» come territorio quadrato, con 500 cubiti di lato.

⁵⁵ Per ulteriori informazioni, al di là di questi brevi accenni e tra la vasta bibliografia, si veda J. Magnes, *The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 133-169.

⁵⁶ Sull'inserimento di questo testo nella storia del tempio si veda J. Maier, *The Architectural History of the Temple in Jerusalem in the Light of the Temple Scroll*, in G.J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies. Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll Manchester, December 1987*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha – Supplement Series 7, Academic Press, Sheffield 1989, pp. 23-62.

⁵⁷ I due testi in traduzione italiana si trovano in F. García Martínez (ed.), *Testi di Qumran*. A cura di C. Martone, Bibbia – Testi e Studi 4, Paideia, Brescia 1996, pp. 270-303 e 303-309. Cfr. anche J. Maier, *The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 34, JSOT, Sheffield 1985.

⁵⁸ Alcuni sono molto frammentari, e in pratica vi si descrivono solo misure di edifici della città e le porte, con qualche elemento che riguarda il tempio. Si veda J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»: 11Q 19 und 11Q 20, 11Q 32, 2Q 24, 4Q 554-555, 5Q 15 und 11Q 18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung*, UTB für Wissenschaft 829, Reinhardt, München 1997³; cfr. anche S.W. Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Companion to the Qumran Scrolls 2, Academic Press, Sheffield 2000. Traduzione italiana in F. García Martínez (ed.), *Testi di Qumran*, cit., pp. 240-248.

Il tempio qui contemplato è circondato da 3 cortili: interno (XXXVI, 1 - XXXVIII, 11), intermedio con 12 porte, in cui tra l'altro non vi possono entrare, almeno temporaneamente, donne e bambini (XXXVIII, 12 - XL, 5, cfr. XXXIX, 7), e uno esterno con altre 12 porte, destinato «agli stranieri che nacquero...» (XL, 5 - XLV, 2, cfr. XL, 6). Norme precise regolano poi l'accesso a questo tempio, e anche alla città, dove neppure il cieco potrà entrare, «perché io, YHWH, abito in mezzo ai figli d'Israele per l'eternità» (XLV, 14; XLVI, 12; LI, 7 s.). A motivo di questa presenza, i figli d'Israele devono santificarsi e non contaminarsi con ciò che è impuro (LI, 6-10).

Ma il tutto è collocato in una prospettiva escatologica: «Santificherò il mio tempio con la mia gloria, poiché farò dimorare su di esso la mia gloria fino al giorno della creazione, quando creerò il mio tempio, stabilendolo per me per sempre, secondo il patto che feci con Giacobbe a Betel» (XXIX, 8-10, con chiara allusione a *Gen* 28,10-22; 35,1-15). Questa proiezione nel futuro non solo può essere dovuta a una concezione di fondo, basata sulla natura stessa del tempio, ma contiene anche una qualche presa di posizione contro un tempio storico di fatto non riconosciuto. Ed è proprio per questo che se ne accentuano quelle caratteristiche visionarie che, soprattutto attraverso l'elemento della purità, ossia della separazione, ne definiscono la natura sacrale, conformemente al tipo di religione che si è venuta affermando a iniziare già da Ezechiele⁵⁹.

⁵⁹ Si potrebbe prendere in considerazione, tra i testi qumranici, anche il cosiddetto *Rotolo di Rame* (3Q 15), testo criptico che descrive una grande quantità di tesori disseminati in varie località, ma quanto mai difficile a decifrarsi. Nell'ipotesi che questi tesori siano da collegarsi al tempio di Gerusalemme, come propende una buona parte degli studiosi, riemergerebbe nuovamente, anche in questo periodo (il testo è del I sec. d.C.), la funzione economica del tempio storico, che coesiste accanto ai valori ideali sacrali che esso ha acquisito con la religione affermata nel postesilio. Per la connessione con il tempio di Gerusalemme cfr. gli studi raccolti in J. Brooke - Ph.R. Davies (eds.), *Copper Scroll Studies*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha – Supplement Series 40, Sheffield Academic Press, London 2002. Il rotolo, che per la sua consistenza materiale è stato aperto con molta difficoltà, ed era stato pubblicato già nel 1960 da John Allegro, è stato restaurato e riedito più recentemente in D. Brizemeure - N. Lacoudre - É. Puech, *Le rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân* (3Q 15). *Expertise – Restauration – Épigraphe*. Présenté par J.-M. Poffet, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 55/1-2, Brill, Leiden 2006. Tr. italiana in F. García Martínez (ed.), *Testi di Qumran*, cit., pp. 716-720.

3.3.5 Santità dilatata ma concentrata sul tempio e su Sion

Attorno al tempio e a Gerusalemme si è costruita dunque una concezione della sacralità che trova in quelle due realtà spaziali anzitutto un punto di riferimento concreto, ma le cui risonanze tendono ad ampliarsi su orizzonti sempre più ampi.

Ritroviamo così questa esaltazione dei due poli di attrazione in numerosi altri testi, dove confluiscono diversi motivi variamente combinati⁶⁰. Il tempio e Gerusalemme diventano il centro di uno spazio cosmico, ma attraverso una sorta di sconvolgimento bellico che conduce alla vittoria del «Signore degli eserciti». A sua volta, la vittoria comporta un giudizio «universale» che si protende in un futuro escatologico. La descrizione di questo procedimento tumultuoso utilizza elementi teofanici che, in quanto collegati con un monte, possono essere intesi come rievocazione e replica della teofania costitutiva del Sinai. Possiamo esemplificare il quadro generale con alcuni testi profetici e tre categorie o generi di salmi.

Tra i testi profetici ricordiamo *Is* 2,2-4 (= *Mi* 4,1-3: si accentua la prospettiva escatologica); 11,9; 24,23 (escatologia); 56,7 («casa di preghiera per tutti i popoli»); *Gl* 3,1-5 (spirito diffuso universalmente e salvezza escatologica); *Is* 54 e 60 (Gerusalemme in funzione centripeta).

Per i testi salmici iniziamo con i cosiddetti salmi di Sion: 24 (v. 3: salire sul monte, stare nel luogo santo; riflessi cosmici); 46 (v. 5: acque abbondanti, «la città di Dio, la più santa delle dimore dell'altissimo»; cfr. anche vv. 8 e 12); 48 (v. 2: città e montagna; v. 3: «monte Sion dimora divina»⁶¹; nei vv. 5-8 elementi cosmici e storici in simbiosi; cfr. anche vv. 12-15); 76 (v. 3: tenda di Dio in Salem, in Sion la sua dimora; il salmo celebra Dio giudice, cfr. v. 10: «quando Dio si alza per giudicare»); 84 (abitare nella casa del Signore [vv. 1-6.8.11], dove risiede il «Signore degli eserciti» [vv. 4.13], cui si tende come meta di

⁶⁰ Per tre esempi significativi cfr. M. McGlyn, *Authority and Sacred Space: Concepts of the Jerusalem Temple in Aristeas, Wisdom, and Josephus*, in «Biblische Notizen» 161 (2014), pp. 115-140.

⁶¹ La resa con «dimora divina» esprime su un piano traslato un'espressione geografica concreta: il testo ebraico con *yark'tê šāfôn* la ritiene collocata nell'«estremo nord», sede appunto del dio Baal nella mitologia ugaritica.

un pellegrinaggio che comporta anelito [v. 3], pianto [v. 7] e cammino [v. 8]); 87 (Sion fondata sui monti santi [v. 1] e sorgente per tutti i popoli [v. 7]); 122 (casa del Signore [v. 1] in Gerusalemme, città unita e compatta [v. 3], dove sono i troni del giudizio [v. 5], e a cui si augura la pace [vv. 6-9]); 137 (dalla lontana Babilonia si ricorda Sion [v. 1]; in terra straniera, o meglio su suolo straniero, è impossibile cantare i suoi canti [vv. 3 s.] e dimenticarla [vv. 5 s.]).

Vengono in secondo luogo i salmi di intronizzazione o di YHWH re (che si possono riunire sotto l'insegna della proclamazione *YHWH mālak*, «YHWH regna»): 29 (salmo teofanico: si veda l'atrio santo [v. 2]⁶² e la gloria proclamata in un tempio che può essere contemporaneamente in cielo e in Gerusalemme [v. 9]); 47 (trono [v. 9] e re universale [v. 8]; anche qui l'intronizzazione avviene in un tempio che è insieme celeste e terrestre); 75 (Dio giudice universale); 93 (Signore re universale sulle forze cosmiche, ad esaltazione della «tua casa» cui si addice la santità: v. 5); 96 (con il parallelo *ICr* 16,23-33; giudice universale su elementi cosmici e sui popoli con i loro dei, con riferimento al santuario: vv. 5 s. 9); 97 (universalismo e Sion: v. 8); 98 (il Signore viene a giudicare la terra, ricordandosi della sua fedeltà alla casa d'Israele: v. 3); 99 (il Signore in Sion è eccelso su tutti i popoli [v. 3] e tutti sono invitati a prostrarsi davanti alla sua santa montagna [v. 9]).

Da ultimo si vedano i salmi regali: 2 (il soggetto divino che prende la parola al v. 6 annuncia: «Io stesso ho stabilito il mio sovrano sul Sion, mia santa montagna»⁶³); 18 (con il parallelo *2Sam* 22; teofania [vv. 8-18] e vittoria [vv. 32-51]); 20 (per il re che parte per la guerra si invoca aiuto dal santuario e dall'alto di Sion: v. 3); 21 (incoronazione e vittoria [cfr. vv. 2.6]); 45 (nell'ambito di un probabile canto nuziale sia augura al re un trono eterno: v. 7⁶⁴); 72 (un re che verrà, e a cui è affidato un potere universale); 89 (il re universale identificato con Da-

⁶² L'immagine edilizia è tuttavia introdotta dalla LXX e dalla versione siriana, che sembrano far riferimento a un tempio celeste, mentre il testo ebraico parla soltanto di uno «splendore di santità» (*hadrat qōdeš*).

⁶³ Mentre il testo ebraico pone queste parole sulla bocca di Dio (cfr. *YHWH* al v. 2 e *'Adōnāy* al v. 4, con la variante *YHWH*), la LXX le fa pronunciare da un personaggio a lui subordinato («Sono stato posto re da lui su Sion, suo monte santo»).

⁶⁴ Al re viene attribuito addirittura l'epiteto «divino», espresso in forma sostantivale (**lōhim*, reso con ὁ θεός dalla LXX).

vide, a cui si promette alleanza e fedeltà da parte divina); 101 (il re o principe ideale fa il ritratto di se stesso e nella sua attività di governo promette di estirpare ogni male dalla città del Signore: v. 8)]; 110 (il re-messia e il suo sacerdozio: il potere emana da Sion [v. 2]⁶⁵); 132 (nel ricordo dell'arca e dei suoi spostamenti come santuario portatile, si afferma che il Signore ha scelto Sion come sua residenza e luogo del suo riposo duraturo: vv. 13 s.); 144 (celebrazione di vittoria ottenuta con l'intervento di una possente teofania: cfr. vv. 5-7)⁶⁶.

La santità resta dunque trasferita, prevalentemente ancora con immagini spaziali, ma viene assorbita anche da altre realtà diremmo astratte, che sono tuttavia fondamentali per la tradizione religiosa giudaica. Come esempio possiamo accennare, in ambito sapienziale, all'insegnamento del sapiente, che in *Sir* 24,30 s. è inteso come un canale che esce da un fiume, entra in un giardino irrigandolo, e nuovamente si trasforma in fiume e anzi diventa un mare. Ciò può ricondursi al fiume che esce dalla parte orientale del tempio di Ezechiele (*Ez* 47,1-12, cfr. anche *Sal* 46,5 e in applicazione più ampia *Sal* 36,10; 65,10)⁶⁷. Si potrebbe quasi intravedere qui quella sostituzione del tempio e del suo culto che si è venuta affermando con l'insegnamento rabbinico posteriore⁶⁸.

E infatti soprattutto la Tora assume di fatto le stesse funzioni del tempio, come si può dedurre forse già dal famoso detto di *Pirke Avot* 1,2, attribuito a Simeone il Giusto: «Su tre cose il mondo sta: sulla

⁶⁵ Si potrebbe aggiungere anche il v. 3, se però si leggesse, in luogo dell'ebraico *b'hadrê qōdeš* («nello splendore di santità»), la variante *b'harrê qōdeš* («sui monti della santità»), attestata in alcuni manoscritti, nonché in Simmaco e nello *Iuxta Hebraeos* di Girolamo.

⁶⁶ Anche l'intero salterio potrebbe essere letto come una sorta di pellegrinaggio che ha come meta l'abitazione in un santuario che assume sempre di più connotazioni escatologiche, e dove quindi la lode si esplica in una nuova Gerusalemme che trasponesse quella terrestre in una sfera celeste. Si spiegherebbe così meglio anche il fatto che gli ultimi salmi della collezione (tra cui anche il 144) siano fortemente dossologici. Una lettura di tal genere è stata proposta ancora recentemente in D. Santrac, *The Psalmists' Journey and the Sanctuary: A Study in the Sanctuary and the Shape of the Book of Psalms*, in «Andrews University Seminary Studies» 52 (2014), pp. 31-45 (anche in «Journal of the Adventist Theological Society» 25, 1[2014], pp. 23-42).

⁶⁷ B. Ego, *Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit*, in Ead. - A. Lange - P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, cit., pp. 205-213.

⁶⁸ All'insegnamento rabbinico, inteso come prosecuzione e sostituzione dei valori del tempio, vanno però anche associati i rimpianti o altre considerazioni; cfr. G. Stemberger, *Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur*, in J. Hahn (ed.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*, cit., pp. 207-236.

Tora, sul culto («*vōdāh*») e sulle opere di misericordia»⁶⁹. Si discute se per «*vōdāh*» si debba intendere il culto del tempio, ma l'accostamento alla Tora risulta comunque significativo⁷⁰ e anche le opere di misericordia vengono interpretate nella tradizione rabbinica in funzione espiatrice, in sostituzione del tempio⁷¹.

Possiamo tuttavia rimanere ancora in ambito spaziale mostrando come la sacralità si esprima in quello che potremmo chiamare il «motivo del santuario», e come quest'ultimo si applichi all'episodio della chiamata di Mosè al Sinai, presso il roveto ardente, dove Dio ammonisce il destinatario della visione con queste parole: «Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo dove tu stai è suolo santo!» (*Es* 3,5). Consideriamo attentamente alcuni elementi del racconto.

Già l'apparizione in un lembo di terra ben definito ne ricorda altre simili, che avvengono in luoghi particolari: Giacobbe a Betel (*Gen* 28,16-19), «l'uomo» che lotta con Giacobbe presso lo Iabbok (*Gen* 32,23-33, cfr. v. 25) e anche l'angelo del Signore che appare a Gedeone presso il terebinto di Ofra (*Gdc* 6,11 s.).

Il verbo usato per «avvicinarsi» (*qārab*) può assumere un significato sacrale, designando un ingresso solenne e rituale (cfr. *Es* 12,48; 16,9; *Lv* 9,5.7 s.; *ISam* 14,36; *Ez* 44,15), e lo stesso si può dire anche del verbo «stare» (*āmad*), sebbene in misura minore (cfr. *Sal* 134,1; il popolo «sta/si tiene» lontano dal monte: *Es* 20,18.21).

Si dice espressamente che il luogo è «terra santa», più propriamente «suolo santo» (*'admat-qōdeš*), usando la stessa espressione che già abbiamo trovato in *Zc* 2,16.

Per evidenziare più concretamente il fatto che si tratti di suolo santo si comanda a Mosè di togliersi i sandali, come già aveva ordinato

⁶⁹ La traduzione italiana è tratta da A. Mello (ed.), *Deti di Rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, I classici dello spirito, Fabbri, Milano 1997, p. 52.

⁷⁰ S. Schreiner, *Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum*, in B. Ego - A. Lange - P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, cit., pp. 371-392.

⁷¹ In tal senso le intende ad esempio Jochanan ben Zakkaj in *Avot de-Rabbi Natan* (versione A), 4 (riportato in A. Mello [ed.], *Deti di Rabbini*, cit., p. 53). Si tenga presente che questo trattato mishnico è una sorta di commento ai *Pirqè Avot* (cfr. G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Tradizione d'Israele 10, Città Nuova, Roma 1995, pp. 312-315).

«il capo dell'esercito del Signore» a Giosuè, prima della conquista di Gerico (*Gs* 5,15)⁷², la quale a sua volta viene descritta con forti connotazioni rituali (*Gs* 6,1-6).

Il santuario è qui in un luogo desertico, collegato al monte Oreb al v. 1, ma Dio indica poi come segno che deve autenticare la missione di Mosè il fatto che «servirete Dio su questo monte» (v. 12). Nel contesto del libro dell'*Esodo* si può pensare che si alluda qui al monte Sinai, quello della teofania del cap. 19: certo, l'espressione è generica e fa problema, ma l'accostamento al Sinai può essere facilitato dall'assonanza tra il nome con cui è designato il cespuglio presso cui avviene questa apparizione nel deserto (*s^eneh*, vv. 2-4, tradotto di solito con «roveto» per influsso del latino della *Vulgata*, che ha usato *rubus*) e l'espressione «deserto del Sinai» (*midbar sināy*) di 19,1 s., situato «presso il monte» (*neged hā-hār*, 19,2). Per il nostro intento, che riguarda la sacralità dello spazio in cui avviene l'apparizione, anche la semplice ambientazione nel deserto risulta significativa, ma il collegamento con il «monte», e tanto più con il «monte Sinai», può richiamare la sacralità del tempio di cui abbiamo parlato sopra, soprattutto in relazione al suo modello. Ancora una volta, è l'immagine di una realtà spaziale che serve a veicolare l'estensione della sacralità, nelle forme specifiche della sua applicazione traslata.

4. Sacralità e luoghi di asilo

4.1. Sacerdoti e leviti

Il settore in cui si può constatare meglio l'estensione della sacralità all'ambito spaziale è quello dei luoghi di asilo, che vengono individuati soprattutto nelle città di rifugio. Poiché però queste ultime ricevono

⁷² La frase con cui si esprime il comando è identica nei due testi: in *Gs* 5,15 il testo ebraico ha soltanto *qōdeš*, con la variante *qādōš*, ma altre varianti premettono *'admat*. Naturalmente gli esegeti si sono posti il problema della relazione tra i due testi e di come vada intesa l'eventuale dipendenza dell'uno dall'altro, sullo sfondo però di una critica letteraria ormai desueta, per la quale del resto, in mancanza di ulteriori evidenze, si poteva sfuggire al dilemma ritenendo che si tratti di un motivo noto e comune (cfr., ad esempio, M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 67, Theologischer Verlag, Zürich 1981, pp. 88-92).

il loro marchio sacrale dal fatto di essere inserite tra le città levitiche, è necessaria qualche premessa sul levitismo e il sacerdozio.

Non essendo possibile qui affrontare la complessa questione della storia delle istituzioni sacerdotali veterotestamentarie, ci limitiamo ad alcune osservazioni, soprattutto in relazione alla posizione dei leviti in alcuni testi che sembrano rispecchiare la situazione del postesilio⁷³.

Anzitutto, è interessante constatare che nelle leggi del *Deuteronomio* si parla dei leviti come di un gruppo che abita nelle città degli israeliti e ha bisogno di assistenza, al pari degli orfani, delle vedove e dei forestieri (cfr. 12,12.18; 14,27.29; 16,11.14; 26,11-13). Una delle ipotesi formulate al riguardo ritiene che i leviti provenissero dal nord, e che siano stati poi integrati nella società e nella prassi culturale di Giuda. Tuttavia questo inserimento non risulta molto chiaro, soprattutto perché bisogna tener presente che essi sono anche associati ai sacerdoti: al riguardo, però, va notato che nei testi biblici si usano due espressioni diverse, «sacerdoti e leviti» e «sacerdoti leviti», e si potrebbe ritenere che questa seconda, usata prevalentemente nel *Deuteronomio* e in *Ezechiele*, intenda collegare maggiormente i leviti alla tribù di Levi.

A questa situazione va aggiunto il fatto che in *Ezechiele*, lungo la linea genealogica che risale ad Aronne, si dà la preminenza ai sacerdoti figli di Sadoc (cfr. 40,46; 43,19; 48,11), che vengono chiamati «sacerdoti leviti figli di Sadoc» e sono scelti perché rimasti fedeli quando i figli d'Israele si erano allontanati dal Signore (così in 44,15). Tuttavia, nello stesso tempo, ai leviti è riservata una posizione subordinata e il loro servizio è limitato ad alcune prestazioni nel tempio, per il fatto che «si sono allontanati da me nel traviamiento d'Israele e hanno seguito i loro idoli» (44,10). Si nota cioè una tensione⁷⁴ che sembra deriva-

⁷³ Un'analisi molto accurata e condivisibile sull'argomento si trova in J. Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult – und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*, Forschungen zum Alten Testament 31, Mohr Siebeck, Tübingen 2000. Molto utile è anche I. Cardellini, *I «Leviti» e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica*, Lateran University Press, Roma 2002. Su posizioni più differenziate riguardo al conflitto tra sacerdoti e leviti e alla configurazione genealogica: H. Samuel, *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 448, De Gruyter, Berlin-Boston 2014.

⁷⁴ Si è persino ipotizzato che il dissidio tra sacerdoti sadociti e leviti abbia lasciato traccia nella composizione di qualche testo, che effettivamente sembra disorganico nella sua narrazione. Tale è ad esempio il caso di Core, discendente di Levi, che con Datan e Abiram, discendenti di

re da un tentativo di riorganizzare il culto del tempio, che assegna ai leviti una posizione inferiore rispetto ai cosiddetti «sacerdoti leviti», discendenti di Sadoc. Mentre prima dell'esilio le funzioni sacerdotali che gravitavano attorno al tempio salomonico erano subordinate al potere politico, ora esse assumono una funzione preminente e autonoma, pur dovendo dipendere sempre in qualche modo dal governo persiano.

Ma questa ambiguità terminologica può anche dipendere dal fatto che si è cercato di inserire le istituzioni e i personaggi sacerdotali in un quadro genealogico coerente, all'interno di un Israele ideale suddiviso in 12 tribù. Tutti i sacerdoti discendono infatti da Aronne (e la linea di Sadoc attraverso suo figlio Eleazaro), ma Aronne, fratello di Mosè, tramite il padre Amram e il nonno Keat, risale a sua volta a Levi, uno dei figli di Giacobbe e capo di una tribù: si vedano le genealogie di *Es* 6,16-26 e *1Cr* 5,27-41; 6,35-38. Si può capire perciò perché Aronne, quando compare per la prima volta nei testi biblici come fratello di Mosè, sia detto «il levita» (*Es* 4,14).

Se però i leviti fanno parte di un personale cultuale di secondo grado in *Ezechiele*, altrove assumono funzioni rilevanti: spiegano la legge al popolo (*Ne* 8,7 s.) e secondo i libri delle *Cronache* (quindi in una rievocazione grandiosa posteriore) ben 24.000 tra loro, sui 38.000 censiti da Salomone, esercitano il compito di «scribi e giudici» (*1Cr* 23,4)⁷⁵.

Nella tradizione biblica, com'è noto, ai leviti (s'intende in quanto discendenti di Levi) è riservato uno statuto speciale: ad essi non viene assegnato un territorio nella spartizione eseguita da Giosuè, mentre in compenso si prevedono per loro «città levitiche» (*Gs* 21). La spiegazione di questo trattamento speciale è di natura teologica, ma non

Ruben, con altra gente e 250 uomini si ribella contro Mosè e Aronne in *Nm* 16: si veda ora una spiegazione della formazione letteraria del testo in J. Jeon, *The Zadokites in the Wilderness: The Rebellion of Korach (Nm 16) and the Zadokite Redaction*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 127 (2015), pp. 388-411.

⁷⁵ La finalità di questa apparente armonia tra sacerdoti e leviti, che si può riscontrare nei libri delle *Cronache*, può essere variamente giudicata, e vi è anche chi la vede destinata ad esaltare l'unicità e la supremazia del proprio Dio: si veda M. Lynch, *Monotheism and Institutions in the Book of Chronicles. Temple, Priesthood, and Kingship in Post-Exilic Perspective*, Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism 1, Forschungen zum Alten Testament 2/64, Mohr Siebeck, Tübingen 2014. La tesi di Lynch, sostenuta soprattutto nel cap. 4 di questo suo lavoro (pp. 137-208), rischia però di trascurare una qualche dissonanza tra sacerdoti e leviti e non focalizza a dovere neppure il problema del monoteismo.

sarebbe azzardato supporre che nel sottofondo di questa situazione, in apparenza di privilegio, sopravviva la condizione sociale originaria del gruppo levitico, per quanto oscura e ipotetica essa rimanga sul piano della ricerca storica. E ad ogni modo, si può dedurre che la normativa che regola la posizione e le funzioni dei leviti sia artificiosa e derivi da una società che si ritiene fondata su istituzioni sacrali che traggono la loro legittimazione da un apparato culturale incentrato sul tempio e di qui irradiano una qualche sacralità anche altrove, come appunto avviene per alcuni luoghi particolari e alcune città.

4.2. *Luoghi di asilo*

Può essere sorprendente ma, come si è già accennato, nei testi dell'Antico Testamento il tempio non figura come luogo di asilo, o per lo meno non se ne parla in questi termini. Solo per un'epoca tardiva (II sec. a.C.), e in un'occasione particolare, in *IMac* 10,25-45 si riporta una lettera di Demetrio che, contendendo il trono ad Alessandro Bala, figlio di Antioco V, e in concorrenza con lui che già aveva inviato uno scritto ai giudei, concede privilegi a questi ultimi; in questa lettera si dichiara Gerusalemme santa (ἁγία) ed esente da decime e tributi (v. 31) e che chiunque si rifugia nel tempio e nella sua zona, «con debiti da rendere al re o per qualunque motivo, sarà dichiarato libero con quanto gli appartiene nel mio regno» (v. 43). Di questi fatti e della stessa lettera, con le medesime concessioni, parla anche Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 13,35 ss. e lettera di Demetrio in 48-57), che chiama Gerusalemme «città santa e inviolabile (πόλιν ἱερὰν καὶ ἄσυλον)» (§ 51) e aggiunge più avanti che «tutti coloro che si rifugiano nel tempio di Gerusalemme o in qualsiasi altro luogo che da esso prenda nome, perché hanno debiti verso il re o per qualche altro motivo, siano liberati e i loro beni siano lasciati indenni» (§ 56). Ma il tempio figura qui come luogo di rifugio anzitutto per chi è in debito economico verso il re e non è chiaro che cosa includa la clausola allegata (πάν πράγματα in *IMac* 10,43 e δι' ἄλλην αἰτίαν in *Antichità giudaiche* 13,56⁷⁶). In questo contesto, possiamo però accennare anche al

⁷⁶ Luigi Moraldi, di cui abbiamo riportato la traduzione del § 56, nel commentare «si rifugia-

sommo sacerdote Onia che secondo *2Mac* 4,33 s. si rifugia a Dafne in un luogo inviolabile (εἰς ἄσυλον τόπον), ma Andronico, luogotenente del re Antioco, sollecitato da Menelao, lo fa uscire ἐκ τοῦ ἀσύλου e lo uccide⁷⁷.

4.2.1. La legge generale (Es 21,13 s.)

Il diritto di asilo viene regolato da una norma che nel suo contesto rettifica o precisa ulteriormente la pena di morte prevista per l'omicidio in linea generale: «Colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte» (*Es* 21,12). Il testo che segue subito dopo si struttura in due formulazioni e riguarda l'omicidio involontario. Se l'uccisore non ha teso insidia, ma Dio (vale a dire ciò che noi chiameremmo casualità) gli ha fatto incontrare l'altro, «io ti fisserò un luogo dove potrà rifugiarsi» (v. 13)⁷⁸. Se invece egli aveva premeditato di uccidere con inganno, «allora lo strapperai anche dal mio altare, perché sia messo a morte».

Si può notare che l'uso della prima persona («io ti fisserò» al v. 13, e anche il «mio altare» al v. 14) costituisce un'eccezione nel contesto, dove le leggi e le relative sanzioni sono formulate in terza persona. Ciò potrebbe indicare che la norma sull'omicidio involontario è stata inserita secondariamente in quella principale⁷⁹, e forse questo fatto potrebbe avere una certa rilevanza se si volesse ricostruire una storia del diritto di asilo nell'antico Israele, soprattutto se si ritiene che questa restrizione della norma generale voglia regolare la vendetta di sangue⁸⁰.

no» afferma che «è il riconoscimento del diritto d'asilo, più ampio che in *Es.*, 21,13 e segg.; *Nm.*, 35,11-28», ma è solo un'ipotesi; cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*. A cura di L. Moraldi, II, Classici delle religioni – La religione ebraica, UTET, Torino 1998, p. 775 n. 12.

⁷⁷ L'autore di *2 Maccabei* non sembra preoccuparsi del fatto che il luogo in cui Onia si rifugia sia pagano, poiché vale sempre il principio che la vita va preservata per quanto possibile: così in J.A. Goldstein, *II Maccabees*, The Anchor Bible 41A, Doubleday, Garden City, NY 1983, p. 239 (dove si ricorda anche che a Dafne vi era un tempio di Apollo e Artemide, considerato luogo di asilo).

⁷⁸ Più precisamente, il rifugiarsi è un «correre», un «fuggire» (*yānūs*).

⁷⁹ Cfr. M. Noth, *Esodo*, Antico Testamento 5, Paideia, Brescia 1977, p. 223.

⁸⁰ B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme Theologica, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 478.

Mentre al v. 13 si parla genericamente di un «luogo» (*māqôm*), al v. 14 viene detto che esso può essere costituito da un «altare» (*mizbēah*), una struttura cioè che fa assumere al rifugio la caratteristica di luogo sacro. Inoltre, la norma non dice nulla su come si possa stabilire se l'omicidio sia stato volontario o involontario e quindi come di fatto il diritto di asilo possa venire applicato nei singoli casi.

4.2.2. Due applicazioni anomale

Se questa è la norma generale, dobbiamo constatare che in due testi in cui si narra della sua applicazione si riscontra una qualche anomalia.

4.2.2.1. Il caso di Adonia (1Re 1,50-53)

Adonia, figlio di Agghit, una delle mogli di Davide, si era autoproclamato re per succedere a lui (*1Re* 1,5-10) ma poi Davide aveva scelto Salomone (1,11-27), che quindi era stato consacrato re (1,28-40). Per paura, Adonia «andò ad aggrapparsi ai corni dell'altare», chiedendo che Salomone giurasse di non farlo uccidere (vv. 51 s.). Il fatto viene riferito a Salomone che però usa clemenza e ordina di far scendere Adonia dall'altare; quest'ultimo va allora a prostrarsi davanti al re, che gli dice di tornare a casa sua.

Ora, Adonia non è un omicida, e se si ritiene che qui sia applicata la legge di *Es* 21,13 s. bisogna riconoscere che la si interpreta *lato sensu*. Si potrebbe tutt'al più intravedere una qualche pena inflitta ad Adonia proprio perché ha cercato un rifugio, se nell'ordine che Salomone gli dà subito dopo di tornare a casa sua si leggesse un'intimazione a ritirarsi a vita privata⁸¹. Adonia, comunque, non viene messo a morte. Piuttosto, viene fatto uccidere in seguito da Salomone, ma perché ha chiesto in moglie Abisag la Sunammita, tramite Bersabea, madre del re (2,25).

Adonia si rifugia dunque presso un altare. Se si segue la narrazione biblica, si può supporre che esso fosse quello situato nella tenda costruita da Davide quando aveva introdotto l'arca a Gerusalemme (cfr.

⁸¹ Si pensa però che non vi sarebbe qui alcun cenno di punizione, neppure quindi una condanna agli «arresti domiciliari»; si veda M. Noth, *Könige*, Biblischer Kommentar – Altes Testament IX/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968, p. 29.

2Sam 6,17)⁸². Si tratta dunque di un santuario, dove sembra anche che l'altare sia collocato in posizione elevata, se si specifica che Salomone ordina di «far scendere» Adonia da quel luogo (v. 53)⁸³.

4.2.2.2. Il caso di Ioab (1Re 2,28-34)

Il generale Ioab si era schierato con Adonia (e non con Assalonne) e dopo che Adonia era stato fatto uccidere da Salomone, per paura «fuggì nella tenda del Signore e si afferrò ai corni dell'altare» (1Re 2,28). Salomone invia allora Benaia, figlio di Ioiada, a ucciderlo. Dapprima Benaia intima ad Adonia di uscire ma, al suo rifiuto, riferisce la cosa a Salomone che ordina di uccidere ugualmente il rifugiato⁸⁴, e l'ordine viene eseguito (v. 34).

Qui si tenta in un primo momento di rispettare la norma di Es 21,14 (lo strappare dall'altare) ma poi la si infrange perché l'uccisione avviene presso l'altare stesso. Si cerca di giustificare l'infrazione dicendo che così si vendica il sangue sparso da Ioab quando aveva ucciso Abner e Amasa (vv. 31-33), e anzi Ioab, per questo, deve essere sepolto «nella sua casa, nel deserto» (v. 34)⁸⁵, per poter così sparire per sempre. Ci si vuole appellare alla norma e possibilmente applicarla, facendo uscire Ioab dal luogo sacro, ma di fatto la si trasgredisce palesamente proprio nelle sue intenzioni, cioè salvaguardare l'inviolabilità del luogo sacro.

In realtà, si tratta qui di una vera e propria vendetta di sangue: Ioab viene ucciso perché egli stesso aveva assassinato due persone, Abner e Amasa⁸⁶. Così facendo, sembra che si voglia eliminare dalla casa di

⁸² Il testo ebraico non dice di per sé dove si trovasse l'altare, ma è rilevante che il greco della recensione lucianea in 1Re 1,50 aggiunge che per aggrapparsi ai corni dell'altare Adonia sia andato εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ κυρίου.

⁸³ Il testo ebraico dice più incisivamente: «Il re Salomone comandò e lo fecero scendere (wayyōrīdūhū)», anche se la LXX, con il siriano e la *Vulgata*, mantiene lo stesso soggetto («lo fece scendere»).

⁸⁴ Il greco della LXX cerca di attenuare alquanto l'atteggiamento di Salomone, poiché in un'aggiunta al v. 29 fa chiedere a Ioab perché si sia rifugiato presso l'altare, e questi risponde che lo aveva fatto per paura del volto del re.

⁸⁵ Secondo 2Sam 2,32; 23,24 la casa di Ioab dovrebbe trovarsi però a Betlemme.

⁸⁶ Ricordiamo il contesto storico e gli antefatti. Ioab è figlio di Seruia e fratello di Abisai e Asael. Abner uccide Asael ed è inseguito da Ioab e Abisai (2Sam 2,17-24). Abner, figlio di Ner, è generale di Saul e passa dalla parte di Davide, ma Ioab riferisce al re che Abner, con questa apparente adesione a lui, vuole solo ingannarlo; fa poi tornare Abner a Ebron e lo uccide per

4.2.3. Città di asilo e città levitiche

Le città di rifugio o asilo ('*ārê hammiqlāt*, cfr. *Nm* 35,6; *Gs* 20,2) sono strettamente collegate alle città levitiche, e anzi ne fanno parte⁸⁸. Se la normativa che ne regola il funzionamento resta distinta e specifica, negli elenchi esse compaiono infatti come vere e proprie città levitiche e, ancora una volta, dobbiamo notare che Gerusalemme non figura in nessuna delle due categorie.

Le città levitiche sono riservate ai leviti per il fatto che essi non ricevono un loro territorio, e di questa eccezione si fornisce una spiegazione teologica, come già si è accennato: si pensa ad esempio a *Gen* 49,5.7, dove Levi e Simeone sono maledetti perché hanno aggredito i sichemiti per vendicarsi del rapimento della loro sorella Dina (*Gen* 34, cfr. vv. 25-31). Oppure, i leviti, in quanto sono membri della tribù di Levi ed esercitano funzioni sacerdotali, non hanno una terra in eredità (*Nm* 18,24; *Dt* 10,8 s.; *Gs* 13,33; 18,7). Si può ricordare anche la norma secondo la quale i leviti vengono presi dal Signore e a lui devono essere dedicati (nel senso di offerti) in luogo dei primogeniti, uomini e animali, che come tali devono essere riservati a lui, come si prescrive in *Es* 13,2.11-13 (cfr. *Nm* 3,12 s.41.45)⁸⁹.

Di fatto però i leviti, con le città levitiche loro assegnate, ricevono anche un territorio adiacente: secondo *Nm* 35,5 esso deve estendersi per uno spazio di 2.000 cubiti nelle quattro direzioni attorno ad ogni città, un'area quindi considerevole. La spiegazione teologica del man-

vendicare il sangue del proprio fratello Asael (*2Sam* 3,12-21.22-39). Amasa era stato posto a capo dell'esercito da Assalonne, in luogo di Ioab (*2Sam* 17,25), di cui è anche cugino, e Ioab poi lo uccide (*2Sam* 20,4-13).

⁸⁷ M. Noth, *Könige*, cit., p. 36.

⁸⁸ M. Staszak, *Die Asylstädte im Alten Testament. Realität und Fiktivität eines Rechtsinstituts*, Ägypten und Altes Testament 65, Harrassowitz, Wiesbaden 2006; R.L. Hubbard, *Rest for the Way: Cities of Refuge and Cycles of Violence*, in M. Zehnder - H. Hagelia (eds.), *Encountering Violence in the Bible*, The Bible and Modern World 55, Sheffield Phoenix, Sheffield 2013, pp. 165-177.

⁸⁹ Cfr. J.R. Spencer, *Levitical Cities*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, cit., IV, pp. 310 s.

cato assegnamento di una terra è quindi *sui generis* e unisce assieme due fattori: l'elaborazione di un quadro genealogico del sacerdozio e del levitismo, di cui già abbiamo parlato, e la concezione della santità riservata a questa classe culturale.

Il collegamento tra città di asilo e città levitiche, nelle liste che le elencano, lascia intravedere inoltre che ambedue vengono ad assumere un medesimo significato e dal punto di vista del processo redazionale dei testi subiscono lo stesso trattamento. Perciò, per quanto possa essere antica l'istituzione delle città di asilo, o dei luoghi di asilo più in generale, a noi interessa piuttosto rilevare il modo con cui esse vengono presentate nei testi attuali, e ciò vale anzitutto sul piano della datazione. Resta quindi vano il tentativo di una ricerca archeologica che vorrebbe stabilire la funzione delle città bibliche di asilo in base all'epoca della loro origine o della loro ambientazione storica.

La datazione delle liste⁹⁰ veniva fatta risalire ad epoca antica (sec. VIII a.C. oppure sec. X, o prima ancora, cioè all'età del Tardo Bronzo) ma nel contesto attuale esse sono di ambiente sacerdotale postesilico e vanno collocate nel quadro di quella società ideale che i testi tentano di descrivere, partecipando quindi di quella sacralità e di quelle caratteristiche ideali che abbiamo visto applicate anzitutto al tempio, e che risultano qui trasferite semplicemente su altre aree spaziali concrete.

Tenendo presente dunque la connessione con le città levitiche, i testi relativi alle città di asilo restano collegati tra loro, in quanto quelli che ne dettano la normativa trovano poi corrispondenza in quelli che ne riferiscono l'esecuzione, per cui possiamo constatare anche qui che ai primi viene attribuita una funzione di modello: alla legge segue l'applicazione fedele, come nel caso del modello del tempio nel deserto.

Le norme si trovano anzitutto in *Nm* 35, trasmesse a Mosè nelle steppe di Moab, dapprima per le città levitiche (vv. 1-8) e poi per quelle di asilo (vv. 9-34)⁹¹; queste ultime sono fissate qui in numero di 6, 3

⁹⁰ Si veda la rassegna delle varie posizioni in J.M. Hutton, *The Levitical Diaspora (II): Modern Perspectives on the Levitical Cities Lists (A Review of Opinions)*, in M.A. Leuchter - J.M. Hutton (eds.), *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, Society of Biblical Literature - Ancient Israel and Its Literature 9, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2011, pp. 45-81, e anche R.A. Young, *Hezekiah in History and Tradition*, Supplements to Vetus Testamentum 155, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 242 s. n. 34.

⁹¹ Un'analisi dettagliata di *Nm* 35,9-34, in relazione agli altri testi cui qui accenniamo, e con

al di qua e 3 al di là del Giordano (vv. 13 s.). Proseguendo, si trovano altre norme in *Dt* 19,1-13 per le sole città di asilo, precisando che devono essere 3 (vv. 2 e 7), ma se ne possono aggiungere altre 3 se si amplieranno i confini della terra (vv. 7-10). Ulteriore normativa è in *Gs* 20,1-6, trasmessa in questo caso a Giosuè e in riferimento a quella precedente: il numero non è precisato ma segue qui l'elenco come attuazione della norma (vv. 7-9).

L'esecuzione è narrata in *Dt* 4,41-43, un testo inserito alla fine del primo discorso di Mosè nel *Deuteronomio* (1-4), ma brevemente e solo per le 3 città transgiordaniche, quelle contemplate in caso di territorio ampliato in *Dt* 19,7-10. Ma se ne parla poi ampiamente al termine della distribuzione e della regolazione del territorio operata da Giosuè, sia per le città di asilo (*Gs* 20,7-9)⁹² sia per quelle levitiche (*Gs* 21)⁹³, e queste ultime vengono definite solo accennando a un generico comando del Signore dato a Mosè (vv. 2 s.). Per completezza, dobbiamo aggiungere ancora l'elenco delle città levitiche in *1Cr* 6,39-66, che racchiudono anche qui quelle di asilo.

Vediamo dunque più da vicino ciascuno dei due momenti.

La normativa, data per le sole città di asilo, prevede che esse servano da rifugio per l'omicida involontario, per proteggerlo contro il vendicatore del sangue (*Nm* 35,12), e si sofferma a descrivere i casi di omicidio volontario e involontario (vv. 16-20 e 21-28; cfr. anche *Dt* 19,4-13). L'omicida deve restare nella città finché non comparirà in giudizio davanti alla comunità (*Gs* 20,6). Non si può versare denaro di riscatto per consentire all'omicida di tornare nella sua terra (secondo una possibile lettura di *Nm* 35,32⁹⁴). Si aggiunge anche una clausola se-

deduzioni più ampie sul significato delle "leggi bibliche", si trova ora in F. Cocco, *The Torah as a Place of Refuge. Biblical Criminal Law and the Book of Numbers*, Forschungen zum Alten Testament 2/84, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 65-168.

⁹² Il testo ebraico masoretico di *Gs* 20 non concorda sempre con quello greco della LXX, che è più ampio. Secondo una recente ipotesi, la LXX avrebbe tradotto un testo che concideva con quello dell'ebraico masoretico, ma gli ampliamenti successivi sarebbero dovuti all'intento di uniformarne il contenuto con la normativa di *Nm* 35; cfr. R. Müller - J. Pakkala - B. ter Haar Romeny, *Evidence of Editing. Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible*, Resources for Biblical Study 75, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2014, pp. 45-58.

⁹³ Per *Gs* 21 cfr. M.W. Bartusch, *Understanding Dan. An Exegetical Study of a Biblical City*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 379, Sheffield Academic Press, London 2003, pp. 98-108.

⁹⁴ Il testo, alla lettera, direbbe: «Non prenderete denaro di riscatto per fuggire alla città di asi-

condo la quale l'omicida deve restare nella città di asilo fino alla morte del sommo sacerdote (*Nm* 35,28.32; *Gs* 20,6⁹⁵). Essa in questo contesto è alquanto strana e poco chiara, e forse l'interpretazione che se ne può dare è che con la morte del sommo sacerdote si concede una specie di amnistia⁹⁶. Più tardi, con Filone e la tradizione giudaica, si attribuirà invece a questa morte un valore espiatorio.

L'elenco delle città di asilo va estratto da quello delle città levitiche, se e dove sono indicate come tali. In *Gs* 20,7 s. esse figurano però a parte: Kedes in Galilea in Neftali, Sichem in Efraim e Kiriath-Arba, cioè Ebron, in Giuda; in Transgiordania Beser in Ruben, Ramot in Galaad in Gad e Golan in Basan in Manasse. Si ritrovano poi tutte in *Gs* 21, nella lunga lista delle città levitiche, che assommano a 48 (v. 41). Qui si presenta dapprima un numero complessivo di queste ultime, distribuite secondo i figli di Levi (vv. 4-8): ai Keatiti 13 e altre 10 per il resto dei Keatiti, ai figli di Gherson 13 e ai figli di Merari 12. Si prosegue poi elencando singolarmente le città, e qui appunto ricompaiono nuovamente quelle di asilo (Ebron v. 13, Sichem v. 21, Golan in Basan v. 27, Kedes in Galilea v. 32, Beser v. 36, Ramot in Galaad v. 38). Anche in *ICr* 6,39-66 si riscontra ancora (vv. 39-48) il numero di 48 città levitiche (13+10+13+12), cui segue un elenco dettagliato; tuttavia tra le 6 città di asilo solo 2 sono indicate espressamente come tali, cioè Ebron (v. 42) e Sichem (v. 52), mentre le altre non ricevono questa attribuzione (Golan in Basan v. 56, Kedes in Galilea v. 61, Beser v. 63 e Ramot in Galaad v. 65).

In conclusione, da questa panoramica possiamo dedurre due considerazioni che interessano direttamente il nostro tema generale.

1) Ci si può chiedere come mai il rifugio sia trasferito a città, se in precedenza poteva essere legato a luoghi sacri e quindi a vari santuari del territorio, come Betel, Sichem, Silo, dei quali però non si ha o non

lo, per tornare ad abitare nella sua terra...». Sarebbe dunque il contrario di quanto ci si attenderebbe. Si potrebbe sciogliere questa sorta di brachilogia intendendo così: «Non accetterete denaro di riscatto per chi, essendo fuggito in una città di rifugio, vuole tornare ad abitare nella sua terra...». Si dovrebbe cioè leggere nell'ebraico, invece della forma infinitiva *lānūs* («per fuggire»), quella participiale *lannās* («per colui che si rifugia»).

⁹⁵ *Nm* 35,32 ha solo *kōhēn* ma il Pentateuco samaritano, assieme alla LXX e al siriano, legge anche *hāggādōl*, come al v. 28 e in *Gs* 20,6, e quest'ultimo aggiunge «che sarà in carica in quel tempo».

⁹⁶ Cfr. per esempio R.G. Boling - G.E. Wright, *Joshua*, The Anchor Bible 6, Doubleday, Garden City NY 1982, p. 474 (a commento di *Gs* 20,6).

è rimasta più alcuna notizia per quanto riguarda questa loro eventuale funzione. Si ipotizza in proposito che l'abolizione dei santuari, con la centralizzazione a Gerusalemme, avrebbe fatto sorgere la necessità di fissare altri luoghi di asilo⁹⁷. Ma la centralizzazione in Gerusalemme è fenomeno complesso e, come abbiamo detto sopra, la questione di Gerusalemme va tenuta distinta da quella della centralizzazione come tale, e d'altra parte resta pur sempre da domandarsi come mai Gerusalemme e il tempio non siano stati considerati luoghi di rifugio. Inoltre, i santuari locali sono sopravvissuti di fatto nella storia d'Israele, anche dopo che la loro abolizione narrata dai testi biblici (tra cui soprattutto quella operata da Giosia, cfr. *2Re* 23) vorrebbe scomparsi.

2) In secondo luogo, la distribuzione delle città levitiche nei territori delle 12 tribù e per di più su un'area che include anche la Transgiordania, rispecchia una geografia ideale, quella di un Israele insediatosi nella sua terra all'inizio della sua vita sedentaria. Ovviamente, un'occupazione del territorio così raffigurata è impensabile in epoca postesilica, quando è ormai tramontata un'istituzione politica in grado di gestirla. Inquadrata invece nella prospettiva di quell'accentuazione e di quel trasferimento del sacro di cui abbiamo cercato di seguire l'evoluzione, questa concezione geografica testimonia efficacemente come la sacralità sia stata estesa a tutta la terra d'Israele e, in quanto immagine spaziale, possa divenire un punto di passaggio adeguato per altri trasferimenti potenziali: dal tempio alla terra e (quindi) al popolo che l'ha abitata⁹⁸. Ma ciò indica anche che, se i riferimenti spaziali possono venir meno (il tempio distrutto, la terra perduta), i valori connessi alla sacralità originaria sono tali da risorgere pressoché inalterati in altre fasi storiche e in altre istituzioni suscettibili di accoglierla.

5. Conclusioni

1) Se per sacralità di un tempio si intende una forma di concretizzazione spaziale della presenza divina, nel caso del tempio di Ge-

⁹⁷ Un accenno al problema in G. von Rad, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia 1979, pp. 142 s.

⁹⁸ Cfr. T. Lorenzin, *1-2 Cronache*, I libri biblici – Primo Testamento 30, Paoline, Milano 2011, p. 85 (a proposito di *1Cr* 6,39-66, che «è un documento di una forma di estensione dell'atmosfera di santità nella terra di Israele»).

rusalemme dobbiamo constatare un divario abbastanza ampio tra la realtà storica di quel complesso architettonico e il significato teologico che esso ha assunto appunto come simbolo e incarnazione di sacralità. Questa rilevanza appare proiettata retroattivamente sul cosiddetto primo tempio ed è ingigantita in riferimento al secondo. Se il primo è in stretta relazione con un assetto politico, il secondo assume un significato religioso che tende a definire una comunità o un popolo che proprio in questo centro essenziale di richiamo trova una sua identità e la motivazione su cui fondare una propria sopravvivenza.

2) La concezione della sacralità del tempio, così intesa e applicata, si esplica ad esempio nell'attribuire una risonanza profonda e grave alla distruzione del tempio. Tuttavia, per il fatto che l'attribuzione della sacralità avviene simbolicamente e attraverso l'immagine dello spazio, l'immagine stessa contribuisce a definire una religione. Questa religione particolare assume quindi i caratteri della sacralità spaziale in quanto risulta definita da una sorta di separazione dal resto, più di quanto le competeva per sua natura (è questo il significato della purità, che caratterizza il tempio ideale di Ezechiele). E poiché il tempio rappresenta solo un'applicazione spaziale della sacralità, questa attribuzione resta valida anche per altre componenti della religione così definita. La sacralità vale pertanto anche per il popolo e per la Tora, oppure può ancora manifestarsi in altre realtà spaziali, come i luoghi e le città di rifugio. Va rilevato comunque che tutte queste forme e manifestazioni di sacralità, in quanto espressioni del sacro traslato e trasferibile, consentono a quella religione di sussistere anche senza tempio, pur professando i valori ad esso collegati.

3) Il sacro dei testi biblici veterotestamentari appare quindi nello stesso tempo come legame e come liberazione dal legame, in quanto sa trasferire altrove il significato del vincolo. Resta però da vedere come possa essere inteso il nuovo ancoraggio, o l'ambito di una successiva applicazione. È in questi termini che va affrontata, ad esempio, la questione del sacro nel Nuovo Testamento; essa risulterebbe troppo riduttiva se mirasse a spiegarne le varie manifestazioni soltanto come una trasposizione spirituale della sacralità veterotestamentaria: una qualche espressione concreta, seppure entro i canoni di un'interpretazione simbolica, deve rimanere, e pertanto la purità del Nuovo Testamento

non può essere intesa soltanto come eliminazione di quella dell'Antico Testamento. Può essere significativo al riguardo il fatto che Paolo, quando parla della tensione tra la dimora attuale e il polo di convergenza escatologica (si direbbe il nuovo e ultimo centro di attrazione del sacro), usi ancora l'immagine della tenda (2Cor 5,1-4).

4) Questa natura del sacro trasferibile e applicabile, che si deduce dai testi biblici in cui si rispecchia l'immagine che l'antico Israele ha formulato di se stesso, si mostra aperta ad infinite applicazioni (ricordiamo che ogni luogo può divenire sacro) ma resta e deve restare identica a se stessa nella propria struttura centripeta anche quando il sacro assume dimensioni cosmiche (ogni luogo sacro, in quanto tale, è centro di un universo). Ora, tra queste dimensioni cosmiche o universalizzanti possiamo prendere in considerazione anche quella della «laicizzazione» del sacro, se e in quanto possibile. Se «laico» può equivalere a «profano», dobbiamo ricordare che il profano non esiste senza il sacro (almeno per definizione lessicale), e allora bisogna chiedersi quali possano essere i nuovi contenuti di questa sacralità trasferita nel profano, e fino a che punto possa perdere i connotati della sua struttura normativa. Lo studio dei testi biblici ci rivela che i contenuti del sacro possono essere molteplici e riversabili l'uno nell'altro, ma conservano tra loro un rapporto analogico. E pertanto i contenuti sono relativi e possono andare perduti, ma la loro struttura portante dovrebbe rimanere immutata. Non è facile ritrovare, in una presunta applicazione «laica», contenuti che rispettino sino in fondo la struttura del sacro, e infatti sappiamo quanto siano numerose le ri-sacralizzazioni di contenuti laici, che risultano peraltro puramente retoriche e persino ridicole (gli assolutismi politici, la patria e il «sacro» suolo). Il desiderio di un tempio come *topos* (in qualunque forma lo si intenda) resta insopprimibile.

Abstract

When we consider the history of the temple in Jerusalem, we realise that its holiness became a spatial template for other religious institutions, allowing them, too, to be considered as genuinely holy places. Although the Temple of Solomon is closely connected with the political evolution of the monarchy period of ancient Israel, the so-called «sec-

ond temple» increasingly becomes an ideal place, whose holiness encompasses the land and people (consider the temple of Ezekiel 40-48). A «religion of holiness», i.e. of purity and separation, evolves, which survives when the destruction of the temple means that no concrete holy place remains. The sacralization of particular spaces, like places and cities of refuge, shows that the idea of holiness, related to the temple, involves other ideal spaces (like the cities of refuge, considered to be levitical cities), which to a great extent, and on a symbolical level, contribute to endorsing this spaceless religion.

GIAN LUIGI PRATO

“SARETE RISCATTATI SENZA DENARO” (IS 52,3)

La redenzione nell’Antico Testamento tra metafora teologica e linguaggio giuridico ibrido

1. Osservazioni preliminari

1.1. Nell’affrontare un tema assai impegnativo quale è quello della “redenzione” occorre rilevare anzitutto che si può restare alquanto sorpresi nel constatare che in sede esegetica e biblico-teologica si insista fortemente sul fatto che nei testi biblici essa non si realizzi mediante una qualche forma di riscatto quando è operata da Dio. Tuttavia, si afferma nello stesso tempo che questo concetto si esprime con un linguaggio che appartiene alla sfera giuridica e quindi, per poter indicare un atto redentivo che può attuarsi anche in forme diverse, deve essere adattato allo scopo, nel senso anzitutto che l’elemento del riscatto, quando compare e anzi può costituire parte integrante del processo di liberazione, andrebbe eliminato o per lo meno trascurato.

1.2. Se d’altra parte si considera globalmente il linguaggio giuridico che compare nei testi biblici che lo adottano, e quindi in primo luogo in quelli legali, si deve rilevare che esso non è mai assunto nella sua genuinità originaria, anche e soprattutto per il fatto che viene inserito in un contesto religioso. Resta pertanto difficile isolarlo nel suo genere autentico, e in particolare risulta praticamente impossibile stabilire sino a che punto se ne possa definire l’applicazione concreta in sede strettamente giuridica. Tuttavia, per quanto riguarda il suo adattamento alla sfera religiosa, è possibile rintracciare una qualche gradualità nel processo della sua adozione, delineando perciò un passaggio da accezioni puramente “profane” a significati teologici. È quanto possiamo fare appunto in questa sede, a proposito del concetto di redenzione. Per una maggiore chiarezza espositiva, ci limitiamo

perciò a tracciare un percorso strettamente filologico, fondato su una rassegna del lessico corrispondente. La nostra sarà dunque semplicemente una raccolta sintetica di testi, così come sono già presentati negli strumenti lessicali o nei dizionari teologici comunemente usati, riprendendo perciò affermazioni note e panoramiche consuete. Organizzeremo soltanto questi dati secondo un ordine più consono alla tematica che vogliamo affrontare, aggiungendo osservazioni critiche utili a una sua migliore puntualizzazione. Solo al termine di questo itinerario illustrativo riassumeremo la problematica che ne deriva, con alcune riflessioni conclusive.

1.3. Poiché non intendiamo occuparci direttamente dell'ampio tema della redenzione ma solo dell'elemento del riscatto che vi può essere implicito¹, esaminiamo anzitutto quelle forme di riscatto che gravitano attorno al verbo *pdh* (e le sue eventuali derivazioni sostantivali) e in seguito quelle che si esprimono con il verbo *g'l* (e derivati). È questa la terminologia principale attraverso cui si presenta una redenzione che, almeno a prima vista, coinvolge anche una qualche forma di liberazione, e quindi può aprirsi a un'accezione teologica. Ma per affinità concettuale dobbiamo estendere lo sguardo anche a quell'ambito redentivo che può essere legato a una qualche espiazione, ed è opportuno pertanto considerare anche il sostantivo *kōfer* e il verbo *kipper* da cui deriva, aggiungendo qualche breve annotazione sulla cosiddetta sofferenza "espiatrice". Per completare la panoramica, è opportuno soffermarsi infine su qualche accenno al tema della riconciliazione e dell'acquisto (di schiavi), ma come riflesso di una terminologia neotestamentaria (si tratta dei verbi ἀλλάσσω e composti, e ἀγοράζω).

¹ Per un primo accostamento al concetto cfr. R. Fabris, *Redenzione/riscatto*, in R. Penna - G. Perego - G. Ravasi (eds.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), pp. 1128-1133; É. Beaucamp, *Aux origines du mot "rédemption". Le "rachat" dans l'Ancien Testament*, in «Laval théologique et philosophique» 34 (1978), pp. 49-56 (tr. it. *Alle origini della parola "redenzione". Il "riscatto" nell'Antico Testamento*, in «Bibbia e Oriente» 21 [1979], pp. 3-11).

2. Riscatto pdh (*prevalentemente*)²

2.1. Riscatto da schiavitù

Si parla anzitutto di un riscatto normale da schiavitù, per il quale tuttavia si usano ambedue i verbi sopra citati, *pdh* e *g'l*. La normativa si incontra però in diversi contesti.

- Il riscatto ordinario è previsto in alcune norme specifiche: *Es* 21,8 (la schiava che non si vuole prendere in moglie può esser riscattata); 21,10s. (se non si vuole prendere in moglie la schiava, bisogna rifornirla di beni per il suo sostentamento; in caso contrario, se ne va libera senza riscatto); *Lv* 19,20-22 (indirettamente: se si ha un rapporto sessuale con una schiava promessa in sposa, ma non riscattata né affrancata, si paga un risarcimento e si offre un sacrificio di riparazione).

- Si prevede però un trattamento particolare per lo schiavo «ebreo»: *Es* 21,2 (nel contesto della legislazione sull'anno sabbatico³, deve essere lasciato libero il settimo anno, senza riscatto); *Dt* 15,12 (lo stesso vale per l'«ebreo» e l'«ebrea» che si sono venduti per debiti).

- Collegata alla liberazione sabbatica è quella della legge del giubileo, espressa però dal verbo *g'l*. Secondo questa normativa, gli schiavi stranieri possono essere comprati e lasciati in eredità (*Lv* 25,44-46); il «fratello», ossia l'israelita, che si è venduto a un altro israelita per debiti diventa libero nell'anno del giubileo (25,39-43); se ci si è venduti per debiti a uno straniero si ha il diritto di riscatto da parte di un parente o da parte di se stessi (25,47-55). Nel contesto, si nota un evidente parallelo tra la liberazione dalla schiavitù e il riscatto della terra, la quale torna in possesso del suo proprietario nell'anno del giubileo (25, 23-28), poiché «le terre non si potranno vendere per sempre» (v. 23)⁴.

² H. Cazelles, *pādā*, *p'dūt*, *pidjōn*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VII, Paideia, Brescia 2007, coll. 60-69; J.J. Stamm, *pdh redimere*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1982, coll. 350-366.

³ Una liberazione periodica, legata o meno a determinate scadenze cronologiche, è contemplata non solo in Israele: cfr. M. Weinfeld, *Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their ancient Near Eastern Background*, in T. Veijola (ed.), *The Law in the Bible and its Environment*, Publications of the Finnish Exegetical Society 51, The Finnish Exegetical Society, Helsinki 1990, pp. 39-62.

⁴ Al riguardo mi permetto di rinviare al mio *Il possesso della terra nella legislazione biblica*:

Ma proprio questo parallelo manifesta e accentua la dimensione “utopica” della normativa.

- La motivazione teologica di queste leggi consiste principalmente nel richiamo alla liberazione dalla schiavitù egiziana, sia per il settimo anno (*Dt* 15,15) sia per l'anno giubilare (*Lv* 25,42.55)⁵. È difficile tuttavia sapere se effettivamente e in che misura esse fossero applicate. Si cita di solito al riguardo *Ger* 34,8-16.17-22, dove si parla di un patto concluso dal re Sedecia con tutto il popolo di Gerusalemme, con cui ci si impegnava a liberare gli schiavi ebrei, ma l'accordo non è stato osservato, e vi è qui un richiamo esplicito alla liberazione al settimo anno (v. 14).

- Naturalmente la motivazione teologica va tenuta distinta dalla legislazione come tale e va spiegata in ambito proprio, poiché la normativa della liberazione, pur con pagamento di riscatto, di per sé è già contemplata sul piano strettamente giuridico. Basti accennare al codice di Hammurapi, dove si parla di liberazione dopo tre anni da una schiavitù contratta per debito (§ 117) e del riscatto di una schiava con figli, che il padrone era stato costretto a vendere (§ 119); anche il soldato può essere riscattato (§ 32) e altre norme si trovano infine ai §§ 118 e 278-281 (con un caso di riscatto senza pagamento in 280)⁶.

le motivazioni teologiche di un diritto precario, in G. Soccio (ed.), *Terre collettive ed usi civici. Dagli antichi diritti delle popolazioni al diritto all'ambiente delle future generazioni*. Convegno di studi organizzato dal Centro Studi e Documentazione “Michelangelo Moricone” – Biblioteca del Convento di San Matteo, San Marco in Lamis 19-20 aprile 2002, Edizioni del Parco, Foggia 2003, pp. 59-78.

⁵ A sua volta, ciò che può spingere il Dio degli Israeliti a liberare il suo popolo può consistere non tanto nel tentativo di sottrarlo allo sfruttamento da parte degli Egiziani ma più coerentemente nel fatto che egli, in caso contrario, verrebbe meno alle sue stesse promesse: il motivo vero e proprio sarebbe dunque di ordine strettamente teologico e non sociologico o umanitario interno. Lo si sottolinea ancora recentemente in Ch. Dohmen, *Israeliten als Sklaven. Oder: warum Gott sein Volk befreien musste*, in P. Merlo - A. Passaro (eds.), *Testi e contesti. Studi in onore di Innocenzo Cardellini nel suo 70° compleanno*, Supplementi alla Rivista Biblica 60, EDB, Roma 2016, pp. 85-93 («Die Versklavung der Israeliten in Ägypten bildet folglich in der Sicht der biblischen Erzählung ein Hindernis zur Erfüllung der Verheißungen und damit zur Gotteserkenntnis», p. 93).

⁶ Più precisamente, il § 280 afferma che se qualcuno ha comprato uno schiavo o una schiava in terra straniera ed è tornato poi a Babilonia, se costoro vengono riconosciuti ivi dal loro antico proprietario e sono nativi del paese, «la loro liberazione sarà effettuata senza pagamento» (*balum kaspimma andurāšunu iššakkan*). I testi dei paragrafi citati si possono trovare in traduzione francese in *Le Code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation de André Finet*, Littératures anciennes du Proche-Orient 6, Cerf, Paris 1973, pp. 54,78-81,133 s.

2.2. Riscatto di primogeniti

- La concezione di fondo da cui è tratta questa normativa, quasi per sottrazione, è che i primogeniti, uomini e animali, appartengono a Dio, e quindi viene concessa la possibilità di riscatto in alcuni casi per gli animali, ossia l'asino (*Es* 13,13; 34,20) e l'animale impuro (*Nm* 18,15), e sempre per l'uomo (*Es* 13,1.12; 22,28; 34,19s.; *Nm* 18,15-18).

- Il riscatto dei primogeniti dell'uomo si effettua sostituendoli con i leviti: a ogni primogenito corrisponde un membro del gruppo dei leviti e per la parte eccedente si offrono 5 sicli a testa: così in *Nm* 3,39-51, dove i primogeniti censiti sono in numero di 22.273 mentre i leviti risultano soltanto 22.000.

- Anche in questo caso la motivazione teologica è legata all'uscita dall'Egitto ed è più specifica, formulata quasi come una legge del contrappasso alquanto artificiosa: come in quell'occasione, poiché il faraone si ostinava a non lasciar partire gli Israeliti, Dio ha ucciso ogni primogenito in terra d'Egitto, così in futuro gli Israeliti dovranno sacrificare a lui ogni primogenito, riscattando però quelli umani (*Es* 13,11-16, spec. 15); analogamente, Dio ha consacrato a sé ogni primogenito fra gli Israeliti, animale o uomo, il giorno in cui ha percosso tutti i primogeniti in terra d'Egitto (*Nm* 8,17).

2.3. L'uso esplicitamente teologico di *pdh* (e derivati)

Già abbiamo constatato dalla rassegna precedente che il verbo *pdh*, pur riferendosi a forme di liberazione di per sé collegabili alla sfera giuridica (almeno per quanto riguarda la schiavitù) tende a sovraccaricarsi di un'accezione teologica, ma quest'ultima si rende manifesta in altri casi, per cui il verbo o i suoi derivati vengono per conseguenza ad assumere anche una connotazione generica di liberazione da situazioni esistenziali precarie. Distinguiamo in proposito alcuni ambiti di applicazione.

- Nel *Deuteronomio* il verbo viene usato più volte per indicare la liberazione o il riscatto dalla schiavitù egiziana: 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18⁷.

⁷ Cfr. I. Schulmeister, *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums*, Österreichische biblische Studien 36, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, pp. 205-241; 253-304.

- Questo riferimento consente perciò di porre in correlazione il primo con il secondo esodo, contrassegnati dalla stessa terminologia (*p^edûyê YHWH*): Is 35,10; 51,11.

- Si giunge così a una liberazione in senso ampio, per esempio dalla morte (*Os* 13,14; *Gb* 5,20; 33,28 e cfr. v. 24; si veda anche *Sal* 49,16; *Sir* [ebr.] 51,2; *Pr* 11,4 con soggetto la giustizia). Significativo è infine *Sal* 49,8s.: «L'uomo non può riscattare (*lō'-fādōh yifdeh*) se stesso, né pagare a Dio il proprio prezzo (*kofrō*). Troppo caro sarebbe il prezzo (*pidyōn*) di una vita, non sarà mai sufficiente».

- Resta controverso il caso di *Es* 8,19, dove Dio parla al faraone per bocca di Mosè, dicendo: «Farò distinzione fra il mio popolo e il tuo popolo». L'ebraico per “distinzione” usa *p^edût* ma, in base al greco διαστολή, l'apparato critico della *Biblia Hebraica Stuttgartensis* propone *p^elût*. Tuttavia, poiché anche il greco διαστολή può significare talvolta “pagamento” e la preposizione ebraica *bên* (“fra”) viene usata nelle transazioni, si vorrebbe vedere anche in questo testo una liberazione collettiva. Ma questa lettura è difficilmente sostenibile⁸.

3. Riscatto/liberazione g'l⁹

Oltre a dover osservare che il verbo *gā'al* e il suo participio *gō'el* trovano un uso assai frequente nella Bibbia ebraica, ci limitiamo qui a segnalare i loro diversi settori di applicazione, lasciando per ultimo quello teologico.

⁸ L'ipotesi proviene da Henri Cazelles (*pādā, p^edût, pidjōn*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren [eds.], *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VII, cit., col. 64), secondo il quale si parlerebbe qui di un «atto di affrancamento collettivo, che Dio esegue senza contropartita. Il verbo *šjt* potrebbe essere stato inserito per “imporre” un pagamento o un'oblazione (*Es* 21,22; *Num.* 12,11)». Ora, è vero che nei due testi citati il verbo usato è *šjt*, ma in *Es* 8,19 si usa *šym*! I dizionari sono incerti su quale delle due traduzioni (“distinzione” o “liberazione”) sia preferibile (si veda L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Brill, Leiden 1983, p. 863 e D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. VI, Sheffield Phoenix, Sheffield 2007, p. 654). Il problema testuale era già stato affrontato in A.A. MacIntosh, *Exodus VIII, Distinct Redemption and the Hebrew Roots pdh and pdd*, in «*Vetus Testamentum*» 21 (1971), pp. 548-555 e in G.I. Davies, *The Hebrew Text of Exodus VIII 19 (Evv. 23): An Emendation*, ibi 24 (1974), pp. 489-492.

⁹ H. Ringgren, *gā'al, gō'el, g^e'ullā*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, coll. 1803-1816; J.J. Stamm, *g'l redimere*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, cit., vol. I, coll. 332-341.

3.1. Riscatto di proprietà fondiaria e giubileo

- Si prescrive anzitutto un riscatto della proprietà fondiaria prima dello scadere dell'anno del giubileo, da parte di un parente o anche da parte di se stessi se si hanno mezzi sufficienti (*Lv* 25,25-28).

- Anche la casa che si possiede in città può essere riscattata entro un anno (25,29s.), ma ciò non vale per le case che si trovano nei villaggi (v. 31).

- Ai leviti però è riservato un diritto perenne di riscatto sia per le loro città che per le case in esse collocate (25,32-34).

3.2. Il caso particolare di Rut

Sul piano narrativo il riscatto di tipo *g'l* trova una esemplificazione concreta nel libro di *Rut*, dove però l'applicazione si presenta problematica. Rileviamo solo due elementi.

- Colui che ha il diritto di riscatto è Booz, un parente (*Rt* 2,1)¹⁰, oppure un innominato parente ancora più stretto (3,12).

- Al riscatto di una proprietà («campo») si unisce il riscatto di una persona, Rut appunto, per mantenere il nome del defunto legato all'eredità (4,10): in altre parole, alla *g^e 'ullāh* si associa il levirato (*Dt* 25,5-10), ma questa combinazione non è attestata altrove¹¹.

3.3. Riscatto in seguito a voto

Ciò che si vota al Signore (persone, animali e cose) può essere riscattato: la normativa per i singoli casi è esposta in *Lv* 27 (si noti, tra l'altro, anche il primogenito di animale impuro, v. 27). Tuttavia la

¹⁰ L'ebraico usa *mōda'* in *Rt* 3,2, che indica una relazione stretta di conoscenza, un parente (in *Pr* 7,4 è parallelo di "sorella") e il testo masoretico in 1,2, per sottolineare questo significato, vuole leggere lo stesso termine nel *qere*, mentre il *ketiv* richiederebbe la vocalizzazione participle *m'yuḏda'*, un semplice "conosciuto" (o "conoscente").

¹¹ Per una connessione tra la narrativa di Rut e le leggi del Pentateuco cfr. B.S. Jackson, *Ruth, the Pentateuch, and the Nature of Pentateuchal Law: in Conversation with Jean Louis Ska*, in G. Giuntoli - K. Schmid (eds.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profile*, Forschungen zum Alten Testament 101, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 75-112.

«Sarete riscattati senza denaro» (Is 52,3)

persona votata allo sterminio non può essere riscattata (v. 29, con uso del verbo *pdh*).

3.4. *Il vendicatore del sangue* (gō'el haddām)

Il cosiddetto vendicatore del sangue dovrebbe riscattare il sangue versato mediante omicidio. Ma la legislazione intende proteggere contro di lui l'omicida involontario, prevedendo città di asilo entro cui quest'ultimo può rifugiarsi: si veda *Nm* 35,9-28 (spec. vv. 12.19.21.24s.27 e anche v. 31 per la proibizione del riscatto dell'omicida volontario e v. 32 per il divieto di riscatto dell'omicida involontario che intendesse fuggire dalla città di asilo); *Dt* 19,1-13 (vv. 6.12); *Gs* 20,1-9 (vv. 5.9). In *2Sam* 14,11 si prospetta un'applicazione concreta della norma, ma in deroga (il vendicatore del sangue non deve uccidere il figlio della vedova che supplica Davide).

3.5. *Restituzione di beni sottratti*

Se ci si è resi colpevoli verso altri, nel senso che si sono sottratti beni altrui, vi è l'obbligo di restituzione, con l'aggiunta di un quinto del loro valore; se poi non vi è un parente stretto a cui dare il risarcimento, la restituzione va fatta al Signore, ossia al sacerdote, aggiungendo un ariete per l'offerta di espiazione (*Nm* 5,5-8).

3.6. *Applicazioni particolari*

Segnaliamo ancora alcuni usi singolari del verbo *g'l*, che tendono già verso un uso traslato: *Pr* 23,11 (il vendicatore degli orfani di cui si è invaso il campo); *Sal* 72,14 (il re messianico riscatti dalla violenza e dal sopruso la vita dei miseri); *Gb* 3,5 (il giorno della nascita di Giobbe sia rivendicato dalla tenebra e dall'ombra di morte).

3.7. Accezioni teologiche

Già gli usi profani del verbo, nella loro diversificazione, rendono difficile una sua resa precisa nei singoli casi¹², e la situazione è ancora più complessa sul piano teologico, per il quale possiamo sintetizzare la presenza del verbo e dei suoi derivati nei punti seguenti.

- Si trova usato spesso in riferimento all'esodo e alla liberazione dalla schiavitù egiziana: *Es* 6,6 (// *nšl hifil* "liberare"); 15,13 (cfr. v. 16 *qānāh* "acquistare"); *Sal* 74,2 (// *qānāh*); 77,16; 78,35; 106,10 (// *yš' hifil* "salvare"); *Is* 51,10 (part. *gē'ûlīm* e al v. 11 nuovo esodo con *pēdûyē YHWH*)

- Per analogia, o meglio per conseguenza, risulta spontaneo il riferimento contestuale a un nuovo esodo, dove la liberazione originaria dalla schiavitù egiziana assume la connotazione di un "ritorno", con implicazioni significative sul piano della rivendicazione della terra, un tratto che resterà essenziale nella storia dell'ebraismo. Com'è noto, questa nuova configurazione del rapporto si accentra nei testi del *Deuteroisaia*: *Is* 43,1; 44,22s.; 48,20; 52,3.9; 62,12 (part. *gē'ûlē YHWH*) e anche 35,9.

- Pertanto il participio *gō'ēl* diviene facilmente un attributo di YHWH, per la funzione che esercita nei confronti di Israele (assieme ad altre sue qualifiche, tra cui soprattutto quella di essere il *qāddōš*, "santo" di Israele): *Is* 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8; 59,20; 60,16; 63,16.

- Un elemento fondamentale che caratterizza questa applicazione traslata è l'assenza di un pagamento o di un onere economico. È pur vero che YHWH, in qualità di "salvatore" e "santo", una sola volta afferma di dare in riscatto per Israele altre terre o nazioni («Io do l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto [*kofī^ekā*], l'Etiopia e Seba al tuo posto»,

¹² Si tenga presente al riguardo quanto osserva Luis Alonso Schökel: «Non esistendo fra noi tale istituzione, nessun verbo nostro corrisponde alla pluralità di aspetti del verbo ebraico; bisogna scegliere a seconda dei casi l'aspetto che è bene mettere in risalto: *riscattare, redimere* (dal latino *re-emo* comprare di nuovo), *recuperare, riottenere, reclamare, rispondere di/per*. Va notata in italiano la reiterata presenza del morfema *re/ri-*, che corrisponde a un sema o tratto significativo dell'originale e indica il ristabilimento di una situazione giuridica alterata» (*Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2013, p. 139). Nella trattazione della voce si distingue poi, comunque, un significato proprio e un senso figurato, che equivale a quello teologico.

Is 43,3, dove tuttavia non compare *g'l*), ma altrove la gratuità viene espressamente sottolineata: così in Is 45,13: («Egli [= Ciro] ricostruirà la mia città e rimanderà i miei deportati, non per denaro e non per regali [*lō' bimhîr w'ēlō' b'šōḥad*]»), anche qui senza *g'l*), e soprattutto in Is 52,3 («Per nulla foste venduti [*ḥinnām nikmartem*] e sarete riscattati senza denaro [*w'ēlō' b'kesef tiggā'ēlū*]»). Cfr. anche Is 50,1s.

- Ampliando l'accezione teologica, la liberazione di tipo *g'l* può divenire generica (malattia, violenza, vita in pericolo): Gen 48,16 (il soggetto è il *mal'āk*, ma al v. 15 Dio); Mi 4,10 (*//nsl nifal*, Sion liberata); Os 13,14 (morte); Lam 3,58; Sal 19,15 (*gō'ēl*); 69,19; 72,14 (v. 13 *yš' hifil*); 103,4 (fossa/morte); 107,2 (2b, in 2a *g'ē'ūlē YHWH*).

Gb 19,25 costituisce un caso esegetico particolare: «Io so che il mio redentore (*gō'ālī*) è vivo e che, ultimo, si erigerà sulla polvere». Si discute se il redentore sia Dio oppure un personaggio diverso da lui, che esercita questa funzione: forse il «testimone» (*'ēd*) di 16,19 o l'«arbitro» (*mōkīah*) di 9,33 o ancora il «mediatore» (*mēlīs*) di 33,23¹³.

3.8. Osservazioni complementari su *pdh* e *g'l*

Talvolta *g'l* è usato in parallelo con *pdh*, per cui i due verbi in pratica si equivalgono: Os 13,14; Is 51,10 s. // 35,9 s. (nuovo esodo); Ger 31,11; Sal 69,19. Tuttavia è opportuno aggiungere qualche considerazione sul loro significato più specifico, per sottolineare maggiormente il loro rilievo teologico. Si ritiene talvolta che *pdh* si ambientasse in origine nel diritto commerciale e quindi appartenesse alla sfera giuridica, e avrebbe ampliato poi il suo significato in sede teologica, e ci si richiama anche al riguardo all'arabo *fadā* (“riscattare pagando”) e all'etiopico *pdyt* (“riscatto, pagamento”)¹⁴. Ma è difficile sostenere questa tesi¹⁵. Del resto il verbo accadico *padû*, che si

¹³ Per queste possibilità si veda brevemente H. Ringgren, *gā'al*, *gō'āl*, *g'ē'ullā*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, cit., coll. 1814-1816.

¹⁴ Così inizialmente J.J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsge-schichtliche Untersuchung*, Francke, Bern 1940, e anche O. Procksch in Id. - F. Büchsel, *λόω κτλ.*, in G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, Paideia, Brescia 1970, coll. 883-896 (cfr. 891-893).

¹⁵ Lo stesso Stamm ha attenuato in seguito la sua opinione in *pdh redimere*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, cit., col. 357.

cita per provare che il significato originario si sarebbe perduto, può essere applicato a campi diversi, tra cui anche quello giuridico, e ciò è ancora più evidente per l'accadico *paṭāru*, evocato anch'esso in questo dibattito: lo si usa per cose comuni, per rapporti interpersonali (per definire obblighi) e anche sul piano religioso (con soggetto gli dei) e può persino significare "perdonare (un peccato)"; anche qui, il caso della schiavitù costituisce solo uno dei settori della sua applicazione (come ad esempio nel codice di Hammurapi §§ 32, 119 e 281)¹⁶. L'uso veterotestamentario di *pdh* per settori diversi conferma quindi anche sul piano comparativo che non è possibile separare sempre l'ambito puramente profano da quello religioso¹⁷. A sua volta, *g'l* viene usato in senso più ristretto, cioè in ambito familiare, e sembra supporre un legame che si intende ripristinare: se ciò dal lato profano può avvenire con pagamento di riscatto, sul piano teologico Dio libera senza di esso; tuttavia bisogna osservare che questa applicazione traslata potrebbe anche significare che egli è in qualche modo obbligato a intervenire, e infatti quando si vuole trovare una qualche spiegazione dell'intervento liberatore dalla schiavitù egiziana la si riscontra nel fatto che egli aveva già reso suoi familiari i patriarchi, soprattutto Abramo. Il diritto familiare resta vincolante, pur traducendosi in liberazione gratuita. Si può tutt'al più aggiungere che con *g'l* si pone in rilievo il soggetto operante mentre con *pdh* si accentua maggiormente l'azione, compiuta mediante un intervento che non suppone alcun legame precedente tra le due parti; se ciò è vero, allora il riscatto dei primogeniti andrebbe inteso come una concessione che Dio fa agli uomini¹⁸: se questi infatti ne avessero diritto, in quanto si

¹⁶ Cfr. W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Band I, Harrassowitz, Wiesbaden 1972, col. 808 (*paḏū(m)/pedū*) e 849-851 (*paṭāru(m)*); R.D. Biggs (e altri), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Volume 12, The Oriental Institute, Chicago IL 2005, pp. 6-8 (*paḏū/pedū*) e 286-305 (*paṭāru*, con un elenco di 23 significati).

¹⁷ Già lo si era rilevato in J. Jepsen, *Die Begriffe des "Erlösens" im Alten Testament*, in P. Althaus - E. Barnikol - H. Blintzer (e altri), *Solange es "Heute" heisst. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957, pp. 153-163.

¹⁸ «Grazie a tale riscatto, infatti, Jahve lascia in libertà per gli uomini qualcosa a cui essi non avevano alcun diritto» (J.J. Stamm, *pdh redimere*, in E. Jenni - C. Westermann [eds.], *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, cit., col. 358). Addirittura, più in generale, si giunge ad affermare che «in *pādā* è contenuta l'idea di grazia» (O. Procksch, *λύω κτλ.*, in G. Kittel - G. Friedrich [eds.], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, cit., col. 893).

supporrebbe anche in questo caso un ambito familiare, si userebbe *g'l*, mentre di fatto questa normativa viene formulata con *pdh*.

3.9. La traduzione greca (λύτρον, λυτρούν, λύτρωσις)

La versione greca della LXX rende spesso (ma non esclusivamente) sia *pdh* che *g'l* (e derivati) con una terminologia che fa capo al sostantivo λύτρον, cui si collegano λυτρούν, λυτρωτής e λύτρωσις, e ciò avviene sia per i testi che contemplano un riscatto/liberazione in senso profano sia per quelli dove si è passati a un significato teologico. Ora, nella greco classica questa terminologia comporta il versamento di un riscatto (e λύτρον ne indica il prezzo), ma l'uso biblico là dove esso non è previsto ha fatto assumere al gruppo lessicale un significato diverso, che è quello che si riscontra nel Nuovo Testamento, ampliandosi anche nelle sue componenti (ἀπολύτρωσις, che si trova in *Lc* 21,28 e nell'epistolario paolino, nella LXX compare solo in *Dn* 4,34 ma non ha corrispondente in ebraico). Un'apparente eccezione, che però è conforme al significato più preciso dell'originale, è la resa di *gō'el haddām* (il "vendicatore del sangue") con il part. ἀγχιστεύων o il sost. ἀγχιστεύς/ἀγχιστευτής (e per il verbo *g'l* in *Rut* con il verbo ἀγχιστεύω), con cui si indica appunto colui che esercita il diritto del parente più vicino, il parente stretto. Non possiamo soffermarci ulteriormente sul valore semantico innovativo che è racchiuso in questo comportamento della LXX: è sufficiente rilevare come esso sia coerente con l'accezione teologica dei due verbi che abbiamo registrato.

4. Riscatto köfer ed espiazione kipper

Se sembra abbastanza facile constatare come in un processo di liberazione possa essere eliminato il pagamento di un riscatto a livello teologico, quando si tratta di risarcire un danno o di rimuovere una colpa il problema diviene più complesso. Si entra qui nel campo dell'espiazione e, dal lato religioso, in un ambito culturale e sacrificale che prescrive spesso l'uso del sangue. In coerenza con il procedimento filologico che abbiamo scelto di seguire, cerchiamo anche qui di indicare il passaggio da un livello all'altro tramite una rassegna della terminologia adottata

in questo campo, che si concentra sulla radice *kpr*, da cui è tratto il sostantivo *kōfer* (“prezzo del riscatto”) e il verbo *kipper* (“risarcire” ed “espiare”, usato quasi sempre al *piel*)¹⁹.

4.1. Riscatto *kōfer*

Il termine *kōfer* non ha significato culturale e indica una transazione con cui si ripara qualche danno e colui che l’ha commesso si riconcilia con il debitore, che viene così appagato, sul piano materiale e anche morale (cessa ad esempio la sua ira). Nell’uso concreto del termine si suppone il versamento di un riscatto, ovviamente non sempre in denaro. Possiamo documentarlo in maniera esauriente con una rassegna completa dei testi, in tutto una dozzina.

Es 21,30: il proprietario del bue che era solito cozzare con le corna e provoca la morte, deve essere messo a morte egli stesso (v. 29); «se invece gli viene imposto un risarcimento (*kōfer*), pagherà il riscatto (*pidyôn*) della propria vita, secondo quanto gli verrà imposto».

Es 30,11: nel deserto, «all’atto del censimento ciascuno di essi (= gli Israeliti) pagherà al Signore il riscatto della sua vita (*kōfer nafšô*), perché non li colpisca un flagello in occasione del loro censimento»²⁰.

Nm 35,31s.: «Non accetterete prezzo di riscatto (*kōfer*) per la vita di un omicida, reo di morte, perché dovrà essere messo a morte. Non ac-

¹⁹ Cfr. B. Lang, *kipper, kappōret, kōfer, kippurim*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, cit., vol. IV, 2004, coll. 508-552; F. Maas, *kpr pi. espiare*, in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, cit., vol. I, coll. 727-739. Utile è ancora L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell’ambiente biblico e nell’Antico Testamento*, Analecta biblica 5, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1956 (spec. pp. 182-221), e anche H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, Beiträge zur evangelischen Theologie 78, Kaiser, München 1977, pp. 85-106 (“Die Sühne”) (tr. it. *Sulla teologia biblica*, Biblioteca di cultura religiosa 54, Paideia, Brescia 1989, pp. 103-128: “L’espiazione”); G. Fischer - K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Die Neue Echter Bibel – Themen 7, Echter, Würzburg 2000 (tr. it. *Espiazione e riconciliazione. Prospettive dell’Antico e del Nuovo Testamento*, Collana biblica – I temi della Bibbia 78, EDB, Bologna 2002). Si veda anche G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 11, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007; Id., *Espiazione*, in R. Penna - G. Perego - G. Ravasi (eds.), *Temi teologici della Bibbia*, cit., pp. 445-451; Id., *Appunti sulla morte di Gesù e la sua interpretazione sacrificale nel N T*, in P. Merlo - A. Passaro (eds.), *Testi e contesti*, cit., pp. 151-161.

²⁰ Per i vari significati di questo censimento rinvio al mio *I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall’alto*, in *Censo, ceti, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, in «Politica e religione» 2015, pp. 35-69, spec. 47-52.

cetterete prezzo di riscatto (*kōfer*) che permetta all'omicida di fuggire dalla sua città di asilo». Già abbiamo incontrato questo testo a proposito del «vendicatore del sangue» (vedi sopra, 2.4).

Gb 33,23s. (parole di Eliu): «Ma se vi è un angelo sopra di lui, un mediatore solo fra mille, che mostri all'uomo il suo dovere, che abbia pietà di lui e implori: “Scampalo dallo scendere nella fossa, io gli ho trovato un riscatto (*kōfer*)”».

Pr 6,35: del marito di una donna adultera si dice che «non accetterà compenso alcuno (*kōfer*)».

Pr 13,8: «Riscatto (*kōfer*) della vita d'un uomo è la sua ricchezza».

Pr 21,18: «Il malvagio serve da riscatto (*kōfer*) per il giusto e il perfido per gli uomini retti».

Altre volte il compenso non è puro risarcimento ma diventa piuttosto un prezzo di corruzione. Così almeno nei tre passi seguenti.

ISam 12,3: Samuele rivendica il proprio operato di fronte al popolo dicendo, tra l'altro: «Da chi ho accettato un regalo (*kōfer*) per chiudere gli occhi a suo riguardo?». Si intende evidentemente qui un regalo di corruzione o subornazione, e queste parole di Samuele sono rievocate anche in Sir 46,19 (ebr.), dove ricompare lo stesso termine *kōfer*.

Am 5,12: «Essi (generico, ma cfr. «la casa d'Israele» al v. 1) sono ostili verso il giusto, prendono compensi illeciti (*kōfer*)».

Gb 36,18 (parole di Eliu a Giobbe): «Fa' che l'ira non ti spinga allo schermo, e che il prezzo eccessivo del riscatto (*kōfer*) non ti faccia deviare». Il riscatto eccessivo potrebbe essere inteso anche come una sofferenza intensa, ma più probabilmente si tratta anche qui di denaro di corruzione.

Infine, dobbiamo collocare in questo elenco anche Sal 49,8 e Is 43,3, che abbiamo già incontrato rispettivamente parlando di *pdh* (1.3) e del riscatto teologico senza denaro (2.7). Nel primo, l'impossibilità di pagare a Dio il proprio riscatto conferma l'accezione economica del termine, per negazione, e nel secondo il valore economico è trasferito al valore di una terra o nazione.

4.2. *Espiazione kipper*

Si tende a speculare sul significato e soprattutto sugli effetti delle azioni descritte con il verbo *kipper* ricorrendo a paralleli linguistici

che potrebbero essere determinanti per intendere l'esito dell'azione in ambito teologico. A seconda che il verbo debba connettersi con l'arabo *kafara* ("coprire") o con l'accadico *kapāru* (nell'intensivo *kuppuru*, "cancellare") si otterrebbe una rimozione fittizia o reale del debito o della colpa, sollevando così un enorme problema sul piano della giustificazione. È preferibile invece considerare da vicino l'uso del verbo nel suo contesto veterotestamentario²¹ e affrontare le questioni che esso solleva in connessione con gli elementi che lo accompagnano, tra cui il versamento del sangue.

4.2.1. *Uso profano del verbo*

Nell'uso non religioso del verbo il pagamento compensatorio può essere indicato espressamente o essere implicito, senza alcuna difficoltà: così Giacobbe placa l'ira del fratello con un dono (*Gen* 32,21), Davide è intenzionato a risarcire i Gabaoniti e lo fa a caro prezzo, consegnando loro sette membri del casato di Saul perché siano impiccati (*2Sam* 21,3 e cfr. vv. 1-9), più in generale Isaia prevede per Babilonia una calamità che essa non potrà evitare (con qualche mezzo riparatore, *Is* 47,11) e il saggio è in grado di placare l'ira del re, anche se non si specifica come (*Pr* 16,14).

4.2.2. *Uso religioso e culturale*

Quando l'azione riparatrice coinvolge Dio, si constata che l'espiazione non è intesa come punizione da parte sua e neppure come una sorta di autoassoluzione da parte umana, quasi come una redenzione autonoma: si tratta in qualche modo di un atto salvifico che ristabilisce un rapporto compromesso, eliminando così una tensione che si era venuta a creare tramite una sorta di defezione. Questo procedimento,

²¹ È quanto si suggerisce, tra l'altro, in Y. Feder, *On kuppuru, kippēr and Etymological Sins that Cannot be Wiped Away*, in «Vetus Testamentum» 60 (2010), pp. 535-545: si critica qui l'abituale comparazione tra l'accadico *kuppuru* e l'ebraico *kipper* perché non è attenta all'uso specifico del verbo accadico, che avrebbe soltanto un significato concreto ("cancellare", "eliminare [fisicamente]"), mentre in ebraico *kipper* assumerebbe un significato astratto; anche se l'argomento non è di per sé del tutto persuasivo (si può passare facilmente da un uso concreto a un altro astratto), la riserva nei confronti di un comparativismo biblico affrettato resta valida.

4.2.2.1. Il significato lessicale e la strutturazione del verbo

Anzitutto, Dio non è mai oggetto dell'azione indicata con *kipper* al *piel* e in diversi casi ne rappresenta il soggetto; il verbo pertanto viene a significare sostanzialmente “perdonare”, pur con diverse sfumature. Così avviene in numerosi testi, nei quali va notata la resa diversificata del verbo: *Es* 32,30 (Mosè, soggetto parlante, vuole «ottenere perdono» da Dio per il popolo); *Dt* 21,8 (gli anziani pregano perché Dio «liberi dalla colpa» il popolo Israele che egli ha redento [*pdh*]); 32,43 (Dio «purificherà» la terra e il popolo); *Ger* 18,23 (Dio non deve «lasciare impunita» l'iniquità dei cospiratori contro Geremia); *Ez* 16,63 (Dio stabilirà nuovamente un'alleanza con Gerusalemme, dopo aver «perdonato» quello che essa ha fatto); *Sal* 65,4 (Dio «perdona» i nostri delitti); 78,38 (Dio molte volte «perdonava» la colpa, trattenendo la sua ira); 79,9 (nel lamento collettivo si invoca Dio perché liberi gli oranti e «perdoni» i peccati); *Dn* 9,24 (sono fissate settanta settimane per «espiare» l'iniquità); *2Cr* 30,18 (Ezechia prega Dio perché «liberi» dalla colpa chi è disposto a cercarlo, anche se ha mangiato la Pasqua senza la purificazione prescritta). A questo gruppo di testi si può collegare anche l'uso del verbo al passivo *pual*, con un significato che oscilla tra “perdonare” ed “espiare”: *Is* 6,7 (il peccato di Isaia è «espiato»); 22,14 (il peccato dei Gerosolimitani non sarà «espiato» finché non saranno morti); 28,18 (sarà «annullata» l'alleanza conclusa con la morte); *Pr* 16,6 (con la bontà e la fedeltà si «espia» la colpa); lo stesso vale per l'*hitpael* di *ISam* 3,14 (la colpa della casa di Eli non sarà mai «espiata»). Nella preghiera di *Dt* 21,8, citato sopra, si invoca ancora che sangue innocente non sia «imputato» al popolo Israele (con un raro passivo *nitpael*).

Di solito la critica storico-letteraria attribuisce i testi che parlano di espiazione alla scuola sacerdotale, con qualche eccezione, ma ai fini della nostra esposizione possiamo prescindere da simili classificazioni e ci limitiamo a rilevare la struttura sintattica della frase con cui si formula l'esecuzione del sacrificio espiatorio: in genere il soggetto agente

è il sacerdote, mentre l'oggetto a cui l'atto è diretto, cioè colui a cui il sacrificio è finalizzato, è retto da una preposizione ('*al*, talvolta doppio²², *l^e*, *ba 'ad*, *b^e*, '*et*), e ciò da cui si è liberati è retto da *min*. La frase classica si trova spesso in *Lv* 4-5, quando si parla del sacrificio per il peccato (*ḥaṭṭā't*) e del sacrificio di riparazione (*'āšām*), e suona così: «Il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio (*w^ekipper 'ālāyw*) e gli sarà perdonato» (cfr. *Lv* 4,31 e i vv. 26.35, e 5,6.10.13.18.26). Il passivo «gli sarà perdonato» (*w^enislah lô*) è evidentemente “teologico”, volendo evitare di nominare Dio espressamente.

Quando ciò da cui si è liberati è una realtà concreta, il rito espiatorio equivale a una purificazione: dalla lebbra (*Lv* 14,18.20), dalla gonorrea (*Lv* 15,15). Ma è chiaro che soprattutto quando l'espiazione è effettuata direttamente su un oggetto o un luogo destinato alla sacralità, essa è sinonimo di purificazione, e i due atti, pur distinti da verbi diversi, sono intesi unitariamente. L'esempio più evidente è l'altare del nuovo tempio in *Ez* 43,20.26, mentre in 45,20 *kipper* indica da solo la purificazione del tempio stesso (pur indicando ancora, nel regime del nuovo tempio, la normale espiazione con i relativi sacrifici: 45,15.17). Tuttavia, la connessione semantica tra “espiare” e “purificare”, insita in *kipper*, non permette di distinguere sempre tra i due significati nell'uso del verbo, e vi è anche chi la vede presente ovunque²³.

4.2.2.2. *L'uso dell'animale e del sangue*

All'animale che viene ucciso per effettuare il rito di espiazione viene posta la mano sulla testa, da parte di colui che ha commesso la colpa che va eliminata: ad esempio in *Lv* 4 possono essere il sacerdote (v. 4), gli anziani (v. 15), un capo (v. 24), colui che ha peccato per inavver-

²² In *Lv* 16,10 la preposizione '*al* si riferisce al capro toccato in sorte ad Azazel, e il rito espiatorio è compiuto “su” di esso: non ne è cioè il destinatario o il beneficiario. L'uso è anomalo.

²³ Per una difesa della correlazione tra i due significati cfr. J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement. The Priestly Conceptions*, Hebrew Bible Monographs 2, Sheffield Phoenix, Sheffield 2005; Id., *Sin and Impurity: Atoned or Purified? Yes!*, in B.J. Schwartz - D.P. Wright - J. Stackert - N.S. Meshel (eds.), *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, The Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 474, T & T Clark, New York-London 2008, pp. 18-31; Id., *Sin and Atonement: Lessons from the Pentateuch*, in «Bulletin for Biblical Research» 22 (2012), pp. 467-491. Una posizione più sfumata in R.E. Gane, *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2005.

tenza (v. 29). Questo gesto non significa che si trasferisce la propria colpa sull'animale, con trasmissione automatica o magica, ma si tratta di una sorta di delega conferita all'animale. Il sangue di quest'ultimo viene offerto perché a questo scopo l'ha dato Dio stesso. È ciò che avviene, su un piano collettivo, nel giorno dell'espiazione (*yôm kippūr*), descritto in *Lv* 16: il sangue del giovenco del sommo sacerdote e quello del capro del popolo viene asperso sul propiziatorio (vv. 11-15) e sui corni dell'altare (vv. 18 s.); un altro capro, su cui Aronne ha imposto le mani e ha confessato i peccati degli Israeliti, viene poi inviato nel deserto (vv. 20-22): con questo rito "apotropaico" si allontana il peccato, tramite l'animale (che in questo caso però non viene ucciso)²⁴.

Il sangue dell'animale elimina dunque la colpa. La spiegazione sintetica di questa sua funzione è data in *Lv* 17,11: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Perciò vi ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite (*l'ekapper 'al-nasfšōtēkem*); poiché il sangue espia in quanto è la vita (*kī haddām hū' bannefeš y'ekappēr*)». Può darsi che in queste parole risuoni ancora un significato propriamente espiatorio, forse più antico, ma qui non bisogna intendere che si voglia restituire la vita a Dio, poiché in tal caso non vi sarebbe stato bisogno di un rito di espiazione²⁵. Inoltre, il sangue non agisce in sostituzione della vita dell'uomo; l'espressione ebraica con cui si conclude il v. 17 (*bannefeš yekappēr*) va intesa infatti nel senso che il sangue espia

²⁴ Cfr. G. Deiana, *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, Supplementi alla Rivista Biblica 30, EDB, Bologna 1994, pp. 57-64.68-76.

²⁵ Lo fa notare giustamente Maas (*kpr pi. espiare*, in E. Jenni - C. Westermann [eds.], *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, cit., coll. 733 s.), il quale pensa che *Lv* 17,11 possa essere considerato «solo un tentativo di spiegazione insufficiente – probabilmente molto tardivo, dell'istituzione dell'espiazione dell'antico Israele». Cfr. anche spiegazioni oggi ritenute insoddisfacenti in D.J. MacCarthy, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, in «Journal of Biblical Literature» 88 (1969), pp. 166-176; Id., *Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice*, *ibi* 92 (1973), 166-176; J. Milgrom, *A Prolegomenon to Lev. 17:11*, *ibi* 90 (1971), pp. 149-156 (= Id., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Studies in Judaism in Late Antiquity 36, Brill, Leiden 1983, pp. 75-84). Per una critica a MacCarthy e Milgrom si veda W.G. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible. Meaning and Power*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 2004, pp. 1-11 e 158-180 (Gilders del resto fa notare che il significato del sangue non è univoco) e Ch. Nihan, *The Templification of Israel in Leviticus: Some Remarks on Blood Disposal and kipper in Leviticus 4*, in F. Landy - L.M. Trevaskis - B.D. Bibb (eds.), *Text, Time, and Temple. Literary Historical and Ritual Studies in Leviticus*, Hebrew Bible Monographs 64, Sheffield Phoenix, Sheffield 2015, pp. 94-130.

“in quanto è vita”, conferendo un significato ben preciso a *bannefes*²⁶ che escluda un’interpretazione sostitutiva²⁷. È la traduzione greca che rendendo con ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται può aver introdotto questa diversa interpretazione («espierà al posto della vita»), che è quella comunemente attribuita altrove al sacrificio espiatorio (ad esempio nel mondo greco)²⁸.

A tutto il complesso del sacrificio espiatorio veterotestamentario si sono cercate varie spiegazioni, che tentano di sottolineare come esso non supponga un pagamento o una sostituzione, cioè un riscatto compensativo, almeno direttamente, e le posizioni degli studiosi possono essere ricondotte a tre linee essenziali²⁹.

- L’espiazione è un affrancamento mediante sostituzione, ad esempio di un animale al posto dell’uomo, ma va assimilata a una purificazione rituale che concerne uno spazio, come quella effettuata nel tempio (Jacob Milgrom)³⁰.

²⁶ Si tratta di classificare qui il *bet* come *bet essentiae* (tradotto bene nel testo CEI 2008 citato: «in quanto è la vita») e non come *bet pretii* («per una vita»); cfr. N. Füglistner, *Sühne durch Blut – Zur Bedeutung von Leviticus 17,11*, in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1977, pp. 143-164. Füglistner critica la *Einheitsübersetzung* tedesca per la sua resa con «für ein Leben» e anche la *Bible de Jérusalem* per il suo «pour une vie» (*ibi*, pp. 144-146 e 145 n. 10); si può aggiungere che nell’edizione italiana di quest’ultima (*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, p. 246), che riporta il testo CEI 2008 con il commento della *Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris 1998), non si è aggiunta una nota di ricordo che facesse notare la diversa traduzione.

²⁷ «Daraus folgt, daß die Stellvertretungstheorie, derzufolge die Opfer insofern Sühnekraft besitzen, als das (im Blut erhaltene) Leben der Opfertiere anstelle des verwirkten Lebens des opfernden Sünders tritt, in Lev 17,11 keinen exegetischen Anhalt hat» (N. Füglistner, *Sühne durch Blut*, cit., p. 146).

²⁸ «Secondo il testo ebraico, il sangue non agisce su Dio ma sull’uomo; toglie da lui l’impurità, il peccato, in modo che il peccatore possa entrare in sintonia con Dio» (G. Deiana, *Dai sacrifici dell’Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Spiritualità 5, Urbaniana University Press, Roma 2002, p. 67, corsivo dell’autore). Per ἀντὶ della LXX e l’influsso greco cfr. anche A. Sacchi, *La morte del Messia. L’interpretazione sacrificale*, Youcanprint Self-Publishing, Milano 2015, p. 33; Deiana, *Il giorno dell’espiazione*, cit., pp. 183-184.

²⁹ Per una loro illustrazione sintetica cfr. B. Lang, *kipper, kipperet, köfer, kippurim*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, cit., vol. iv, coll. 514-516 e anche G. Pulcinelli, *Espiazione*, in R. Penna - G. Perego - G. Ravasi (eds.), *Temi teologici della Bibbia*, cit., pp. 447 s.

³⁰ Milgrom ha proposto più volte questa sua teoria, e tra le sue pubblicazioni al riguardo si veda ad esempio *Sin-Offering or Purification Offering?*, in «Vetus Testamentum» 21 (1971), pp. 237-239 (= Id., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, cit., pp. 237-239); *Two Kinds of ḥattā’t*, *ibi* 26 (1976), pp. 333-337 (= Id., *Studies*, cit., pp. 70-74); *Israel’s Sanctuary: The Priestly “Picture of Dorian Gray”*, in «Revue Biblique» 83 (1976), pp. 390-399 (= *Studies*, cit., pp. 75-84); una presentazione riassuntiva si trova anche nel suo monumentale commentario al *Levitico*

- L'espiazione operata mediante l'animale è effettivamente un sacrificio o un riscatto, e il peccatore si identifica con l'animale, ma tutto ciò ha valore simbolico, in quanto viene a significare la donazione che il peccatore fa di se stesso a Dio (Bernd Janowski)³¹.

- L'espiazione si fonda sulla disponibilità divina alla riconciliazione: Dio non solo rinuncia alla pena ma rende possibile la ricomposizione della frattura con l'uomo offrendo egli stesso il mezzo con cui l'uomo effettua la sua offerta espiatoria; il sangue quindi di per sé non purifica ma è solo segno di riconciliazione (Adrian Schenker)³².

4.2.2.3. Elementi sottintesi

Restano tuttavia alcune difficoltà. Nell'espore i vari casi in cui è prevista un'espiazione, i testi biblici non sembrano eliminare completamente quegli elementi che dovrebbero evidenziare il riscatto gratuito e privo di sostituzione.

- La compensazione è richiesta ancora in diverse occasioni: *Lv* 5,16 (risarcimento del danno arrecato al santuario, calcolato in denaro con l'aggiunta di un quinto, e rito espiatorio con l'ariete portato dal colpevole in sostituzione del denaro); *Nm* 5,7 s. (il colpevole restituisce

(*Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3A, Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1991, pp. 1079-1084). La sua problematica, che verte sostanzialmente sulla relazione tra espiazione sostitutiva e purificazione, è stata ripresa anche da Sklar e Gane (cfr. nota 23), con soluzioni che per alcuni aspetti si presentano ancora più radicali (specialmente in Sklar).

³¹ Il lavoro principale in cui è esposta la posizione di Janowski è *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift*. 2. durchgesehene und um einen Anhang erweiterte Auflage, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 55, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2000; cfr. anche Id., *Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlüsselstein der priesterlichen Kulttheologie*, in Th. Hiecke - T. Niklas (eds.), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, Themes in Biblical Narrative 15, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 3-31.

³² Anche Schenker ha ripreso più volte la tematica: si veda anzitutto *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Biblische Beiträge – Neue Folge 15, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Freiburg 1981, e inoltre Körper *et expiation*, in «Biblica» 63 (1982), pp. 32-46; *Chemins bibliques de la non-violence*, C.L.D., Chambrey 1987 (tr. it. *Percorsi biblici della riconciliazione*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1999); *Unreinheit, Sünde und Sündopfer. Kritische Untersuchung zweier verbreiteter Thesen: befleckende Sünden (moral impurity) und Sündopfer chatat als Reinigungsoffer für das Heiligtum*, in «Biblische Zeitschrift» 59 (2016), pp. 1-16.

quanto ha sottratto con l'aggiunta di un quinto, con rito di espiazione); *Nm* 31,51 (offerta di una parte del bottino di guerra per il rito espiatorio); anche *Es* 30,15 s. (il denaro prelevato con il censimento è «a riscatto delle vostre vite»: *keseḥ hakkippūrīm*).

- Pur essendo abbastanza chiaro e condivisibile quanto abbiamo detto poco sopra sul valore del sangue e l'uso dell'animale, resta da chiedersi se effettivamente la concezione di una sostituzione resti superata o abolita: se lo si può affermare in un certo senso, va notato anche che il linguaggio non perde i connotati dell'analogia da cui è tratto³³.

4.3. La traduzione greca (ἱλάσκομαι, ἐξιλάσκομαι)

Nella maggior parte dei casi *kpr* al *piel* è reso dalla LXX con ἐξιλάσκομαι. Anche per questa scelta terminologica si fa notare che nella grecoità il verbo base ἱλάσκομαι significa “rendere benevolo” e ha per oggetto una divinità o anche un defunto. Ma nella LXX si opera una trasposizione, in quanto il verbo, con il suo composto ἐξιλάσκομαι, viene ad assumere il senso di “purificare” ed “espiare” e non regge più un accusativo di persona ma ha come oggetto, a cui è rivolto, una cosa (o ancora una persona, in quanto purificata) oppure una colpa. Anzi, nell'uso del verbo si può notare addirittura una trasposizione dall'ambito culturale a quello etico, in quanto l'“espiazione dei peccati” è operata sul piano individuale da chi “onora il padre” (*Sir* 3,3) e persino su quello impersonale dalla *ṣēdāqāh*, reso in greco (secondo una sua corretta accezione semantica) con ἐλεημοσύνη, che corrisponde al concreto “elemosina” (così in *Sir* 3,30, dove il verbo greco sta per l'ebraico *kpr* al *piel*)³⁴. Ci si chiede inoltre se

³³ «Dai documenti si ricava che la vita dell'uomo è minacciata quando non è fatta l'espiazione, mentre invece è preservata con il perdono operato mediante l'espiazione. Ciò significa senza alcun dubbio che il sangue dei sacrifici usato nelle pratiche espiatorie era ritenuto idoneo a conservare la vita umana, che altrimenti sarebbe andata perduta. Che vi fosse l'idea di sostituzione – sia pure in misura che non si può determinare – sembra innegabile, stando ai dati relativi a *kōfer* e all'uso extra-culturale di *kpr*» (così Johannes Herrmann in F. Büchsel – Id., ἱλεως, ἱλάσκομαι, ἱλασμός, ἱαστήριον, in G. Kittel - G. Friedrich [eds.], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. IV, 1968, coll. 951-1012 [978]).

³⁴ Per l'innovazione etica introdotta dal *Siracide* si veda H.-J. Fabry, *Sühnevorstellungen bei Jesus Sirach*, in S. Kreuzer - M. Meier - M. Sigismund (eds.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal*

questa evoluzione semantica³⁵ fosse già iniziata prima della LXX, in quanto il placare gli dei poteva comportare anche la purificazione della persona e l'espiazione della colpa: i due effetti, di cui il secondo poteva dapprima considerarsi solo collaterale, si sarebbero poi fusi in un significato ampliato del verbo³⁶. Si tratta però solo di ipotesi non comprovata. La trasformazione nell'uso e nel significato del verbo è certo rilevante e rende possibile soprattutto la sua adozione nella teologia neotestamentaria della "redenzione": in fondo, essa si risolve in un capovolgimento di prospettiva, per cui non è più l'uomo che cerca di influire sulla divinità ma viceversa è quest'ultima che agisce a beneficio dell'uomo³⁷.

4.4. Sofferenza "espiatrice"?

Resta però ancora da considerare l'aspetto più soggettivo dell'azione espiatoria nei riguardi della divinità, al di là della ritualità oggettiva: è questa infatti la dimensione più impegnativa e più costosa, con forte impatto psicologico. Parliamo cioè della sofferenza umana che, nella concezione ordinaria dell'espiazione, verrebbe richiesta dalla divinità stessa per placare la sua ira. Se però espiare viene a significare perdono gratuito, senza offerta sostitutiva o compensativa ad opera di una controparte colpevole, anche la sofferenza dovrebbe restare esclusa dalla prassi riparatrice. Ed è questa infatti la conseguenza della interpretazione veterotestamentaria che si viene a dedurre dai testi.

24.-27. Juli 2014, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 361, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, pp. 597-613, spec. 605 s. 608 s.

³⁵ L'acquisizione del significato veterotestamentario è testimoniata anche dalla resa greca ἱλαστήριον dell'ebraico *kappōret*, che a cominciare da Es 25,17 designa il coperchio dell'arca tramite la sua funzione "espiatrice", ed è tradotto quindi comunemente con "espiatorio": difficilmente infatti il sostantivo ebraico deriva da una radice ebraica *kpr* "coprire", e pur rifacendosi al *kpr piel* "espiare" va inteso sempre come oggetto metallico ("d'oro", secondo la prescrizione di Es 25,17) e non astrattamente come luogo o mezzo di espiazione.

³⁶ Così pure, "espiare" e "propiziare" restano strettamente associati tra loro, come recentemente si rileva in J.E. Allman, ἱλάσκεσθαι: *To Propitiate or to Expiate?*, in «Bibliotheca Sacra» 172 (2015), pp. 335-355.

³⁷ Cfr. F. Büchsel, λύω κτλ., in G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, cit., col. 995.

4.4.1. La testimonianza maccabaica

Tuttavia, come già abbiamo osservato per altri aspetti, anche in questo caso si tratta di una concezione che stenta ad imporsi. Dobbiamo cioè rilevare che l'idea di una sofferenza rivolta a placare l'ira della divinità ricompare in alcune testimonianze tardive, in testi giudaici scritti in greco. Si cita al riguardo *2Mac* 7,37 s.: il settimo dei fratelli perseguitati sotto Antioco Epifane afferma di voler offrire «il corpo e la vita per le leggi dei padri» e supplica Dio perché si mostri placato (ἱλεως) al suo popolo e «possa arrestarsi l'ira dell'Onnipotente, giustamente attirata su tutta la nostra stirpe». Più espliciti ancora sono due testi di *4 Maccabei*, che è un'ampia riflessione sul significato che la persecuzione maccabaica può assumere per la sofferenza dei perseguitati. In 6,29 Eleazaro supplica Dio con queste parole: «Fa che il mio sangue sia sacrificio di purificazione (καθάρσιον) per loro e prendi la mia anima in riscatto (ἀντίψυχον) della loro»³⁸ (il "loro" indica collettivamente il popolo, menzionato al v. 28); in 17,21 s., in una sintesi finale, si afferma più espressamente: «... poiché il tiranno è stato punito e la patria è stata purificata (καθαρισθῆναι), perché essi sono divenuti come riscatto (ἀντίψυχον) per il peccato del nostro popolo. E per mezzo del sangue di quegli uomini pii e grazie al sacrificio espiatorio della loro morte (τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν), la divina provvidenza salvò Israele dai mali che lo affliggevano»³⁹. Tuttavia anche questo zelo religioso, nell'intenzione dell'autore di *4 Maccabei*, non mira a travalicare i confini della tradizione della legge mosaica, e nello stesso tempo vorrebbe essere addirittura una testimonianza a favore della ragione⁴⁰. Si innesca però con questa accentuazione del

³⁸ Traduzione tratta da *Quarto libro dei Maccabei. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di Giuseppe Scarpata. Con una nota storica di Luigi Firpo*, Biblica – Testi e studi 9, Paideia, Brescia 2006, p. 211.

³⁹ *Ibi*, p. 395. Nella nota critica al v. 22 (p. 405) Scarpata afferma di preferire la lezione τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν (che è del resto quella dell'edizione della LXX di Rahlfs), intendendo quindi ἱλαστήριον come sostantivo ("sacrificio espiatorio"), anziché adottare la variante διὰ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, dove il termine ha valore aggettivale ("la morte espiatoria"). Benché si tratti di una sfumatura, la lezione da lui accolta sottolinea maggiormente il valore sacrificale della morte.

⁴⁰ Cfr. Th. Witulski, *Antiochos contra Eleazar - Das vierte Makkabäerbuch als Zeugnis des Ringens um ein zentrales Element jüdischen Glaubens*, in «Zeitschrift für die alttestament-

martirio volontario una ideologia che avrà ampie risonanze nella storia successiva, in ambito sia giudaico che cristiano, con la facile ricaduta in una radicata concezione della sofferenza espiatrice e della violenza che vi è racchiusa⁴¹.

4.4.2. Il problema del “servo di YHWH”

Dobbiamo necessariamente inserire qui alcune considerazioni sulla figura del “servo di YHWH”, poiché alcune espressioni, soprattutto del quarto canto a lui dedicato in Is 52,13-53,12 sembrano attribuire alla sua opera e alle sue sofferenze una funzione espiatrice in sostituzione e a favore di altri. Egli infatti «si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori» (53,4) ed è stato trafitto, schiacciato, castigato per le nostre colpe e «per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (v. 5); l'iniquità di noi tutti è stata fatta ricadere su di lui dal Signore (v. 6); è stato eliminato e «per la colpa del mio popolo fu percosso a morte» (v. 8); di lui si dice inoltre che «offrirà se stesso in sacrificio di riparazione» (v. 10), «giustificherà molti addossandosi le loro iniquità» (v. 11) ed «è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti» (v. 12). La terminologia ebraica usata sembra indicare chiaramente che la vicenda del servo riassume in sé la condizione di altri, colpevoli: così ad esempio il fatto che YHWH ha fatto ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti (*hifgîa* ‘*āwôn*, v. 6), ed egli porta il peccato di molti (*nāšā’ hēṭ*, v. 12), per cui egli, giusto (*šaddîq*), giustificherà (*yašdîq*) molti (v. 11).

Tuttavia va osservato che, benché la sofferenza di uno solo abbia efficacia su molti, non si usa qui il verbo *kipper*, che indica appunto l’espiazione, e il sacrificio di se stesso, che il servo offre, è indicato

liche Wissenschaft» 125 (2013), pp. 289-303; H. Spieckermann, *Martyrium und die Vernunft des Glaubens. Theologie als Philosophie im vierten Makkabäerbuch*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: I, Philologisch-Historische Klasse / [2004/3], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

⁴¹ Una panoramica che spazia dall’antichità all’epoca moderna, ed esplora anche la ricezione cristiana in varie ramificazioni confessionali, si trova in G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Brill’s Studies in Intellectual History 206, Brill, Leiden-Boston 2012 (si veda in particolare, per le motivazioni di fondo, J. Assmann, *Martirdom, Violence, and Immortality: The Origins of a Religious Complex*, pp. 39-59).

piuttosto come *'āšām* (v. 10), cioè, tecnicamente, come “sacrificio di riparazione” (per la cui codificazione si veda *Lv* 5,14-26; 7,1-6). Assieme agli altri tre, questo canto può esser inoltre interpretato in riferimento alla situazione che può averlo originato, che è quella dell'esilio babilonese e della liberazione auspicata da parte dei deportati. Nonostante sia difficile identificare il personaggio, a lui è affidata una missione liberatrice, descritta in termini etici e universalistici in *Is* 42,1-9 (cfr. vv. 6s.), ma il secondo canto lascia intendere che essa si compie con difficoltà e quasi è destinata al fallimento (49,1-7, e in particolare il v. 4: «Invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze»; il servo è «disprezzato, rifiutato dalle nazioni», v. 7). Anzi, nel terzo canto, parlando in prima persona, il servo riferisce persino di un maltrattamento subito, una sorta di persecuzione (50,4-11, cfr. vv. 5-7). Probabilmente, quest'ultima ha avuto l'esito più negativo, che ha condotto il servo a una morte ingloriosa, di cui il quarto canto tenta una spiegazione.

Se è valida questa ricostruzione, allora la vicenda del personaggio si svolge in mezzo a un gruppo con cui egli si mostra solidale ma che a sua volta si riconosce colpevole anche nei suoi confronti. I persecutori non sono identificati: si può pensare ai Babilonesi ma si può ritenere anche che siano gli stessi esuli che non hanno capito o accolto la sua missione. Perciò il servo, «giusto», è stato ucciso (53,8) ingiustamente e in questo senso può esser assimilato a una vittima.

Ma in questa interpretazione effettuata dal testo, va tenuto presente che ciò che è addossato al servo è designato con il termine *“wōn*, che non indica la colpa, bensì le sue conseguenze (la colpa è già stata perdonata, come si afferma in 40,2), e la parola viene ripetuta ben tre volte nel quarto canto (53,5.6.11). Il Signore ha riversato su di lui le conseguenze della colpa (v. 6)⁴², che egli ha accolto intercedendo per i colpevoli (v. 12). La morte del servo può essere stata causata quindi dai

⁴² In 53,6, mentre il testo ebraico parla di Dio che «fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti» (*hifgia' bō 'et 'wōn kullānū*), la LXX può aver insinuato una qualche idea di sostituzione, dicendo che Dio lo ha «consegnato» ai nostri peccati (*παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν*). Similmente, al v. 12, mentre per l'ebraico il servo ha «spogliato se stesso» fino alla morte (*he' rāh lamawet nafšō*), per la LXX è stata «consegnata» alla morte la sua anima (*παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*), lasciando indeterminato chi sia il soggetto che è all'origine dell'atto (il servo di sua volontà o Dio che ha voluto così).

Babilonesi, ma forse anche dai suoi connazionali, se non altro per negligenza, e a questo fatto viene conferita una interpretazione teologica. Essa sottolinea che l'eventuale processo di riconciliazione, cui il servo mirava con la sua opera, inteso in senso sacrificale ha favorito l'intervento divino e la liberazione del popolo dall'esilio, naturalmente nella misura in cui quest'ultimo era avvertito come punizione di una colpa⁴³.

5. Riconciliazione

A complemento di quanto si è detto per l'espiazione è opportuno aggiungere qualche dato relativo al concetto di "riconciliazione", che viene ad assumere anch'esso una certa rilevanza sul piano teologico⁴⁴.

5.1. La terminologia neotestamentaria

Il vocabolario della riconciliazione interessa piuttosto il Nuovo Testamento, e richiederebbe quindi una trattazione più specifica in quell'ambito; qui lo illustriamo soltanto per quanto riguarda i suoi presupposti veterotestamentari, e in lingua greca. Infatti nel Nuovo Testamento esso si concentra attorno al verbo ἀλλάσσειν e ai suoi composti διαλλάσσειν (Mt 5,24), καταλλάσσειν (Rm 5,10; 1Cor 7,11; 2Cor 5,18s.), ἀποκαταλλάσσειν (Ef 2,16; Col 1,20) e συναλλάσσειν (At 7,26), con i sostantivi καταλλαγή (Rm 5,11; 11,15; 2Cor 5,18s.) e ἀντάλλαγμα (Mt 16,26; Mc 8,37).

5.2. Riconciliazione ed espiazione

Mentre il concetto di espiazione, come si è visto, appartiene alla sfera religiosa e culturale, quello di riconciliazione interessa invece quella profana, dove indica semplicemente la ricomposizione di ten-

⁴³ «La fine del servo è stata quindi riletta in chiave sacrificale in quanto con essa egli ha conseguito lo scopo del sacrificio, che era quello di ripristinare l'alleanza di YHWH con Israele... Possiamo dunque concludere che il concetto di espiazione vicaria è assente anche dai carmi del servo» (A. Sacchi, *La morte del messia*, cit., p. 55).

⁴⁴ Cfr. F. Büchsel, ἀλλάσσω κτλ., in G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. 1, 1965, coll. 673-696; J.T. Fitzgerald, *Riconciliazione (NT)*, in R. Penna - G. Perego - G. Ravasi (eds.), *Temi teologici della Bibbia*, cit., pp. 1158-1162.

sioni o conflitti di varia natura, e quindi anche sul piano politico. A questo livello il gruppo lessicale viene usato anche nell'Antico Testamento, con applicazioni diversificate: ἀλλάσσειν in *Es* 13,13 (bis) e *Lv* 27,27 per rendere l'ebraico *pdh* nel senso di "riscattare", καταλλάσσειν in *Ger* 31,39 (= ebraico 48,39), ἀντάλλαγμα in *Sal* 88(89),52; *Sir* 6,15; 26,14; *Ger* 15,13 (tesori abbandonati al saccheggio, in «compenso» dei peccati); *Rt* 4,7; *Gb* 28,15, διαλλαγή in *Sir* 22,22; 27,21, καταλλαγή in *Is* 9,4, συνάλλαγμα in *IMac* 13,42 (per indicare un «contratto»); *Is* 58,6, e si può aggiungere anche διαλλάσσειν di *IEsd* 4,31.

5.3. La convergenza tra i due concetti

In epoca tardiva, greco-romana, i due concetti di espiazione e di riconciliazione tendono ad avvicinarsi tra loro, a tal punto che la riconciliazione viene introdotta nell'area dell'espiazione. Lo attesta un passo di Dionigi di Alicarnasso (*Antichità romane* 8,50,4) dove si dice che gli dei sono indulgenti (συγγνώμοντες) verso le colpe umane e facilmente riconciliabili (εὐδιάλλακτοι) e che molti che si sono resi colpevoli nei loro confronti ne hanno placato l'ira (τὸν χόλον ἐξιλάσαντο). Si noti l'accostamento tra εὐδιάλλακτοι e ἐξιλάσαντο, dove il primo assume un significato religioso, mentre altrove in Dionigi conserva un senso comune (4,38,2 e 8,61,4). In realtà, a ben vedere, già nel concetto di espiazione è incluso quello di riconciliazione: l'evidenza si esplicita anche sul piano terminologico e ciò può spiegare già di per sé perché nella LXX e poi nel Nuovo Testamento il linguaggio della riconciliazione si riversi in un significato teologico e soteriologico. Si suppone cioè che vi sia un rapporto infranto tra Dio e l'uomo e che quest'ultimo si riavvicini a Dio confidando nel suo perdono.

5.4. Uso religioso nella LXX

Di questa connotazione arricchita sono testimoni alcuni testi della LXX: καταλλάσσειν in *2Mac* 1,5; 7,33 (qui in contrapposizione all'ira divina); 8,29, ἀντάλλαγμα in *Sal* 54(55),20 (si parla di un cambiamento, indicato dall'ebraico *hālîfāh*) e in *Sir* 44,17 (Noè è segno

di riconciliazione, ebr. *thlyp*) e καταλλαγή in 2Mac 5,20 (anche qui in antitesi all'ira divina). L'uso si estende anche a Flavio Giuseppe, che in *Antichità giudaiche* 6,143 adotta il riflessivo καταλλάττεσθαι per Samuele che prega Dio di riconciliarsi con Saul, e in *Guerra giudaica* 5,415 parla di Dio che è disposto a riconciliarsi (εὐδιάλλακτος) con chi confessa le sue colpe. Similmente, in 3Mac 5,13 si afferma che Dio si riconcilia facilmente (εὐκατάλλακτος). Si prepara così la strada al Nuovo Testamento, dove la riconciliazione procede su iniziativa divina e, detto in estrema sintesi, trova il suo fondamento nella morte di Cristo (Ef 2,16; Col 1,20.22) e in questa connessione Paolo se ne ritiene ministro (2Cor 5,18-20).

6. Acquisto di schiavi

Poiché siamo partiti dal riscatto che si esplica soprattutto nei confronti della schiavitù, aggiungiamo da ultimo soltanto una annotazione sul verbo ἀγοράζειν (e ἐξαγοράζειν) che nel Nuovo Testamento viene impiegato in analogia con l'acquisto degli schiavi⁴⁵.

6.1. Acquisizione “sacrale” fittizia

Dobbiamo ricordare che a Delfi veniva praticato un acquisto dello schiavo da parte della divinità, al fine di liberarlo. Si trattava però di una finzione giuridica, nella quale la presenza della divinità serviva a garantire la validità del riscatto, mentre di fatto il rivenditore dello schiavo riceveva il normale compenso dal compratore effettivo. A ricordo di questa prassi, si cita per l'ambiente giudaico il passo di *Sifre Numeri* (115, in relazione a Nm 15,41): «Quando il Santo riscattò il seme di Abramo, lo riscattò non come suo figlio, ma come suo schiavo, perché nel caso che volesse comandargli qualcosa ed egli non volesse obbedire, potesse dirgli: “Siete miei schiavi”». È chiaro però che anche in questo testo il senso è traslato e non si sottintende un pagamento reale. Per quanto concerne la LXX, mentre ἀγοράζειν viene usato nei

⁴⁵ F. Büchsel, ἀγοράζω, ἐξαγοράζω, in G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, cit., coll. 333-344.

suoi normali contesti di compravendita, l'unica attestazione di ἔξαγοράζειν è metaforica: in *Dn* 2,8, con oggetto καιρόν, rende l'aramaico *zbn* con oggetto 'iddānā', indicando "temporeggiare", "perdere tempo", e dunque non interessa il nostro argomento.

6.2. Riscatto (spirituale) dalla schiavitù nel Nuovo Testamento

Senza addentrarci in una descrizione più dettagliata dell'uso dei due verbi nel Nuovo Testamento, rileviamo soltanto che in *1Cor* 6,20 e 7,23 ἀγοράζειν viene detto della schiavitù dei cristiani, che sono divenuti proprietà di Cristo: non si precisa né il compratore né il venditore e anche il "prezzo" (τιμῆς) resta generico; il ricorso all'immagine della schiavitù è estrinseco (cfr. anche *Ap* 5,9). Lo stesso vale per ἔξαγοράζειν usato per il riscatto dalla maledizione della legge in *Gal* 3,13; 4,5, inteso come liberazione da schiavitù: il richiamo al riscatto vuole indicare solo che si tratta di un acquisto reale ed efficace⁴⁶. Insomma, il Nuovo Testamento, nell'applicazione teologica, prosegue sulla stessa linea dell'Antico, ma resta sempre interessante e problematico il fatto che per esprimere la modalità dell'azione redentiva ricorra a un linguaggio giuridico.

7. Considerazioni conclusive

La panoramica che abbiamo tracciato non è certo completa e si è volutamente ristretta a presentare quegli aspetti del "riscatto" che hanno assunto risonanza teologica. Più che soffermarci su quegli addentellati che una tematica così complessa racchiude, ci siamo limitati soltanto a rilevare i passaggi da un livello all'altro, poiché questo è il punto più rilevante della tematica che abbiamo affrontato e che possiamo ora riprendere con alcune riflessioni che ne intendono mettere in evidenza le implicazioni ulteriori e i problemi che ne conseguono.

⁴⁶ «Che si tratti di una metafora è dimostrato dal fatto che è evidentemente assurdo chiedersi chi abbia ricevuto il prezzo di tale riscatto» (F. Büchsel, *ibi*, col. 341).

7.1. *Linguaggio giuridico sommerso dal significato religioso*

Nelle varie accezioni sotto cui si presenta la tematica della redenzione connessa con un riscatto, l'interpretazione teologica non è un semplice rivestimento ulteriore o accessorio di un linguaggio giuridico: i due piani sono strettamente uniti tra loro, per cui già nella formulazione di un regolamento giuridico si introduce senza soluzione di continuità la motivazione religiosa (per esempio nella normativa sulla schiavitù la liberazione dall'Egitto). A sua volta, quindi, il linguaggio teologico presuppone quello giuridico, su cui si fonda, ma non consente a quest'ultimo di riemergere nella sua integrità funzionale effettiva (parliamo di funzionalità e non di formalità, poiché dal punto di vista formale è ovvio che nell'ambiente dell'antico Israele, come in quelli ad esso vicini, non esiste un diritto "laico" che prescindere da una dimensione religiosa).

7.2. *Linguaggio giuridico privato di elementi essenziali*

La regolazione giuridica resta dunque assorbita e fagocitata da un significato teologico. Si potrebbe vedere in questa osmosi una nobilitazione del diritto, ma in realtà essa può comportare anche una decurtazione di elementi che nella strutturazione originaria sarebbero essenziali. Tale è nel nostro caso l'eliminazione del prezzo del riscatto in quella che si può definire a grandi linee come una transazione tra Dio e l'uomo (o un gruppo umano), la quale viene ad esprimersi in termini di gratuità in forza di questa privazione. Dio quindi non paga nulla a nessuno. Ma bisogna chiedersi se ciò dipenda dalla natura stessa di Dio (per cui l'assenza di riscatto sarebbe una conseguenza logica dell'applicazione teologica di un concetto di acquisto in cui egli figura come soggetto) oppure se si possa intravedere qui una caratteristica peculiare della religione descritta nei testi biblici. Del resto, il problema non sorge se o quando Dio debba pagare qualcosa, ma se si deve pagare qualcosa a lui, e se si sia in grado di offrirgli un compenso adeguato o sufficiente.

7.3. *Ermeneutica teologica problematica in quanto metaforica*

Potremmo riformulare la relazione tra linguaggio giuridico e interpretazione teologica dicendo che questa seconda è una metafora del primo. Come in ogni metafora, cioè in ogni linguaggio figurato o traslato, il primo elemento dovrebbe contribuire a far comprendere il secondo⁴⁷. Quindi qui il diritto (decurtato) dovrebbe illustrare la “redenzione” gratuita da parte di Dio. Nel caso del *gō'ēl*, allora, se il punto di riferimento va trovato nel diritto familiare, si dovrebbe capire meglio perché Dio intervenga a riscattare senza pagamento di prezzo. Ma questa istituzione è attestata solo in Israele ed è difficile definire sino a che punto potesse funzionare sul piano del diritto, dato il suo carattere utopico a livello sociale e anche economico. Applicata a Dio, in realtà gli impone un obbligo: Dio è costretto a liberare Israele, pur ribadendo che ciò avviene senza pagare nulla, ma viene meno l'aspetto della pura gratuità del gesto. Il vincolo costituito dal prezzo, insito nella transazione redentiva, viene semplicemente trasferito nell'obbligo inerente alla natura stessa dell'istituzione.

7.4. *Metafora teologica forzata*

Se torniamo alla questione della schiavitù, resta pur vero che, per ipotesi, anche sul piano giuridico si può prevedere e normare una liberazione puramente gratuita. Ma ciò costituisce piuttosto un'eccezione nell'ambito di un procedimento di manomissione regolato dal lato economico, tanto più se si tiene presente che la schiavitù fino ad epoca moderna concerneva il mondo economico e lavorativo e non quello dei diritti umani. Ma se colleghiamo questa eccezione alla metafora teologi-

⁴⁷ Sul valore creativo e innovativo della metafora nei testi biblici cfr. P. Van Hecke (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 187, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA 2005; il curatore del volume sottolinea nell'introduzione (pp. 1-17) che i contributi in esso raccolti sono pressoché concordi nel rilevare il significato nuovo conferito dalla metafora alla realtà cui è applicata, ma ciò vale anche per l'eccezione da lui segnalata: il saggio di Annette M. Böckler sulla metafora della paternità divina (*Unser Vater*, pp. 249-261) mostra come questo appellativo divino non contenga nulla di nuovo nei testi biblici rispetto al significato che già possiede nel mondo del Vicino Oriente antico, e non quindi nulla di nuovo in assoluto.

ca dei testi biblici, e se ricordiamo che essa si traduce qui in una analogia per sottrazione, è facile intuire come il linguaggio di partenza, cioè quello giuridico, non possa resistere a lungo senza ripristinare tutto il suo vigore, eliminando la tensione che si era venuta a creare per contrazione.

7.5. Riscatto teologico dalla schiavitù e nemesi del linguaggio analogico

Se infine consideriamo la metafora nel suo punto di arrivo, e se proviamo a invertire la prospettiva, possiamo chiederci perché mai l'azione redentrice di Dio debba formularsi, e si sia espressa di fatto, come liberazione da una schiavitù. Certamente ciò può essere dovuto alla coscienza di subordinazione dell'uomo di fronte a Dio, cui si aggiunge un qualche senso di defezione o di colpa, proiettato appunto in un ambiente sociale e storico dove la schiavitù poteva presentarsi come elemento adatto a definire questo genere di rapporto religioso. Tuttavia l'adozione di questa immagine deve essere cosciente anche dei rischi che corre, soprattutto quando la si applica con altro registro interpretativo, e chi è responsabile dell'applicazione deve sforzarsi continuamente di rendere evidente e comprensibile la diversità e la novità dell'interpretazione che intende proporre⁴⁸. Altrimenti, il linguaggio di partenza, poiché resta più immediato ed afferrabile, tende a prevalere. Ed è quanto è avvenuto nella storia del concetto teologico di redenzione, dove appunto il pagamento del riscatto è tornato ad imporsi con tutto il suo peso e le sue (talvolta tragiche) conseguenze⁴⁹. Neppure Dio, se vuole parlare agli e con gli uomini, può sottrarsi alla polisemia ambigua e alla nemesi del loro linguaggio.

⁴⁸ Büchsel, dopo aver mostrato che il significato originario di ἀπολύτρωσις è scomparso dall'uso linguistico della Bibbia, dove se ne è affermato uno più generale, aggiunge questa nota: «Analogamente è accaduto per il latino *redemptio*, che originariamente significava “riscatto” ma che nell'uso linguistico della chiesa ha assunto il significato più generale di “redenzione”, sicché quello originario e più particolare è quasi sparito» (λύω κτλ., in G. Kittel - G. Friedrich [eds.], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, cit., col. 959 e nota 22). Il “quasi” suona, nel contesto, come un *lapsus (mentis)* significativo!

⁴⁹ Per questo motivo, gli sforzi degli studiosi che tendono a sottolineare la gratuità del “riscatto” biblico potrebbero richiamare alla mente il mito di Sisifo, pur con l'apparente attenuante di cui l'ha rivestito l'interpretazione di Albert Camus: «Bisogna immaginare un Sisifo felice» (*Il mito di Sisifo*, Tascabili Bompiani 766, Bompiani, Milano 2013, p. 121; or. fr. *Le mythe de Sisyphus*, Gallimard, Paris 1942).

Abstract

*Most Old Testament texts dealing with redemption and ransom use legal language, even when God is the redeemer, although in this case the fact that God redeems without paying a ransom is emphasized. This essay reviews the terminology around both redemption and ransom, focusing on the verbs *pdh* and *g'l* and their derivatives. It also considers the topic of expiation, expressed through the ransom *kōfer* and a particular usage of the verb *kipper*, involving blood offerings. Some notes on reconciliation and slave purchase complete the survey. In conclusion, we point out that these texts clearly reveal a theological interpretation of legal language, and highlight the fact that God redeems without ransom (whether paid by, or – in the case of expiation – to him); however, this new hermeneutics is also problematic, and even appears somewhat forced. It is therefore understandable that in later theological (and chiefly Christian) traditions we detect the – at least implicit – idea that a ransom is paid to, or even by, God, notwithstanding the heavy burden imposed by such an idea.*

GIAN LUIGI PRATO

DENARO SACRO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Le componenti filologiche, culturali e teologiche di un'attribuzione non accessoria

1. Premesse per una corretta focalizzazione del tema

1.1. Parlare di denaro e della sua rilevanza sul piano religioso nei testi dell'Antico Testamento sarebbe un compito abbastanza facile, soprattutto se ci si volesse riferire alla normativa morale che dovrebbe regolare il suo uso¹. Ma trattare di denaro sacro in relazione al mondo economico entro cui si pone l'antico Israele, e che traspare solo indirettamente dai testi biblici che da esso traggono origine, è impresa abbastanza complessa, tanto più se si vuol far convergere poi il significato del denaro sull'uso della moneta. Nell'affrontare un tema di tal genere ci si deve muovere su una strada contrassegnata da diversi ostacoli di ordine contenutistico e metodologico, che semplificando alquanto possiamo ridurre a tre, traendoli da settori che, seppure da angolature distanti tra loro, rientrano a pieno diritto nell'argomento generale. Li esponiamo parafrasando le affermazioni di alcuni studiosi.

- Anzitutto va ricordato che, tra i compiti della teologia, vi è anche quello di criticare forme distorte di religione, come quella di ideologizzare e demonizzare ciò che ha a che fare con il mercato, anche nelle

¹ La letteratura su questo campo è ovviamente abbondante e a titolo esemplificativo ci limitiamo a segnalare: F. Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Klett-Kotta, Stuttgart 1985; si vedano anche i seguenti numeri monografici che alcuni periodici hanno dedicato al tema: Y.-B. Tremel e altri, *L'argent I*, in «Lumière et vie» 39 (1958); P. Bleton e altri, *L'argent II*, in «Lumière et vie» 42 (1959); E. Bianchi e altri, *Denaro, ricchezza, uso dei beni*, in «Parola, spirito e vita» 42 (2000); A. Bigarelli - A. Peri (eds.), *Il denaro, l'amore e il cielo*, in «Sussidi biblici» 98 (2008); inoltre: H. Spieckermann, *Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel*, in Ch. Gestrich (ed.), *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft*, Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, Wichern, Berlin 2004, pp. 32-49.

sue forme monetarie, evitando di cadere in una sorta di analfabetismo in fatto di economia e giungere a concezioni errate di Dio².

- Nei testi biblici si può trovare ciò che si vuole in fatto di denaro e beni economici e occorre quindi essere selettivi³, e tener presente inoltre che i testi non sono risolutivi⁴.

- Anche nel campo della numismatica l'addetto ai lavori non può abbracciare tutta la materia, poiché necessita di una ulteriore specializzazione. È interessante che ad affermarlo sia uno dei grandi fautori di questa scienza, alla fine del XIX secolo⁵.

1.2. Bisogna dunque orientarsi su un cammino che conduca a qualche risultato utile per una riflessione sul «dio denaro», affrontando i dati dell'Antico Testamento non su un piano economico e numismatico specifico (e certo non specialistico)⁶ ma almeno in maniera

² «One of the tasks of systematic theology is to provide a critique of distorted or ideologized forms of religion. The plain demonization of the market, also in its monetized forms, is very short-sighted, if not stupid. It can also go hand to hand with a distorted form of religious thoughts and ideas, which generates a love-hate relationship with the numinous powers of the market. The equation of God and mammon (as a cipher for the monetized market) not only mirrors an economic analphabetism, it also distorts sound theological perspectives on God» (M. Welker, *Kohelet and the Co-evolution of a Monetary Economy and Religion*, in J. von Hagen - M. Welker [eds.], *Money as God? The Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 96-108 [97]).

³ «All readers can find what they want in the Bible concerning money and possessions. It is impossible in any survey to notice or discuss every possible reference, so one's treatment of the subject is sure to be selective» (W. Brueggemann, *Money and Possessions*, Interpretation – Resources for the Use of Scripture in the Church, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 2006, p. 1).

⁴ «The texts are therefore never a “solution”. To the contrary, they get us started on a journey, and the only answer we can hope to find is the one we ourselves give by our lives as we proceed on that journey. This absence of systematic conclusions destroys every attempt to base an ideological or ethical system on Scripture. We must resign ourselves to this» (J. Ellul, *Money & Power*. Foreword by David G. Gill. Translated by LaVonne Neff, Intervarsity, Downers Grove, IL 1984, p. 27).

⁵ «Cette branche des connaissances humaines, que des esprits superficiels seraient tentés de classer à côté des divertissements de l'entomologie ou de la botanique, voire même de la timbologie, a un domaine si vaste; elle présente à nos investigations une telle multiplicité de problèmes, qu'il est presque impossible à celui qui s'y livre avec intelligence de la cultiver dans son ensemble et d'en saisir à la fois toutes les manifestations: chacun de nous est contraint, pour ne pas rester superficiel, de se spécialiser dans l'une ou l'autre des parties d'une science qui semble, par elle-même, être déjà une spécialité restreinte» (E. Babelon, *Les origines de la monnaie considérées au point de vue économique et historique*, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1897, pp. VII ss.).

⁶ La numismatica, nel corso della sua storia, si è acquisita del resto meriti collaterali di grande

sufficiente a far intuire quanto si enuclei in quel mondo. E solo per diradare la nebbia di cui abbonda la strada vogliamo porre la trattazione all'insegna di due testi che delineano altrettanti punti significativi della tematica.

1.2.1. Il primo lo desumiamo dal libro di *Giosuè*, al momento in cui si sta per conquistare la città di Gerico, con la caduta miracolosa delle sue mura. In quella circostanza Giosuè ordina che tutto il bottino di guerra non sia trattenuto privatamente ma debba essere depositato in un «tesoro» pubblico e sacro: «Tutto l'argento e l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro sono consacrati al Signore; devono entrare nel tesoro del Signore» (6,19), e poco dopo si riporta l'esecuzione del comando: «Incendiarono poi la città e quanto vi era dentro. Destinarono però l'argento, l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro al tesoro del tempio del Signore» (v. 24).

Si parla dunque di un «tesoro del Signore» (*ôšar YHWH*) al v. 19, dove però tra le due parole una variante (testimoniata da un manoscritto ebraico, dalla versione siriana e da quella targumica) inserisce un *bêt* («casa/tempio»), e quindi il tesoro sarebbe quello del «tempio del Signore», come al v. 24, dove tuttavia la parola *bêt* manca in un'analoga variante (di un manoscritto ebraico, del greco e della Volgata). Vi è cioè una qualche incertezza sull'appartenenza di questo tesoro o sulla sua collocazione, per il fatto che il tempio (di Gerusalemme) non esisteva ancora all'epoca di Giosuè. Si potrebbe ritenere che lo si sia depositato presso un tempio o un santuario più antico, come quello di Galgala o quello attorno a cui si riunivano le tribù⁷, ma si fa osservare

rilievo, come quello di segnare, sul piano iconografico, la svolta dalla concezione antica delle epoche storiche (le quattro età del mondo, tratte dal libro biblico di *Daniele*, cap. 2) a quella moderna del computo cronologico (antichità, medioevo, epoca moderna e contemporanea). Ci riferiamo all'incisione che Pieter Paul Rubens ha composto nel 1632 per il frontespizio di un trattato di Hubert Goltz (Goltzius) sulle antichità greche e romane illustrate attraverso le monete, stampato ad Anversa nel 1645 (*Romanae et graecae antiquitatis monumenta et priscis numismatibus eruta...*). Sull'importanza di questa incisione in sede storiografica si veda A. Liakos, *Constituting the Modern World as the Future of Greek Antiquity*, in A. Lianeri (ed.), *Knowing Future Time in and through Greek Historiography*, Trends in Classics – Supplementary Volumes 32, De Gruyter, Berlin-Boston MA 2016, pp. 329-338 (e a p. 330 la riproduzione del frontespizio).

⁷ Così ritiene, tra gli altri, Mathias Delcor in *Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil*, in «Vetus Testamentum» 12 (1962), pp. 353-377 (353-358) (il saggio è riprodotto in Id. *Études bibliques et orientales de religions comparées*, Brill, Leiden 1979, pp. 67-91). La ricerca

che l'espressione «destinarono al tesoro del tempio del Signore» del v. 24 è pressoché identica in ebraico a quella usata in *1Cr* 29,8, dove si parla delle pietre preziose che, assieme ad altri beni, vengono depositate nel tesoro del tempio del Signore all'epoca di Davide (evidentemente in prospettiva, cioè in previsione della sua costruzione). Nel testo di Giosuè, se in qualche modo si pensa al tempio, si tratterebbe dunque di un anacronismo, dovuto all'influsso di *1Cr* 29,8⁸. Ma anche in quest'ultimo passo si coglie un anacronismo poco prima, poiché al v. 27 tra le offerte raccolte per il tempio figurano «diecimila dari-ci» (^u*darkōnîm*), che evidentemente non esistevano ancora all'epoca di Davide.

Siamo comunque di fronte a un testo che ci introduce nell'ambito di un'economia sacra, fondata su metalli preziosi che come tali, in questa loro funzione di tesoro accumulato presso un luogo sacro, vengono a costituire come una riserva di valore, un denaro potenziale che si esplica persino (o già) come moneta. Ma gli anacronismi che emergono dal contesto storico inducono ad assumere i dati con spirito critico. Ne deriva perciò un'indicazione metodologica fondamentale nel trattare il tema più ampio del dio denaro.

1.2.2. Il secondo testo lo traiamo dal libro dei *Proverbi*: «La stadera e la bilancia giuste appartengono al Signore, sono opera sua tutti i pesi del sacchetto»⁹ (16,11). Il peso giusto, ossia il retto funzionamento dello strumento della sua misura, è garantito dall'alto: la cifra matematica si riveste di un valore sacrale. Si potrebbe ricavare di qui una correlazione tra le regole dell'economia (pesi giusti) e le regole della politica (la gestione dei pesi), che si equivalgono tra loro in quanto soggette

di un santuario preciso non porta però a risultati plausibili, anche se evidentemente potevano esistere luoghi sacri nel territorio (per un esempio di esegesi inconcludente cfr. R.G. Boling - G. E. Wright, *Joshua*, The Anchor Bible 6, Doubleday, Garden City, NY 1982, p. 209, e anche 269 per «tempio del mio Dio» in 9,23).

⁸ Si può anche non essere d'accordo su questo rapporto tra i due testi, inteso nel senso che *Gs* 6,19.24 sia stato inserito quando i libri delle *Cronache* sono stati composti; Jacques Briend, ad esempio, ritiene che esso rispecchi piuttosto l'epoca di ricostruzione del tempio, subito dopo l'esilio (*Le trésor de YHWH en Jos 6,19.24b*, in «Transeuphratène» 20 [2000], pp. 101-106). L'anacronismo però rimane, anche se variato nel calcolo.

⁹ Il «sacchetto» o «borsa» (*kîs*) in 7,20 è precisato come «sacchetto del denaro» (*š'rôr-hakkesef*).

entrambe a una regolazione religiosa (l'appartenenza al Signore: più che di derivazione si potrebbe parlare di fondazione).

A questo principio si riconducono del resto le leggi sui pesi e le misure e le critiche profetiche sull'uso non retto di quanto ad esse si riferisce¹⁰. E queste recriminazioni di per sé sono diverse da quelle più generiche, che derivano da semplici considerazioni esperienziali sulla ricchezza accumulata¹¹ o sul suo valore nei confronti della sapienza¹², argomenti che pur rientrerebbero nell'orizzonte più ampio della tematica del dio denaro.

Seguendo le indicazioni che emergono da questi testi orientativi, e per poter formulare un discorso che risulti coerente, è necessario anzitutto delineare i tratti principali di quella che potremmo definire l'economia sacra nei testi biblici, distinguendo tra l'epoca monarchica preesilica e quella postesilica: di fatto è questa seconda a interessare maggiormente il nostro tema, non solo per i mutamenti verificatisi in ambiente siro-palestinese in quel periodo ma anche perché in essa si assiste al sorgere della moneta. Si potrà quindi passare in un secondo momento a parlare del denaro, dal punto di vista del linguaggio entro cui ci si esprime al riguardo, per sottolineare come ci si muova su traslazioni metaforiche che coinvolgono anche l'aspetto religioso. E a questo punto si potrà inserire anche qualche indicazione sull'origine e la diffusione della moneta, soprattutto per constatare come anche su di essa si riversi lo stesso linguaggio e precisare quindi in quale senso vada intesa la sua accezione religiosa. Naturalmente dobbiamo sintetizzare in questo percorso argomenti molto ampi e complessi, tanto da dar l'impressione di procedere quasi per affermazioni assiomatiche, ma il nostro intento ovviamente non è quello di tracciare una storia

¹⁰ Si vedano ancora, nel libro dei *Proverbi*, 11,1; 20,10.23; per le leggi: *Lv* 19,35s.; *Dt* 25,13-16; per i profeti: *Am* 8,5s.; *Os* 12,8; *Mi* 6,10s.; *Ez* 45,10-12. Cfr. anche *Gb* 31,6.

¹¹ «Chi ama il denaro non è mai sazio di denaro e chi ama la ricchezza non ha mai entrate sufficienti. Anche questo è vanità» (*Qo* 5,9; cfr. 7,12; 10,19).

¹² Sulla sapienza superiore al denaro: *Pr* 3,14s.; 8,10s.19; 16,16; *Gb* 28,15-19; *Sap* 7,8-14. Tuttavia, anche il denaro e le ricchezze possono contribuire a una formazione integrale del soggetto umano, e in particolare sul piano etico; per questa funzione pedagogica cfr. A.W. Stewart, *Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self*, Cambridge University Press, New York, NY 2016, pp. 130-169.

dell'economia e del denaro (e della numismatica) relativa ai testi biblici ma di precisare, per quanto possibile, in che modo si possa parlare della sacralità del denaro (e della moneta).

2. Il sottofondo socio-economico di riferimento

Poiché non è nostra intenzione soffermarci su una panoramica dell'economia del Vicino Oriente antico e di Israele¹³, ci limitiamo a precisare quale sia l'ambito entro cui collochiamo le annotazioni che seguiranno nei paragrafi successivi.

2.1. Ricordiamo solo, a questo punto, due fattori che vanno tenuti presenti comunque, quando si affrontano argomenti nei quali interferiscono tra loro il mondo economico e quello religioso dell'antichità, e che possono anche risultare abbastanza ovvi. Anzitutto, nel mondo antico l'economia non è vissuta come realtà a sé, separata dalla componente religiosa della società, anche se ciò non significa che essa non possa divenire oggetto di trattazioni monografiche (come attestano per il IV sec. a.C. l'*Oikonomikòs* di Senofonte e le *Oikonomikà* dello Pseudo-Aristotele). Tuttavia, l'economia può influenzare le concezioni teologiche di una società, sia per il modo con cui si pensa al governo divino sul mondo sia, per conseguenza, per le forme in cui si possono strutturare le relazioni sociali tra gli uomini ed eventualmente anche la coscienza etica che le ispira¹⁴.

2.2. Anche se, per quel che riguarda più da vicino il nostro tema, sarebbe forse più appropriato parlare di «sociologia economica» e di

¹³ Per quel che diremo in seguito, sarebbe più appropriato concentrare l'attenzione sull'economia non tanto dell'antico Israele in generale ma dell'ambiente giudaico. Si veda in proposito A. Levine (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2010 e anche M.L. Miller - E. Ben Zvi - G.N. Knoppers (eds.), *The Economy of Ancient Judah in its Historical Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2015 (in particolare pp. 3-25: M.L. Miller, *Cultivating Curiosity: Methods and Models for Understanding Ancient Economics*). Segnaliamo inoltre che all'interno della statunitense *Society of Biblical Literature* un gruppo di studio si interessa di *Economics in the Biblical World*.

¹⁴ Sul complesso rapporto tra economia e religione, com'è noto, le teorie sono numerose, ma tutto sommato si tratta pur sempre di raffronti che si fondano soprattutto su analogie (cfr. ancora, recentemente, M.G. Turri, *Gli dei del capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Mimesis – Filosofie dell'economia 1, Milano-Udine 2014, pp. 46-55).

«antropologia economica», che non di «economia» *tout-court*, precisiamo qui chiaramente che intendiamo prescindere da teorie specifiche avanzate sia per il mondo orientale antico sia per Israele (o almeno per i testi biblici che lo rispecchiano), anche se alcune potrebbero facilitare il nostro compito. Possiamo solo accennarvi, quasi a titolo informativo, rimandando a trattazioni che le descrivono con una panoramica più dettagliata¹⁵.

Viene per prima la teoria marxista, che già era stata adottata in una visuale più ampia, e che prendeva in considerazione la società israelitica al suo sorgere e nella sua organizzazione di fondo¹⁶. Segue la teoria sostanzialista, che rivaluta le relazioni sociali, lo scambio e la distribuzione, con il grande contributo di Karl Polany¹⁷. La teoria modernista, e quella formalista che vi è collegata, applicano maggiormente i meccanismi del mondo moderno a quello antico¹⁸ e per l'ambiente biblico si

¹⁵ Tra la letteratura più recente citiamo soltanto P. Altmann, *Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions*, *Forschungen zum Alten Testament* 109, Mohr Siebeck, Tübingen 2016. Al cap. I di questo lavoro (*History of Scholarship and Methodology*, pp. 5-32) ci riferiamo espressamente per il breve elenco a cui ci limitiamo.

¹⁶ Ci riferiamo a quanto aveva esposto Norman K. Gottwald nel suo *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250 - 1050 B.C.E.*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1979, un'opera che a suo tempo aveva suscitato un discreto interesse (rimandiamo a quanto ne dicemmo in *Le origini dell'antico Israele nell'analisi socio-religiosa di N.K. Gottwald*, in «Gregorianum» 62 [1981], pp. 553-561) e che ha continuato ad animare il dibattito per lungo tempo (cfr. R. Boer, [ed.] *Tracking "The Tribes of Yahweh". On the Trail of a Classic*, *Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series* 351, Sheffield Academic Press, London 2002).

¹⁷ Del grande economista e filosofo si vedano, al riguardo: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon, Beacon Hill 1957 (2001²); it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi Paperbacks 46, Einaudi, Torino 1974); *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. Edited by Karl Polany, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson, The Free Press, Glencoe, IL 1957 (it. *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*. A cura di Karl Polany con la collaborazione di Conrad M. Arensberg e Harry W. Pearson, Einaudi Paperbacks 95, Einaudi, Torino 1978); *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polany* Edited by George Dalton, Doubleday, Garden City, NY 1968 (it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi Paperbacks, Einaudi, Torino 1980); *The Livelihood of Man*. Edited by Harry W. Pearson, Academic Press, New York 1977 (it. *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Einaudi Paperbacks 176, Einaudi, Torino 1983).

¹⁸ Cfr. M. Silver, *Modern Ancients*, in R. Rollinger - C. Ulf (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Innsbruck, Austria, October 3rd-8th 2002*, *Melammu Symposia* 5 - Oriens et Occidens 6, Steiner, Stuttgart 2004, pp. 65-87.

viene a precisare che le situazioni di povertà (valutate nei loro risvolti religiosi, e tra questi ad esempio le invettive profetiche) non sono dovute a periodi di crisi ma a condizioni di indebitamento permanente¹⁹. La *New Institutional Economy* presta attenzione alla struttura sociale e alla condizione reale (*performance*) dell'economia nella società, con tutte le sue varianti, ad esempio quelle demografiche²⁰. Infine, sarebbe interessante seguire più da vicino la *Sacred Economy* proposta da Roland Boer²¹, poiché accentua senz'altro l'elemento religioso entro cui si colloca l'attività economica dell'antico Israele, ma in fondo non è altro che una nuova applicazione della teoria marxista, in quanto spiega il sistema sulla base di due elementi correlati: all'assegnazione di terre a unità lavorative (*allocation*) corrisponde e segue lo sfruttamento tramite il regime fiscale (*extraction*), e l'assegnazione viene intesa come una *theo-economics*, una sorta di metaforizzazione teologica²².

Non inseriamo dunque l'ambientazione economica del breve quadro che segue in nessuna di queste rigide prospettive metodologiche. Vogliamo invece dare uno sguardo alla prassi economica e politica legata al tempio, poiché è quella che ci permette di definire meglio la sacralità del denaro.

3. Economia del tempio in epoca monarchica

3.1. Collegandoci al fatto ben noto che nel Vicino Oriente antico i templi fungevano anche da centri economici e amministrativi, dobbiamo rilevare che anche nell'antico Israele non esisteva una gestione

¹⁹ Ph. Guillaume, *Land, Credit and Crisis. Agrarian Finance in the Hebrew Bible*, Bible World, Equinox, London-Oakville, CT 2012; M. Silver, *Prophets and Markets Revisited*, in K. D. Irani - M. Silver (eds.), *Social Justice in the Ancient World*, Contributions in Political Science 354, Greenwood Press, Westport, CT - London 1995, pp. 179-198.

²⁰ D.C. North, *Structure and Change in Economic History*, Norton, New York 1981; Id., *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton Economic History of the Western World, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2005.

²¹ *The Sacred Economy of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel, Westminster John Knox, Louisville, KY 2015; Id. *The Sacred Economy in Ancient Israel*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament» 21 (2007), pp. 29-48.

²² «Let me make things quite clear: the most viable historiography for the Ancient Near East is one that deals in terms of economics» (*The Sacred Economy*, in «Scandinavian Journal», cit., p. 34); «The over-arching system was, then, one of allocation, which may be understood as *theo-economics*. By this I refer to the theological metaphorization of allocation» (*ibi*, p. 43).

autonoma dell'economia statale. È pur vero che i testi biblici non si interessano dell'argomento, ma è possibile dedurre questo fatto da accenni occasionali che vengono introdotti nella narrazione in tempi di crisi politica, quando i regnanti attingono al tesoro del tempio per far fronte alla situazione. In realtà, essi traggono le loro risorse anche dalla reggia, ma non si lascia intendere che si tratti di due prelievi distinti tra loro.

La prassi è abbastanza comune e anzi è testimoniata anche prima dell'esistenza del tempio di Gerusalemme. Quando Abimelec, figlio di Gedeone (Ierub-Baal), intende proclamarsi re, chiede aiuto ai signori di Sichem, che gli consegnano settanta sicli d'argento, prelevandoli dal tempio di Baal-Berit, e con essi egli assolda mercenari (*Gdc* 9,4). Si discute se questa concessione sia un semplice dono o sia da configurarsi come una sorta di prestito bancario²³.

3.2. Esisteva comunque un tesoro del tempio di Gerusalemme, al quale si è fatto ricorso più volte lungo la storia della monarchia, e la frequenza dei casi lascia intendere che la sottrazione di questi beni non era legata semplicemente a situazioni di emergenza ma poteva essere considerata prassi ordinaria, in cui si combinavano assieme l'azione depredatrice del nemico e la necessità del regnante di salvare il proprio regno. Seguiamo da vicino i singoli episodi, per mostrarlo con maggiore evidenza.

- Anzitutto il momento della fondazione: Salomone (970-931 a.C.) fa portare nel tempio le offerte consacrate da suo padre Davide, cioè argento, oro e utensili (*1Re* 7,51; *2Cr* 5,1); in *1Cr* 29,1-9 ci si dilunga nell'enumerazione: metalli preziosi, pietre preziose, talenti d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro (e anche monete: i darici a cui già abbiamo accennato); cfr. anche *2Sam* 8,10 s.

- Roboamo (931-913 a.C.) è costretto a subire l'invasione del faraone Sisak, che sottrae i tesori del tempio e della reggia, e gli scudi di Salomone, che vengono sostituiti con altri in bronzo (*1Re* 14,25-28; *2Cr* 12,9-11).

- Asa di Giuda (911-870 a.C.), in guerra contro Baasa d'Israele, si allea con Ben-Adad di Damasco, a cui fa portare tutto l'oro e l'argento

²³ Cfr. Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 357 ss. (finanziamento da parte di un santuario di un'anfizionia, in analogia con altri luoghi sacri di ambiente greco).

che ancora rimanevano nel tesoro del tempio e della reggia (*1Re* 15,18 s.; *2Cr* 16,2 s.); l'evidente iperbole, secondo la quale il re avrebbe svuotato completamente le casse dello Stato, sottolinea la gravità della situazione ma anche il mezzo più adatto per farvi fronte.

- Ioas di Giuda (835-796 a.C.), nel momento in cui Cazaël di Aram marcia contro Gerusalemme, asporta gli oggetti consacrati dai suoi padri (Giosafat, Ioram e Acazia) e da lui stesso, con tutto l'oro trovato nei tesori del tempio e della reggia, e li consegna all'invasore (*2Re* 12,18 s.; il testo parallelo di *2Cr* 24,23 s. parla genericamente di un bottino raccolto dagli Aramei e inviato a Damasco).

- Amasia di Giuda (796-781 a.C.) è sconfitto e fatto prigioniero da Ioas di Israele, che si appropria a Gerusalemme di tutto l'oro, l'argento e gli oggetti trovati nel tempio e nei tesori della reggia, aggiungendovi alcuni ostaggi (*2Re* 14,14; *2Cr* 25,24).

- Acaz di Giuda (736-716 a.C.), assalito da Resin, re di Aram, e Pekach, re di Israele, chiede aiuto al re assiro Tiglat-Pileser, invian-dogli in dono l'argento e l'oro che si trovano nel tempio e nei tesori, riuscendo così a salvarsi (*2Re* 16,8; in *2Cr* 28,20 si dice invece che Acaz spogliò il tempio e il palazzo del re e dei principi e consegnò il tutto all'Assiria, ma senza riceverne aiuto).

- Ezechia di Giuda (716-687 a.C.) è aggredito da Sennacherib di Assiria, che gli richiede trecento talenti d'argento e trenta talenti d'oro, e gli consegna tutto il denaro (*keseḫ*, di per sé «argento») che si trova nel tempio e nella reggia (*2Re* 18,15 s.; *2Cr* 32 non menziona questo episodio).

- Il medesimo Ezechia, malato, riceve lettere e un dono da Merodac-Baladan, re di Babilonia, e mostra agli inviati «tutto il tesoro, l'argento e l'oro, gli aromi e l'olio prezioso, il suo arsenale e quanto si trovava nei suoi magazzini; non ci fu nulla che Ezechia non mostrasse loro nella reggia e in tutto il suo regno» (*2Re* 20,12 s. e il parallelo in *Is* 39,1 s.; in *2Cr* 32 non si parla di questa ambasciata del re di Babilonia, o forse vi si allude solo indirettamente, ma si afferma ugualmente che Ezechia si costruì depositi per beni preziosi, magazzini per vettovaglie e stalle per bestiame [vv. 27 s.]). Mentre il testo biblico presenta l'atteggiamento di Ezechia come un'ostentazione delle sue ricchezze, non è esclusa invece da parte del re di Babilonia l'intenzione di ispezionare

la reale consistenza del patrimonio del re di Giuda, per motivi politici, e cioè in vista di una possibile alleanza, e sono appunto queste le implicazioni che vengono biasimate dal profeta Isaia (*Is* 39,1-8)²⁴.

- Nabucodonosor di Babilonia, infine, nel primo assedio di Gerusalemme (597 a.C.) porta via tutti i tesori del tempio e della reggia e fa a pezzi gli oggetti d'oro fabbricati da Salomone (*2Re* 24,13; cfr. *2Cr* 36,10); per il secondo assedio (587 a.C.) si parla invece di una demolizione delle strutture in metallo (bronzo) e di una sottrazione delle suppellettili in metallo prezioso (oro e argento): così in *2Re* 25,13-18 (cfr. anche *Ger* 52,17-23) ma in *2Cr* 36,18 si parla di tesori del tempio e di quelli del re e dei suoi ufficiali.

3.3. Accenniamo anche, in questo contesto, alle tasse per il tempio, che naturalmente vengono ad alimentare questo tesoro e rientrano nell'ambito del «denaro sacro». Al di là di imposte fisse, si chiedono anche offerte in occasioni straordinarie, come quando si tratta di restaurare il complesso edilizio sotto il re Ioas (*2Re* 12,5-17), e tra l'altro si può intravedere forse in quella narrazione un qualche accenno alla disponibilità di cui i sacerdoti potevano godere sulle offerte raccolte²⁵. Inoltre, va tenuto presente che a questa imposta per il tempio si vuole fornire un'eziologia particolare, facendola risalire al mezzo secolo richiesto da Mosè durante la costruzione del santuario nel deserto, ordinando nello stesso tempo un censimento del popolo (*Es* 30,13-16; 38,25-28)²⁶.

3.4. Da questa funzione economica del tempio, pur documentata attraverso le situazioni negative che inducono a ricorrere alle sue ricchezze, possiamo ricavare almeno due considerazioni.

- Si parla di tesoro del tempio e di tesoro della reggia *per modum unius*, ossia come di due ramificazioni o canali di derivazione da un

²⁴ La problematica tradizionale è ripresa, con soluzioni proprie, in S. Vargon, *The Time of Ezechiah's Illness and the Visit of the Babylonian Delegation*, in «Maarav» 21 (2014), pp. 37-56.

²⁵ Il ruolo dei sacerdoti è esaminato, con un'analisi dettagliata del v. 5, in Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 360-364.

²⁶ Rinviamo per la questione al nostro *I figli di Israele censiti per volontà divina. Polivalenza di una istituzione politica sanzionata dall'alto*, in *Censo, ceto, professione. Il censimento come problema teologico-politico*, «Politica e religione» 2015, pp. 35-69 (47-52).

unico centro amministrativo che di fatto è quello politico, il quale si avvale di beni che sono anzitutto quelli del tempio. Questi ultimi non risultano disponibili semplicemente per supplire alla carenza di quelli della reggia, ma restano la fonte primaria di una gestione che si esplica sul piano politico, al di là di quella normale e interna che può spettare al personale dedito al culto. Ne consegue che se i testi biblici non parlano espressamente di un'amministrazione solo «civile» del tesoro pubblico, ciò dipende non dal fatto che essi si interessano principalmente di una storia religiosa ma dal dato culturale secondo il quale l'economia è inconcepibile in termini «laici».

- Il tesoro del tempio consiste anzitutto di metalli preziosi, che negli elenchi vedono al primo posto l'oro e l'argento, o viceversa, forse senza che la priorità dell'uno o dell'altro nell'enumerazione possa essere significativa²⁷. Essi funzionano come «denaro», conformemente alla prassi comune²⁸, ed è questo il punto su cui dobbiamo ritornare.

4. Economia del tempio postesilico (*Esdra e Neemia*)

Mentre il cosiddetto «secondo tempio» ha assunto un alto valore religioso, come centro da cui si irradiano le varie tendenze di fondo e le ispirazioni ideali del giudaismo, in patria e nella diaspora, per quanto riguarda la sua funzione economica è necessario puntualizzare alcuni aspetti che ne delimitano l'ambito e le competenze. Ne può derivare perciò una migliore comprensione di come abbia funzionato l'economia in questa fase della storia dell'antico Israele.

4.1. Mentre in linea generale i templi del Vicino Oriente antico si caratterizzano anche come sedi di una complessa amministrazione economica, quello ricostruito a Gerusalemme in epoca postesilica probabilmente ha svolto un ruolo più modesto²⁹. Ad esempio, uno dei

²⁷ Rainer Kessler ha inteso mostrare invece che l'ordine della sequenza può essere intenzionale, dal lato letterario e cronologico: *Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im alten Israel*, in «Biblische Notizen» 31 (1986), pp. 57-69.

²⁸ O. Bulgarelli, *Il denaro alle origini delle origini*, L'alingua, Spirali, Milano 2001; Id., *Appunti sull'argento come strumento monetario e finanziario nell'economia del Vicino Oriente Antico*, in «Rivista degli Studi Orientali» NS 79 (2006), pp. 219-229.

²⁹ Cfr. P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 177-187; Id., *Ancient Comparisons*,

compiti della gestione economica consisteva nel regolare la distribuzione e la coltivazione delle terre di proprietà del tempio, e di controllare le rendite che se ne traevano. Per il tempio di Gerusalemme ci si chiede però quali potessero essere le terre di sua proprietà, in una regione abbastanza delimitata e per di più soggetta a dominio straniero, come era appunto la provincia di Yehud, cioè la struttura politica e amministrativa cretasi con l'impero persiano. E anzi vi è anche chi dubita che già lo stesso tempio salomonico potesse godere di consistenti proprietà terriere³⁰.

Per la ricostruzione del tempio si fa notare che il re Ciro ordina di ricondurre a Gerusalemme le suppellettili del tempio, incamerate da Nabucodonosor al momento della sua distruzione (*Esd* 1,7-11). Questi beni in realtà non sono commerciabili e hanno piuttosto un valore simbolico. Lo stesso si può affermare per le offerte spontanee dei capi di casato, al rientro a Gerusalemme (*Esd* 2,68 s.; *Ne* 7,69-71), e anche per i donativi che il re Artaserse consegna a Esdra (tra cui anche argento per acquistare animali per il sacrificio: *Esd* 7,14-24, spec. v. 17; 8,24-34). L'economia qui è solo elemento indispensabile per garantire la ripresa del culto³¹.

4.2. Nella nuova situazione politica la provincia di Yehud era pienamente soggetta al potere persiano, al pari di tutti gli altri territori a cui si estendeva quel vasto impero, e ciò comportava dunque un duplice regime fiscale, quello imposto dal potere centrale e quello interno, in qualche modo regolato dall'amministrazione templare. La distinzione è resa evidente anche sul piano terminologico: le tasse versate all'impero sono designate con tre parole aramaiche in *Esd* 4,13.20 e 7,24 (*mindāh/middāh*, *belô* e *h^alāk*), rese con termini generici e sino-

Modern Models, and Ezra-Nehemiah: Triangulating the Sources for Insights on the Economy of Persian Period Yehud, in Miller - Ben Zvi - Knoppers, *The Economy of Ancient Judah*, cit., pp. 103-120.

³⁰ M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes. The Temple and the Economic Life in Ancient Israel*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2006, p. 83 («The biblical texts are not definitive as to the issue of landownership by the temple...») e p. 85 («The cumulative biblical evidence does not allow unequivocal statements regarding landownership by the Jerusalem temple»).

³¹ «In short, economics functions at most as a category for cultic and cultural continuity» (P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., p. 225).

nimi («tributi», «imposte», «tasse»), ma di per sé attinenti strettamente al linguaggio fiscale (come indicano anche i loro corrispondenti accadici: *mandattu/maddattu*, *biltu* e *ilku*); le tasse destinate al tempio possono essere invece riassunte nel termine piuttosto ampio *t'rûmāh*, per lo più a connotazione culturale (cfr. *Ne* 10,40)³². Ma come poteva strutturarsi questa duplice amministrazione e a quali valori socio-religiosi poteva eventualmente dare origine? Si ritiene di solito che il tutto potesse ruotare attorno al tempio gerosolimitano, che avrebbe esercitato compiti tanto politici quanto religiosi, anche nell'esercizio del prelievo fiscale. Ma lo stato attuale degli studi suggerisce di aggiungere qualche precisazione.

4.3. Si dubita oggi che potesse esistere una fonderia presso il tempio, per trasformare in «tesoro» i metalli raccolti come tributi e offerte, e in seguito con funzione di zecca. La si era supposta in passato partendo dal testo di *Zc* 11,13, dove il profeta dice di aver consegnato, per ordine del Signore, il suo salario in trenta sicli allo *yōšēr*. Mentre di solito quest'ultimo termine era tradotto con «vasaio», lo si è voluto intendere invece come «fonditore» (di metalli), anche in base alla sua resa in greco (χρουντήριον, «fonderia»), e questa traduzione si è talmente imposta che il nuovo significato è stato inserito anche nel lemma corrispondente dei lessici ebraici³³. Si è pensato che questa prassi corrispondesse a quella in uso nei templi orientali, e soprattutto a quella descritta da Erodoto (III, 96): si fondevano metalli e il prodotto fuso era conservato in vasi che venivano poi spezzati per utilizzarne il contenu-

³² J. Schaper, *The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration*, in «*Vetus Testamentum*» 45 (1995), pp. 528-539 (535 s.).

³³ La proposta era partita da un articolo di Charles C. Torrey del 1936 (*The Foundry of the Second Temple at Jerusalem*, in «*Journal of Biblical Literature*» 55, pp. 247-260), e successivamente era stata ripresa da lui in *The Evolution of a Financier in the Ancient Near East*, in «*Journal of Near Eastern Studies*» 2 (1943), pp. 295-301. Era stata accolta con favore da Otto Eissfeldt, che ne aveva fatto risalire la pratica anche all'epoca del primo tempio (*Eine Einschmelztstelle am Tempel zu Jerusalem*, in «*Forschungen und Fortschritte*» 13 [1937], pp. 163-164, riprodotto in Id., *Kleine Schriften. Zweiter Band*, herausgegeben von Rudolf Sellheim und Fritz Maas, J.C.B. Mohr, Tübingen 1963, pp. 107-109). Essa ha trovato seguito, p. e. in Delcor, *Le trésor de la maison de YHWH*, cit., pp. 372-377; Schaper, *The Jerusalem Temple*, cit., pp. 531-533. Una sintesi recente della questione si trova in H. Gonzalez, *Quelle unité à la fin des Douze prophètes? Les jugements divins en Zacharie 14 et Malachie*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 129 (2017), pp. 59-83 (74 e n. 48).

to, a seconda delle necessità³⁴. La stessa funzione del fonditore è stata anzi assimilata a quella del *gitepatu*, termine accadico (ma prestito persiano) che designava non un semplice operario ma un funzionario addetto al fisco. Di questa fonderia del tempio di Gerusalemme non si hanno però attestazioni o prove, né dal lato letterario né sul piano archeologico. Piuttosto, l'archeologia ha rivelato che un vero e proprio centro amministrativo poteva aver sede, in questo periodo, non a Gerusalemme, ma nelle sue vicinanze, nella località che corrisponde all'odierna Ramat Raḥel, dove poteva aver luogo anche l'ipotetica fusione dei metalli e più tardi il conio delle monete³⁵.

4.4. Per estensione, non si dovrebbe dunque parlare del tempio come «banca». Piuttosto, in tal senso, esso poteva fungere solo da deposito di beni di cittadini privati e da intermediario, come del resto sembra potersi dire dei templi su un piano più generale³⁶. E anche il personale addetto all'amministrazione non sembra aver esercitato mansioni istituzionali definite. In *Ne* 13,13 si parla di un gruppo di 4 persone incaricate dei magazzini (propriamente «tesori») del tempio. Lo si è voluto interpretare come comitato fisso, deputato a gestire le tasse sia imperiali sia del tempio stesso. E anzi lo si è visto come erede e successore di un altro comitato simile, incaricato di pesare l'argento, l'oro e i vasi del tempio, di cui narra *Esd* 8,33 s. Avrebbe costituito quindi un gruppo unico, seppure dovesse occuparsi di tributi con diversa de-

³⁴ «Questo tributo veniva a Dario dall'Asia e da una piccola parte della Libia. Ma col passare del tempo anche dalle isole veniva un altro tributo, e dagli abitanti dell'Europa fino alla Tessaglia. Questo tributo il re lo conserva nel modo seguente: fattolo fondere, lo fa versare in orci di terracotta e quando sono pieni toglie l'involucro di terracotta. E ogni volta che ha bisogno di denari, conia tanto quanto gli necessita di volta in volta» (traduzione di Augusta Izzo D'Accinni in Erodoto, *Storie*. Volume II (libri III-IV), BUR L484, Rizzoli, Milano 1984, pp. 121 e 123).

³⁵ Una presentazione sintetica degli scavi del sito è ora in O. Lipschits e altri, *What Are the Stones Whispering? Ramat Raḥel: 3000 Years of Forgotten History*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2017.

³⁶ «But the description of the ancient temple as a "bank" is imprecise and inaccurate. More precisely, temples functioned as "treasuries" or "depositories", a place for the storage and retrieval of (precious) commodities and metals *by the depositor*... Temples lent their own property, not that of others on deposit with the temple... So temples were not "banks" in antiquity. Rather, the more precise designation for the role of the temple in antiquity would be "financial intermediary". As collector, user, and disbursing of goods and financial services, the temple transferred value from contributor to consumer» (M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes*, cit., p. 136).

stinazione. Ma anche di questo comitato non vi sono testimonianze, e l'ipotesi non è che una semplice illazione tratta da due testi biblici che restano molto vaghi³⁷.

4.5. Esistevano insomma tasse per il re e tributi o decime per il tempio, ben distinte tra loro. Ma quel che è più rilevante, in questa situazione, è ciò che si è venuto a creare in seno alla comunità giudaica³⁸. L'aggravio delle imposte governative (persiane) ha provocato, com'era da attendersi, tensioni e divisioni nella società. Pur dovendo riconoscere al testo la sua imprescindibile funzione retorica e apologetica, si descrive in *Ne* 5,1-13 (cfr. in particolare v. 4) il tentativo di Neemia di formare un gruppo dotato di maggiore coesione sociale, teso ad affermare una sua identità, con il richiamo a normative tradizionali (come quelle di *Dt* 15 e *Lv* 25), interpretate però in modo originale. Si prospetta così un'etica sociale che deriva da una regolazione economica della società e si mostra perciò come l'economia sia al servizio di un assetto di pratiche e di valori che, pur rimanendo strettamente legati a una religione tradizionale che li ispira, tendono ad affermarsi su un piano più ampio. E Neemia stesso cerca di farsene paladino, quasi esemplificandone la validità con la sua azione di governo (5,14-19). E si noti ancora una volta che ciò non è legato di per sé al tempio, se non come punto di riferimento indiretto (e infatti l'attività politica potrebbe essere esercitata altrove, ad esempio nel centro di Ramat Raḥel, come si è detto sopra).

4.6. Ma d'altro lato anche con la gestione delle decime del tempio, e tramite un'economia che può gravitare in area più ristretta, come quella della stessa Gerusalemme, si dà impulso ai medesimi valori. Questa volta, per constatarlo, dobbiamo rivolgerci a *Ne* 13,4-14.15-22³⁹, dove il ricupero di locali adibiti ad ospitare il tesoro del tempio e poi la regolazione del versamento delle decime, e infine il richiamo alla

³⁷ In sua difesa si veda J. Schaper, *The Temple Treasury Committee in the Times of Nehemiah and Ezra*, in «Vetus Testamentum» 47 (1997), pp. 200-206.

³⁸ Lo si ribadisce in P. Altmann, *Thites for the Clergy and Taxes for the King: State and Temple Contributions in Nehemiah*, in «Catholic Biblical Quarterly» 76 (2014), pp. 215-229. Per *Ne* 5,13,14-19 cfr. inoltre Id., *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 249-287.

³⁹ P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 287-298.

corretta osservanza del sabato (e quindi un rinnovato ancoraggio nella pratica religiosa), sono elementi che nel loro insieme vengono a delineare i tratti di una nuova società. Resta vero e fondamentale il fatto che quest'ultima si presenta come egualitaria e fondata sulle proprie leggi religiose⁴⁰ (tanto che la si può ben definire come teocratica) ma a noi interessa rilevare qui come anche il fattore economico contribuisca non solo a formarla ma anche a condizionarla, e potremmo anzi chiederci se in essa tutta l'attività economica che contribuisce alla sua formazione possa essere pensata ed esercitata al di fuori di quel contesto (anche se ovviamente con altri contenuti). Infatti, per questa fase della storia dell'antico Israele, si constata in sostanza che per Esdra (e il relativo libro) essa ha valore simbolico, ad esaltazione del tempio ricostruito, mentre per Neemia (personaggio e libro) essa ha un ruolo determinante per la definizione di un'identità comunitaria, e per stabilire in concreto le modalità attraverso cui se ne può divenire partecipi.

4.7. Questa correlazione tra tempio ed economia di epoca persiana va tenuta distinta dalla concezione del tempio come sede di grandi e appetibili tesori, attestata dalla letteratura successiva; in essa si sottolinea maggiormente lo splendore fabuloso della struttura, mentre l'eventuale depredazione è solo una derivazione e una conferma dello sfarzo della sua ricchezza. Lo testimonia ad esempio il racconto di *2Mac* 3: il re Seleuco, venuto a conoscenza di questi ingenti tesori, invia Eliodoro per prelevarli, ma questi ne è impedito per un intervento miracoloso dall'alto, e in quell'occasione si dice tra l'altro che il tesoro era degli orfani e delle vedove, oltre che di Ircano, figlio di Tobia, uomo facoltoso (vv. 10 s.)⁴¹. L'episodio viene rievocato anche in *4Mac* 4,1-14, con

⁴⁰ Il carattere egualitario, con richiamo soprattutto alla normativa di *Lv* 25, è posto in evidenza, tra gli altri, da Hans. G. Kippenberg, anche se egli lo vede piuttosto unilateralmente come risultato e appianamento di una rivolta di contadini, in *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 54-77 (cap. 4: *Agrarkrise, bäuerlicher Widerstand und die Reform Nehemias* [446-434 v. Chr.]).

⁴¹ Al di là dell'apologetica miracolistica con cui il fatto è presentato nel testo biblico, le mire di Seleuco IV sul tesoro del tempio di Gerusalemme potrebbero essere inquadrare storicamente nel suo tentativo di controllare la gestione economica dei templi dei territori da lui governati; per questa giustificazione politica cfr. U. Rappaport, *Did Heliodoros Try to Robe the Treasures of*

qualche variante⁴². Si tratta per lo più di mostrare agli altri la grandezza del tempio, attraverso la sua presunta valenza economica, e anche l'efficienza dei vari elementi che ne caratterizzano la struttura edilizia, come l'imponente impianto idrico, oppure lo splendore del culto. Si veda l'ampia descrizione della meraviglia che coglie la delegazione egiziana inviata a Gerusalemme da Tolomeo II Filadelfo (*Lettera di Aristea* 84-99)⁴³ o anche quella, più concisa, di Tolomeo IV Filopatore che giunge a Gerusalemme dopo la vittoria di Rafia e tenta di mettere piede nell'edificio, ma ne viene impedito, anche qui per intervento soprannaturale (*3Mac* 1,9 s.)⁴⁴. Naturalmente queste scene non vanno intese come descrizioni della reale consistenza fisica del tempio gerosolimitano, di cui si conosce ben poco.

5. Denaro e moneta (linguaggio traslato)

5.1. Trasferimento di valori e passaggio al livello simbolico

In materia di denaro e di moneta⁴⁵ si assiste ad una trasposizione semantica che è utile richiamare, per mostrare come ciò si verifichi già a partire dal lessico dei testi biblici e poter afferrare perciò nei suoi giusti termini la concezione sacrale del denaro⁴⁶. Sintetizziamo però

the Jerusalem Temple? Date and Probability of the Story of II Maccabees 3, in «Revue des études juives» 170 (2011), pp. 3-19.

⁴² G. Scarpat (ed.), *Quarto libro dei Maccabei*, Biblica – Testi e studi 9, Paideia, Brescia 2006, pp. 167 e 169.

⁴³ P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume 5: *Letteratura giudaica in lingua greca*. A cura di Lucio Troiani, Biblica – Testi e studi 5, Paideia, Brescia 1997, pp. 188-190.

⁴⁴ P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume 4, Biblica – Testi e studi 8, Paideia, Brescia 2000, p. 633 (traduzione di Anna Passoni Dell'Acqua).

⁴⁵ È chiaro che denaro e moneta sono due realtà distinte, ma è anche vero che «[i]l denaro è... un *metaconcetto ontologico* e la moneta rappresenta solo una delle forme che esso assume» (M.G. Turri, *Gli dei del capitalismo*, cit., p. 116). Sui vari mezzi di scambio anteriori alla moneta, ma con funzioni analoghe, si veda quanto scrive Paola von Wyss Giacosa, con linguaggio semplice ma didatticamente efficace, in *I soldi prima dei soldi. Un'etnografia del valore*, in *Soldi, denaro, monete*, Quaderni di cultura 1, Scuola Universitaria Professionale della Svizzera Italiana (SUPSI), Lugano 2002, pp. 7-39.

⁴⁶ Per alcune informazioni basilari sul «denaro» in ambito veterotestamentario cfr. D.J.W. (= D.J. Wiseman), *Denaro, 1. Nell'Antico Testamento*, in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Volume 1: *Abacuc – Futuro*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 405 ss.; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1977, pp. 210-215.

qui anzitutto alcune nozioni generali, peraltro abbastanza scontate, che caratterizzano il passaggio dall'uso del metallo come denaro alla moneta vera e propria.

- Se lo scambio premonetario dei beni potrebbe contenere una dimensione di gratuità ed essere inteso quindi anche come dono, la moneta racchiude in sé un valore fisso, ben calcolato, nel quale quella dimensione viene a mancare. Piuttosto, alla moneta può essere legato un altro valore simbolico, che quasi sostituisce quello precedente e consiste nell'accumulo di ricchezza, che si esprime a sua volta nel numero e nella quantità. Se da un lato la moneta si fonda su una relazione tra persone e cose su un piano di neutralità, dall'altro può accrescere il potere di chi la crea e la possiede. È significativo al riguardo l'episodio narrato da Erodoto (IV, 166): Ariadne, costituito da Cambise governatore dell'Egitto, volle imitare Dario nel battere moneta, ma Dario lo fece uccidere perché interpretò quel gesto come segno di ribellione⁴⁷.

- La moneta non esiste in natura ma è un oggetto e uno strumento convenzionale ed esiste in base ad una legge che le dà origine e valore ma può anche annullarla. Al campo semantico del νόμος, che la fonda, appartiene perciò anche il νόμισμα («usanza», «misura») e il νομίζειν («introdurre un'usanza», «considerare/stimare»). Si esprime con questo vocabolario sia il suo principio statutario sia anche il suo aspetto contingente⁴⁸. In altri termini, viene meno il peso del metallo ma si crea un analogo valore simbolico (il peso della legge).

- La moneta instaura un sistema egualitario e – anche per via del suo valore convenzionale – richiede necessariamente che esso si fondi sulla giustizia, la quale deve essere garantita. L'autorità garante può essere quella della struttura sociale e politica in cui la moneta ha origine (la

⁴⁷ La motivazione unisce insieme il prestigio politico e l'autoglorificazione personale: «Avendo infatti saputo e avendo visto che Dario desiderava lasciare come proprio ricordo qualcosa che non fosse mai stato compiuto da altro re, volle imitarlo, fin tanto che non ne ricevette la ricompensa» (traduzione di Augusta Izzo D'Accinni in Erodoto, *Storie*. Volume secondo [libri III-IV], cit., p. 341).

⁴⁸ «C'est pour rappeler cette convention que dans la langue grecque on donne à la monnaie un nom dérivé du mot même qui signifie la loi (νόμος), parce que la monnaie n'existe pas dans la nature; elle n'existe que selon la loi, et il dépend de nous de la changer et de la rendre inutile, si nous le voulons» (J. Babelon, *Monnaie*, in L. Pirot - A. Robert - H. Cazelles [eds.], *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Tome cinquième, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1957, coll. 1346-1375 [1347]).

πόλις greca, ad esempio) ma attraverso quella si risale alla fonte, cioè al piano divino. Ed è qui allora che si inserisce il problema della sacralità, che va puntualizzato nei suoi giusti termini. La si è voluta trovare, infatti, in un ambito sacrale originario, nel quale alle offerte per il sacrificio (di animali) seguiva la distribuzione di carni che i partecipanti dovevano consumare. E questa prassi avrebbe lasciato il suo segno nella stessa terminologia: le carni erano consegnate ai commensali infilate in «spiedi» (ὀβελός/ὀβολός) che venivano raccolti in una «manciata» (δράξ, cfr. δράσσεσθαι, «prendere una manciata»), da cui δραχμή («dracma»)⁴⁹. In fondo, questa teoria non si discosta molto da quella di Laum, che poneva il bue come unità base di misura, sempre in ambito sacrificale⁵⁰. Probabilmente queste ascendenze culturali sono unilaterali⁵¹, mentre si dovrebbe insistere sul fatto che l'autorità divina è in sé più intrinseca, perché legata appunto alla giustizia che conferisce alla moneta un valore inviolabile (soprattutto di fronte ai tentativi di falsificazione). In questo caso, il valore del peso si trasferisce sul piano morale.

5.2. L'applicazione concreta: dalla pesatura al conteggio e le conseguenze per il lessico (biblico)

Tenendo presente che lo scambio premonetario viene effettuato principalmente tramite metalli, dobbiamo sottolineare soprattutto che

⁴⁹ A prescindere dall'evidente etimologia, questa concezione è abbastanza comune: «That the origins of money are indeed connected with the sphere of sacrifice becomes clear from the name of the most common coin, *obolos*, originally meaning the spit used for sacrificial meat consumption» (T. Hölscher, *Money and Image: The Presence of the State in the Routes of Economy*, in J. van Hagen - M. Welker [eds.], *Money as God?*, cit., pp. 111-136 [123 s.]); E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1349.

⁵⁰ B. Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924 (ristampa Matthes & Seitz, Berlin 2016). Cfr. anche F. Brandl, *Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Die Theorie von Bernard Laum und Wilhelm Gerloff zur Genese des Geldes*, Springer Gabler, Wiesbaden 2015.

⁵¹ Esse non vanno comunque confuse con il valore «sacrificale» attribuito ai metalli, in quanto parte di arredi funerari e quindi sottratti alla normale circolazione, dove essi invece acquisiscono un valore «archiviale». Per questo differenza di funzioni, sostenuta da Christoph Bachhuber e David Wengrow, e applicata all'alta valle dell'Eufrate in epoca arcaica (Calcolitico e Bronzo Antico) si veda L. Stork, *Systems of Value and the Changing Perception of Metal Commodities, ca. 4000-2600 BC*, in «Journal of Near Eastern Studies» 74 (2015), pp. 115-132.

tra questi primeggia l'argento⁵². Ora, è proprio attraverso l'argento che si constata come un semplice nome comune diventi designazione di funzione. Argento e «denaro» risultano perciò sinonimi e il primo viene a sostituire altri beni in quanto assume la funzione del secondo: «Ma se il cammino è troppo lungo per te e tu non potrai trasportare quelle decime, perché è troppo lontano da te il luogo dove il Signore, tuo Dio, avrà scelto di stabilire il suo nome – perché il Signore, tuo Dio, ti avrà benedetto – allora le convertirai in denaro e, tenendolo in mano, andrai al luogo che il Signore, tuo Dio, avrà scelto e lo impiegherai per comprare quanto tu desideri...» (*Dt* 14,24-26). La «conversione» sembra essere addirittura non in metallo ma in monete (anacronisticamente), che si possono raccogliere in mano e si contano come numero.

Perciò un significato proprio e specifico (che riguarda il pesare⁵³ o il metallo) si riveste di un'accezione ulteriore che viene ad aderirgli intrinsecamente, e riguarda il valore economico-monetario. Basti accennare qui ai due esempi più evidenti nel lessico biblico, sui quali non è il caso di soffermarsi più a lungo nella documentazione.

- Il verbo *šāqal* significa «pesare»⁵⁴ (in ebraico come in altre lingue semitiche) e il sostantivo *šeḡel* è anzitutto il «peso» o l'«unità di peso» (cfr. in *2Sam* 14,26 il peso dei capelli di Assalonne) ma proprio per

⁵² Non è casuale il fatto che nel racconto del diluvio del poema di Gilgamesh il protagonista Utnapishtim carichi nell'arca tutto ciò che possiede in metalli preziosi, oltre che le specie viventi, la famiglia, gli animali e gli artigiani: «tutto quello che possedevo di argento, lo caricai dentro, tutto quello che possedevo di oro, lo caricai dentro» (G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1992, p. 218). Nei racconti del diluvio quello che viene introdotto nella nave rappresenta una continuità tra i tempi mitici primordiali e quello storico reale. Qui i beni descritti si estendono alla proprietà personale (famiglia), al campo sociale e all'ambiente di vita (animali) e alle arti e al lavoro (gli artigiani). Ma è rilevante che in primo luogo si menzionino l'argento e l'oro, che designano non tanto beni preziosi in generale ma le facoltà economiche, i mezzi attraverso cui si può ricostruire e gestire la vita dopo il diluvio. Di fatto si allude qui alle potenzialità del denaro e alla capacità economica, che quindi fa parte dei beni posseduti dall'umanità fin dalle origini.

⁵³ Parliamo qui di peso in generale, prescindendo dal suo calcolo concreto e dai sistemi adottati per effettuarlo, che possono rivelarsi complessi e noti solo in parte per l'ambiente biblico; per il territorio di Giuda in particolare cfr. R. Kletter, *Economic Keystones. The Weight System of the Kingdom of Judah*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 176, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; Y. Ronen, *The Enigma of the Sheḡel Weights of the Judean Kingdom*, in «The Biblical Archaeologist» 59 (1996), pp. 122-125; Id., *The Weight Standards of the Judean Coinage in the Late Persian and Early Ptolemaic Period*, in «Near Eastern Archaeology» 61 (1998), pp. 122-126.

⁵⁴ M. Oeming, *šāqal, šeḡel, mišqāl*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Volume IX, Paideia, Brescia 2009, coll. 856-861.

via di questa sua natura il sostantivo viene a designare uno strumento generico di pagamento, prima ancora di indicare una moneta vera e propria. Poiché anzi la funzione di «peso» è evidente e sottintesa (cfr. *Gen* 23,16; 43,21; *Ger* 32,9), il sostantivo può divenire pleonastico e omesso, anche se poi è introdotto nelle traduzioni: Giuseppe è venduto dai fratelli per «venti argento» (così alla lettera in ebraico), che in traduzione italiana (CEI 2008) diventano facilmente «venti sicli d'argento» (*Gen* 37,28, ma l'analogo «mille argento» che Abramo dice di aver versato per Sara diventano, con una certa incoerenza, «mille pezzi d'argento» [*Gen* 20,16]; cfr. anche *Dt* 22,19.29).

- L'argento è in ebraico *keseḥ*, ma il termine molto spesso indica «denaro» e talvolta è persino difficile scegliere tra l'uno o l'altro dei due significati⁵⁵, e quando è «denaro» può persino suscitare nel lettore l'impressione che si tratti di moneta. Anche questo dato lessicale è ben noto, ma ci limitiamo a un esempio eloquente. In *2Re* 15,19 s. si dice che il re d'Israele Menahem consegna a Pul (= Tiglat-Pileser) di Assiria mille talenti d'argento (*'elef kikkar-keseḥ*) per poter consolidare il suo regno. Ma, in conseguenza, egli impone su Israele una tassa (letteralmente: «fece uscire l'argento [*keseḥ*] su Israele») e richiede da ognuno cinquanta sicli d'argento (*ḥ^amiššîm š^eqālîm keseḥ*). Ora, *keseḥ* viene usato qui in tre accezioni diverse: nel primo caso indica un metallo pesato nella sua quantità (mille talenti), nel secondo indica un suo valore economico (una tassa in denaro) e nel terzo si riferisce a una misura quantitativa (cinquanta sicli) e può essere omesso nella traduzione (e infatti già il greco ha solo πεντήκοντα σίκλους, lasciando intendere quasi che si tratti di cinquanta monete, mentre per le due ricorrenze precedenti ha corrispondentemente χίλια τάλαντα ἀργυρίου e τὸ ἀργύριον).

- L'ambiguità o addirittura l'incertezza semantica si estende per conseguenza anche a un terzo termine ebraico, usato solo tre volte: *q^ešîṭāḥ*. In *Gen* 33,19 e *Gs* 24,32 designa il prezzo pagato da Giacobbe per acquistare un terreno a Sichem, dove poi sarà sepolto: è fissato in «cento *q^ešîṭāḥ*», reso spesso con «cento pezzi d'argento» (ma di argento non si parla nel testo!). In *Gb* 42,11 gli amici e i parenti di Giobbe

⁵⁵ G. Meyer, *keseḥ*, in J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande lessico*, cit., volume IV, 2004, coll. 484-500.

regalano a lui ciascuno una *qēšîṭāh* e un anello d'oro: in mancanza di meglio, si rende il termine con «una certa somma di denaro», ma è interessante che le versioni antiche (tranne Simmaco) traducano con «agnello» o «pecora»; si resta quindi indecisi se attribuire al termine il significato di «peso» oppure di «moneta» oppure anche di «agnello» (e per quest'ultimo si è fatta notare la corrispondenza latina tra *pecus* e *pecunia*)⁵⁶.

Lo slittamento semantico della terminologia non solo è intrinseco a questo linguaggio ma è proprio l'elemento che permette di accedere facilmente anche alla connotazione sacrale. Detto diversamente, l'accezione religiosa del denaro è collegata alla natura polisemica del suo linguaggio.

6. Moneta nell'ambiente storico d'Israele in epoca persiana (provincia di Yehud)

6.1. L'introduzione della moneta

Non è certo nostra intenzione riassumere qui la storia della numismatica in terra d'Israele, a cominciare dall'epoca persiana in cui la moneta ha fatto la sua comparsa. Rimandiamo solo ad alcune elementari presentazioni sintetiche, dall'abbondante letteratura specialistica al riguardo⁵⁷. Facciamo solo osservare che, com'è da attendersi, anche

⁵⁶ Cfr. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Kommentar zum Alten Testament 16, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963, p. 451. Nel lessico ebraico, tra l'altro, vi è una connessione semantica tra *miqnāh* («acquisto», «possessione») e *miqneh* («bestiame»), in quanto derivano ambedue da *qānah* («acquistare», «possedere»); cfr. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung*, cit., p. 49.

⁵⁷ È pur sempre utile, e non solo per mera curiosità antiquaria, il pionieristico G.C. Williamson, *The Money of the Bible. Illustrated by Numerous Woodcuts and Facsimile Representations*, By Paths of Bible Knowledge 20, The Religious Tract Society, Oxford 1894. Si vedano inoltre: J.W. Betlyon, *Coinage*, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume I, Doubleday, New York ecc. 1992, pp. 1076-1089; L. Mildenberg, *Yehūd-Münzen mit Tafeln 22 und 23*, in H. Weippert (ed.), *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie. Vorderasien II. Band I, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1988, pp. 719-728 (+ Tafel 22-23); A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins from the Persian Time to the 2nd Revolt*, Rubin Mass, Jerusalem 1982⁷; Y. Meshorer *A Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba*, Yad Ben-Zvi, Jerusalem 2001; Id., *Jewish Numismatics*, in R.A. Kraft - G.W.E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Fortress Press, Philadelphia, PN - Scholars Press, Atlanta, GA 1986, pp. 211-220; U. Hübner, *The Development of Monetary Systems in Palestine*

in quel territorio si è assistito in qualche modo al passaggio dal metallo con funzione di denaro alla moneta vera e propria: anche se non possediamo attestazioni dirette, lo possiamo dedurre, se non altro, dal fatto che quantità consistenti di metallo prezioso (argento) sono state trovate in varie zone di quell'area, da nord a sud, per la prima metà del primo millennio a.C., e si può supporre che siano poi servite per coniare monete⁵⁸. Ci limitiamo anche qui ad alcune osservazioni di ordine generale, restringendo il nostro sguardo alla provincia di Yehud, un piccolo territorio del vasto impero persiano, e più precisamente una frazione della vasta satrapia della Transeufratene.

- Si nota anzitutto che l'introduzione della moneta (VI sec. a.C.) non ha avuto grande rilevanza all'interno della madrepatria persiana⁵⁹. Ciò si accorda con la constatazione più ampia che l'invenzione della moneta, benché abbia favorito il commercio e i sistemi di pagamento, non ha rappresentato una vera innovazione sociale e per molti aspetti si deve registrare una continuità con l'epoca precedente, quella degli scambi tramite metalli preziosi.

during the Achaemenid and Hellenistic Eras, in J. von Hagen - M. Welker (eds.), *Money as God?*, cit., pp. 159-183; P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 168-173.

⁵⁸ M. Aharoni, *A Silver Hoard from Arad*, in «Qadmoniot» 13 (1980), pp. 39 s. (in ebraico); R. Kletter - E. Brand, *A New Look at the Iron Age Silver Hoard from Estemoha*, in «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins» 114 (1998), pp. 139-154; A. Golani - B. Sass, *Three Seventh Century B. C. E. Hoards of Silver Jewelry from Tel Migne - Ekron*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 311 (1998), pp. 57-81; E. Stern, *The Silver Hoard from Tel Dor*, in M.S. Balmuth (ed.), *Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece. A Collection of Eight Papers Presented at the 99th Annual Meeting of the Archaeological Institute of America*, Numismatic Studies 24, The American Numismatic Society, New York 2001, pp. 19-26; S. Gitin - A. Golani, *The Tel-Migne Ekron Silver Hoards: The Assyrian and Phoenician Connections*, ibi, pp. 27-48; R. Kletter, *Iron Age Hoards of Precious Metals in Palestine - An "Underground Economy"?*, in «Levant» 35 (2003), pp. 139-152; Ch. M. Thompson, *Sealed Silver in Iron Age Cisjordan and the "Invention" of Coinage*, in «Oxford Journal of Archaeology» 22 (2003), pp. 67-107; R. Kletter - A. de Groot, *The Iron Age Hoard of "Hacksilber" from En-Gedi*, in E. Stern (ed.), *En Gedi Excavations I: Final Report (1961-1965)*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2007, pp. 367-375. Non sempre c'è accordo, tuttavia, nel ritenere che questa evoluzione sia stata diretta o spontanea: per alcuni siti fenici cfr. T. Eshel e altri, *Four Age Silver Hoards from Southern Phoenicia: From Bundles to Hacksilber*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 379 (2018), pp. 197-228.

⁵⁹ «The introduction of coins did not constitute a major innovation, but rather, the continuation and improvement of pre-monetary systems, in which weighed silver was replaced by an exclusively monetary system based on silver coins» (Hübner, *The Development of Monetary Systems*, cit., p. 179).

- All'esterno della madrepatria persiana, e quindi anche nel Levante (zona siro-palestinese), bisogna distinguere tra diffusione e influsso della moneta e dominio politico. Le due realtà non coincidono: mentre le monete, con la loro diversificazione e distribuzione geografica, rivelano un predominio che gravita attorno al mondo greco, i territori più ad oriente in cui le stesse monete vengono usate sono soggetti all'impero persiano. Anche questo elemento relativizza, o viene a porre in secondo piano, la correlazione che può intercorrere tra la moneta e la politica.

- In territorio palestinese la moneta compare nel v sec. a.C.⁶⁰ e nella provincia di Yehud all'inizio del iv⁶¹, e più tardi si rinvencono esemplari con il nome di funzionari locali (per esempio «Eleazaro governatore» o «Yohanan sacerdote»)⁶². Ci troviamo in tarda epoca persiana, e l'uso si diffonde poi più ampiamente in epoca ellenistica⁶³. Inoltre, mentre le monete di Samaria rivelano maggiori contatti con il mondo esterno (soprattutto fenicio)⁶⁴, quelle di Yehud sembrano rispecchiare un ambiente più chiuso al suo interno.

⁶⁰ H. Gitler - O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Collezioni numismatiche – Materiali pubblici e privati 6, Ennerre, Milano – Amphora Books, New York 2006.

⁶¹ La prima attestazione consisterebbe in una moneta coniata in Filistea per la provincia di Yehud, con la scritta *yhd* in aramaico: H. Gitler, *The Earliest Coin of Judah*, in «Israel Numismatic Research» 6 (2011), pp. 21-33.

⁶² D. Barag, *A Silver Coin of Yohanan the High Priest and the Coinage of Judaea in the Fourth Century B.C.*, in «Israel Numismatic Journal» 9 (1986-1987), pp. 4-21; H. Gitler - C. Lorber, *A New Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah*, in «Schweizerische Numismatische Rundschau» 87 (2008), pp. 61-82.

⁶³ Secondo quanto si narra in *I Maccabei*, il re seleucide Antioco VII Sidete concede persino a Simone, «sacerdote ed etnarca dei Giudei» (15,1), il diritto di «battere moneta propria con corso legale» (v. 6), come segno di indipendenza (relativa), anche se solo temporaneamente, poiché lo revoca poco dopo (v. 27).

⁶⁴ Y. Meshorer - Sh. Qedar, *Samaritan Coinage*, Numismatic Studies and Researches 9, Israel Numismatic Society, Jerusalem 1999; P. Wyssmann, *The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period*, in Ch. Frevel - K. Pyschny - I. Cornelius (eds.), *A "Religious Revolution" in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Orbis Biblicus et Orientalis 267, Academic Press Fribourg, Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, pp. 221-266; M.J.W. Leith, *Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence, ibi*, pp. 267-304. L'ambiente fenicio verso cui si rivolge l'economia samaritana è rappresentato soprattutto da Tiro, che tra l'altro è caratterizzato da un'abbondante produzione monetaria: cfr. J. Elayi, *The Coinage of the Phoenician City of Tyre in the Persian Period (5th-4th Cent. BCE)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 188 – Studia Phoenicia 20, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2009.

- Non è provato un collegamento stretto tra la moneta e il tempio, nel senso che il tempio fosse la sede in cui essa veniva coniata: lo si ipotizza solo per il fatto che si ritiene che il tempio fosse il centro dell'amministrazione politica. Come già abbiamo rilevato sopra, l'assetto socio-economico di Yehud non era assimilabile a quello di altri centri orientali, come Babilonia, dove i templi disponevano di ampie proprietà terriere di cui amministravano la gestione e le rendite. Gerusalemme e il suo territorio non godevano di indipendenza e autonomia politica, e neppure economica. L'uso della moneta non va pensato solo in relazione alle tasse per il tempio e bisogna evitare di proiettare all'indietro immagini stereotipate, tratte da epoche successive o da testi neotestamentari (cfr. *Mt* 17,24-27; 21,12).

- Anche per la moneta si può affermare quanto si è già visto sopra per l'economia: essa ha contribuito a rafforzare la coesione del gruppo e a delinearne meglio l'identità, anche per il fatto che la sua circolazione sembra limitarsi piuttosto all'interno del territorio⁶⁵. Proprio questa sua rilevanza particolare può spiegare meglio il fatto che essa abbia acquisito anche un significato religioso, reso evidente da una certa forma di separatismo⁶⁶. Ma va detto chiaramente che il passaggio non è immediato, quasi come se la connotazione religiosa spettasse alla moneta come tale: la sacralità della moneta, in questo caso, dipende dal fatto che quell'identità del gruppo, che la crea e la usa, viene definita in termini religiosi, e va capita secondo le modalità con cui si elabora tale definizione⁶⁷.

⁶⁵ «From a social point of view, early Palestinian Coins were, to some extent, a token of collective definition and used shared visual art to establish a connection between function and image. In a period when identity was mostly indigenous, coins form part of the shared social and cultural resources of a given urban center and/or its province. City coins are tokens of a shared identity and evidence of developed "metropolitan" life» (O. Tal, *Negotiating Identity in an International Context under Achaemenid Rule: The Indigenous Coinages of Persian-Period Palestine as an Allegory*, in O. Lipschits - G.N. Knoppers - M. Oeming [eds.], *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2011, pp. 445-459 [454 s.]).

⁶⁶ Lo si può constatare nelle raffigurazioni che compaiono sulle monete: «The iconographic program contributed to the shaping an ethnic and administrative identity separate from contemporary neighboring cultures» (U. Hübner, *The Development of Monetary Systems*, cit., p. 165).

⁶⁷ Del resto, anche la connessione tra moneta locale e identità di gruppo non è sempre univoca e si rende particolarmente complessa quando un territorio è abitato da una popolazione mista, come è il caso della Galilea alcuni secoli dopo, per la quale resta difficile delimitare attraverso la

- Poiché ci limitiamo all'epoca persiana, quella cioè in cui è stata inventata la moneta e nella quale essa ha assunto nel territorio di Yehud un valore proprio locale, accenniamo solo al fatto che nella successiva epoca ellenistica la storia della moneta ha assunto in quel territorio un'altra configurazione⁶⁸. Data la rilevanza del tempio e del sommo sacerdozio, e anche per il fatto che la rivoluzione maccabaica ha dato origine alla dinastia asmonea, la moneta ha accentuato maggiormente il suo rapporto con le istituzioni religiose ma è servita anche ad esaltare il prestigio politico dei regnanti, nel loro tentativo di estendere i confini del territorio su cui governavano⁶⁹.

6.2. *Quali monete (dracme/darici?)*

Se si volesse precisare quale sia il tipo di moneta di cui parlano i testi biblici veterotestamentari si dovrebbe constatare anzitutto che questi ultimi non sono molto chiari e anzi sembrano piuttosto confusi. E la situazione riguarda proprio il «denaro» offerto o versato per il tempio.

L'ambiguità concerne anzitutto lo *šeqel*, che è un'unità di peso, ma può essere inteso anche come moneta in *Ne* 5,15 e 10,33 (nel secondo caso si tratta di un terzo del suo valore, fissato come autotassazione per il tempio). Il greco rende in ambedue i casi con δίδραχμα.

Ma vi sono due termini ebraici di non facile decifrazione. Si parla di *ʿdarkōnīm* (diecimila) per offerte versate da vari comandanti su invito di Davide (per il costruendo tempio di Salomone; *1Cr* 29,7) e di altri (mille) come controvalore di venti coppe pesate da Esdra, in questo caso destinate al secondo tempio (*Esd* 8,27). Un altro termine,

numismatica la consistenza della componente giudaica: si veda per il problema D. Syon, *Small Change in Hellenistic-Roman Galilee. The Evidence from Numismatic Site Finds as a Tool for Historical Reconstruction*, Numismatic Studies and Researches 11, The Israel Numismatic Society, Jerusalem 2015.

⁶⁸ Anche i ritrovamenti di monete hanno contribuito, per la loro parte, a definire meglio la continuità e la discontinuità tra il periodo persiano e quello ellenistico: cfr. M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Studi biblici 56, Paideia, Brescia 1981, pp. 40 s.

⁶⁹ Ch.-G. Schwentzel, *Les choix identitaires des Hasmonéens d'après leurs images monétaires*, in M.-F. Baslez - O. Munnich (eds.), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Collection de la Revue des Études Juives 56, Peeters, Paris-Leuven-Walpole, MA 2014, pp. 119-132.

darkēmōnīm, viene usato per una quantità in oro versata da capi di casato al ritorno dall'esilio, per la costruzione del secondo tempio (sessantunmila; *Esd* 2,69) e per varie offerte in oro che i reduci dall'esilio donano al tempio, in tre cifre differenziate (il governatore mille, i capi di casato ventimila e il popolo ventimila; *Ne* 7,69-71). Come vanno intesi i due termini, usati sempre al plurale?

La traduzione greca dei LXX non è di grande aiuto e anzi complica il problema. Per il primo (^a*darkōnīm*) in *1Cr* 29,7 si trova χρυσοῦς (quindi in qualche modo monete d'oro) e in *Esd* 8,27 δραχμῶν εἰν nel codice Alessandrino e la strana espressione εἰς τὴν ὁδὸν χαμανίμ nel codice Vaticano, che forse potrebbe risalire a un ebraico *ldrk kmnym*, derivante da un ^l*darkēmōnīm*, e cioè dal secondo termine sopra citato. Quest'ultimo (*darkēmōnīm*) in *Esd* 2,69 è tradotto con l'accusativo μνᾶς nel codice Vaticano e con δραχμάς negli altri testimoni; in *Ne* 7,69-71 il greco è diverso e non risale a un ebraico che contenga il termine. Sembra, insomma, che il greco accordi una qualche preferenza a δραχμή, la «dracma», sia per l'uno che per l'altro termine ebraico, ma questa designazione non è molto indicativa, poiché la stessa parola viene usata anche per tradurre termini che indicano un peso (così per *beqa* in *Gen* 24,22 e *Es* 38,26 [= 39,3LXX]), trasformandolo in una moneta, quella di cui si parla anche (normalmente) in altri testi in greco (*Tb* 5,15; *2Mac* 4,19; 10,20; 12,43; cfr. anche *3Mac* 3,28).

Le traduzioni moderne di solito rendono il primo termine ebraico (^a*darkōnīm*) con «darici» e il secondo (*darkēmōnīm*) con «dracme», ma tra le due parole vi può essere una certa affinità, poiché nella loro configurazione consonantica (se si prescinde dall'*alef* iniziale) il secondo equivale al primo con l'inserzione di una *mem*. I dizionari ebraici tendono a rispettare la distinzione ma talvolta pongono i due significati sotto ambedue i lemmi⁷⁰ oppure per il primo si rinvia al secondo, sotto il quale si pongono i quattro testi citati (sia *1Cr* 29,7 e *Esd* 8,27 sia *Esd* 2,69 e *Ne* 7,69-71) per i quali si dà il solo significato di «darici»⁷¹.

⁷⁰ Così in L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013, p. 14 (^a*darkōnīm* = «Dracme, darici, monete») e p. 188 (*darkēmōn* = «darico o dracma»).

⁷¹ Nell'autorevole D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, volume 1, Shef-

La decisione tra i due significati non deve fondarsi comunque su motivazioni di ordine storico. Si discute, ad esempio, su Esd 2,69⁷², poiché i «darici» sarebbero anacronistici, in quanto il testo si riporta all'immediato ritorno dall'esilio, sotto Ciro, o tutt'al più all'inizio del regno di Dario. Ma l'anacronismo sarebbe chiaro anche se si rendesse «dracme» (come suggerirebbe l'ebraico *darkēmōnīm*) ed è del tutto evidente anche per i «darici» (⁷³*darkēmōnīm*) di Davide in *ICr* 29,7. La questione si pone, evidentemente, non nei confronti del tempo dei fatti narrati ma a livello redazionale dei testi. E in tal senso anche i libri di *Esdra* e *Neemia* sono scritti in un'epoca in cui la moneta esisteva di fatto, indipendentemente dalla questione complessa del periodo in cui si colloca l'attività e la presenza a Gerusalemme dei due personaggi (più o meno attorno al V sec. a.C.). Quanto poi al tipo di moneta, e limitandoci al periodo persiano cui i testi fanno riferimento (anche per quanto riguarda le connessioni con il tempio), si può solo concludere che, mentre il greco propende per le note «dracme», l'ebraico sembra distinguere due tipi, con specificazioni lessicali che però sono simili tra loro e può sorgere il sospetto che la diversificazione sia alquanto artificiale⁷³. E va segnalato anche che non tutti sono d'accordo nel ritenere questi termini designazioni di monete⁷⁴, ma resta assai problematico, d'altra parte, considerarli semplici indicazioni di peso.

7. Conclusioni

7.1. Nel mondo culturale cui appartiene l'Antico Testamento la dimensione religiosa (e quindi sacrale) del denaro e dell'economia è un dato scontato e di per sé non problematico (si criticano le deviazioni

field Academic Press, Sheffield 1993, sotto ⁷²*darkôn* (p. 137) si rimanda a *darkām* e nel secondo volume (1995) anche per *darkēmōn* si rinvia a *darkām* (p. 473), dove si dà un unico significato («daric»).

⁷² Cfr. P. Altmann, *Economics in Persian-Period*, cit., pp. 223-225; M.E. Stevens, *Temples, Tithes, and Taxes*, cit., p. 47.

⁷³ E ciò anche se è difficile condividere l'opinione secondo cui i *darkēmōnīm* sarebbero da collegarsi a un'espressione «assira» che indica «dracme» («Pour Esdras, l'unité pondérale est le *darkemon*, qui ne désigne pas la darique mais la *darak manah*, terme assyrien qui correspond à la dracme d'or ou d'argent», E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1363).

⁷⁴ Così ad esempio Hübner (*The Development of Monetary Systems*, cit., p. 162), il quale però lo deduce solo da una motivazione non pertinente (l'anacronismo dei testi).

nell'uso della ricchezza ma non il fatto che essa provenga da Dio). Il piano propriamente religioso racchiude in sé però due fattori rilevanti, che rientrano piuttosto nella sfera dell'etica. Da un lato la neutralità della moneta si fonda sulla giustizia, che è legata anzitutto a un peso fisico e si esplica poi sul piano del valore⁷⁵, che è nello stesso tempo economico e morale⁷⁶. Dall'altro la moneta ristruttura l'aspetto quantitativo del bene fisico, facendolo passare dal livello ponderale a quello metrologico: la quantità del bene fisico diventa quantità matematica, cioè «contata». Il numero che risulta dal conteggio è l'immagine di un accumulo nel quale la ricchezza si qualifica anche come forma di potere. Ed è questo il punto nodale che può spiegare il passaggio al «dio denaro»: il denaro si divinizza sia per crescita numerica (potenzialmente infinita) sia per metafora (potenza della ricchezza che tende all'onni-potenza). Riconducendo questo processo evolutivo alla sua matrice originaria, cioè al concetto di giustizia, resta da chiedersi se questo valore, che si pone come etico, possa sussistere come realtà autonoma, governata da un codice che prescindia dalla sua natura (originariamente) religiosa.

7.2. La sacralità del denaro non è quindi una sua qualità intrinseca ma vi inerisce a livello simbolico, dovuto anche al fatto che in questa materia si registrano facilmente trasposizioni semantiche, già a livello filologico. In tema di denaro, e quindi di peso e di misura, si gioca su passaggi metaforici e la componente religiosa ne è forse la dimostrazione più evidente. Nei testi dell'Antico Testamento tuttavia, come abbiamo dedotto dalla precedente rassegna sia per il settore dell'economia che per quello del denaro, la sacralizzazione si raggiunge attraverso un processo nel quale si tende anzitutto a definire la propria identità, la quale si esprime in termini religiosi. Si tratta quindi di una sacralizzazione per derivazione o per attribuzione. Ma questo proces-

⁷⁵ Su questa transizione, molto esplicita in ambiente egiziano, cfr. N. Shupak, *Weighing in the Scales: How an Egyptian Concept Made its Way into the Biblical and Postbiblical Literature*, in C. Werman (ed.), *From Author to Copyist. Essays on the Composition, Redaction, and Transmission of the Hebrew Bible in Honor of Zippi Talshir*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2005, pp. 249-257.

⁷⁶ «L'idée de poids juste s'associe étroitement à une valeur morale, qui passe dans le langage courant par métaphore» (E. Babelon, *Monnaie*, cit., col. 1352).

so che si manifesta come una sorta di addizione (seppure spontanea e pressoché inevitabile) può far capire anche quello inverso di sottrazione e, parallelamente, nella misura in cui si constata come il primo sfocia nel suo punto finale (sacralizzazione), così si dovrebbe poter verificare se il secondo sia davvero capace di raggiungere il suo scopo, cioè una autentica desacralizzazione.

7.3. Del resto, l'ottica in cui si studiano i testi biblici – se la ricerca vuole fondarsi su una corretta impostazione metodologica – procede da una concezione neutrale, e cioè da una visione del denaro non sacro (o per lo meno desacralizzato). Il suo lavoro consiste infatti nel tentare di spiegare il contesto e le modalità entro cui il denaro è o diventa sacro nel mondo culturale e storico dell'antico Israele. Ma se l'ottica ermeneutica del ricercatore è ben fondata nei suoi principi euristici, questo studio dovrebbe indurre anche a constatare come nel corso della storia il processo di de-sacralizzazione non riesca ad imporsi e dia vita anzi a continui e variegati tentativi di ri-sacralizzazione. Si dovrebbe allora essere in grado di cogliere i fattori che alimentano questo assiduo ritorno.

7.4. Se si parla quindi di «dio denaro» se ne possono apprezzare i valori positivi, se con spirito critico si sanno valutare gli elementi che lo caratterizzano nel mondo culturale da cui provengono i testi biblici, ma resta da chiedersi come mai l'espressione, o l'accostamento tra i due termini, per metonimia, evochi di fatto e facilmente connotazioni negative. L'espressione suscita quindi un'immediata reazione che si manifesta come una sorta di demonizzazione⁷⁷. E allora la sacralizzazione (qui sinonimo di divinizzazione) viene a funzionare all'inverso e si traduce in tutte quelle forme di ostracismo radicale dell'uso improprio del denaro, talmente note che è persino superfluo esemplificarle. Ma si può capire anche, a ben vedere, come nella realtà storica esse ri-

⁷⁷ L'ambiguità, per non dire l'ossimoro, sono ben colti da Léon Bloy quando afferma: «Il sangue del povero è il denaro. Di esso si vive e si muore da secoli. È la sintesi efficace di ogni sofferenza. È la gloria, è la potenza. È la giustizia e l'ingiustizia. È la tortura e la voluttà» (citato da L. Bloy, *La tristezza di non essere santi*. Antologia degli scritti. Traduzione, introduzione e scelta dei brani a cura di Giuliano Vigni, La parola e le parole, Paoline, Milano 1998, p. 48; cfr. anche L. Bloy, *Il sangue del povero*, Saggi e documenti del Novecento 55, SE, Milano 1995, p. 19).

sultino impotenti. In altre parole: l'onnipotenza del denaro divinizzato si capovolge in una specie di schiavitù nei suoi confronti che, giudicata e condannata con sforzo o zelo demonizzante, trasforma l'onnipotenza in impotenza (a liberarsene)⁷⁸.

7.5. I testi veterotestamentari, infine, più volte ricordano che la sapienza vale più del denaro, come si legge ad esempio nel libro del *Qoelet*: «Buona cosa è la saggezza unita a un patrimonio, ed è utile per coloro che vedono il sole. Perché si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del denaro; ma vale di più il sapere, perché la saggezza fa vivere chi la possiede» (7,11 s.)⁷⁹. Tuttavia, finché ci si sentirà costretti a subire l'influsso o anche solo i riflessi psicologici del «dio denaro», questo assioma non farà che accentuare maggiormente un'amara esperienza di frustrazione antropologica.

Abstract

Old Testament texts – obviously – do not deal explicitly with economics and money; however, we can draw from them meaningful data to verify how economy and religion influence each other and how the divinization of money may be understood in its own terms. For this purpose, we first give an outline of the economy of ancient Israel before the exile, and explain how the economy of the Persian period contributed to the formation of a new identity for the Jewish society. Secondly, we highlight the semantic changes which are typical of the

⁷⁸ Una tale onnipotenza (religiosa e bivalente) resta tuttavia talmente legata alla natura del denaro che anche nella sua versione laica continua a funzionare a dovere: ne è esempio paradigmatico la concezione spengleriana della democrazia, nella quale il denaro figura come elemento essenziale che contribuisce a costruirla e a demolirla («Durch das Geld vernichtet die Demokratie sich selbst, nachdem das Geld den Geist vernichtet hat»; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923, p. 1143).

⁷⁹ Il libro del *Qoelet* è stato più volte oggetto di studio in relazione alla tematica dell'economia e del denaro: oltre al saggio di Welker (*Kohelet and the Co-evolution*), già citato in n. 2, si veda anche Ch.L. Seow, *The Social World of Ecclesiastes*, *ibi*, pp. 137-158; A. Schüle, "Do Not Sell Your Soul for Money": *Economy and Eschatology in Biblical and Intertestamental Traditions*, *ibi*, pp. 365-378 (367-372); per le competenze dell'autore del libro in questo linguaggio cfr. N. Lohfink, *Qohelet und die Banken: zur Übersetzung von Qohelet v 12-16*, in «Vetus Testamentum» 39 (1989), pp. 488-495.

language of economy and money, and thanks to which money may also be considered as god. In this sense, money is divinized not in itself, but only metaphorically. As a consequence, the local coins of the province of Yehud strengthened in some way the religious cohesion of the Jewish group. Finally, some considerations on divinization and (therefore) demonization of money conclude the overview.

GIAN LUIGI PRATO

LA “FAMIGLIA UMANA” IN TENSIONE TRA DUE UTOPIE SPECULARI

*Unità originaria e universalismo escatologico
nei testi veterotestamentari*

1. Orientamenti di metodo

Per parlare di unità del genere umano, raffigurata attraverso l'immagine della famiglia, e per di più in un contesto ebraico-cristiano e con particolare attenzione alle origini, occorre procedere con cautela e sono necessarie comunque alcune premesse orientative.

1.1 Occorre distinguere, anzitutto, tra unità effettiva (già in atto) e unità che deve essere ancora realizzata, ossia tra unità “qualitativa” e unità “estensiva”: l'unità di per sé non equivale a identità¹.

1.2. L'unità è connessa con l'universalismo. Se in questa prospettiva ci si inserisce nella tradizione ebraico-cristiana, non si possono eludere problemi fondamentali, che emergono chiaramente ad esempio già dal primo capitolo («Les origines du problème») del celebre lavoro di Étienne Gilson sulle metamorfosi della città di Dio², dove si ribadiscono del resto concezioni abbastanza comuni. L'universalismo,

¹ Per questa distinzione si veda quanto scrive Armido Rizzi: «Una cosa è dire che in ogni uomo è presente e operante lo *stessa* struttura di relazione attiva, un'altra è affermare che, in forza di tale identità strutturale, gli uomini possono giungere e sono giunti di fatto a formare un *unum* costituito dall'insieme delle loro interazioni. Identità non è unità: o, se vogliamo, l'identità distributiva che rende gli uomini uguali non è ancora unità collettiva che li rende parte di una stessa totalità reale» («L'unità del genere umano», *alla ricerca di un concetto*, in «Vivens homo» 3 (1992), pp. 9-26 (13).

² È. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Chaire Cardinal Mercier 1952. Publications Universitaires de Louvain, Louvain - Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1952 (pp. 1-36). Tr. ital.: *Le metamorfosi della città di Dio* (I classici cristiani 309), a cura di M. Borghesi, Cantagalli, Siena 2010.

così si ritiene, si fonda sull'elezione di Israele, in un primo tempo resta limitato al nazionalismo di quel popolo ma viene poi recuperato nel cristianesimo. L'universalismo autentico però trascende i limiti del mondo e della storia e vi si aderisce per fede, ma suscita d'altra parte il problema della sua relazione con l'ordine temporale. Pur prescindendo dalle «contaminazioni» con il soprannaturale e dalle questioni strettamente teologiche che ne derivano, quel che occorre rivedere, in questa visione, è proprio la concezione di universalismo (ristretto?) che caratterizzerebbe il popolo di Israele, precisandone meglio la natura e la struttura.

1.3. Nell'adottare l'immagine della famiglia è ovvio che si debbano evitare pericoli di anacronismo o equivoci di ordine sociologico (di quale tipo di famiglia si tratterebbe?), ma probabilmente si fa ricorso a questa immagine per via di alcuni valori che essa evoca a vari livelli associativi (comunanza, vicinanza) ed è problematico stabilire sino a che punto essa sia priva di ogni forma di conflittualità. Sul piano mitico-religioso tuttavia essa rischia di divenire superflua o ben poco significativa, se si tiene presente il fatto che le origini del mondo e del genere umano sono presentate spesso nella forma di sequenze genealogiche attraverso le quali si passa dall'unità primordiale alla molteplicità effettiva del vissuto umano. In linea generale è quindi normale che l'umanità venga rappresentata come una famiglia ed è necessario perciò ricercare ulteriormente se ciò intenda o meno includere altri significati più specifici (ad esempio una reale ed esplicita uguaglianza, al di là delle differenze di razza o di colore)³.

Tenendo conto di queste osservazioni preliminari, vorremmo tentare di rintracciare nei testi dell'Antico Testamento sia l'unità originaria sia la differenziazione del genere umano da un lato, e dall'altro l'universalismo che si viene a ricostruire e proporre sulla base di tale differenziazione⁴. Ma nello stesso tempo dobbiamo dedicare una particolare

³ Come puntualizza espressamente Frank Crüsemann nell'affermare, a proposito del sistema genealogico del libro della *Genesi*, «Thus, humanity is represented as a family» (*Human solidarity and Ethnic Identity: Israel's Self-Definition in the Genealogical System of Genesis*, in M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible* (Biblical Interpretation Series 19), Brill, Leiden 1996, pp. 57-76 (66).

⁴ Ci limitiamo quindi all'Antico Testamento, accennando solo secondariamente ai risvolti

attenzione al linguaggio con cui si esprimono ambedue i poli della questione, proprio per evitare di ripetere cose ovvie e scontate. Utilizzando anche alcuni studi che abbiamo dedicato in passato soprattutto al testo biblico della *Genesi*, possiamo procedere lungo le linee seguenti:

- il linguaggio integrale dei testi delle origini, con un esempio tratto dal mondo sumerico e riproponendo alcuni principi ermeneutici generali;
- la famiglia umana nel passaggio dalla sua unità iniziale alla diversità effettiva, da un punto di vista genealogico-geografico (*Gen* 10) e valutativo (*Gen* 11,1-9);
- l'evoluzione verso un pluralismo non paritario (la questione dei 70 popoli della terra);
- il cammino verso l'universalismo come si viene affermando con la formulazione e lo sviluppo delle tradizioni su Abramo;
- il problema della pluralità e della scelta nell'ambito di una uguaglianza differenziata;
- l'universalismo esplicito (anche in correlazione a *Gen* 10);
- conclusioni.

2. Il linguaggio integrale dei testi delle origini

2.1. Iniziamo con un testo sumerico, redatto tra il 2100 e il 1900 a. C., la cosiddetta «Lista reale sumerica». La serie inizia con le parole: «Quando la regalità scese dal cielo» e presenta l'istituzione regale che si trasferisce progressivamente, e in successione, in 5 città, con un numero diverso per ciascuna, sia per i re che per gli anni di regno: Eridu (2 re, 64.800 anni), Bad-Tibira (3 re, 108.000 anni), Larak (1 re, 28.800 anni), Sippar (1 re, 21.000 anni) e Shuruppak (1 re, 18.600 anni), per un totale di 8 re e 241.200 anni. La lista rispecchia in una visione mitica e sintetica il mondo sumerico, fondato sulla regalità e assai interessato al fenomeno dell'urbanesimo. Tuttavia, benché si sottolinei di solito il fatto che esso si struttura in città-stato o città-tempio (applicandovi un

cristiani. Ma Israele è visto come una «famiglia» anche negli scritti midrashici e talmudici, e in contrapposizione al cristianesimo nella sua pretesa di essere il «vero Israele», come mostra chiaramente Jacob Neusner in *Was Rabbinic Judaism Really Ethnic?*, in «Catholic Biblical Quarterly» 57 (1995), pp. 281-305 (spec. 297-301).

concetto tratto piuttosto dall’ambiente greco), la regalità di cui qui si parla, pur risiedendo di volta in volta in un luogo particolare e mutevole, intenzionalmente si estende a una totalità ed esercita un governo che è sovranazionale, potremmo dire imperiale. Inoltre, essa estende il suo potere su una città che non è intesa come unità urbana in senso edilizio bensì è di fatto sinonimo di civiltà. Il testo si esprime con un discorso in prima persona e chi parla potrebbe essere non l’autore/redattore della composizione letteraria ma una divinità, che può identificarsi con il dio supremo Enlil. Se è valida questa ipotesi⁵, la lista reale sumerica è allora un testo cosmogonico che attraverso l’immagine di una istituzione politica, cioè la regalità (che come simbolo culturale rappresenta qualcosa di ben più vasto e ricco di quello che noi potremmo definire sistema di governo monarchico), parla della fondazione del mondo intesa come messa in atto di civiltà, raffigurata come città organizzata nella sua compagine urbana. L’unità originaria si esprime qui con un linguaggio politico che è inclusivo e si estende a tutta la sfera umana, includendovi anzitutto una dimensione religiosa (la regalità che scende dal cielo) ed è quindi ricondotta alla sua causalità divina.

Notiamo ancora che la medesima sequenza di 5 città si ripresenta anche nel testo del diluvio sumerico, dove all’inizio del testo conservato si parla ancora di fondazione di città/civiltà. Com’è noto, la struttura di questo testo suppone una cosmogonia che per molti aspetti si avvicina a quella biblica della *Genesi*⁶.

2.2. Riassumiamo alcune linee fondamentali che dovrebbero guidare l’ermeneutica dei testi delle origini, e in particolare la narrazione di *Gen* 1,1-11,26⁷.

⁵ Per questa supposizione, e soprattutto per l’equazione tra regalità e città/civiltà, cfr. G. Pettinato, *I Sumeri* (Tascabili Bompiani 314), Bompiani, Milano 2005 (dalla seconda edizione [2007] è tratta la versione digitale, della quale si vedano in particolare le pp. 122-157). La lista regale sumerica era stata pubblicata in originale da Thorkild Jacobsen nel 1939 (*The Sumerian King List* [Assyriological Studies 11], The University of Chicago Press, Chicago, Illinois 1939, 4ª rist. 1973).

⁶ Testo sumerico e versione inglese di Miguel Civil in W.G. Lambert - A.R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press, Oxford 1969 (rist. 1999), pp. 138-145. Cfr. anche Pettinato, *I Sumeri*, cit., pp. 158-175, per la regalità dopo il diluvio.

⁷ Un’esposizione più ampia si trova in G.L. Prato, *Le cosmogonie bibliche come eziologie della storia*, in Id. *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici* (Freccie 151),

La cosmogonia esprime un valore (è cioè assiologica), indipendentemente dal fatto che si parli di creazione di una totalità o di un elemento singolo. L'origine del tutto, inoltre, può esprimersi a livelli diversi: può trattarsi di una teogonia, di una cosmogonia o di una antropogonia, ma ciascuna di esse equivale all'altra, con significato analogo.

Gen 1,1-11,26 descrive un prototipo che è irripetibile e invivibile nel tempo storico, come indicano ad esempio le cronologie di ampio respiro (cfr. *Gen* 5), rispetto alle quali Dio stesso fissa un'età «verosimile», seppure ideale, per la vita dell'uomo (120 anni, *Gen* 6,3; si veda la morte di Mosè in *Dt* 34,7). Questo prototipo non intende definire le cause del mondo ma è una retroproiezione agli inizi della realtà attuale complessa, per mostrare narrativamente come essa si è originata attraverso un passaggio evolutivo: «non si spiega il perché ma il come è venuto all'esistenza tutto ciò che esiste oggi e lo presenta nel modo con cui si configura attualmente»⁸. Il passaggio è descritto come un crescendo che viene ridimensionato (tale è fondamentalmente la funzione del diluvio) per trasformarsi in una dimensione che corrisponde a quella della storia effettiva, con tutte le sue contraddizioni e i suoi limiti (sanciti del resto da Dio, cfr. *Gen* 8,22).

A questo scopo, una funzione rilevante assumono le genealogie, che si formulano con un linguaggio tratto dall'ordine sociologico storico (quindi generazione in ambito familiare e genere umano assunto a simbolo della totalità originaria): esse sono una sorta di cosmogonia che intende stabilire il passaggio dall'unità alla diversità e nella loro strutturazione vogliono spiegare anche la collocazione universale e storica di una delle componenti del cosmo. Così Israele, ricostruendo una sua ascendenza genealogica ben calcolata (10 generazioni da Adamo a Sem [*Gen* 5], 10 generazioni da Sem ad Abramo [*Gen* 11,10-26]), acquisisce una sua identità storica, nell'ambito di un ordine cosmico originario.

Alla luce di questi orientamenti ermeneutici generali possiamo vedere ora più da vicino come si esprime il passaggio dall'unità alla diversità del genere umano e come venga giudicata tale diversità.

Carocci, Roma 2013, pp. 95-109.206-212 (= *Le cosmogonie bibliche. Come leggerle oggi?*, in AA.VV., *Genesi e Natura. Racconti di creazione e modelli scientifici*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 23-56 = «Il Regno Attualità» 22 [2007], pp. 775-783).

⁸ G.L. Prato, *Le cosmogonie bibliche*, cit., p. 105.

3. La famiglia umana nel passaggio dall'unità alla diversità, da un punto di vista genealogico-geografico (Gen 10) e valutativo (Gen 11,1-9)

3.1. Gen 10 (la cosiddetta «tavola dei popoli») – La prima vera differenziazione del genere umano, in senso orizzontale, è quella che si origina dai tre figli di Noè in Gen 10 e si esprime nei termini di una onomastica che è tratta da un quadro storico-geografico, sul cui sottofondo si intravedono popoli e territori tra loro collegati⁹. Non possiamo entrare qui nei dettagli, specialmente per quanto riguarda le identificazioni onomastiche, e rimandiamo perciò a trattazioni più ampie del testo¹⁰, limitandoci a rilevarne solo alcuni punti che interessano più direttamente il nostro argomento.

3.1.1. La «tavola dei popoli» è un atto di fondazione, che è nello stesso tempo antropogonica e cosmogonica, e si esprime in forma di «genealogia», ossia come «discendenze» (*tôl'dôt*) che si collegano a quelle del cosmo (Gen 2,4a) e di Adamo (Gen 5,1) e si ramificano in tre direzioni più specifiche (vv. 5.20.31).

3.1.2. La diversificazione tra le componenti del quadro generale è del tutto neutrale e ugualitaria¹¹ (si veda anche la divisione della terra ai tempi di Peleg, il cui nome significa appunto «divisione», v. 25) e non si distingue tra un «noi» e un «loro», tra un io e gli altri, e tanto meno

⁹ Genericamente, la situazione storico-geografica cui pensa il testo potrebbe essere quella dei secc. VIII-VI a. C. ma non si può focalizzare ulteriormente la panoramica ricorrendo a geografie più concrete, neppure come ipotesi a vasto raggio. Un esempio in contrario è offerto da Gerhard von Rad che, seguendo una suddivisione letteraria del testo abbastanza comune, vi individua uno strato «sacerdotale» in cui «si riflette una fase del tutto determinata della grande e complessa storia dell'antico Oriente» (*Genesi (Capitoli 1-12)* [Antico Testamento 2], Paideia, Brescia 1969, p. 171; orig. tedesco 1951).

¹⁰ Rinviamo per questo a G.L. Prato, *Dalla geografia neutrale alla mappa ideologica centralizzata. La “tavola dei popoli” (Gen 10) da testo delle origini a immagine normativa*, in Id., *Identità e memoria nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16), Paideia, Brescia 2010, pp. 88-124 (già in L. Cagni [ed.], *Biblica et semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1999, pp. 511-546).

¹¹ L'unico punto in cui si vorrebbe vedere una condanna riguarda Nimrod ai vv. 9-12 (si veda ancora, recentemente, ad esempio W. Bühner, *Nimrod coram Domino – Nimrod coram Israhel*, in «Biblische Notizen» 173 [2017], pp. 3-22), ma è difficile scorgere nel semplice fatto che egli è potente e cacciatore una valutazione negativa del personaggio.

tra un «noi» e altri intesi come stranieri, comunque possano venir definiti¹². Inoltre, non sembra accettabile l'ipotesi che i figli di Noè e i loro discendenti rappresentino tre forme di vita o categorie sociologiche (Sem i nomadi, Cam i sedentari urbanizzati e Iafet i marinai o coloro che risiedono in zone marittime)¹³.

3.1.3. La distribuzione dei popoli procede da un punto di vista centralizzato, che si identifica con l'area in cui si colloca l'antico Israele, che però qui non compare come nome, gruppo o popolo. La vicinanza o la lontananza si esprime in termini spaziali ma assume anche una connotazione qualitativa che tuttavia non si trasforma in giudizio positivo o negativo: ciò va detto soprattutto nei confronti di Canaan, che è posto tra i figli di Cam (v. 6) ma i suoi figli sono indicati con nomi che dal lato etnico e geografico sono situati nel territorio dello stesso Israele o a esso adiacente (vv. 15-19).

3.1.4. Si può intravedere nella terminologia con cui si indicano le diversificazioni qualcosa che accentui l'aspetto o il senso della famiglia? La questione è complessa. Nei vv. 5.20.31 la distinzione è specificata con i termini *'ereš* («terra», «paese»), *lāšōn* («lingua»), *mišpāhāh* («famiglia», o meglio «gruppo familiare piuttosto esteso») e *gōy* («nazione»), e al v. 32 si riassumono tutti quanti con l'espressione «queste sono le famiglie (*mišp^ehōt*) dei figli di Noè secondo le loro genealogie (*l^etōl^edōtām*), nelle rispettive nazioni (*b^egōyēhem*)». Va rilevato che non si usa il termine *'am*, che indica il «popolo», tendenzialmente sulla base di un vincolo di parentela, mentre è usato *gōy* che (anche qui tendenzialmente) designa piuttosto una unità socio-politica, che noi indichiamo di solito come «nazione». Tuttavia la distinzione non è sempre coerente e assoluta: si veda ad esempio *Ez* 36,15 e *Dt* 4,6, e nelle promesse ad Abramo si usa *gōy*, mentre di per sé i popoli legati alla sua discendenza sarebbero indicati meglio con *'am*. Più si-

¹² Cfr. specialmente Th. Hiecke, *Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie*, in A.-B. Renger - I. Toral-Niehoff (eds.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel* (Berlin Studies of the Ancient World 29), Berlin 2014, pp. 23-40.

¹³ Contro B. Oded, *The Table of the Nations (Genesis 10). A socio-cultural Approach*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 98 (1986), pp. 14-31.

gnificativo sarebbe *mišpāhāh*, che indica una comunità umana più o meno allargata (una via di mezzo tra un gruppo più ampio, una tribù, e uno più ristretto, una sorta di casa familiare) ma viene a significare anche «stirpe», o «specie» in senso più generale, perdendo quindi le connotazioni legate strettamente alla parentela della famiglia¹⁴.

È dunque preferibile non insistere su significati che accentuino la componente «familiare» all'interno dei tre gruppi derivanti dai figli di Noè, partendo poi di qui per ulteriori speculazioni esegetiche che ne intendano sviluppare le implicazioni filosofiche e teologiche¹⁵. Piuttosto, ci si deve accontentare della uguaglianza che viene espressa con il linguaggio abituale dei testi delle origini, dove l'immagine della parentela e della famiglia è abbastanza scontata. Distinzioni ulteriori, partendo dal testo, emergeranno in altro modo, come vedremo in seguito.

3.2. *Gen 11,1-9* (la cosiddetta «torre di Babele»). – L'episodio della costruzione della «torre di Babele» è visto di solito in luce negativa, ma una lettura più attenta alla sua natura di testo delle origini rivela che il suo significato è più articolato: il modo con cui lo si interpreta diventa anzi indicativo del come si giudica il pluralismo. Rileviamo anche qui i punti principali, rinviando a un saggio più ampio dedicato all'argomento¹⁶.

¹⁴ Per queste definizioni semantiche si possono consultare le rispettive voci in G. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988ss.: É. Lipinski, 'am, vol. vi, coll. 806-824; R.E. Clements, *gōy*, vol. i, coll. 1971-1986; H.-J. Zobel, *mišpāhāh*, vol. v, coll. 442-450, e anche A.R. Hulst, 'am/gōj in E. Jenni - C. Westermann (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. ii, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 261-292.

¹⁵ Una testimonianza curiosa dell'ambiguità semantica legata a questa terminologia può essere tratta dalle vicende da cui è derivata la traduzione della Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) del 2008, nella quale per *Gen 8,18-19* si legge: «Noè uscì con i figli, la moglie e le mogli dei figli. Tutti i viventi e tutto il bestiame e tutti gli uccelli e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo la loro specie (*l'mišpāhāh*) uscirono dall'arca». Al v. 19 «tutti i viventi» può riferirsi agli animali (così la LXX: πάντα τὰ θηρία), ma può comprendere anche tutti gli esseri umani del v. 18 (Noè e i suoi familiari: moglie, figli e nuore) e quindi *mišpāhāh* può essere reso con «famiglia», come CEI 2008 ha appunto in *Gen 10,5.20.31.32*. Per «specie» in *Gen 1,21* (due volte). 24 (due volte). 25 (tre volte) l'ebraico ha invece *min*. Ora, la *Nova Vulgata* usa *species* per i testi di *Gen 1*, *familia* per quelli di *Gen 10* ma *genus* per *Gen 8,19*. Nella revisione di CEI 1974, che ha condotto a CEI 2008 ma ha dovuto tener conto della normatività della *Nova Vulgata*, in *Gen 8,19* si era corretto con «famiglia» ma su suggerimento (in qualche modo vincolante) della Congregazione per il Culto Divino, cui è stato sottoposto il testo riveduto, si è poi dovuto cambiare con «specie».

¹⁶ G. L. Prato, *La “torre di Babele” e la comunicazione interrotta. Pluralità di lingue o*

3.2.1. La narrazione segna il passaggio dal semplice al complesso e come tale ha valore fondativo universale. L'ambientazione in Babilonia, che nei testi biblici non gode di buona reputazione, è solo il rivestimento espressivo di un racconto in cui da un lato si presenta un'azione umana che tende all'unità e dall'altro un intervento divino che va inteso non in senso punitivo ma organizzativo.

3.2.2. Al v. 1 si dice che «tutta la terra aveva un'unica lingua (*šāfāh* 'ehāt) e uniche parole». In realtà, il testo parla di «labbro unico»: non si usa *lāšōn*, che indica la lingua parlata, ma *šāfāh*, con cui si designa ciò che si esprime tramite la lingua, cioè il «linguaggio». Quindi, propriamente, al termine della narrazione non risultano molte lingue ma una pluralità di linguaggi.

3.2.3. Gli uomini intendono costruire «una città e una torre» (v. 4): l'ebraico dice 'ir ūmigdāl, che va meglio tradotto con «città e fortificazione», e quest'ultima equivale all'acropoli. Si vuol dunque edificare una città fortificata che (come abbiamo visto sopra per la lista reale sumerica) sta per civiltà, con tutte le sue istituzioni (politiche, sociali, religiose). Purtroppo, la traduzione greca, che ha reso *migdāl* con πύργος («torre»), ha accentuato la dimensione verticale della costruzione, favorendo una interpretazione negativa di tutta l'azione edilizia, vedendovi quindi una sorta di ribellione verso ciò che è posto in alto. Va sottolineato però che al v. 8, dopo l'intervento di Dio, si dice che gli uomini cessarono di costruire la città e non si parla più del secondo elemento (anche se, per la verità, il Pentateuco samaritano e la LXX lo aggiungono).

3.2.4. Dio riconosce questa unità di linguaggio, affermando anzi che gli uomini «formano un unico popolo» (v. 6): si usa qui 'am, quasi a indicare una connessione di parentela, una affinità sostanziale tra i membri di una famiglia umana (anche se, come si è detto sopra, non si può insistere molto sul significato del termine). E anzi, Dio stesso constata la positività della costruzione, dicendo che essa, una volta ini-

ambiguità del linguaggio?, in Id., *Identità e memoria nell'Israele antico*, pp. 76-87 (già in N. Ciola - G. Puccinelli [eds.], *Nuovo Testamento: teologia in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, pp. 56-62).

ziata, potrà proseguire senza interruzione, portando alla realizzazione di qualsiasi disegno intrapreso («e ora, quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile», v. 6b): il processo innescato è potenzialmente inarrestabile.

3.2.5. Dio si rivolge quindi contro l'unità del linguaggio, e non tanto contro la costruzione, la quale viene interrotta dagli uomini solo in conseguenza di ciò che si viene a creare con il suo intervento. Più precisamente, egli «confonde» (ebraico *bālal*) i linguaggi: «scendiamo dunque e confondiamo i loro linguaggi (*šēfātām*: ancora il termine *šāfāh*, non *lāšōn*), in modo che ognuno non ascolti (o comprenda) più quello dell'altro» (v. 7). Con questo, egli crea una nuova situazione che si concretizza nel porre termine al processo unitario; è lui stesso che, creando confusione, delimita e rende molteplici i linguaggi, e sancisce la pluralità tramite una «dispersione» (*wayyāfeš* al v. 8 e *hēfišām* al v. 9). Dio, cioè, pone in atto una realtà differenziata, che si manifesta nella creazione dei linguaggi, ossia delle organizzazioni umane, potremmo dire delle culture e delle civiltà. Egli porta a termine la sua creazione trasformandola in ciò che è ora: in altre parole, crea una storia, con il pluralismo che la caratterizza, e quindi con i suoi valori positivi e negativi.

Non si tratta, dunque, di lingua o di lingue che gli uomini parlano. La tradizione ebraica, del resto, che ha intuito il facile fraintendimento, ha spiegato che la lingua ebraica non era coinvolta nell'episodio (Abramo, già vivente a quei tempi, non ha partecipato alla costruzione). Piuttosto, si è vista qui la nascita dei linguaggi professionali, con i quali ci si intende almeno all'interno del proprio gruppo. Celebre è al riguardo l'esegesi di Dante nel *De vulgari eloquentia* (1,7,5-8).

3.2.6. Se leggiamo *Gen* 11,1-9 in sequenza, dopo *Gen* 10, dobbiamo concludere che l'episodio non rappresenta l'antitesi della «tavola dei popoli» ma il suo complemento quasi necessario. Alla differenziazione neutrale segue una sua valutazione che intende spiegare l'origine del pluralismo come dato ineliminabile e complesso, con tutte le sue ambiguità e le sue contraddizioni. Ma con ciò si vuole anche spiegare a proprio modo la nascita della storia, e questo è del resto il compito

più difficile di un testo delle origini. Parlare di unità originaria è sin troppo facile, ma essa non esiste di fatto e rappresenta solo il punto di partenza da cui deriva la realtà concreta della storia. Il valore di una cosmogonia si misura sulla sua capacità di narrare e spiegare a proprio modo ciò che di fatto resta incomprensibile: nel nostro caso, il pluralismo è necessario e benefico, nonostante le sue ambiguità. E *Gen* 11,1-9 conserva questo suo valore sia quando l'unità originaria è evocata con nostalgia, sognando un ritorno di fatto impossibile, sia quando questa unità viene paventata e respinta, come si è verificato nella storia ermeneutica dell'episodio della «torre di Babele» in epoca moderna (tanto che Pierre Brauchli ha collocato una centrale nucleare sulla vetta della torre di Babele raffigurata nel famoso dipinto di Pieter Bruegel il Vecchio [1563])¹⁷.

4. *L'evoluzione verso un pluralismo dicotomico (la questione dei 70 popoli della terra)*

L'universalità neutrale di *Gen* 10 e la diversità necessaria stabilita da Dio (*Gen* 11,1-9) non persistono tuttavia nella tradizione successiva e soprattutto la prima tende a trasformarsi in una distinzione che pone in evidenza un centro rispetto al quale il resto assume i tratti di una periferia di ordine inferiore. Possiamo rintracciare questo processo tornando a *Gen* 10 per vedere come quel testo è stato interpretato successivamente, e come a questa esegesi si uniscano altri fattori che giungono a porre Israele in una posizione privilegiata rispetto agli altri popoli del mondo¹⁸. L'itinerario di questa evoluzione può essere sintetizzato nelle tappe seguenti.

4.1. L'esegesi di *Gen* 10 – Flavio Giuseppe anticipa l'episodio della torre di Babele e vede quindi *Gen* 10 come una dispersione che ne consegue (*Antichità giudaiche* 1,113-147, spec. 122 e 132-147) e afferma che i Greci hanno mutato i nomi di alcune nazioni (121) oppure è stato

¹⁷ Interessante e incisivo per questo capovolgimento ermeneutico è H. Bost, *À propos de Babel comme symbole*, in «Études théologiques et religieuses» 56 (1981), pp. 419-429.

¹⁸ Cfr. G. L. Prato, *Il pluralismo geografico del mondo abitato: i settanta popoli della terra (Gen 10)*, in Id., *Gli inizi e la storia*, cit., pp. 135-160.227-236.

egli stesso a farlo, per il diletto dei lettori (129). La divisione dei popoli viene ad assumere una fisionomia geografica più concreta e anche un significato politico che si staglia su un sottofondo greco. Inoltre, egli parla di un centro che si sposta a Roma e si identifica con l'impero romano, per cui la centralità di Israele si colora anche qui di un valore politico (*Guerra giudaica* 3,350-354; si veda poi la profezia a favore di Vespasiano in 6,312-315 e cfr. anche 5,366 s).

Nel *Libro dei Giubilei* Noè divide la terra tirandola a sorte tra i suoi tre figli (8,11) e a Sem tocca la parte centrale (8,12-21), a Cam quella meridionale (8,22-24) e a Iafet quella settentrionale (8,25-29). Il sorteggio imita quello operato da Giosuè alla conquista della terra promessa (*Gs* 13-21) e viene a fondare una gerarchia etnica che si distribuisce lungo tre fasce territoriali distinte, sulla base di una visione geografica e cartografica greca, con un passaggio da una zona mite e abitabile a un'altra fredda e inabitabile, e un asse centrale che racchiude Eden, Sinai e Sion: la porzione di Iafet «era fredda, mentre quella di Cam era torrida. La terra di Sem, invece, non era né torrida né fredda, perché era temperata col freddo e col caldo»¹⁹.

Anche nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* (capp. 4-7) si parla di tre capi che si riuniscono per non essere dispersi, mentre Abramo si sottrae. Viene meno qui l'elemento geografico ma si conserva quello etnico-politico.

4.2. Il conteggio dei popoli – Il testo di *Gen* 10 non offre una somma complessiva dei nomi elencati, ma se questi vengono contati, e pur tenendo presenti varianti testuali, risulta un totale di 70 o 72 per il testo ebraico masoretico e 70, 72 o 74 per il greco della LXX²⁰. Analogo risultato si ottiene dal testo parallelo di *1Cr* 1,5-23: il testo ebraico dà ancora 70 o 72, mentre quello greco 70, 72 o 73. Nonostante qualche difficoltà, e al di là del problema generale che riguarda la priorità del

¹⁹ Traduzione di Luigi Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*. A cura di Paolo Sacchi, vol. 1, UTET, Torino 2006, p. 262.

²⁰ L'oscillazione tra 70 e 72 si trova in diversi luoghi: nella *Lettera di Aristeo* (39,46,50) i traduttori del testo ebraico in greco sono 72, in Flavio Giuseppe 70 (*Antichità giudaiche* 12,39,49). In *Nm* 11,16-25 gli anziani sono 70 ma se ne aggiungono 2 (Eldad e Medad). Agostino invece, da parte sua, in *Gen* 10 conta 73 nomi, ma poi precisa 72 (*De civitate Dei* xvi 3,1-2) e continua ancora con 72 (xvi 6,2; 10,3; 11,3).

testo masoretico e/o di quello della LXX, possiamo dedurre che i popoli inseriti nel quadro sono 70. Per ora teniamo presente questo numero.

4.3. L'esegesi di *Dt* 32,8-9 – Si afferma qui, nel testo ebraico masoretico, che l'Altissimo divide i popoli secondo il numero dei figli di Israele, ma Israele è riservato a YHWH. Per la LXX, invece, l'Altissimo divide i popoli «secondo il numero degli angeli di Dio» e per un frammento trovato nella quarta grotta di Qumran (4QDt) «secondo il numero dei figli degli dei»²¹. Il *Targum Pseudo-Jonathan* interpreta il testo dicendo che l'Altissimo gettò le sorti su 70 angeli, capi delle nazioni, e stabilì i confini delle nazioni secondo la somma del numero delle 70 anime di Israele che scesero in Egitto, mentre Michele afferma che «porzione di bene del Nome della Membra del Signore è il suo popolo». E anche per *Gen* 11,1-9 lo *Pseudo-Jonathan* parla di 70 angeli che corrispondono a 70 nazioni. A sua volta, il *Testamento ebraico di Neftali* (8,4-5) afferma che vi sono 70 angeli i quali devono insegnare 70 lingue alle 70 famiglie uscite dal fianco di Noè. Inoltre, nel commento a *Dt* 27,8, dove Mosè ordina di scrivere «tutte le parole di questa legge, con scrittura ben chiara», quando si sarà giunti nella terra, il *Targum Pseudo-Jonathan* e il *Targum Neofiti* aggiungono che questa legge dovrà essere letta in una lingua e tradotta in 70 lingue.

Il numero delle nazioni (70) equivale dunque a quello degli Israeliti che scesero in Egitto. Ci si riferisce in tal senso a *Gen* 46,27 (anche se al v. 26 il numero è 66 e per la LXX al v. 27 è 75, e al v. 20 si aggiungono altri nomi) e a *Es* 1,5 (la LXX ha anche qui 75) e *Dt* 10,22 (dove il testo masoretico è uguale alla LXX)²².

4.4. Israele distinto dagli altri popoli (cfr. *Dt* 7,7-8) – Talvolta la distinzione avviene in base agli angeli preposti alle nazioni, come in *Dn* 10, dove il principe del re di Persia (vv. 13.20) e il principe del re di Iavan (v. 20) sono tenuti distinti da Michele che combatte per

²¹ Per una più dettagliata presentazione della situazione testuale rimandiamo a quanto abbiamo scritto a suo tempo in *L'angelo vicario del Dio d'Israele. Origine e necessità di una funzione politica sostitutiva, in Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica, «Politica e religione»* (2007), pp. 17-53 (19-24).

²² Cfr. anche F. Crüsemann, *Human Solidarity*, cit., pp. 66-67.

Israele (v. 21; 12,1), ma essa è ancora più netta quando Israele diventa porzione diretta del Signore, mentre su ciascuno degli altri popoli domina un capo. Assai esplicito è al riguardo *Sir* 17,17-18, soprattutto nelle aggiunte del cosiddetto greco II (in corsivo nella citazione²³): «*Nel dividere i popoli di tutta la terra su ogni popolo mise un capo, ma porzione del Signore è Israele, che, come primogenito, egli nutre istruendolo e, dispensandogli la luce del suo amore, mai abbandona*». Similmente, in *Giubilei* 15,31-32 si afferma che il Signore ha dato agli spiriti il potere di fare errare gli altri popoli ma non ha dato ad alcun angelo o spirito il potere su Israele, poiché «Egli solo è il loro (= degli israeliti) principe, li protegge e li rivendica, per sé, dalle mani dei suoi angeli, dei suoi spiriti e di tutti sì che tutti (= gli israeliti) rispettino i Suoi comandamenti»²⁴. E bisogna aggiungere che talvolta questa distinzione, così netta, può divenire conflittuale.

4.5. L'universalismo così configurato diviene classificatorio, con una sorta di proiezione dall'alto che pone Israele al centro, e ciò sottolinea ancora di più che la divisione non è solo orizzontale né è semplicemente paritaria. Di fronte a un Dio unico e universale il cosmo deve trovare la sua unità e quindi anche la religione che lo venera deve essere una e unica. Si comprende perciò perché il cataro Bonigrino da Verona sia stato condannato al rogo dal tribunale dell'Inquisizione di Bologna, nel 1297, per aver affermato che nel mondo, come vi sono 72 lingue, così vi sono 72 religioni²⁵. Insomma, l'universalismo non è più sinonimo di uguaglianza e di parità.

5. Le tradizioni su Abramo e lo sviluppo verso l'universalismo dei popoli

Questa struttura di fondo dell'universalismo si ritrova sostanzialmente anche nelle tradizioni legate al personaggio attraverso cui tutti i popoli della terra sono inclusi in qualche modo in quel rapporto con Dio che è riservato a Israele, e cioè quelle che si condensano attorno alla figura di Abramo. Nei testi infatti si può riscontrare una sorta

²³ Come nel testo di CEI 2008, da cui è tratta la citazione.

²⁴ Traduzione di Fusella in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., p. 290.

²⁵ Cfr. G.I., Prato. *Il pluralismo geografico*, cit., n. 135 e note 1 e 2 p. 227.

di elaborazione che fa assumere ad Abramo la funzione di mediatore universale tramite una linea genealogica ben precisa, che esclude discendenze collaterali. Abramo diventa in tal modo, e gradualmente, un «antenato ecumenico»²⁶, ma proprio attraverso questo processo emerge più chiaramente il canale esclusivo attraverso cui si rende più evidente il genere di universalismo cui mira, nel suo complesso, la tradizione biblica veterotestamentaria.

5.1. La discendenza numerosa è promessa infatti anche al figlio di Agar, Ismaele (*Gen* 16,10); così pure, in *Gen* 17 di per sé in un primo tempo la promessa di una discendenza vale per tutti (vv. 2.5.6.8), e quindi la circoncisione è applicata anche a Ismaele (vv. 10 s.23-27): pur divenendo il segno dell'alleanza con Abramo, essa è prescritta per tutta la sua discendenza, quindi per tutti i nati da lui e dalle donne che gli danno prole (Agar, Sara e Ketura: non si dimentichi che quest'ultima gli genera ben 6 figli, cfr. *Gen* 25,1). Tuttavia, mentre Abramo sembra augurare che almeno Ismaele possa vivere davanti a Dio (v. 18), Dio interviene a favore di Sara (vv. 15 s) e tiene distinta un'alleanza con Isacco (vv. 19.21) da una discendenza numerosa accordata a Ismaele (v. 20)²⁷.

Si potrebbe pensare che la considerazione in cui è tenuto Ismaele, con la sua discendenza, segni un passaggio oltre i confini di Israele, e quindi si prosegua qui con l'universalismo che emerge da *Gen* 10, e che deriva anzi dalla creazione narrata in *Gen* 1,1-2,4a²⁸, ma in realtà la subordinazione a Isacco pone anche questa linea allo stesso livello di tutte le altre, includendola tra «tutte le famiglie della terra» di *Gen* 12,3²⁹.

²⁶ L'espressione è di Thomas Römer: cfr. il suo *La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique*, in A. Passaro - A. Pitta (eds.), *Abramo tra storia e fede. XLII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 10-14 Settembre 2012)*, in «Ricerche Storico Bibliche» 26/1-2 (2014), pp. 7-23; Römer procede tuttavia suddividendo i testi secondo una classificazione letteraria che resta del tutto ipotetica (presacerdotale, sacerdotale e postsacerdotale). Cfr. anche F. Dalla Vecchia, *Abramo. All'origine d'Israele: il dibattito sull'identità nazionale*, ibi, pp. 25-47.

²⁷ Cfr. F. Crüsemann, *Human Solidarity*, cit., p. 76.

²⁸ Cfr. ad esempio C. Westermann, *Genesis. 2. Teilband Genesis 12-36* (Biblicher Kommentar - Altes Testament 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 325.

²⁹ Anche senza voler seguire una suddivisione dei testi su Abramo in strati letterari definiti, si ritiene che *Gen* 12 faccia parte di una fase tardiva delle tradizioni su Abramo, dopo che queste sono state unite a quelle su Giacobbe, provenienti dall'Israele del Nord, e si collocherebbe in epoca persiana. Si accentuerebbe così la sua tendenza universalistica, intesa comunque non in prospettiva orizzontale paritaria. Per una panoramica recente al riguardo cfr. M. Köckert, *Abra-*

5.2. La centralità di Abramo si esprime in *Gen* 12,1-3 con una benedizione che tramite la sua persona si estende a tutti, facendo derivare nello stesso tempo da lui un popolo grande. Si noti che per «popolo» si usa qui *gōy* (v. 2), mentre ci si aspetterebbe *‘am*, e i popoli della terra sono detti «famiglie» (*mišpēḥōt*, v. 3), ma non si può dire che con questo si voglia sottolineare il legame «familiare» all’interno di ogni gruppo: in testi analoghi si ritrova *mišpāḥāh* in *Gen* 28,14, ma in 18,18 e 22,18 si ha *gōyīm*, e così pure in *Ger* 4,2 e *Sal* 72,17 (cfr. anche *Sir* 44,19 ebraico).

Come va intesa la benedizione di cui i popoli della terra sono soggetto grammaticale in *Gen* 12,3? Il testo ebraico così si esprime in 3b: *w^enivr^ekū v^ekā kōl mišpēḥōt hā ‘ā dāmāh* (alla lettera: «si benediranno / saranno benedette in te tutte le famiglie del suolo»). Una frase simile si ritrova ancora per Abramo in *Gen* 22,18 (ma con l’hitpael *w^ehitbār^ākū*) e in 26,4 per Isacco (ancora con l’hitpael) e in 28,14 per Giacobbe (con il nifal, come in 18,18 per Abramo); cfr. anche per Israele in *Ger* 4,2 (hitpael) e per il re in *Sal* 72,17 (hitpael). La forma verbale (nifal e hitpael) oscilla dunque tra un riflessivo (inteso in vari modi: «si benediranno», «si diranno benedette», «si dichiareranno benedette», o anche «[in te] troveranno benedizione») oppure un passivo («[in te] saranno benedette»). Il passivo è esplicitato dal greco, che in tutti questi casi ha ἐνευλογηθήσονται (tranne in *Ger* 4,2 che ha εὐλογήσουσιν ἐν αὐτῷ, con soggetto ἔθνη), che compare anche in *Atti* 3,25 e *Gal* 3,8, in riferimento a *Gen* 12,3, ma anche a 18,18; 22,18 (la *Vulgata* ha *benedicentur* in 12,3; 22,18; 26,4; 28,14; *Sal* 72,17, *benedicendae sint* in *Gen* 18,18, *benedicent eum [gentes]* in *Ger* 4,2).

La distinzione tra riflessivo e passivo non è però sostanziale, poiché se ci si benedice, di fatto si suppone una benedizione che viene elargita³⁰: si accentua maggiormente il soggetto (i popoli) ma non viene meno la mediazione di Abramo, che sarebbe solo più esplicita con il passivo. Abramo, in ogni caso, è colui attraverso il quale, ed esclusivamente, si media l’intervento divino, e quindi non si può fare a meno di lui.

ham. *Ahmvater – Vorbild – Kultstifter* (Biblische Geschichten 31), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017.

³⁰ C. Westermann, *Genesis*, cit., p. 176.

5.3. Si potrebbe osservare che quanto si dice di Abramo in questa sua funzione si estende alla sua famiglia, che è coinvolta quindi nella questione dell'universalismo. Ciò non vale tanto e non solo per il fatto che la benedizione è collegata ogni volta con la promessa di una discendenza (evidenziata in particolare per Abramo in *Gen* 15,1-6), ma perché si narrano vicende legate alla famiglia stessa di Abramo: dapprima la rivalità tra la moglie Sara e la concubina Agar e poi il rinnovamento della promessa al figlio Isacco (26,4) e al nipote Giacobbe (28,14). Il ruolo della famiglia si è rivelato essenziale nell'esplicitare la funzione di Abramo come figura capostipite che è all'origine delle tre tradizioni cosiddette abramitiche (ebraica, cristiana e islamica)³¹, dove Abramo diventa per così dire sineddoche di un gruppo familiare; va tuttavia tenuto presente che anche quando si è voluto intendere Abramo come «progenitore» (προπάτορ) in senso esclusivista, come sembra aver fatto Paolo (cfr. *Rm* 4,1), tale universalizzazione non si è conservata nella tradizione posteriore, che ha teso essenzialmente a restringere e a racchiudere tale funzione nel proprio recinto³². Se si volesse insistere sul linguaggio della famiglia, con cui si intende esprimere questo passaggio dall'unità all'universalismo (pur sempre attraverso un canale di mediazione e di scelta), si dovrebbe concludere che esso va a concludersi in una sorta di fallimento; in altre parole, i valori che vi si vorrebbero collegare non riescono a manifestarsi e a essere colti nella loro portata. Anche su questo punto, allora, anziché soffermarsi sull'immagine della famiglia perché rilevante, ci si dovrebbe accontentare del fatto che essa resta solo convenzionale.

6. Il problema della polarità e della scelta nell'ambito di una uguaglianza differenziata

In conseguenza di questa uguaglianza differenziata, e in vista di un universalismo che si viene formando su tale fondamento, è opportuno

³¹ Cfr. L. Bormann (ed.), *Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 415), Mohr Siebeck, Tübingen 2018.

³² Si veda, nel volume citato alla nota precedente, il contributo dello stesso Bormann: *Abraham as "Forefather" and his Family in Paul* (pp. 207-233).

soffermarsi su alcune modalità con cui si esemplifica e si rende più chiara la differenziazione. Lo si vede quando si parla o si comanda di scegliere tra due realtà, che possono essere di genere diverso. È sufficiente citare in particolare tre testi.

6.1. *Gs 24* – Dopo aver ricordato i benefici accordati da YHWH al suo popolo, da Abramo all’insediamento nella terra, Giosuè esorta a scegliere lui e non gli dèi degli Amorrei, come lo stesso Giosuè dice di voler fare da parte sua (v. 15). In apparenza si tratterebbe solo di un invito a scegliere, ma le conseguenze della scelta non sono equivalenti: infatti «se abbandonerete il Signore (= YHWH) e servirete dèi stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi annienterà (*w^ekillāh ’etkem*)» (v. 20). Una scelta che non va nella direzione voluta, e quindi del tutto condizionata, comporta addirittura la distruzione: il verbo *klh* al piel, qui usato, significa portare a compimento, raggiungere la misura colma, nel nostro caso in senso negativo, quindi «farla finita», e si applica al popolo e non tanto alle istituzioni, come vorrebbero alcuni, che preferiscono vedere in questo testo solo un’applicazione iperbolica del verbo³³.

6.2. *Dt 30,15-20* – Analogamente, dopo aver presentato le leggi e aver rinnovato l’alleanza, con una serie di benedizioni e maledizioni rispettivamente per chi le osserva o le trasgredisce (capp. 27-28), Mosè esalta ancora la bontà di questo «comando», che è a portata di mano e può essere quindi praticato facilmente (30,11-14), e invita a una scelta così formulata: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male» (v. 15). Data la natura dei due termini in questione, diremmo allora che sia logico che poco oltre l’imperativo si esprima in senso unidirezionale: «Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (v. 19). Posti ai due estremi, e resi equivalenti al binomio vita-morte, i poli della scelta la rendono obbligatoria e risolta già a priori.

³³ Ad esempio nell’esegesi che se ne elabora in G. Bohling - G.E. Wright, *Joshua* (The Anchor Bible 6), Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1982, p. 539 («The sentence is hyperbolic and inexact. Not the people but the structure of the state and temple would be “finished”»).

Abstract

This essay examines the concept of the “human family” within Old Testament literature, navigating the tension between original unity and eschatological universalism. An analysis of Genesis 10 and 11 shows a shift from a neutral, egalitarian representation of humanity to a non-parity pluralism centered on Israel’s unique role among the nations. The study explores how Abraham serves as an ecumenical mediator of universal blessing, while the actual covenant remains strictly limited to a single chosen lineage, excluding collateral descendants. Ultimately, it is argued that while the “family” metaphor evokes deep communal values, it often remains a conventional linguistic tool rather than suggesting a fully realized historical equality.

*Indice dei nomi**

- Aba Issi ben Yoḥanan, 217
Abacuc, 74
Abbâ ben rabbi Kahanâ, 167
Abia, 113
Abimelec, 219, 303
Abiram, 112, 246n
Abisag, 250
Abisai, 251n
Abiu, 228
Abner, 251, 251n
Abramo, 33, 35-6, 75n, 271,
288, 316, 331, 333, 335,
338, 340, 342-46, 343n
Acab, 180
Acan, 29
Acaz, 103-04, 103n, 223, 304
Acazia, 304
Achior, 97
Ackermann P., 194n
Adad, 51n, 104-07, 107n
Adadezer, 106-07
Adamo, 166n, 333-34
Adone, 107
Adonia, 226, 250-51, 251n
Aejmelaes A., 205n
Agar, 31, 343, 345
Aggeo, 236
Agghit, 250
Agostino, 340n
Aharoni M., 318n
Ahuis F., 120n
Albertz R., 72n
Alessandro Bala, 248
Alessandro Magno, 85, 85n
Aletti J.N., 163n
Alexander Ph.S., 24n, 168n,
219n
Allah, 88n
Allegro J., 240n
Allman J.E., 282n
Alonso Schökel L., 13, 117n,
126, 126n, 130n, 137n,
160n, 169n, 269n, 322n
Althaus P., 271n
Altmann P., 301n, 306-07n,
310n, 318n, 323n
Amasa, 251, 252n
Aman, 132n
Amasia, 180, 223, 304
Amenofi III, 86n
Amos, 74, 95
Amram, 247
Anania, 112-13
André G., 185n
Andronico, 249
Anna d'Inghilterra, 87n

* Ringraziamo Andrea Fregona per la compilazione dell'indice.

- Anna (madre di Samuele), 157
Antioco IV Epifane, 56, 97,
234, 283
Antioco V Eupatore, 248
Antioco VII Sidete, 319n
Apollo, 249n
Aquila, 45n, 130n, 137-39,
149, 166
Arauna, 183, 204, 209-10
Arensberg C.A., 301n
Ariadne, 313
Aristobulo, 113n
Arnold B.T., 231n
Aronne, 182, 197, 228, 246-47,
247n, 278
Artaserse I, 131, 307
Artemide, 249
Asa, 180, 223, 303
Asael, 251-52n
Ashera, v. Athirat
Assalonne, 209, 251, 252n,
315
Assis E., 221n
Assmann J., 52n, 64n, 284n
Athirat, 25, 25n
Aton, 64n
Auld A.G., 206n
Ausloos H., 206n
Avioz M., 221n
Azaria, v. Ozia
Azazel, 277n

Baal, 25, 51n, 106-07, 241n,
303
Baal-Berit, 303
Baasa, 303
Babelon E., 296n, 314n, 323-
24n
Babelon J., 313n
Bachhuber Ch., 314n
Backhaus K., 273n
Baer D.A., 221n
Bahat D., 238n
Bakon Sh., 210n
Balaam, 37, 73, 181, 200n
Balak, 37
Baldassar, 181
Baldi S., 103n
Balmuth M.S., 318n
Balzaretti C., 91n, 93n, 209n
Barachia, 115n
Barag D., 319n
Bar-Asher M., 218n
Barbaglia S., 171n
Bardy G., 65n
Barker M., 52n, 59n
Barnikol E., 271n
Barr J., 123
Barthélemy D., 166n
Bartholomew C., 61n
Bartina S., 165n
Bartusch M.W., 254n
Basello G.P., 229n
Baslez M.-F., 321n
Bassoumboul E.-N., 163n
Bauckham R., 59n
Bauer H., 90n, 94n, 135n
Baumann G., 162n

- Baumgart N., 90-1n, 95-6n,
99n, 107n
Baumgärtel F., 69n
Baumgartner W., 105n, 126n,
141n, 161n, 266n
Bautch R.J., 75n
Beaucamp É., 262n
Becking B., 27n
Bedford P.R., 228n
Beentjes P.C., 126n, 173n
Bellini G., 169n
Ben Sira, 129, 129n, 168, 72n,
171, 173
Ben Zvi E., 300n, 307n
Ben-Adad, 82, 106, 223, 303
Benaia, 251
Ben-Ami D., 114n
Beniamino di Tudela, 109
Beniamino, 180, 184
Benjamin W., 11
Bentresc, 85n
Berruto A.M., 174n
Bersabea, 250
Betlyon J.W., 317n
Bettiolo P., 60n
Betz O., 112n
Bianchi E., 295n
Bibb B.D., 278n
Bickel S., 71n
Bieberstein K., 219n
Bigarelli A., 295n
Biggs R.D., 105n, 271n
Biliarsky I., 160n
Bird M.F., 112n
Bleton P., 295n
Blintzer H., 271n
Block D.J., 47n
Bloy L., 325n
Bochart S., 120, 120n
Böckenförde E.-W., 8
Böckler A.M., 291n
Boer R., 301n, 302
Boling R.G., 255n, 298n, 346n
Bonigrino da Verona, 342
Booz, 267
Borges J.L., 120n
Borghesi M., 329n
Bormann L., 345n
Bost H., 339n
Botterweck G.J. 28n, 66n,
117n, 185-86n, 225-26n,
234n, 263n, 266n, 270n,
273n, 279n, 315-16n, 336n
Brand E., 318n
Brandl F., 314n
Brauchli P., 339
Braulik G., 279n
Brauner R., 110n
Bream H.N., 167n
Bresciani E., 85n
Brett M.G., 330n
Briata I., 217n
Briend J., 298n
Briggs C.A., 161, 161n
Briggs R.A., 235n
Brizemeure D., 240n
Brooke G.J., 239-40n
Brown F., 161, 161n

- Brown J.P., 51n
Bruegel P. Il Vecchio, 339
Brueggemann W., 81n, 296n
Buber M., 117n
Büchsel F., 270n, 281-82n,
286n, 288-89n, 292n
Bührer W., 334n
Bulgarelli O., 306n
Bultmann Chr., 24n, 206n
Burke D.G., 92n
Burkhardt H., 15n
Burns D., 228n
Burns J.B., 107n
Bussino S., 173n
- Cagni L., 334n
Calduch-Benages N., 173n
Caleb, 201
Cam, 335, 340
Cambise, 313
Camus A., 292n
Canaan, 335
Caplin J., 61n
Caquot A., 25n
Cardellini I., 189n, 198-99n,
246n
Caronello G., 60n
Carroll R.P., 228n
Cassuto U., 189n
Cavalier C., 132-33n
Cavalletti S., 203n
Cazaël, 223, 304
Cazelles H., 263n, 266n, 313n
Cereti G., 50n
- Cerutti M.V., 119n
Cestio, 193n
Chambray C.L.D., 280n
Charlesworth J.H., 20n
Charpin D., 189n
Cheryl Exum J., 206n
Chesterton G.K., 158
Childs B.S., 249n
Ciola N., 337n
Ciro, 229-30, 270, 307, 323
Civil M., 332n
Clements R.E., 216n, 336n
Clines D.J.A., 161n, 199n,
206n, 266n, 322n
Cocco F., 254n
Cogan M., 84n, 94n, 96n, 111n,
194n
Cohen M., 193n, 208-10, 209n,
213n
Cohn R.L., 93n, 95n
Collins J.J., 53n
Condren J.C., 197n
Cook J., 137n, 167n
Core, 246n
Cornelius I., 231n, 319n
Cotton H.M., 114n
Cranz I., 235n
Crawford S.W., 239n
Cross F.M., 22n
Crüsemann F., 330n, 341n,
343n
Cunchillos J.-L., 28n

- d'Hamouville D.-M., 130n,
137n, 146n
Dahood M., 64n, 141n
Dalla Vecchia F., 343n
Dalley S., 107n
Dalton G., 301n
Daniele, 54-5, 54n, 59, 181
Dante, 338
Dario, 222, 230, 236, 309n,
313, 313n, 323
Datan, 112, 246n
Davide, 39-40, 73-4, 102, 107,
114n, 117, 180-81, 183-84,
190, 198, 201, 203-11, 221n,
226, 250, 251n, 268, 275,
298, 303, 321, 323
Davies E.W., 199-200n
Davies G.I., 266n
Davies Ph.R., 101n, 228n, 240n
Davila J.R., 59n
Day J., 51n
Day P.L., 48n
de Groot A., 318n
de Jonge H.J., 64n
de Moor J.C., 50n
de Vaux R., 91n, 106n, 312n
Debora, 43
Deiana G., 278-79n
Delcor M., 297n, 303n, 305n,
308n
Demetrio, 248
Deurloo K.A., 52n
Dever W.G., 215n
Di Lella A.A., 128n
Diebner B.J., 52, 99n
Dietrich M., 51-2n
Dietrich W., 24n, 206n
Dina I., 103n
Dina, 252
Dionigi di Alicarnasso, 190, 287
Dockrill D.W., 69n
Dogniez C., 139n
Dohmen Ch., 264n
Dolansky Sh., 86n
Dommershausen W., 234n
Driver S.R., 161, 161n
Dubovský P., 221n, 227n
Dumouchet É., 130n, 137n,
146n
Durand J.-M., 189n
Eberhardt G., 221n
Edelman D.V., 49n, 51n
Edom, v. Esaù
Efraim, 35
Ego B., 219n, 230n, 243-44n
Eissfeldt O., 308n
Elayi J., 319n
Eldad, 340n
Eleazaro (figlio di Aronne), 196,
247
Eleazaro (lo Scriba), 113, 283
Elena, 109, 112-13, 114n
Eli, 276
Elia, 34, 73-4, 80n, 96n, 106,
106n, 112
Eliade M., 215-16
Elifaz, 144

- Eliodoro, 97, 311
Eliseo, 73, 79-80n, 82-3-4,
83n, 86-7, 92-5, 93n, 96n,
99-100, 106n, 107-08, 110n,
112
Eliu, 33, 274
Ellul J., 296n
Elwolde J., 161n
Emerton J.A., 28n
Engerkern K., 51n
Enlil, 332
Epstein I., 110n
Erode, 220, 238-39, 238n
Erodoto, 84, 308, 309n, 313,
313n
Esaù, 98
Esdra, 306-07, 311, 321, 323n
Eshel T., 318n
Eskenazi T.C., 228n
Ess M., van, 103n
Ester, 131
Eva, 166n
Evans P., 206n
Evil-Merodach, 185
Ezechia, 207, 221n, 223, 223n,
276, 304
Ezechiele, 68n, 72n, 74, 74n,
76, 127n, 232, 232n, 234-36,
240, 243, 257

Fabris R., 172n, 262n
Fabry H.J., 28n, 46n, 168n,
186n, 225-26n, 281n
Fales F.M., 187n, 215n

Fattorini E., 176n
Fazio F., 63
Feder Y., 275n
Federici T., 167n
Feldman L.H., 112n
Feldmeier R., 93n
Ficker R., 28n, 37n, 46n
Filone, 255
Filoramo G., 60
Finkelstein J.J., 189n
Fischer B., OSB, 89n
Fischer G., 273n
Fishbane M., 194-95n
Fitzgerald J.T., 286n
Flavio Giuseppe, 112, 113-14n,
133n, 193, 197, 202-03, 238,
248, 249n, 288, 339, 340n
Fohrer G., 317n
Fossum J.E., 58n
Frazer J.G., 190
Freedman D.N., 28n, 40n,
186-87n, 194n, 215n, 220n,
252n, 317n
Frevel Ch., 230-31n, 235n,
319n
Friedrich G., 29n, 69n, 270-
71n, 281-82n, 286n, 288n,
292n
Fritzsche O., 169n
Füglistner N., 279n
Fusella L., 219n, 340n, 342n

Gad, 183-84, 209
Galil G., 221n

- Gane R.E., 277n, 280n
Ganzel T., 235n
Garbini G., 218n
García Martínez F., 114n, 239-40n
Gard D.L., 206n
Garrone D., 190n
Gedeone, 32, 73, 244, 303
Gehman H.S., 83n, 88n, 90-1n
Geiger A., 105n
Gelb J., 188n
Geremia ben rabbi Eliezer, 218
Geremia, 74, 276
Gericke J.W., 87n
Geroboamo, 223
Gese H., 273n
Gesenius W., 161n
Gestrich Ch., 295n
Getui M., 190n
Gherson, 183, 255
Giacobbe, 21, 34, 35n, 38, 38n, 98, 169, 171, 181, 198, 240, 244, 247, 275, 316, 343n, 344-45
Giacomo I, 92, 92n
Giezi, 80, 82, 84, 93n, 94
Gilbert M., 169n, 171n, 173n
Gilders W.G., 278n
Gilgamesh, 315n
Gill D.G., 296n
Gilson É., 329, 329n
Giobbe, 33, 43n, 71n, 143-44, 144n, 268, 274, 316
Gioele, 77
Giona, 97
Giosafat, 180, 304
Giosia, 94, 95n, 221n, 223n, 256
Giosuè (figlio di Iozadak), 230, 236-37, 237n
Giosuè (figlio di Nun), 22n, 29, 33, 42-3, 73, 180, 201, 226, 245, 247, 254, 255n, 297-98, 298n, 340, 346, 346n
Giovanni Ircano, 113n
Girlanda A., 72n
Girolamo, 89n, 118, 138, 243n
Githuku S., 190
Gitin S., 318n
Gitler H., 319n
Giuda Maccabeo, 134
Giuliano di Eclana, 145n
Giuntoli G., 267n
Giuseppe, 35, 35n, 73, 185, 316
Gladigow B., 60n
Gnuse R.K., 50n
Gog, 219n
Golani A., 318n
Goldstein A., 199n
Goldstein J.A., 249n
Goltz H. (Goltzius), 297
Gonzalez H., 308n
Gordon C.H., 188n
Gordon R.P., 221n
Gorges-Braunwarth S., 162n
Gorgia, 134
Gosse B., 165n
Gottwald N.K., 301n

- Gramaglia P., 65n
Granerød G., 229n
Grapte, 114n
Gray J., 82n, 87n, 89n, 94, 94n, 96n, 105n
Green A.R.W., 51n
Greenberg M., 189n
Greene J.T., 26n
Greenfield J.C., 105, 105-06n
Greenspahn F.E., 231n
Greenstein E.L., 48n
Greenwood K.R., 210n
Gribomont I., OSB, 89n
Grypeou E., 168n
Guerrero M., 120n
Guettel Cole S., 215n
Guglielmo il Conquistatore, 187
Guida A., 73n
Guillaume Ph., 302n

Haarmann V., 91n, 96n, 97-8, 110n, 115-16n
Haar Romeny, R.B., ter, 254n
Haas V., 86n
Hadad, v. Adad
Haddu, v. Adad
Hagelia H., 252n
Hagen J., von, 296n, 314n, 318n
Hahn J., 228n, 243n
Hallagan J.M., 228n
Hammurapi, 264, 271
Handy L.K., 49n

Hanhart R., 24n, 131n, 134n
Harl M., 139n
Harlé P., 136n
Hartenstein F., 50n
Harth D., 52n
Hata G., 112n
Hatch E., 140, 140n, 148n
Hattenhauer H., 160n
Heckel U., 93n
Hecke P., van, 291n
Hehn J., 69n
Heim R.D., 167n
Heinzerling R., 200n
Hempel C., 53n
Hengel M., 321n
Henten J.W., van, 28n
Hentschel G., 94n, 96n, 98n
Herdner A., 25n
Herrmann J., 281n
Herrmann S., 85n
Hiecke Th., 199n, 280n, 335n
Himbaza I., 24n, 222n
Hobbes Th., 9, 79, 92, 92n, 103n, 119-20, 120n
Hogeterp A.L.A., 64n
Hölscher T., 314n
Holter K., 190n
Holtz Sh.E., 235n
Horst P.W., van der, 27n
Houtman C., 219n
Hubbard R.L., 252n
Hübner U., 317-18n, 320n, 323n
Hugo Ph., 206n

- Hulst A.R., 336n
Humphreys C.J., 199-200n
Hundley M.B., 215-16n
Hurowitz V.A., 166n, 221n
Hurtado L.W., 59n
Hurwitz A., 194n
Hutton J.M., 253n
- Iafet, 335, 340
Iasmakh-Adad, 187
Iefte, 28, 73
Iefunne, 201
Ierub-Baal, v. Gedeone
Iesse, 160
Ietro, 97, 97n
Ieu, 74
Ioab, 183-84, 202, 207, 209,
226, 251, 251-52n
Ioachaz, 74
Ioas (re d'Israele), 223, 304
Ioas (re di Giuda), 74, 115, 194,
223, 223n, 304-05
Ioiachin, 185
Ioiada (padre di Benaia), 251
Ioiada (padre di Zaccaria), 115
Ioram (figlio di Toi), 107
Ioram (re d'Israele), 82, 180
Ioram (re di Giuda), 304
Irani K.D., 302n
Ircano, 311
Isaacs M.E., 70n
Isacco, 33, 35-6, 343-45
Isaia, 40, 95-6, 96n, 275-76,
305
- Ishme-Dagan, 188
Ishtar, 86n
Iside, 170
Ismaele, 31, 343
Israel F., 190n
Israele, v. Giacobbe
Iza, v. Izate
Izate, 112-14, 114n
Izzo D'Accinni A., 309n, 313n
- Jackson B.S., 267n
Jacobsen Th., 332n
Jacopo da Varagine, 120n
Jafet S., 228n
Janowski B., 50n, 219n, 280,
280n
Janzen D., 229n
Janzen J.G., 71n
Jenni E., 15n, 28n, 72n, 164-
65n, 185-86n, 234n, 263n,
266n, 270-71n, 273n, 278n,
336n
Jeon J., 247n
Jepsen A., 89n, 271n
Jochanan ben Zakkaj, 244n
Johns C.H.W., 187, 187n
Joüon P., 35n, 135n
- Kahle P., 89n, 105n
Kämmerer Th.R., 84n
Kaniuth K., 215n
Karrer M., 130n, 132n, 136n,
139-40n, 142n, 144n
Kaufmann Y., 96n

- Kearns C., 173n
Keat, 183, 247
Keel O., 165n, 230n, 232n
Kellermann D., 225n
Kessler R., 306n
Ketura, 343
Khonsu, 86n
Kim J.K., 81n
Kim S.J., 233n
Kipfer S., 206n
Kippenberg H.G., 311n, 317n
Kislev I., 201n
Kittel G., 29n, 69n, 123n, 270-71n, 281-82n, 286n, 288n, 292n
Kittel R., 89n
Klawans J., 234n
Klein R., 206n
Kleinknecht H., 69n
Kletter R., 315n, 318n
Klopfenstein M.A., 52n
Knibb M.A., 168n
Knierim R., 165n
Knoppers G.N., 300n, 307n, 320n
Knowles M.D., 228n
Koch K., 226n
Köckert M., 50n, 343n
Köhler L., 105n, 126n, 141n, 161n, 266n
Koller A., 218n
Konkel M., 232n
Kraft R.A., 317n
Kratz R.G., 204n
Kraus H.-J., 141n
Kraus W., 130n, 132n, 136n, 139-40n, 142n, 144n
Kreuzer S., 281n
Kugler R.A., 53n
Kupper J.-R., 188n
Kuschke A., 25n
L'Éplatténier Ch., 67n
Lacoudre N., 240n
Ladouceur P., 159n
Lambert W.G., 332n
Lana M., 23n
Landes G.M., 167n
Landy F., 278n
Lang B., 52n, 162n, 273n, 279n
Lange A., 53n, 60n, 206n, 230n, 243-44n
Laum B., 314, 314n
Laureys-Chachy R., 238n
Leander P., 90n, 135n
Leith M.J.W., 319n
Lemaire A., 206n
Lemmelijn B., 206n
LeMon J.M., 71n, 222n
Leuchter M.A., 253n
Leveen A., 97n
Levenson J.D., 232n
Levi, 19, 183, 246-47, 246n, 252, 255
Levin Chr., 24n, 206n
Levine A., 300n
Levine B., 200n
Levine L.I., 219n

- Lewis G.S., 59n
Liakos A., 297n
Lianeri A., 297n
Lichtenberger H., 53n, 60n,
228n
Lipinski É, 215n, 336n
Lipschits O., 309n, 320n
Liverani M., 86n, 222n
Livingstone E.A., 112n
Livio, 190
Loffi Randolin M., 166n
Lohfink N., 326n
Löhnert A., 215n
Lorber C., 319n
Lorenzetti A., 175
Lorenzin T., 256n
Loretz O., 25n, 49n
Lot, 34, 34n
Lucca P., 136n
Lunn N.P., 197n
Lynch M., 247n

Maas F., 234n, 273n, 278n
Maat, 165n
MacCarthy D.J., 278n
Mach M., 59n
MacIntosh A.A., 266n
Madian, 186, 195-96
Magnes J., 239n
Maier Ch., 162n
Maier J., 239n
Makambu M.A., 67n
Manasse (re di Giuda), 97,
223n
Manasse (patriarca), 34
Mandelkern S., 138n, 141n
Manoach, 32
Marböck J., 170-71n
Marco, 80n
Maria, 155-57, 168
Marinković P., 93n, 95n, 97,
99-100, 111n, 112, 114n
Markl D., 227n
Martini C. M., 13
Martone C., 114n, 166n, 239n
Marttila M., 205n
Mattatia, 98, 113n
Mazzinghi L., 136n
McCarter P.K., 204, 204n
McConville J.G., 61n
McEntire M., 200n
McGlyn M., 241n
McGrath J.F., 119n
Medad, 340n
Meier S.A., 26-8n, 30n, 44-5n
Meiser M., 281n
Mello A., 244n
Menachem, 180, 316
Mendenhall G.E., 199, 200n
Menelao, 249
Merari, 183, 255
Merlo P., 264n, 273n
Merodac-Baladan, 223, 304
Meshel N.S., 277n
Meshorer Y., 317n, 319n
Meyer G., 316n
Meyer R., 25n
Meyers C., 220n

- Michea, 121
Michelangelo, 166n
Michele, 54-5, 59, 341
Middlemas J.A., 228n
Migne J.-P., 90n
Milani M., 13n, 171n
Mildenberg L., 317n
Miles J.E., 162n
Milgrom J., 200n, 278-79n, 279
Millard A.R., 332n
Miller J.L., 215n
Miller M.L., 300n, 307n
Milton J., 103n
Minissale A., 126n
Miriam, 94
Moberly R.W.L., 61n
Moehring H.R., 112n
Monobazo, 113
Garofalo S., 195n
Montgomery J.A., 83n, 88n,
90-1n, 109
Moore C.A., 167n
Moral di L., 112n, 198n, 249n,
273n
Moran W.L., 86n
Moro C., 166n
Mortara L., 136n
Mosè, 21, 23n, 38-9, 42-3, 42n,
73, 94, 97, 110, 171-72,
182, 190-92, 195-97, 203,
224-25, 227-28, 232, 237n,
244-45, 247, 247n, 253-54,
266, 276, 305, 333, 341, 346
Mottolese M., 119n
Müller A., 162n
Müller R., 254n
Munnich O., 321n
Muraoka T., 35n, 135n
Myers E.A., 113n
Na'aman N., 223n
Naaman, 79-80, 79-81n, 82,
84-9, 85-8n, 90n, 92-100,
93n, 102, 104, 107, 109-12,
115, 118-19, 121
Nabonedo, 114
Nabucodonosor, 97, 114, 223,
305, 307
Nabuzaradan, 114-16, 223
Nadab, 228
Natan, 209
Neef H.-D., 52n
Neemia, 194n, 231, 306, 310-
11
Neff L., 296n
Nel Ph. J., 160n
Ner, 251n
Nerone, 193
Netzer E., 238n
Neufeld E., 193n, 195n, 207,
208
Neusner J., 331n
Newman C.C., 59n
Nickelsburg G.W.E., 317n
Niehr H., 47n, 51n, 53n
Niesiolowski-Spanò Ł., 216n
Nihan Ch., 235n, 278n
Niklas T., 280n

- Nimrod, 334n
Niskanen P., 74n
Noè, 24, 174, 218-19, 287,
334-36, 336n, 340-41
North D.C., 302n
Norton D., 92n
Norton G., 173n
Noth M., 89n, 190n, 249-50n,
252n
Nun, 201
- O'Brien M.A., 68n
O'Donovan O., 60-1n
Oded B., 335n
Oeming M., 315n, 320n
Oggiano I., 222n, 231n
Onia, 249, 249n
Origene, 138, 145
Ornan, v. Arauna
Osea (re d'Israele), 101n
Osea (profeta), 95
Oshajjah il Grande, 167
Oswald W., 167n
Otniel, 73
Ozia, 180, 223n
- Page S.H.T., 206n
Pakkala J., 205n, 254n
Paolo di Tarso, 258, 288, 345
Papi L., 103n
Parrot A., 188n
Passaro A., 264n, 273n, 343n
Passoni Dell'Acqua A., 133-
34n, 312n
- Păun R.G., 160n
Pearson H.W., 301n
Pekach, 103, 304
Peleg, 334
Penna R., 72n, 262n, 273n,
279n, 286n
Perego G., 262n, 273n, 279n,
286n
Peri A., 295n
Peri Ch., 218n
Peters N., 171n
Peterson E., 9, 60n
Petrie W.M.F., 199
Pettinato G., 315n, 332n
Pietersma A., 131n, 133n, 136-
37n, 140n, 142n, 145n
Pilhofer P., 230n, 243-44n
Pinto S., 162n
Pio XII, 118
Piquer Otero A., 206n
Pirot L., 313n
Pitta A., 343n
Plöger O., 166n
Poffet J.-M., 240n
Pohlmann K.-F., 228n
Polany K., 301, 301n
Poorthuis M., 219n
Pralon D., 136n
Prato D., 14
Prato G.L., 8, 11, 13, 13n, 14,
15n, 20n, 50n, 73n, 81n,
229n, 332-34n, 336n, 339n,
342n
Prato N., 14

- Preuss H.D., 117n
Procksch O., 270-71n
Provan I.W., 87n
Pseudo-Aristotele, 300
Puccinelli G., 337n
Puech É., 240n
Pul, v. Tiglat-Pileser III
Pulcinelli G., 273n, 279n
Pyschny K., 231n, 319n

Qedar Sh., 319n
Quast U., 136n, 139n

Raab, 29, 97
Rabbi Eleazar, 203
Rad G., von, 44-5n, 98-9n, 99,
111n, 166n, 256n, 334n
Rahlfs A., 108, 108-09n, 148n,
283n
Ramses II, 85-6n
Rappaport U., 311n
Ravasi G., 72n, 141n, 262n,
273n, 279n, 286n
Ravenna A., 167n
Redpath A., 140, 140n, 148n
Reggiani Kraus C., 148n
Rehm M., 86n, 91-3n, 96n,
110n
Reifenberg A., 317n
Reinhold G.G.G., 106n
Rendsburg G.A., 200n
Renger A.-B., 335n
Rengstorf K.H., 29n
Resin, 103

Reventlow H.G., 84n, 120n
Richards K.H., 222n, 228n
Rickenbacher O., 169n, 171n
Rimmān, 82, 88-92, 91-3n,
103n, 104-07, 105n, 107n
Rimmôn, v. Rimmān
Ringgren H., 28n, 66n, 117n,
185-6n, 225-6n, 234n, 263n,
266n, 270n, 273n, 279n,
315-16n, 336n
Rizzi A., 329n
Rizzi M., 60n
Robert A., 313n
Robertson J.F., 215n
Robinson E., 161n
Robinson J., 87n, 91n, 106n,
109n
Roboamo, 303
Robson J., 74n
Rofé A., 95, 110-11n
Rogers III C.L., 166n
Rogerson J.W., 228n
Rolla A., 91n, 110n, 195n
Rollinger R., 301n
Römer Th., 222n, 343n
Römheld K.F.D., 60n
Ronen Y., 315n
Rose M., 245n
Rösel M., 51n, 222n
Rossano P., 72n
Rowland Ch., 61n
Ruben, 247n
Rubens P.P., 297n
Rudnig T.A., 232n, 234n

- Rüger H.P., 166n
Ruggieri G., 60n
Ruppert L., 94n
Rut, 267, 267n, 272
- Sacchi A., 279n, 286n
Sacchi P., 133-34n, 136n, 166n,
219n, 234n, 312n, 340n
Sadoc, 226, 246-47
Safrai Ch., 219n
Safrai Sh., 218n
Salmanassar, 101n
Salomone, 74, 97, 159, 162,
166n, 173, 180-81, 198,
209, 219n, 220-21, 221n,
224-26, 233, 247, 250-51,
251n, 303, 305, 321
Samuel H., 246n
Samuele, 157, 274, 288
San Benedetto, 169n
San Giovanni Battista, 107
Sanders J.T., 170n
Sanders P., 23n, 25n
Sansone, 31-2, 73
Santi R., 92n
Santrac D., 243n
Sara, 316, 343, 345
Sardelli P., 13n, 14
Sargon II, 101n
Sass B., 318n
Saul, 73-4, 102, 180, 193n,
209, 251n, 275, 288
Scarpat G., 147, 147n, 174n,
312n
- Schaper J., 49n, 246n, 308n,
310n
Schenker A., 49n, 206n, 231n,
280, 280n
Schimanowski G., 168n
Schipper B.U., 163n
Schlier H., 125, 136, 138, 142,
142n, 147, 148, 146n, 149,
149n
Schmid K., 267n
Schmidt W.H., 164n
Schmitt C., 9
Schmitt H.Ch., 85n, 89n, 94n,
96n, 98, 98n, 109n, 111n
Schmitt R., 231n
Schöpflin K., 80n, 112n
Schorch St., 58n
Schottroff W., 185n
Schreiner S., 244n
Schroer S., 71n
Schüle A., 326n
Schulmeister I., 265n
Schult H., 80n, 97, 99n, 109n
Schurte R., 71n
Schwartz B.J., 277n
Schwemer D., 50-1n
Schwentzel Ch.-G., 321n
Scott Cason Th., 219n
Scott R.B.Y., 162n, 166n
Sedecia, 264
Segal A., 103n
Seleuco IV, 311, 311n
Sem, 219, 333, 335, 340
Šemu'el ha-Qatan, 217

- Sender J., 65n
Sennacherib, 40, 102, 102n,
223, 304
Senofonte, 300
Seow Ch.L., 326n
Seruia, 184, 251n
Sestieri L., 151n
Sfameni Gasparro G., 119n
Shamshi-Adad, 187
Shemesh Y., 221n
Sheppard G.T., 171n
Shupak N., 324n
Sigismund M., 281n
Signori G., 284n
Signorotto M., 162n
Silver M., 301-02n
Simeone il Giusto, 243
Simeone (figlio di Giacobbe),
252
Simmaco, 130n, 137-39, 142n,
148, 243n, 317
Simone, 319n
Sisak, 223, 303
Sisifo, 292n
Sisto IV, 169n
Skehan P.W., 22n, 128n, 169n
Sklar J., 277n, 280n
Smelik K.A.D., 93n
Smend R., 126-28, 126n, 169n
Smith M.S., 51n
Smith R.P., 128, 128n
Soccio G., 264n
Soden W., von, 105n, 188n,
271n
Sodi M., 159n
Soggin J.A., 125n, 190n
Soldt W.H., van, 189n
Song R., 61n
Sonnet J.-P., 227n
Sparks H.F.D., 89n
Speiser E.A., 188n, 189, 208n
Spencer J.R., 252n
Spengler O., 326n
Spicq R.P.C., 128n
Spieckermann H., 204n, 284n,
295n
Spurling H., 168n
Stackert J., 277n
Stadelmann H., 173n
Stamm J.J., 263n, 266n, 270-
71n
Staszak M., 252n
Stefani P., 166n
Steinsaltz A., 216n
Stemberger G., 243-44n
Stern E., 318n
Stevens M.E., 307n, 309n,
323n
Stewart A.W., 299n
Stokes R.E., 206n
Stolz F., 186n
Stork L., 314n
Strawn B.A., 71n
Strecker G., 218n
Syon D., 321n
Sznycer M., 25n

- Tadmor H., 84n, 94n, 96n,
111n, 194n
Tal O., 319-20n
Talon Ph., 188n
Tan N.N.H., 163n
Tanner R.G., 69n
Tchekhanovets Y., 114n
Tengström S., 66n, 69n
Teodoreto di Cirro, 90n
Teodozione, 54n, 127, 127n,
130n, 137-38, 145
Teofilo di Antiochia, 65n
Termini C., 139n
Terrien S., 235n
Thelle R.I., 231n
Thenius O., 109
Thiele W., 89n
Thomas B.J., 78n
Thompson Ch.M., 318n
Tiemever L.-S., 75n, 236n
Tiglat-Pileser III, 103-04, 180,
223, 304, 316
Tilly M., 219n
Tobia, 311
Tolomeo II Filadelfo, 312
Tolomeo IV Filopatore, 133-34,
312
Tommaso d'Aquino, 158
Toorn K., van der, 27n
Toral-Niehoff I., 335n
Torijano Morales P.A., 206n
Torrey Ch.C., 308n
Tou, 107
Tov E., 124n
Trebolle Barrera J., 206n
Tremel Y.-B., 295n
Trenchard W.C., 129n
Trevaskis L.M., 278n
Troiani L., 312n
Tromp J., 64n
Turri M.G., 300n, 312n
Tushratta III, 86n
Tutmosi IV, 86n
Tuttle G.A., 171n
Uehlinger Ch., 71n
Ulf C., 301n
Ulrich E., 22n, 206n
Uria, 103
Utnapishtim, 315n
Vargon S., 305n
Vawter B., 165n
Veijola T., 263n
Venezia S., 63
Vespasiano, 87n, 340
Vigini G., 325n
Vílchez Líndez J., 130n, 132n,
160n
Vitelli M., 73n
Vitucci G., 114n
Vologese, 113
Wagner F., 295n
Wagner-Tsukamoto S., 120n
Waite J., 200n
Wallace H.N., 68n
Ward W.A., 215n

- Wardle T., 228n
Weber R., OSB, 89n
Weber Th., 103n
Weeks S., 163n
Weimar P., 94n
Weinberg J., 229n
Weinfeld M., 190-91, 263n
Weippert H., 317n
Weippert M., 52n
Weissenberg H., von, 205n
Welker M., 296n, 314n, 318n, 326n
Wellhausen J., 227
Wengrow D., 314n
Wenham J.W., 199n
Werman C., 324n
West G., 81n
Westermann C., 15n, 28n, 46n, 72n, 164-65n, 185-86n, 234n, 263n, 266n, 270-71n, 273n, 278n, 336n, 343-44n
Wevers J.W., 136n, 139n
White S.L., 49n
Whybray R.N., 162n
Wicke-Reuter U., 171-72n
Wilhelm G., 86n, 161n
Williamson G.C., 317n
Willi-Plein I., 230n
Willoughby B.E., 28n, 40n, 186n
Winn A., 80n
Wiseman D.J., 93n, 188n, 312n
Witulski Th., 283n
Wolters A., 61n
Wright B.G., 131n, 133n, 136-37n, 140n, 142n, 145n
Wright D.P., 194n, 277n
Wright G.E., 255n, 298n, 346n
Wright T.J., 68-9n
Würthwein E., 84n, 89n, 92-3n, 94, 110n
Wyss Giacosa P., von, 312n
Wyssmann P., 319n
Yee G.A., 165n
Young R.A., 253n
Zabán B.K., 163n
Zaccaria (figlio di Ioiada), 32, 236-37
Zaccaria (profeta), 115-16, 115n, 116n
Zakur, 106, 106n
Zappella M., 13n, 126n, 171-72n
Zehnder M., 252n
Zenger E., 49n, 94n, 230n, 232n
Zevit S., 107n
Ziegert C., 200n
Ziegler J., 127-28n, 144n, 146n, 168n
Ziemer B., 200n
Zinkuratire V., 190n
Zobel H.-J., 336n
Zorell F., 141n, 161n
Zorobabele, 230, 236-37, 237n
Zucconi L.M., 86n
Zwickel W., 50n