

Con i contributi di: Camilla Adang - Piero Capelli - Agnese Cini - Paolo De Benedetti - Claudio Gianotto - Paolo Lucca - Corrado Martone - Luca Mazzinghi - Giovanni Menestrina - Lorenzo Perrone - Maiera Polliack - Paolo Sacchi - Sabine Schmidtke - Jan Alberto Soggin - Piero Stefani - Ronny Vollandt.

ISBN 978-88-372-3033-3



9 788837 230333

€ 25,00

BIBLIA - Vademecum per il lettore della Bibbia

MORCELLIANA  
BRESCIA

**BIBLIA**  
ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA

# Vademecum

per il lettore della Bibbia



MORCELLIANA

Nella *Premessa* alla prima edizione del 1996, Paolo De Benedetti scriveva: «Procurarsi un maestro per studiare la Scrittura, per conoscerla e capirla, è un'esigenza di tutti i tempi, e in ogni tempo è però difficile per tante ragioni. Questo libro non ha la pretesa di rappresentare un maestro, ma di offrire tante risposte alle domande che un lettore non accademico farebbe a un maestro. Le domande, però, molto raramente seguono un ordine sistematico, e non si può chiedere a un normale lettore della Bibbia (cioè proprio a colui per il quale la Bibbia è stata scritta) di rintracciarle in un corso di studi. La facilità di domandare e di avere risposta è quindi un'esigenza fondamentale per l'accostamento alla Bibbia da parte di un non specialista. Questa esigenza ha cercato di tenere presente, sia nella sua struttura sia nella disponibilità a ripetersi, il presente *Vademecum*, che non avrà nulla di nuovo da dire ai biblisti, e che ha soltanto l'ambizione, o la speranza, di condurre il lettore comune ad ascoltarli. In tal senso può forse occupare un posto vuoto tra la produzione scientifica da un lato, e quella confessionale dall'altro, ponendosi in un certo senso a servizio di entrambe. Il lettore noterà che, proprio per le finalità indicate sopra, questo *Vademecum* può essere aperto a qualsiasi capitolo, secondo le sue necessità». Parole che hanno ispirato il lavoro di revisione e ampliamento di quest'opera dopo più di vent'anni, a cura di Piero Capelli e Giovanni Menestrina.

VADEMECUM  
PER IL LETTORE DELLA BIBBIA

Paolo De Benedetti  
(MCMXXVII-MMXVI)  
magistro et amico carissimo  
corde devoto

BIBLIA  
ASSOCIAZIONE LAICA DI CULTURA BIBLICA

*Vademecum*  
*per il lettore della Bibbia*

seconda edizione riveduta e ampliata  
a cura di Piero Capelli e Giovanni Menestrina

MORCELLIANA

© 2017 Editrice Morcelliana  
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: 1996  
Seconda edizione riveduta e ampliata: 2017

In copertina:  
Marc Chagall, *Mosè riceve le tavole della Legge*

**[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)**

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail [aidro@iol.it](mailto:aidro@iol.it)

ISBN 978-88-372-3033-3

---

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

## PREFAZIONE

Nel 1996 Jan Alberto Soggin (1926-2010) iniziava la sua *Prefazione* alla prima edizione del *Vademecum per il lettore della Bibbia* riferendosi alla domanda rivolta dall'apostolo Filippo al funzionario etiope incontrato per via: «Capisci quello che stai leggendo?» (*At* 8,30). Un interrogativo, proseguiva l'illustre biblista, che, al di là del contesto specifico, vale per qualunque lettore della Bibbia. Spesso infatti egli resta spaesato di fronte a una serie di interpretazioni fuorvianti o quanto meno inadeguate.

Cosa è mutato nei vent'anni che ci separano da quelle righe? Di fronte alla domanda sorge la tentazione di amputarla del verbo "capire". "Leggi?" appare, oggi, un interrogativo più che sufficiente e dalla risposta non scontata. Qual è la situazione attuale rispetto alla pratica della lettura? E soprattutto, che cosa si legge? Se ciò vale in generale, la questione diviene ancora più acuta se applicata a un libro per così dire al quadrato, vale a dire a un testo, come il presente, nato per essere posto al servizio di un lettore di un altro libro. Ci troviamo infatti di fronte a un volume finalizzato al capire e non già al fare. I manuali di cucina, di giardinaggio, di bricolage e via scorrendo contengono indicazioni pratiche. Tutti, anche se l'espressione è emblematica specie per la culinaria, propongono ricette. Il loro scopo è di fornire indicazioni volte a trasformare, in un modo o in un altro, il reale. Non è il nostro caso. Anche se il paragone è forse irriverente, ci potrebbe essere una qualche analogia tra i manuali pratici, da un lato, e la Bibbia, dall'altro, che, per quanto non abbia ricette, contiene pur sempre comandamenti e precetti. Non è invece dato trovare somiglianze con uno strumento di studio sprovvisto di qualunque carattere imperativo.

Tra il genere di libri dotati di uno scopo pratico vi sono anche le guide turistiche. Quando si visita una città le si consulta per conoscerne i monumenti, i musei, i locali caratteristici e i dintorni pittoreschi. Il paragone tra il nostro *Vademecum* e una guida è più calzante di quanto non lo sia nel caso di un libro di ricette. Per un lettore della Bibbia è utile essere guidato attraverso una città di carta fatta di molte strade, piazze, vicoli, edifici di varia natura ed epoca. Non si è, comunque, di fronte a un obbligo assoluto:

anche al turista è concesso di camminare per una città fidandosi solo dei propri occhi e del proprio senso dell'orientamento; in simili casi tuttavia non è raro che, per sapere la strada giusta, alla fine sia costretto a rivolgersi a qualche passante.

Fatta salva la radicale diversità degli ambiti, il paragone tra il presente testo e una guida turistica è plausibile; tuttavia c'è un "però". Esso risulta evidente se si tiene conto della parola "vademecum". A rendere problematico il termine è non già il latino, bensì il suo presentarsi in questa nostra versione come un oggetto cartaceo. Portare con sé un libro significa avere a disposizione un bel po' di informazioni; tuttavia esse, per quanto ampio sia il volume, sono un'inezia se confrontate con quelle raggiungibili con lo smartphone comodamente contenuto nelle nostre tasche. Davanti all'elettronica, la metafora del camminare (così cara anche alla Bibbia) cede il posto a quella della navigazione. Come avviene per molte altre realtà, anche il libro è stato catturato nella rete della rete. Ciò, in un certo senso, vale ancora di più per un testo nato programmaticamente per aiutare a comprendere un altro libro. In definitiva il nostro *Vademecum* è legato più all'immagine (biblica) della via che a quella (non biblica) della rotta (persino nel caso in cui quest'ultima sia assunta nella forma moderata di una sitografia ragionata). Vent'anni fa, all'epoca della prima edizione del presente volume, questi discorsi non erano completamente inediti; tuttavia la loro portata era di gran lunga inferiore a quella odierna. Allora lo smartphone (termine apparso solo nel 1997) non era uno strumento accessibile a ogni tasca (e qui il senso metaforico si incontra con quello letterale), mentre ai nostri giorni esso si è affermato come l'onnivoro vademecum per eccellenza. La constatazione non va giudicata come un'espressione nostalgica per il tempo che fu. La chiave per intenderla in modo corretto è altra. Essa esprime la consapevolezza che presentare un testo cartaceo volto a comprendere quella che è tuttora, in Occidente, l'icona del Libro per eccellenza si trasforma in invito a compiere qualche riflessione sulla storia e sul destino della pagina scritta.

Ci fu un tempo in cui il libro era ritenuto una porta di accesso alla verità più larga della stessa esperienza diretta. La constatazione riguardava prima di tutto i testi sacri, ma, a più vasto raggio, ciò valeva anche per altre forme di sapere. Nel medioevo si studiava la fisica leggendo Aristotele, i cieli erano scrutati con gli occhi di Tolomeo e il medico diventava tale compulsando le opere di Galeno. Perché guardare alle cose se la verità era già contenuta nei libri?

Questo modo di leggere, con la parziale eccezione dei libri sacri, è tramontato da tempo. Quando si parla di lettura la prima reazione psicologica della gente è (ma vista l'attuale scarsità di "lettori forti" si sarebbe tentati di dire "era") legata al piacere e non al vero. Ci è dato di indicarlo anche per-

correndo la via inversa: il modo più efficace per bollare un libro è sostenere che annoia. L'indice soggettivo dei libri proibiti parla questo linguaggio.

Quando si è presi dal fascino della lettura, tra il libro e il suo lettore si instaura un rapporto affettuoso e intimo. Se l'episodio biblico da cui siamo partiti fosse ambientato ai nostri giorni, gli orecchi di Filippo non si sarebbero accorti che il funzionario etiopico stava leggendo. Oggi leggere significa soprattutto star soli con il proprio libro: gli occhi importano assai più della voce. L'espressione "i miei libri" riguarda la proprietà in larga misura solo nel caso del collezionista o del bibliofilo; per il lettore appassionato essa indica soprattutto una collezione di esperienze, di ricordi e di immagini che poco hanno da spartire con il possesso materiale.

«Forse non ci sono giorni della nostra adolescenza vissuti con altrettanta pienezza di quelli che abbiamo creduto di trascorrere senza averli vissuti, quelli passati in compagnia del libro prediletto». La frase è di Marcel Proust. Proviene da un testo intitolato *Sur la lecture*, non di rado tradotto in italiano con il titolo: «Il piacere di leggere». Nella *Recherche* Proust aveva scritto: «In realtà ogni lettore, quando legge, è il lettore di se stesso. L'opera dello scrittore è stata una specie di strumento ottico offerto al lettore per consentirgli di discernere ciò che, forse, senza quel libro non avrebbe mai potuto intravedere di sé». Non cioè un lettore che fa scaturire significati nuovi dal libro, ma il libro che fa emergere significati nuovi in un lettore che legge se stesso. Il leggere è divenuto un dialogo interiore posto all'insegna dell'io. Un'attività silente e solitaria: «L'uomo vive in un gruppo perché è gregario, ma legge perché si sa solo. La lettura per lui è una compagna che non prende mai il posto di nessun'altra, ma che nessun'altra potrebbe sostituire» (Daniel Pennac).

Tutto ciò vale anche per la Bibbia? Questa prassi "solitaria" è applicabile anche al Libro per antonomasia? Per rispondere iniziamo da una considerazione che suona, ma non lo è, un semplice gioco di parole: la Bibbia non è solo il "Libro dei libri"; è anche un "libro di libri (o di libretti)". L'etimo non dà adito a dubbi. La parola deriva dal greco *biblia* «libri», neutro plurale del singolare *biblion*, diminutivo di *biblos*, «libro». La formulazione, senza subire modifiche, passò poi al latino medievale assumendo la forma femminile singolare di *Biblia*, da cui l'italiano Bibbia. L'etimologia parte da un plurale greco per approdare a un singolare latino e italiano. La vicenda lessicale è indicativa anche dei contenuti: la Bibbia, pur costituendo il Libro per eccellenza della civiltà occidentale, si presenta infatti come un insieme unitario di scritti sorti nel corso di parecchi secoli e diversi tra loro per origine, ambiente culturale e intenti.

Tra i "libretti" biblici c'è anche il *Qohélet*. Questo testo contiene una frase che a volte si trova scritta in ebraico (forse per renderla a un tempo presente e nascosta) persino sui muri di qualche vecchia biblioteca eccle-



siastica: «Ancora un avvertimento, figlio mio: non si finisce mai di scrivere libri e il molto studio affatica il corpo» (*Qo* 12,12). Altro che piacere della lettura! Davanti a noi a sfidarci c'è un'affermazione disincantata legata all'eccesso dello scrivere; essa però deve far intrinsecamente i conti con la contraddizione; infatti, aggiungendo ancora un ulteriore scritto a infiniti altri, il *Qohélet* si rivolge inevitabilmente contro se stesso. La citazione prova, comunque, che, rispetto ai libri, anche la Bibbia conosce la particolare frustrazione derivata dalla lettura quando quest'ultima si misura con un sapere che, per definizione, eccede la nostra capacità di dominarlo.

La Bibbia per tanto tempo, e per alcuni versi a tutt'oggi, non era affatto letta in modo da attivare un dialogo dell'io con se stesso. Essa non si situava nella sfera del rapporto "a tu per tu", né tanto meno in quello contraddistinto dai due giudizi contrastanti del "mi piace" o del "non mi piace". Ogni proclamazione liturgica antica o contemporanea della Scrittura prende le distanze da una lettura solitaria. La Bibbia infatti va pubblicamente proclamata, ascoltata e possibilmente anche commentata. Nel dialogo che si instaura scrutando le sue pagine è proprio la ricerca di significati contenuti nel testo, e non la nostra proiezione soggettiva su di esso, a rivelare noi a noi stessi. Almeno così avveniva quando la Scrittura era trasmessa prevalentemente in ambiti legati alla fede ebraica o a quella cristiana. Da tempo non è più solo così. La Bibbia è diventata accessibile come un qualsiasi altro libro. È facile da acquistare, rimane difficile da leggere. Lo è specie se assunta come una totalità, si tratti della Bibbia ebraica (*Tanak*) oppure di quella cristiana formata da Antico e Nuovo Testamento. Quello globale non è l'unico modo per misurarsi con essa; tuttavia considerare la Bibbia come un'antologia di testi tra cui scegliere fior da fiore è di per sé una forma oggettiva di secolarizzazione. Se si coglie la Bibbia sotto questo aspetto, fanno di nuovo capolino il "mi piace" e il "non mi piace". Non è nostra intenzione censurare questo tipo di lettura; tuttavia, per esercitarla, non c'è bisogno di rivolgersi ad alcun *vademecum*, bastano i propri occhi e la propria sensibilità.

Il fatto che la Bibbia sia ormai accessibile "fuori dal tempio" fa sì che essa possa essere letta e studiata anche secondo metodologie consone ad altri testi antichi. Attività tanto legittima e meritoria quanto bisognosa di aiuti in grado di guidare il lettore non esperto su un cammino non facile (si noti la metafora non marina). In questo contesto le Scritture ebraiche e quelle cristiane sono libri da leggere e da studiare, frasi in cui un peso rilevante va riservato proprio a quell'"e". Visto sotto questa angolatura, il *Vademecum* è perciò destinato non tanto a un lettore della Bibbia, quanto a coloro che iniziano a studiare la Bibbia. Inutile aggiungere che lo studio non solo presuppone la lettura, ma a essa deve di nuovo condurre.

È lapalissiano affermare che ogni libro, sia esso sacro o profano, fino a quando rimane chiuso non è in grado di comunicare alcunché. Finché sono

riposti in qualche scaffale, i libri si collocano tra «color che son sospesi». Davanti a essi si dischiudono due possibilità: uscire per essere letti o essere consegnati a un inferno fatto non di fuoco, ma di polvere. Ogni lettore dà perciò vita a una pagina che altrimenti resterebbe morta. Tuttavia sappiamo che la vita si presenta in molti modi: alcuni belli, altri grami. Qualunque pagina scritta, se il lettore la fraintende, corre il rischio di nascere deforme. Poniamoci una domanda: per quale via un testo biblico può tornare a vivere in un dibattito culturale a cui prendono parte, a pari titolo, credenti e laici (termine improprio, ma anche difficile da sostituire con uno più preciso), ebrei e cristiani, cultori della ricerca storica e sostenitori degli approcci narrativi, appassionati della storia degli effetti e filologi legati alle forme testuali più antiche e così via? Di fronte a questo discorso plurimo e paritario vari “custodi del tempio” sono propensi a sostenere che un libro sacro è letto in modo adeguato solo se ne viene riconosciuta esplicitamente l’origine divina. Biblia, associazione laica di cultura biblica, non la pensa a questo modo. Qui riposa una parte significativa della sua laicità. La qualifica non conduce a opporsi agli approcci religiosi; comporta invece dar voce in capitolo anche ad altre visioni a patto che tutte accettino la ferrea precondizione del rispetto reciproco. Così almeno secondo un profilo minimo. È concesso infatti innalzare anche lo sguardo e coltivare la speranza che attorno al Libro letto e studiato in più modi possano sorgere cammini e – perché no? – persino rotte in grado di condurre ad autentici punti di incontro.

*Piero Stefani*  
coordinatore del  
Comitato scientifico di Biblia



## PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE (1996)

«Capisci quello che stai leggendo?» (At 8,30, tr. CEI, cfr. TILC), domandava l'apostolo Filippo al funzionario etiope diretto a Gaza, sulla via del ritorno da un pellegrinaggio a Gerusalemme. Il personaggio leggeva la seconda parte del profeta Isaia, 53,7-8, un testo che la Chiesa primitiva, seguita qui dall'Apostolo, interpretava come riferimento profetico alla morte di Gesù sulla croce. Ma la domanda può ben applicarsi genericamente a chiunque legga la Bibbia: quante volte interpretazioni velleitarie hanno prodotto più danno che edificazione, semplicemente perché il testo è stato frainteso, gli si son fatte dire cose che, se agitavano la mente del lettore, con il testo non avevano nulla a che fare.

Naturalmente questo si applica solo in minima parte alla lettura devota e liturgica: questa, dopo tutto, è sempre stata fatta attraverso i millenni e ha prodotto brani di profonda spiritualità; né è sempre certo che una buona cultura, sia essa biblica o generalmente umanistica, produca un'intelligenza dei testi che corrisponda alla loro reale intenzione. Ma è sicuro che gli autori abbiano sempre visto il vero significato di quello che scrivevano? Se così fosse, non vi sarebbero state, tanto per fare un esempio particolarmente doloroso, interpretazioni antisemitiche di asserti biblici, anche presso persone poi riconosciute come santi e proclamate dottori della Chiesa o presso i Riformatori!

Il prontuario che qui presentiamo è il frutto di un lavoro compiuto durante i dieci anni di esistenza dell'associazione Biblia (la cui celebrazione ha avuto luogo a Firenze il 21-22 ottobre 1995), e si propone lo scopo di informare il lettore su quegli elementi linguistici, storici, geografici, storico-religiosi, mitici e anche psicologici (per esempio, l'uso metaforico di organi del corpo umano) che sono tutt'altro che ovvi al lettore moderno. In un'epoca in cui si fa un gran parlare d'inculturazione, quanto più si dovrebbe essere sensibili al problema dell'inculturazione dei testi biblici nel nostro ambiente! Per fare un esempio: più volte le traduzioni moderne hanno reso l'ebraico *néfeš* e il greco *psyché* con «anima». Ma è evidente che quest'ultima parola ha un significato del tutto particolare nel nostro

linguaggio, direttamente mutuato dalla filosofia greca e da quella ellenistica, di dove è poi passato alla teologia scolastica attraverso i Padri della Chiesa. Ma il termine ebraico e quello greco significano, nella Bibbia, la «vita», e vi sono alcuni casi (per esempio, *Gen 2,6*, tr. CEI), dove la parola ebraica sta semplicemente per «gola»: Giona si lamenta che «l'acqua mi è salita fino all'anima»; così traduce la Riveduta, ma è evidentemente un non senso. Fuorviante è addirittura l'interpretazione data alla parabola del ricco stolto (*Lc 12,16 ss.*) da un grande predicatore protestante francese del secolo passato; il ricco era stolto anzitutto perché voleva dar da mangiare all'anima, la quale, come si sa, è elemento spirituale; interpretazione che fa del ricco non tanto una persona stolta, quanto uno scemo.

È anche bene che il lettore della Bibbia, a scanso di ogni assolutismo, sappia che la tradizione biblica non è stata trasmessa in maniera uniforme. Al testo della Bibbia ebraica esistono varianti, sia in ebraico sia nelle antiche traduzioni (ma quella greca detta dei Settanta sembra essere nata in ambiente ebraico), spesso migliori del testo tradizionale, e lo stesso vale per il Nuovo Testamento. È importante anche che il lettore sappia che la Bibbia è venuta formandosi attraverso un processo che per il Nuovo Testamento è durato secoli, per la Bibbia ebraica circa un millennio, per cui egli non si stupirà di trovare risposte diverse a problemi analoghi. È bene anche che abbia un'informazione adeguata sui metodi d'interpretazione, dagli antichi Rabbini e dai Padri della Chiesa fino al giorno d'oggi: inutile infatti riscoprire l'acqua calda o l'ombrello.

Siamo certi che il *Vademecum*, pur nella sua modestia ed entro i suoi ovvi limiti, potrà essere un utile strumento di lavoro per i soci di Biblia, ma anche per chiunque si interessi delle Scritture, sia come persona credente sia come laico colto: non per nulla, del resto, Biblia si è fatta promotrice di un'iniziativa che pochi anni or sono ha fatto abbastanza scalpore (e speriamo che le autorità scolastiche vogliano presto agire in conseguenza): introdurre l'insegnamento laico della Bibbia (dove laico significa semplicemente, come del resto nella denominazione Biblia, una lettura aconfessionale, culturale della Bibbia) nelle scuole secondarie, esattamente come vi si insegna la filosofia, trattandosi di una materia che fa parte integrante della nostra cultura e che è indispensabile sia per lo studio della filosofia medievale sia per quello della storia dell'arte, per menzionare solo due dei tanti campi nei quali una conoscenza delle Scritture è una delle condizioni necessarie. E questo volumetto dovrebbe essere un sussidio proprio per chi voglia acquisire una cultura biblica.

In questo senso gli auguriamo tutto il successo che merita.

J. Alberto Soggin

## PREMESSA ALLA PRIMA EDIZIONE (1996)

Quando a Hillel, il grande maestro ebreo di poco anteriore a Gesù, un pagano chiese di illustrargli la *Torah*, egli rispose: «Ciò che a te è odioso, agli altri non farlo. Questa è tutta la *Torah*: il resto è commento. Va' e studia». Hillel non intendeva mandare il pagano a un'accademia rabbinica né – come si direbbe oggi – a comperare un'introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento. Intendeva invece, probabilmente, riferirsi a un detto allora corrente: procurati un maestro.

Procurarsi un maestro per studiare la Scrittura, per conoscerla e capirla, è un'esigenza di tutti i tempi, e in ogni tempo è però difficile per tante ragioni. Questo libro non ha la pretesa di rappresentare un maestro, ma di offrire tante risposte alle domande che un lettore non accademico farebbe a un maestro. Le domande, però, molto raramente seguono un ordine sistematico, e non si può chiedere a un normale lettore della Bibbia (cioè proprio a colui per il quale la Bibbia è stata scritta) di rintracciarle in un corso di studi. La facilità di domandare e di avere risposta è quindi un'esigenza fondamentale per l'accostamento alla Bibbia da parte di un non specialista. Questa esigenza ha cercato di tenere presente – sia nella sua struttura, sia nella disponibilità a ripetersi – il presente *Vademecum*, che non avrà nulla di nuovo da dire ai biblisti, e che ha soltanto l'ambizione, o la speranza, di condurre il lettore comune ad ascoltarli. In tal senso può forse occupare un posto vuoto tra la produzione scientifica da un lato, e quella confessionale dall'altro, ponendosi in un certo senso a servizio di entrambe. Il lettore noterà che, proprio per le finalità indicate sopra, questo *Vademecum* può essere aperto a qualsiasi capitolo, secondo le sue necessità.

Le finalità del libro hanno anche suggerito ai curatori di coordinare con la massima libertà i singoli contributi, talora affidandosi a un solo autore, talaltra combinando mani diverse, con la sola preoccupazione della chiarezza, della semplicità e – per quanto è possibile – dell'omogeneità. Concepito per i soci di Biblia (l'Associazione laica di cultura biblica che nel 1995 ha celebrato i suoi primi dieci anni di attività) e per tutti i frequentatori dei suoi convegni e seminari, il *Vademecum* mette a frutto l'esperienza di 68 incontri

tenuti tra il 1985 e il 1995<sup>1</sup>, ma si offre anche a coloro che non hanno il tempo o le possibilità di accedere a più sofisticati strumenti, e desiderano essere discretamente accompagnati alla conoscenza della Bibbia. Conoscenza che rimane non solo la base dell'ebraismo e del cristianesimo, ma il fondamento (insieme all'eredità greco-romana) dell'Occidente. È perciò speranza dei curatori che il loro lavoro possa rendere qualche utile servizio sia a chi ha interessi religiosi, sia a chi (in letture, convegni, fruizione di arte, letteratura, musica, pensiero) di questa tradizione occidentale voglia essere partecipe e continuatore.

Paolo De Benedetti

---

<sup>1</sup> La nuova edizione, nata vent'anni dopo la prima, è stata voluta per due, anzi per tre ragioni: 1. La prima edizione era da tempo esaurita; 2. nel frattempo sia Biblia, sia soprattutto gli studi biblici, sono cresciuti di numero e di contenuti; 3. in particolare Biblia ha firmato con il MIUR un *Protocollo d'Intesa* che, all'art. 1 recita: «Il MIUR e BIBLIA, con il presente Protocollo, si impegnano [...] a favorire iniziative di informazione e aggiornamento su temi biblici in un'ottica di formazione interculturale indirizzata a docenti e studenti delle scuole primarie e secondarie di I e di II grado del territorio nazionale».

Pensiamo che questa edizione rinnovata del *Vademecum* sia, anche per il mondo della scuola, un ottimo sussidio per "guidare il lettore non esperto" nel difficile e affascinante mondo dei libri della Bibbia, e anche un aiuto per preparare i concorsi nazionali su temi biblici che Biblia e il MIUR lanciano annualmente.

Un grande grazie ai due curatori di questa nuova edizione e all'editore che, insieme a Biblia, l'ha voluta e promossa, e sinceri auguri di una buona lettura a tutti coloro che prenderanno in mano questo libro.

Agnese Cini Tassinario, Presidente di Biblia.

Parte prima





*Figura 1: La torre di Babele incompiuta («Non si porta a termine nulla con la discordia»)*  
Emblema da Jacob Bosch, *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem*, Ben-  
card, Augustae Vindelicorum & Dilingae (Aubsburg-Dillingen a.d. Donau) 1701

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

### 1. Libri della Sacra Scrittura

<i>Ab</i>	<i>Abacuc</i>	<i>Gs</i>	<i>Giosuè</i>
<i>Abd</i>	<i>Abdia</i>	<i>Gv</i>	<i>Vangelo secondo Giovanni</i>
<i>Ag</i>	<i>Aggeo</i>	<i>1Gv</i>	<i>Prima lettera di Giovanni</i>
<i>Am</i>	<i>Amos</i>	<i>2Gv</i>	<i>Seconda lettera di Giovanni</i>
<i>Ap</i>	<i>Apocalisse</i>	<i>3Gv</i>	<i>Terza lettera di Giovanni</i>
<i>At</i>	<i>Atti degli Apostoli</i>	<i>Is</i>	<i>Isaia</i>
<i>Bar</i>	<i>Baruc</i>	<i>Lam</i>	<i>Lamentazioni</i>
<i>Col</i>	<i>Lettera ai Colossesi</i>	<i>Lc</i>	<i>Vangelo secondo Luca</i>
<i>1Cor</i>	<i>Prima lettera ai Corinzi</i>	<i>Lv</i>	<i>Levitico</i>
<i>2Cor</i>	<i>Seconda lettera ai Corinzi</i>	<i>1Mac</i>	<i>Primo libro dei Maccabei</i>
<i>1Cr</i>	<i>Primo libro delle Cronache</i>	<i>2Mac</i>	<i>Secondo libro dei Maccabei</i>
<i>2Cr</i>	<i>Secondo libro delle Cronache</i>	<i>Mc</i>	<i>Vangelo secondo Marco</i>
<i>Ct</i>	<i>Cantico dei Cantici</i>	<i>Mi</i>	<i>Michea</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniele</i>	<i>Ml</i>	<i>Malachia</i>
<i>Dt</i>	<i>Deuteronomio</i>	<i>Mt</i>	<i>Vangelo secondo Matteo</i>
<i>Eb</i>	<i>Lettera agli Ebrei</i>	<i>Na</i>	<i>Nahum</i>
<i>Ef</i>	<i>Lettera agli Efesini</i>	<i>Ne</i>	<i>Neemia</i>
<i>Es</i>	<i>Esodo</i>	<i>Nm</i>	<i>Numeri</i>
<i>Esd</i>	<i>Esdra</i>	<i>Os</i>	<i>Osea</i>
<i>Est</i>	<i>Ester</i>	<i>Pr</i>	<i>Proverbi</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezechiele</i>	<i>1Pt</i>	<i>Prima lettera di Pietro</i>
<i>Fil</i>	<i>Lettera ai Filippesi</i>	<i>2Pt</i>	<i>Seconda lettera di Pietro</i>
<i>Fm</i>	<i>Lettera a Filemone</i>	<i>Qo</i>	<i>Qohélet</i>
<i>Gal</i>	<i>Lettera ai Galati</i>	<i>1Re</i>	<i>Primo libro dei Re</i>
<i>Gb</i>	<i>Giobbe</i>	<i>2Re</i>	<i>Secondo libro dei Re</i>
<i>Gc</i>	<i>Lettera a Giacomo</i>	<i>Rm</i>	<i>Lettera ai Romani</i>
<i>Gd</i>	<i>Lettera di Giuda</i>	<i>Rt</i>	<i>Rut</i>
<i>Gdc</i>	<i>Giudici</i>	<i>Sal</i>	<i>Salmi</i>
<i>Gdt</i>	<i>Giuditta</i>	<i>1Sam</i>	<i>Primo libro di Samuele</i>
<i>Gen</i>	<i>Genesi</i>	<i>2Sam</i>	<i>Secondo libro di Samuele</i>
<i>Ger</i>	<i>Geremia</i>	<i>Sap</i>	<i>Sapienza</i>
<i>Gl</i>	<i>Gioele</i>	<i>Sir</i>	<i>Siracide</i>

<i>Gn</i>	<i>Giona</i>	<i>Sof</i>	<i>Sofonia</i>
<i>Tb</i>	<i>Tobia</i>	<i>2Ts</i>	<i>Seconda lettera ai Tessalonicesi</i>
<i>1Tm</i>	<i>Prima lettera a Timoteo</i>	<i>Tt</i>	<i>Lettera a Tito</i>
<i>2Tm</i>	<i>Seconda lettera a Timoteo</i>	<i>Zc</i>	<i>Zaccaria</i>
<i>1Ts</i>	<i>Prima lettera ai Tessalonicesi</i>		

## 2. Altre sigle o abbreviazioni

a.e.v.	avanti l'era volgare (avanti Cristo)
e.v.	era volgare (dopo Cristo)
TM	Testo Masoretico

I termini ebraici, aramaici e greci sono trascritti secondo le norme indicate nelle tavole degli alfabeti qui di seguito (pp. 19-22). Solo i nomi di persone, luoghi e popoli sono riportati secondo la traduzione della Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) nell'edizione del 2008. Questa è anche la traduzione utilizzata per le citazioni dalla Bibbia, con rare modifiche ove necessario.

## L'ALFABETO EBRAICO

L'alfabeto ebraico consta di 22 *consonanti*:

Segno	Nome	Traslitterazione (e pronuncia)	Valore numerico
א	<i>alef</i>	ʾ (pron. come spirito leno greco)	1
ב	<i>bet</i>	b (con <i>dageš</i> )	
ב	<i>bet</i>	v (senza <i>dageš</i> )	2
ג	<i>gimel</i>	g (velare, it. <i>gatto</i> , <i>ghiro</i> )	3
ד	<i>dalet</i>	d	4
ה	<i>he</i>	h ( <i>h</i> aspirata, ted. <i>haben</i> )	5
ו	<i>waw</i>	w ( <i>u</i> semivocalica, ingl. <i>water</i> <sup>1</sup> )	6
ז	<i>zayin</i>	z ( <i>s</i> sonora, it. <i>rosa</i> )	7
ח	<i>het</i>	ħ ( <i>h</i> enfatica, pron. come <i>j</i> spagnola)	8
ט	<i>tet</i>	ṭ ( <i>t</i> enfatica, pron. come <i>t</i> )	9
י	<i>yod</i>	y ( <i>i</i> , ingl. <i>yes</i> )	10
כ	<i>kaf</i>	k (con <i>dageš</i> )	
כ	<i>kaf</i>	ḵ (senza <i>dageš</i> , pron. come <i>j</i> spagnola)	20
ל	<i>lamed</i>	l	30
מ	<i>mem</i>	m	40
נ	<i>nun</i>	n	50
ס	<i>samek</i>	s ( <i>s</i> sorda, it. <i>mese</i> )	60
ע	<i>ayin</i>	ʿ (pron. come spirito aspro greco)	70
פ	<i>pe</i>	p (con <i>dageš</i> )	
פ	<i>pe</i>	f (senza <i>dageš</i> )	80
צ	<i>ṣadi</i>	ṣ ( <i>s</i> enfatica sorda, ted. <i>tz</i> , it. <i>senza</i> )	90
ק	<i>qof</i>	q ( <i>k</i> enfatica, pron. <i>k</i> )	100
ר	<i>reš</i>	r	200
ש	<i>šin</i>	ś ( <i>s</i> sorda, it. <i>sole</i> )	300 (ש)
ש	<i>šin</i>	š ( <i>s</i> palatale, ingl. <i>sh</i> , it. <i>scena</i> )	
ת	<i>taw</i>	t	400

<sup>1</sup> Nell'ebraico parlato in Israele è invalsa la pronuncia *v*.

*Osservazioni:*

1. L'ebraico si scrive e si legge da destra a sinistra, cioè al contrario dell'italiano e delle altre lingue europee.
2. Nell'alfabeto ebraico mancano le *vocali*, le quali furono aggiunte in epoca molto tarda (VI-VII secolo e.v.) per fissare la tradizione fonetica del testo biblico, e vengono espresse mediante punti e lineette sotto, sopra o dentro i segni consonantici.
3. In fine parola, la *kaf* (כּ), la *mem* (מּ), la *nun* (נּ), la *pe* (פּ) e la *šadi* (שׂ) si scrivono rispettivamente כּ, ם, ן, ף, ץ.
4. ן è una esplosiva glottidale (come all'inizio dell'ital. *ecco!*); è quiescente e qui viene trascritta solo quando fa parte della radice della parola (per esempio, alla fine di *Miqra'* ma non alla fine di *Gemara*).
5. ן è una fricativa faringale sonora la cui pronuncia odierna non differisce da quella di ן.
6. ן a fine parola è quiescente, ma qui viene trascritta ugualmente, secondo la consuetudine scientifica internazionale di origine accademica anglosassone.
7. La traslitterazione dall'ebraico (ma anche dall'aramaico e dal siriano) qui utilizzata è quella scientifica convenzionale per le consonanti; la spirantizzazione delle *begadkefat* è segnalata solo nei casi di *b/v*, *k/ġ* (con *ġ* pronunciata come *j* spagnola) e *p/f*. Delle vocali non si indica la quantità lunga o breve. Sono invece indicati gli accenti tonici dell'ebraico quando non cadono – come di regola – sull'ultima sillaba.

## L'ALFABETO GRECO

L'alfabeto greco si compone di 24 lettere (7 vocali e 17 consonanti, di cui 14 semplici e 3 doppie):

Maiuscole	Minuscole	Nome	Traslitterazione (e pronuncia)
A	α	<i>alfa</i>	a
B	β	<i>beta</i>	b
Γ	γ	<i>gamma</i>	g (velare, it. <i>gatto</i> , <i>ghiro</i> )
Δ	δ	<i>delta</i>	d
E	ε	<i>epsilon</i>	e (ē aperta)
Z	ζ	<i>zeta</i>	z (z sonora, it. <i>zona</i> )
H	η	<i>eta</i>	ē (ē aperta)
Θ	θ	<i>theta</i>	th (come ingl. <i>thin</i> )
I	ι	<i>iota</i>	i
K	κ	<i>kappa</i>	k
Λ	λ	<i>lambda</i>	l
M	μ	<i>mi</i>	m
N	ν	<i>ni</i>	n
Ξ	ξ	<i>xi</i>	x
O	ο	<i>omicron</i>	o (ō aperta)
Π	π	<i>pi</i>	p
P	ρ	<i>rho</i>	r
Σ	σ, ς	<i>sigma</i>	s (sorda, it. <i>sera</i> )
T	τ	<i>tau</i>	t
Υ	υ	<i>ypsilon</i>	y (u francese oppure ü tedesca)
Φ	φ (ο φ)	<i>phi</i>	ph (f)
X	χ	<i>chi</i>	ch (aspirata, ted. <i>ich</i> )
Ψ	ψ	<i>psi</i>	ps
Ω	ω	<i>omega</i>	ō (ō aperta)

*Osservazioni:*

1. Le consonanti doppie sono ζ, ξ e ψ.
2. γ davanti a κ, γ, χ e ξ si pronuncia sempre *n* (*ángelos*).
3. Per quanto riguarda il *sigma* minuscolo, si usa ζ solo in fine parola, σ in tutti gli altri casi.
4. Tutte le parole che iniziano per vocale o dittongo portano lo *spirito*, che può essere: *a) dolce* per indicare la mancanza di aspirazione; *b) aspro* per indicare l'aspirazione; nella traslitterazione si indica lo spirito aspro con *h*. Anche le parole che iniziano con *rho* portano lo spirito aspro (*ῥ-*, *rh-*).
5. Nella traslitterazione sono indicate la *e* e la *o* lunghe, tranne quando hanno l'accento circonflesso.
6. Gli accenti del greco sono mantenuti anche quando non corrispondono agli accenti tonici dell'italiano (come nei casi dei dittonghi *eú, aí*, pronunciati *èu, ài*).
7. Il dittongo *ou* (*oú, oũ*) è sempre pronunciato *u* (come nel fr. *jour*).

## TERMINOLOGIA DELLE SCIENZE BIBLICHE E AUSILIARIE

Questo glossario si propone di chiarire la maggior parte dei vocaboli e delle espressioni reperibili in un commento o in una introduzione alla Sacra Scrittura. Contiene perciò i termini biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento che si riferiscono principalmente a oggetti, riti, aspetti del culto, usi e norme, nonché a luoghi, popoli e lingue che abbiano una rilevanza fondamentale per la storia biblica.

Vi figurano inoltre termini non contenuti nella Bibbia, ma relativi alla sua trasmissione e alla sua esegesi (codici, traduzioni, commenti antichi, tecniche esegetiche). Sono pure presenti lemmi relativi all'ebraismo e alla Chiesa, in quanto possibili termini di riferimento alla o dalla Bibbia.

Il lettore non troverà invece voci sui nomi geografici secondari né sui personaggi biblici per i quali sono generalmente sufficienti gli indici onomastici delle edizioni della Bibbia.

**Accadico.** Lingua semitica orientale della Mesopotamia nei secoli XXII-II a.e.v. L'accadico comprende la varietà settentrionale o assiro e quella meridionale o babilonese, ed è perciò detto anche assiro-babilonese. Il termine deriva da Akkad, città e regione della Mesopotamia settentrionale.

**Acrostico** o alfabetico. Genere poetico in cui versi o strofe successivi cominciano ciascuno con una lettera dell'alfabeto ebraico in ordine alfabetico.

**Ade.** → *Še'ol*.

**Adonay.** Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Afra.** → *Vetus Latina*.

**Agápē.** In greco, «amore». Termine che nel greco del Nuovo Testamento designa l'amore divino e l'amore tra gli uomini che a quello si ispira. Vi corrisponde l'ebraico *ahavah*, che però nell'Antico Testamento è usato sia per l'amore teologico, sia per quello rivolto a concetti o oggetti della sfera umana, sia per l'amore carnale.



Quest'ultima accezione è resa in greco dal termine *érōs*, mentre il greco *philia* indica piuttosto il sentimento di amicizia. L'opposizione tra *éros* e *agápē* è talvolta equivalente a quella tra passione e carità, e proprio l'*agápē* come carità (latino *caritas*) è considerata dal Nuovo Testamento l'essenza della legge, il comandamento nuovo dato da Gesù, e un dono dello Spirito Santo. Il vocabolo, diversamente accentato nell'uso italiano (*âgape*), indica il banchetto fraterno della Chiesa primitiva, connesso con la celebrazione eucaristica (*1Cor* 11,17-34).

**Aggadāh.** → *Haggadah*.

**Agiografo.** Designazione dell'autore, noto o ignoto, di un libro biblico. Al plurale, il termine designa anche la terza sezione del canone ebraico, quella degli «Scritti» (→ *Ketuvim*).

**Agnello di Dio.** Espressione e immagine della simbologia cristiana risalente all'appellativo dato da Giovanni Battista a Gesù (*Gv* 1,29-36), che sottolinea la sua funzione sacrificale ed espiatoria. – In tal senso è collegata alla nozione del → Servo sofferente del Signore: questo collegamento è reso ancor più pregnante dal fatto che in aramaico *ʔalya* significa sia servo sia agnello. Il riferimento a Gesù come agnello si fonda anche sull'identificazione di sé con l'agnello pasquale da lui compiuta nell'Ultima Cena.

**Ágrapha** (sing. *ágraphon*). In greco, i detti «non scritti». Il termine designa i detti di Gesù non inclusi nei Vangeli, che provengono da altri scritti neotestamentari, da varianti manoscritte, da libri apocrifi (→ apocrifo), dai Padri della Chiesa e da fonti ebraiche e islamiche.

**Alessandrino**, codice. Codice maiuscolo greco contenente l'Antico e il Nuovo Testamento (con qualche lacuna). Scritto all'inizio del V secolo e.v., rappresenta la tradizione del testo formatasi in Egitto. È conservato al British Museum. Sigla A.

**Alleanza** o patto. In ebraico *berit*. Forma della relazione tra Dio e l'uomo. Gli autori biblici, e soprattutto il → Sacerdotale (P), contano quattro principali alleanze: con tutto il genere umano e con tutte le creature attraverso Noè, con Abramo e la sua discendenza, con il popolo di Israele attraverso Mosè sul monte Sinai, e infine la «nuova alleanza» di *Ger* 31 che non sostituisce, ma rinnova le precedenti, rifacendosi ad esse. Nell'alleanza talvolta Dio impegna se stesso, talvolta chiede l'impegno del contraente. Il modello letterario risente l'influsso dei trattati di vassallaggio antico-orientali e soprattutto hittiti, e comprende un prologo storico, una serie di clausole tra cui l'impegno a una lettura periodica, benedizione per chi osserva l'alleanza e maledizioni per il trasgressore. Le espressioni «Antico» e «Nuovo Testamento», attraverso il greco *diathékē* («volontà testamentaria» o patto), vanno intese come Antica e Nuova Alleanza.

**Allegoria.** Uno dei → sensi biblici. Nata nella scuola esegetica alessandrina per influsso ellenistico, e rimasta dominante nella lettura biblica fino a epoca mo-

derna, l'allegoria vede nell'Antico Testamento tutta una serie di figure o «tipi» (→ tipologia) del Nuovo Testamento, che ne sarebbe quindi l'adempimento e lo svelamento. Il massimo rappresentante del metodo allegorico è Origene. L'esegesi ebraica ricorre a una forma di allegoria meno generalizzata, e ne fa uso esclusivo solo per il *Cantico dei cantici*.

**Alleluia.** Dall'ebraico *hallelu-Yah*, «lodate il Signore». Versetto responsoriale presente in numerosi salmi fra cui in particolare i salmi alleluiaici: 106, 113, 135 e 146-150.

**Amarna o Tell el-Amarna.** Nome attuale dell'antica Akhet-Aton, capitale del faraone Amenofi IV, situata sul Nilo nel Medio Egitto. Nel 1887 vi fu scoperto l'archivio diplomatico dei faraoni Amenofi III e Amenofi IV, consistente in 360 lettere scritte in accadico cuneiforme su tavolette d'argilla, comunemente denominate «Lettere di el-Amarna». Poiché sono in gran parte corrispondenza con principi e vassalli della regione siro-palestinese, esse offrono una preziosa testimonianza sulla situazione politica, linguistica, etnica e religiosa della terra di Canaan nei secoli XV-XIV a.e.v. In particolare, queste lettere menzionano gli 'Apiru o Ḫapiru, gruppi di lavoratori, mercenari, predoni, presenti tra la Mesopotamia e l'Egitto sin dalla prima metà del II millennio a.e.v., tra i quali talvolta sono stati individuati i più antichi ebrei (anche per l'affinità di *ḫpr*, radice di Ḫapiru, con 'br, radice di ebreo).

**Amen.** Formula liturgica ebraica che nella Bibbia e nella liturgia ha generalmente carattere conclusivo. Deriva dalla radice 'mn (comune a → *emunah*) e significa «è così, è certo».

'**Amidah.** → Diciotto Benedizioni.

**Ammoniti.** Antica popolazione che la Bibbia fa discendere da Ammon figlio di Lot, residente a Nord-Est del mar Morto, a Nord dei → moabiti. In frequente guerra con gli israeliti, furono vinti da Saul e David, ma tornarono indipendenti. La loro capitale fu Rabbat-Ammon (l'attuale Amman). Adoravano il dio Molok o Milkom.

**Amore.** → *Agápē*.

**Amorei** o amoraiti. In ebraico *amora'im*, i «dicenti», termine che designa i maestri rabbinici palestinesi e babilonesi dei secoli III-VI e.v. i cui insegnamenti costituiscono il *Talmud*.

**Amorrei.** Popolazione semitica occidentale originaria della Mesopotamia di Nord-Ovest. Verso la fine del II millennio a.e.v. invasero la Babilonia e vi fondarono la prima dinastia alla quale appartenne → Hammurabi. Alcuni gruppi nomadi detti amorrei penetrarono in Palestina: in questa migrazione si colloca forse Abramo.

**Anagogico,** senso. → Sensi biblici.

**Anatema.** → *Hérem*.

‘**Anawim.** → Povero.

**Anfizionia.** Unione principalmente religiosa delle dodici tribù attorno a un santuario centrale nel periodo dei Giudici. L'ipotesi, che prende nome da un'istituzione politico-religiosa dell'antica Grecia, è stata sostenuta soprattutto dal biblista Martin Noth, ma non è condivisa da altri studiosi.

**Angelo.** Dal greco *ángelos*, «inviato, messaggero». Traduzione dell'ebraico *mal'ak*. Nella Bibbia, designazione di esseri spirituali che costituiscono la corte celeste e sono inviati da Dio a compiere missioni particolari sulla terra. Con riferimento alla corte celeste Dio è chiamato «Signore degli eserciti» o «delle schiere». Mentre nei testi più antichi l'angelo è meno frequente (tipica è la sua funzione intermedia nella tradizione → *elohista*), in libri più recenti, a → Qumran, negli → apocrifi e nel Nuovo Testamento, l'angelologia è molto sviluppata. Una figura particolare nel Pentateuco e nei libri storici è l'angelo di YHWH che ha la funzione e spesso un linguaggio che lo identificano con Dio stesso, per esempio in *Gen 22,15-17*. L'Antico Testamento menziona due categorie angeliche della corte celeste più vicine a Dio: i cherubini (originariamente mostri babilonesi alati con volto umano) e i serafini (esseri infuocati dotati di sei ali e posti davanti al trono di Dio). La tradizione post-biblica ha aggiunto agli angeli agli arcangeli (termine che compare solo in *1Ts 4,16* e *Gd 9*), ai cherubini e ai serafini altri cinque ordini che con essi costituiscono complessivamente i «nove cori angelici» disposti gerarchicamente: angeli, arcangeli, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù, cherubini e serafini. Sono tradizionalmente annoverati tra gli arcangeli i tre angeli di cui la Bibbia riporta il nome: Michele, il principe degli angeli e protettore di Israele; Gabriele, che appare a Daniele e annuncia la nascita del Battista e di Gesù; Raffaele, che accompagna il giovane Tobia nel suo viaggio e guarisce la cecità del padre. Michele ha, fra tutti, una rilevanza escatologica, in quanto sgomina le schiere degli angeli ribelli e uccide il drago (*Ap 12,7*), e assumerà in seguito anche la funzione di psicopompo (accompagnatore delle anime). Derivano dalla letteratura apocrica e midrašica altri nomi degli angeli e arcangeli come Samaele, Azraele, Sandalfon, Metatron, Uriele, Raguele ecc. Ad alcuni spunti biblici (*Sal 91,11*; *Mt 18,10*) si ricollega la credenza negli angeli custodi. Sono angeli caduti → Satana e i suoi demoni. L'angelologia biblica ha subito molteplici influssi esterni: cananei, mesopotamici, iranici.

**Anticristo.** Figura presente nella letteratura apocalittica ebraica, nel → *midraš* e nel Nuovo Testamento, come antagonista escatologico di Dio e del suo messia. Il nome si trova solo nelle due *Lettere di Giovanni* (*1Gv 2,18.22*; *4,3*; *2Gv 7*), mentre in *2Ts 2,3-4* si parla di «uomo iniquo» e «figlio della perdizione», che siederà nel Tempio di Dio «additando se stesso come Dio». Non si tratta di → Satana in persona, ma di una figura che talvolta è personalità corporativa e che, a seguito della sua identificazione con la bestia dell'*Apocalisse*, è vista come immagine dell'impero romano. Nel *midraš*, non per caso, ha anche il nome di Armilus (Romolo).

**Anziano.** → Presbitero.

**Aplografia.** Nella tradizione manoscritta, errore di un copista che consiste nell'omettere una parola o una frase quando inizi nello stesso modo di una precedente o seguente. È l'errore opposto della → dittografia.

**Apocalittica.** Dal greco *apokálypsis*, «rivelazione, svelamento». Corrente religiosa che si esprime nella letteratura apocalittica, la cui produzione, di ispirazione ebraica o cristiana, si estende tra il II secolo a.e.v. e il II secolo e.v. A differenza della letteratura profetica, quella apocalittica non mira all'edificazione e alla conversione della realtà storica presente, ma alla rivelazione in forma simbolica, mitica e visionaria, di eventi nascosti nel passato e soprattutto nel futuro: rivelazione spesso posta in bocca a qualche grande personaggio biblico, da Adamo a Paolo. Il genere apocalittico, che conta numerosi scritti nella letteratura apocriфа (→ apocrifo), è rappresentato nella Bibbia ebraica da *Daniele* e da alcuni testi profetici, e nel Nuovo Testamento dall'*Apocalisse* di Giovanni.

**Apocrifo.** Dal greco *apókryphos*, «nascosto». Termine designante un libro, esteriormente affine a quelli biblici, escluso dal canone ebraico o cristiano. Nell'uso protestante gli apocriphi sono detti «pseudoepigrafi» (cioè falsamente attribuiti a qualche autore biblico), mentre con il termine apocriphi vengono da loro designati i → deutero canonici.

**Apodittica, legge.** Nelle parti normative della Bibbia ebraica e dei codici antico-orientali, sono così definiti i comandi o i divieti non casuistici (legati a casi concreti), cioè tutti quelli che ordinano o proibiscono un'azione in modo categorico: per esempio, il Decalogo.

‘**Aqedah.** in ebraico, «legamento», e più propriamente il modo di legare le vittime da immolare per il sacrificio. Nel linguaggio rabbinico è venuto a indicare il sacrificio di Isacco (*Gen 22*).

‘**Aqiva ben Yosef** (50 ca.-135 ca. e.v.). Rabbino tannaita (→ Tannaiti), considerato nella tradizione rabbinica il maggiore di tutti i maestri dopo Mosè. Secondo la leggenda fu mandriano fino ai 40 anni e si dedicò poi agli studi, spinto dalla moglie. Morì martire sotto la persecuzione di Adriano. Ebbe inclinazione per la mistica e l'esegesi allegorica, e contribuì alla formazione della → *Mišnah*.

**Aquila.** Presunto autore della versione greca della Bibbia ebraica eseguita nella prima metà del II secolo e.v., con criteri molto letterali in opposizione a quella dei → Settanta. È dubbio se Aquila debba identificarsi con il proselito Onqelos, a cui la tradizione attribuisce l'omonimo → Targum del Pentateuco.

**Aramaico.** Lingua semitica nord-occidentale, affine all'ebraico, parlata dagli → aramei. Tra l'VIII e il IV secolo a.e.v. fu usata come lingua ufficiale internazionale e lingua franca negli imperi assiro-babilonese e persiano (aramaico d'impero). Nelle

sue numerose varietà orientali e occidentali (samaritano, mandaico, nabateo ecc.), fu viva in Siria e in Palestina dove, a partire dall'epoca postesilica, andò sostituendo l'ebraico nell'uso comune. In aramaico sono scritte alcune parti dei libri biblici di *Daniele* e di *Esdra*, e più tardi i due → *Talmud*. La variante galilea era la lingua di Gesù e, verosimilmente, delle tradizioni orali che precedettero i Vangeli (per quello di Matteo si ipotizza addirittura la preesistenza di un «Matteo aramaico» scritto). Con il nome di «siriano» divenne la lingua liturgica delle chiese monofisite e nestoriane. Dialetti aramaici sono tuttora parlati in alcune zone della Siria e del Kurdistan.

**Aramei.** Popolazione semitica che intorno al XII secolo a.e.v. si stabilì nella Siria settentrionale e nella Babilonia meridionale. Secondo alcuni studiosi, a un gruppo di proto-aramaei appartenne Abramo. Divenuti politicamente rilevanti nelle città stato della Siria, crearono un regno con capitale Damasco, temporaneamente sottomesso da Davide e infine conquistato dagli assiri. Nella Bibbia Giacobbe è definito «arameo errante» (*Dt* 26,5).

**Arca dell'Alleanza.** Dall'ebraico *aron ha-berit*. È anche detta «arca santa», dall'ebraico *aron ha-qódeš*. Secondo il racconto di *Es* 25,10-16 e *37*,1-5 e *Dt* 10,1-5, fu oggetto del culto israelitico costituito da una cassa di legno di acacia rivestito d'oro, fornita di stanghe per trasportarla e coperta da un coperchio d'oro sormontato da due cherubini con le ali aperte. Conteneva le tavole del → Decalogo e, secondo una tradizione rabbinica ripresa da *Eb* 9,4, un vaso d'oro con la manna e la verga di Aronne. Era il segno più sacro della presenza di Dio, di cui costituiva il trono. Collocata nel Santo dei Santi, scomparve nella distruzione del Tempio del 587/6 a.e.v. Secondo una leggenda riferita da *2Mac* 2,4-8, Geremia avrebbe nascosto l'arca, con la tenda e l'altare dei profumi, in una grotta del monte Nebo, e là è destinata a restare finché Dio non la farà nuovamente apparire in epoca messianica. Nelle sinagoghe, per analogia, è chiamato arca santa l'armadio che contiene i rotoli della → *Torah*.

**Aristea, Lettera di.** Scritto giudaico-ellenistico tradizionalmente attribuito a un funzionario ebreo di Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.e.v.), ma composto alla fine del II secolo a.e.v. ad Alessandria. Narra la leggendaria origine della traduzione dei → Settanta.

**Asidei.** → *Hasid*.

**Aškenazita.** Dall'ebraico *Aškenaz* che nella «tavola dei popoli» (*Gen* 10,3) e in un altro passo della Bibbia (*Ger* 51,27) indica una nazione discendente da Iafet insediata a Nord della Siria (forse gli Ascani di Frigia). Nel medioevo si identificò *Aškenaz* con la Germania, e quindi oggi si chiamano *Aškenazim* gli ebrei dell'Europa centrale e orientale, che ivi si diffusero dalla Germania; essi differiscono dagli altri ebrei in alcune pratiche rituali, nel formulario liturgico e nella pronuncia dell'ebraico; anche altrove, ebrei emigrati dalla Germania seguono il rito «aškenazita» o «tedesco».

**Asmodeo.** → Satana.

**Asmonei.** Nome della famiglia, poi dinastia, dei → Maccabei, appellativo («martello»?) dei figli del sacerdote Mattatia, che iniziarono e conclusero vittoriosamente la rivolta contro il dominio assimilatore del seleucide Antioco IV di Siria (164 a.e.v.). La dinastia governò la Giudea fino all'occupazione romana (63 a.e.v.).

**Assiria.** In accadico Aššur. Parte settentrionale della valle del Tigri confinante con l'Armenia a Nord, la Babilonia a Sud, la Media e i monti Zagros a Est, la Mesopotamia settentrionale e il deserto arabico a Ovest. Abitata da una popolazione semitica di lingua accadica affine ai babilonesi (→ Babilonia), ai quali fu soggetta o vassalla tra il XX e il XV secolo a.e.v., divenne una potenza politica a partire dall'XI secolo a.e.v. L'impero assiro, le cui conquiste militari furono sempre caratterizzate da estrema crudeltà, si estese verso Occidente e, con Salmanassar V (726-722 a.e.v.) e Sargon II (722-705 a.e.v.), conquistò la Samaria e abbatté il regno di Israele deportandone, senza ritorno, gli abitanti. Sargon II conquistò anche la Babilonia e creò nella capitale assira Ninive una biblioteca, che fu arricchita da Assurbanipal (668-626 a.e.v.) fino a comprendere 10.000 tavolette cuneiformi, alla quale dobbiamo i principali testi della letteratura assiro-babilonese. Con questo sovrano, noto nella tradizione occidentale come Sardanapalo, l'impero assiro raggiunse il culmine militare e culturale, e si estese fino all'Egitto. Pochi anni dopo (612 a.e.v.), Ciassare, re dei Medi, e Nabopolassar, re di Babilonia, conquistarono Ninive e posero fine alla storia assira. *2Re* 18-19 e *Is* 36-37 narrano l'invasione della Giudea sotto il re Ezechia da parte del sovrano assiro Sennacherib nel 701 a.e.v. e la miracolosa liberazione di Gerusalemme dall'assedio.

**Assiro-babilonese.** → Accadico.

**Assurbanipal** (668-626 a.e.v.). Sovrano del regno neo-assiro. Sotto di lui l'Assiria ebbe il suo ultimo e massimo periodo di potenza e di splendore. Protettore della cultura, raccolse una biblioteca di cui sono conservate 10.000 tavolette che ci hanno trasmesso le grandi opere della letteratura accadica (→ accadico): tra queste, l'epopea di → *Gilgameš* e l' → *Enuma Eliš*, o poema della creazione.

**Av**, nove di. In ebraico *Tiš 'ah be-av*. Nella liturgia ebraica, giorno di lutto e digiuno che, nel mese di *av* (luglio/agosto), commemora la distruzione del primo e del secondo Tempio e l'espulsione degli ebrei dalla Spagna.

**'Avodah.** In ebraico «servitù, servizio, lavoro». In contesto liturgico «culto, servizio divino».

**'Avodah zarah.** In ebraico, «culto straniero», cioè idolatria. Titolo del trattato della → *Mišnah* e del → *Talmud* che regola i rapporti tra ebrei e pagani. Non rientrano in questa definizione il cristianesimo e l'islam in quanto religioni monoteiste.

**Avot.** Più precisamente *Pirqe Avot* («Capitoli dei Padri»). Trattato della → *Mišnah*, che in sei capitoli raccoglie detti di maestri della → *Torah*. Inizia con la ricezione

della *Torah* stessa da parte di Mosè e la sua trasmissione agli anziani, ai profeti e agli uomini della Grande Sinagoga (leggendaria assemblea di dotti costituita da Esdra), e giunge fino a → Yehudah ha-Naši, detto il Principe (II secolo e.v.).

**Azazel.** → Satana e → Capro espiatorio.

**Azzimi.** In ebraico *maššot*, pl. di *maššah*, «non lievitato, pane azzimo». Il pane che, secondo le numerose disposizioni contenute nel Pentateuco (in particolare *Es* 12,15-20.34.39) viene consumato nei sette giorni di Pasqua. Azzimi o festa degli Azzimi sono quindi sinonimi di → *Pésah*. Si trattava probabilmente di un rito legato a una festa primaverile degli agricoltori confluita nella celebrazione storica dell'esodo.

**Baal.** In ebraico *Bá'al*, «signore, marito». Nome divino generico designante sia la principale divinità della religione cananaica (e in questo caso equivalente a Hadad), dio della generazione e della fecondità naturale, sia il principale dio venerato localmente; e allora il nome compare (nella forma Baal e Bel) in composizione con toponimi o attributi: Belfagor, Beelzebul, Baalšamin ecc. In età ellenistica fu talvolta identificato con Zeus.

**Bá'al Šem Ťov.** → *Hasid*.

**Babilonia.** Parte meridionale della Mesopotamia percorsa dal Tigri e dall'Eufrate e confinante a Nord con la Siria, a Sud con il Golfo Persico, a Est con l'Elam e a Ovest con il deserto arabico. Le prime testimonianze di cultura risalgono al 5000 a.e.v., mentre intorno al 3500 nel paese appaiono stanziati i → sumeri. La storia politica della Babilonia (che si concluderà nel 539 a.e.v. con la conquista del persiano Ciro il Grande) si articola in un periodo sumerico, fino al 2360 ca. a.e.v., caratterizzato da diverse sovranità locali; una dinastia semitica iniziata da Sargon I di Akkad e durata ca. 180 anni; il predominio dei gutei per circa un secolo, seguito da un nuovo periodo sumerico (III dinastia di Ur, 2060-1950 a.e.v. ca.). Con il 1950 a.e.v. il paese cade sotto la dominazione dei semiti occidentali → amorrei, che fondano la prima dinastia babilonese, culminata nel regno di → Hammurabi (ca. 1728-1686 a.e.v.). Dal 1550 ca. si succedono varie invasioni tra cui quella dei cassiti (1550-1150 a.e.v.); seguono un predominio assiro, fino al 625, e la X dinastia nota come neo-babilonese o caldea, alla quale appartiene Nabucodonosor II che abbatté il regno di Giuda nel 587/6, dando inizio all'esilio babilonese. – Con lo stesso nome è spesso chiamata la città di Babele (in accadico *Bab-ili*, «porta di Dio»), capitale della Babilonia, sul fiume Eufrate. Alla → *ziqurrat* di Babele fa riferimento l'episodio biblico di *Gen* 11,1-9. Numerose sono nei profeti le allusioni a questa città (soprattutto in Isaia, Geremia, Ezechiele e Daniele), considerata il simbolo dell'orgoglio e del dominio contrario a Dio, che infine l'abbatte e la riconduce a nulla; ma anche dopo la sua decadenza, e infine scomparsa, il suo nome rimane simbolo della potenza nemica, e quindi di Roma, come appare dal Nuovo Testamento (*1Pt* 5,13; *Ap* 14,8-10; 16,19; 18,10). L'influenza della civiltà babilonese è presente nella Bibbia, sia per le concezioni cosmogoniche, sia per gli influssi letterari e sapienziali della letteratura accadica (→ accadico, *Gilgames* e

*Enuma Eliš*): influssi che in gran parte risalgono al periodo dell'esilio degli ebrei in Babilonia (597 e 587/6-538 a.e.v.).

**Bar Koķeva.** Condottiero ebreo, capo della seconda guerra giudaica contro i romani (132-135 e.v.). Il suo vero nome era Šim'on bar Kosiva: l'appellativo di Bar Koķeva (in aramaico «figlio della stella») gli fu dato da rabbi → 'Aqiva, che ravvisò in lui una figura messianica (cfr. *Nm* 24,17). Mori combattendo e, dopo il fallimento della rivolta, per la delusione, fu chiamato Bar Kozva o Bar Koziva («figlio della menzogna»).

**Bar mišwah.** In ebraico, «figlio del precetto». Il ragazzo che entra nella maggiore età religiosa e assume quindi i diritti e gli obblighi dell'adulto. L'espressione indica anche la cerimonia corrispondente in cui il ragazzo è chiamato per la prima volta a leggere la → *Torah*. In epoca recente una parte del mondo ebraico ha adottato una cerimonia analoga (*Bat mišwah*), senza lettura della *Torah*, per le ragazze. La maggiore età è raggiunta dai maschi a 13 anni e dalle femmine a 12.

**Behemot.** → Leviatan.

**Belial.** Nell'ebraico biblico è un termine con il significato originario di «non utile, dannoso». In unione con «uomo di-, figlio di-» indica una persona malvagia perversa. In seguito è divenuto sinonimo di → Satana.

**Belzebù.** → Satana.

**Benedictus.** Parola iniziale, e quindi titolo, secondo la versione latina, del Cantico di Zaccaria (*Lc* 1,68-79).

**Beraķah.** In ebraico, «benedizione». La principale formula liturgica ebraica. Inizia sempre con le parole «Benedetto tu, o Signore», e si sviluppa come ringraziamento a Dio per l'uso di un bene, l'esecuzione di un precetto, l'accadimento di un evento favorevole, oltre che come inizio o conclusione di una preghiera. Può essere costituita da una sola formula o da una serie (→ Diciotto Benedizioni). Secondo la tradizione, l'ebreo dovrebbe recitare ogni giorno almeno 100 benedizioni (pl. *beraķot*).

**Berit.** → Alleanza.

**Beza.** Codice greco maiuscolo dei Vangeli e degli *Atti*, con versione latina. Risale al V secolo e prende il nome dal riformatore Teodoro di Beza (1519-1605), al quale appartenne; questi lo donò all'Università di Cambridge e perciò è chiamato anche *Cantabrigiensis*. La sua sigla è D.

**Bodmer.** Papiri greci contenenti alcuni brani del Nuovo Testamento. Prendono il nome dalla Biblioteca Bodmeriana di Coligny (Svizzera). I principali sono il Bodmer II (200 ca. e.v.), il Bodmer VII-VIII (III-IV secolo) e il Bodmer XIV-XV (II-III secolo).



**Canaan.** → Palestina.

**Cananei.** Popolazioni abitanti nella regione siro-palestinese (Canaan) prima del periodo israelitico. Avevano in comune con i fenici e con altre popolazioni semitiche occidentali, lingua, religione e cultura.

**Canone.** Vocabolo greco di origine semitica («canna») con il significato di «misura, regola». Indica un elenco di scritti particolarmente autorevoli e, nel caso della Bibbia, l'elenco dei libri considerati divinamente ispirati e perciò detti canonici. Esiste qualche disparità tra i canoni dell'Antico Testamento riconosciuti da ebrei, cattolici e protestanti (si veda la tabella dei canoni), mentre il canone del Nuovo Testamento è uguale per tutte le confessioni cristiane.

**Cantabrigiensis.** → Beza.

**Capanne,** festa delle. → *Sukkot*.

**Capro espiatorio.** Secondo *Lv* 16,5-10.20-22.26, uno dei capri che il sommo sacerdote sorteggiava nel giorno di → *Kippur*. Mentre l'altro veniva immolato in sacrificio per il peccato, questo era inviato nel deserto «per Azazel» (un demone del deserto), dopo che il sommo sacerdote l'aveva simbolicamente caricato dei peccati del popolo. Poiché si trattava di un atto simbolico, mentre l'espiazione veniva eseguita con l'altro capro sacrificato al Signore, sarebbe più corretta l'espressione «capro emissario». Più in generale, nella psicologia della religione è chiamata capro espiatorio ogni entità individuale o corporativa su cui una maggioranza scarica i propri sensi di colpa.

**Carisma.** Dal greco *chárisma*, «dono gratuito». Nelle lettere del Nuovo Testamento il termine designa un dono dello Spirito Santo largito ai singoli battezzati per il bene della comunità. La varietà dei carismi, non necessariamente consistenti in manifestazioni prodigiose, e subordinati tutti alla carità è trattata da Paolo in *1Cor* 12.

**Chester Beatty.** Papiri greci contenenti alcune parti del Nuovo Testamento. Si tratta di tre manoscritti di complessivi 108 fogli, che risalgono alla prima metà del II secolo e prendono il nome da sir Alfred Chester Beatty che li acquistò in Egitto nel 1930-31.

**Claromontano.** Codice greco maiuscolo delle Lettere di Paolo, con traduzione latina. Contiene anche il Canone Claromontano, cioè l'elenco dei libri biblici. Scritto nel V secolo, prende il nome da Clermont (Francia) dove si trovava un tempo. Sigla D<sup>p</sup>.

**Codice dell'alleanza.** È così chiamata dagli studiosi la raccolta di norme e precetti (*Es* 20,22-23,19) che seguono il → Decalogo. Attribuito alla tradizione → Elohista, riflette una società sedentaria e agricola. Talvolta è chiamato «il libro del patto».

**Codice deuteronomico.** È così chiamato dagli studiosi il corpo di leggi civili, penali e religiose che costituiscono la parte centrale del *Deuteronomio*. Generalmente lo si definisce costituito dai capp. 12-26 (secondo alcuni esegeti dai capp. 6-28, includendovi in tal caso un proemio e un epilogo esortativi). Probabilmente è da identificare, nelle sue linee essenziali, con il «libro della legge» rinvenuto nel Tempio durante il regno di Giosia nel 622 a.e.v. (2Re 22). Talvolta è chiamato «Codice dell'alleanza».

**Codice di santità** o Legge di santità. È la designazione moderna dei capp. 17-26 del *Levitico*, che trattano temi relativi al culto, al puro e impuro, al sacerdozio e alle feste. Risalgono probabilmente alla fine dell'età monarchica, e riflettono il pensiero della tradizione sacerdotale (P) e del profeta Ezechiele.

**Codice sacerdotale.** Sono così chiamati dagli studiosi moderni i capitoli da *Es* 25 a *Nm* 10, includendo quindi tutto il libro del *Levitico*.

**Comma giovanneo.** È la designazione di un inciso, di contenuto trinitario, nella prima *Lettera di Giovanni* (5,7), interpolato nel testo latino della *Vulgata*, probabilmente nel IV secolo.

**Concordanza.** Elenco alfabetico dei vocaboli di un'opera. A differenza dei lessici e dei dizionari, non vi viene indicato il significato, ma la lista dei passi in cui essi figurano. Nel campo degli studi biblici esistono concordanze ebraiche dell'Antico Testamento, greche del Nuovo Testamento, greche della → Settanta e latine della → *Vulgata*. Le concordanze in lingue moderne sono anche chiamate «chiavi bibliche».

**Concordia dei Vangeli.** Combinazione dei 4 Vangeli in un solo testo unificato. Se ne ebbero diversi esempi in passato, a partire dal *Diatessarōn* di Taziano, composto in greco o in siriano nel II secolo e usato a lungo anche nella liturgia.

**Conversione.** → *Tešuvah*.

**Cristo.** → Messia.

**Cronista.** Nella critica biblica moderna, è così designato l'autore dell'opera storiografica comprendente i due libri delle *Cronache*, *Esdra* e *Neemia*. Il suo contenuto ripercorre la storia di Israele partendo da Adamo e svolgendosi parallelamente ai libri di *Samuele* e dei *Re*, fino alla deportazione in Babilonia. L'opera rivela un forte interesse teologico ed è influenzata dal → Codice Sacerdotale. Fu scritta probabilmente verso la fine del IV secolo a.e.v.

**Cuneiforme,** scrittura. → Sumerico.

**D.** Sigla della fonte → Deuteronomista.

**Davar.** → Parola.

**Decalogo.** In greco, «dieci parole». I dieci comandamenti che aprono la rivelazione sinaitica. Ne esistono due versioni con lievi differenze (*Es* 20,1-17 e *Dt* 5,6-21) che presuppongono una più antica formulazione con clausole molto brevi ed espresse in forma negativa:

- 1 Io sono il Signore tuo Dio...
- 2 Non avrai altri dèi al mio cospetto.
- 2a Non ti farai scultura, né alcuna figura...
- 3 Non pronuncerai il nome di YHWH tuo Dio invano...
- 4 Ricordati il giorno del sabato...
- 5 Onora tuo padre e tua madre...
- 6 Non ucciderai.
- 7 Non commetterai adulterio.
- 8 Non ruberai.
- 9 Non dirai contro il tuo prossimo una falsa testimonianza.
- 10 Non bramerai...

Questa è la numerazione tradizionale ebraica, ma la numerazione, nella Bibbia ebraica e nelle diverse Chiese cristiane, non è identica. Ortodossi e riformati seguono la numerazione proposta dai Padri greci e unificano 1 e 2, facendo diventare 2 il 2a. Luterani e cattolici seguono Agostino che fa del n. 1 una premessa, del n. 2 il n. 1 e così via, saltano il n. 2a e, per arrivare a 10, dividono l'ultimo divieto in due: non desiderare la donna d'altri e non desiderare la roba d'altri. – I critici chiamano «decalogo rituale» o «decalogo culturale» le prescrizioni di *Es* 34,17-26.

**Dei Verbum.** Parole iniziali e titolo della costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla «divina rivelazione», promulgata nel 1965.

**Demitizzazione.** Dal tedesco *Entmythologisierung*. Nella teologia di Rudolf Bultmann (1884-1976), procedimento ermeneutico (formulato intorno agli anni '40 del secolo scorso), influenzato dalla filosofia di pensatori come Martin Heidegger e Wilhelm Dilthey. Secondo Bultmann il messaggio del Nuovo Testamento deve essere liberato dal linguaggio «mitologico» proprio della cultura del tempo (miracoli, nascita verginale, apparizioni, angeli e demoni, risurrezione ecc.) per recuperare il suo nucleo permanente: cioè un appello al credente per una scelta esistenziale autentica. Il mito va inteso perciò, secondo Bultmann, come il rivestimento storicamente condizionato dell'«evento di salvezza» che Dio offre all'uomo.

**Demonio.** → Satana.

**Deuterocanonico.** In greco, «entrato nel canone in un secondo momento». Designazione di quei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento sulla cui canonicità si discusse e non si ebbe un accordo definitivo. Deuterocanonici dell'Antico Testamento (che la Chiesa cattolica e le Chiese orientali considerano ispirati, e che ebrei e protestanti rifiutano e definiscono → apocrifi) sono libri o parti di libri scritti o conservati in greco, provenienti dall'ebraismo alessandrino: *Tobia*, *Giuditta*, aggiunte a *Ester*, 1 e 2 *Maccabei*, *Sapienza*, *Siracide*, *Baruc*, aggiunte a *Daniele*. I deuterocanonici del Nuovo Testamento (accettati poi da tutte le Chiese cristiane) sono,

con qualche divergenza nella scelta, *Ebrei, Giacomo, 2 Pietro, 2-3 Giovanni, Giuda e Apocalisse*.

**Deuteroisaia.** Appellativo che la critica moderna dà all'ignoto autore, di epoca esilica, dei capp. 40-55 del libro di *Isaia* (quelli che contengono fra l'altro i «Canti del Servo»). Oggi i successivi capp. 56-66 sono attribuiti a un terzo autore detto → Tritoisia, di epoca postesilica.

**Deuteronomista,** documento o tradizione. Secondo l'ipotesi documentaria, una delle quattro → fonti del Pentateuco, e precisamente quella a cui si deve il *Deuteronomio*. Proveniente dal regno del Nord e con forti affinità con alcuni profeti, è rappresentata dalla sigla D o Dtn e riflette la situazione religiosa dei secoli VII-VI a.e.v.

**Deuteronomistica,** opera storica. Così il biblista Martin Noth denominò il *corpus* narrativo ispirato alla teologia del *Deuteronomio*, che includerebbe, oltre al *Deuteronomio* stesso, *Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, 1 e 2 Re*. Sigla Dtr.

**Diacono.** Dal greco «servitore». Nel Nuovo Testamento titolare di un servizio o ministero che, in senso generale, è quello dell'apostolato e, in senso specifico, quello di assistenza ai bisogni materiali della comunità e al «vescovo». Di questo ministero furono investiti i «sette» scelti dagli apostoli secondo *At* 6,2-6. L'associazione dei diaconi al servizio episcopale è attestata da *Fil* 1,1 e *1Tm* 3,8-13. Accanto ai diaconi nell'epistolario paolino compare una donna diacono, Febe (*Rm* 16,1), e un riferimento a donne che probabilmente svolgevano questo ufficio (*1Tm* 3,11), ma il termine «diaconessa» è posteriore.

**Diaspora.** Dal greco *diasporá*, «disseminazione, dispersione». In ebraico *galut* o *golah*. Diffusione di gruppi ebraici fuori dalla terra di Israele. L'origine della diaspora risale alla caduta del regno del Nord e alla distruzione di Samaria (722/1 a.e.v.) e si accrebbe con la caduta del regno di Giuda (587/6 a.e.v.) e la deportazione in Babilonia, e infine con la caduta di Gerusalemme nel 70 e.v. Ma alle cause militari vanno aggiunte motivazioni economiche e commerciali. La riflessione teologica, a partire dai profeti, ha presentato la diaspora come un castigo per l'infedeltà di Israele, ma anche come uno strumento di universalismo grazie a cui i pagani giungevano alla conoscenza del Dio unico. In tal senso essa è stata un potente veicolo di diffusione del cristianesimo. Le principali diaspore antiche furono quella alessandrina o egiziana di lingua greca, quella babilonese di lingua aramaica e quella greco-romana di lingua greca.

**Diatessárōn.** → Concordia dei Vangeli.

**Diavolo.** → Satana.

**Diciotto Benedizioni.** In ebraico *šemoneh 'esreh* o *'amidah* (da dirsi «in piedi») o *tefillah*, la preghiera per eccellenza. Serie di benedizioni o, meglio, invocazioni

e lodi a Dio recitate nella liturgia ebraica mattina e sera. Risalgono a epoca pre-cristiana; quando già il nome era consolidato, intorno al II secolo e.v. fu inserita, dopo la dodicesima, la cosiddetta «benedizione degli eretici», forse diretta contro i giudeo-cristiani e successivamente contro gli apostati. Nei giorni festivi sono ridotte a sette.

**Divino Afflante Spiritu.** Parole iniziali e titolo dell'Enciclica di Pio XII (1943) che diede impulso allo studio della Scrittura secondo i metodi della moderna critica biblica.

**Documentaria,** ipotesi. → Fonti, teoria delle.

**Dossologia.** Dal greco *dóxa*, «gloria, onore», e *lógos*, «discorso». Formula di glorificazione di Dio che nella Bibbia conclude una preghiera o un salmo (per esempio, *Sal* 7,18) o anche le cinque sezioni del salterio (*Sal* 41,14; 72,18-20; 89,52; 106,48; 150). Nell'antica liturgia cristiana si sono sviluppate altre dossologie come il *Gloria Patri*.

**Dottori della Legge.** → Scribi.

**Dtr.** Altra sigla della fonte → Deuteronomista.

**Due fonti,** teoria delle. Ipotesi che pone all'origine dei Vangeli sinottici due diverse fonti variamente utilizzate: un Marco primitivo (in tedesco *Ur-Markus*) e una raccolta di detti di Gesù chiamata fonte Q (dal tedesco *Quelle*).

**E.** Sigla della fonte → Elohista.

**Ebraismo.** Si veda il cap. IX, *Sull'uso di alcuni termini*.

**Edomiti.** Antica popolazione che la Bibbia fa discendere da Edom, cioè, residente a Sud-Est del mar Morto. Benché spesso in guerra con gli israeliti, erano da questi considerati affini. Sottomessi temporaneamente da Davide, diedero origine nel IV secolo a.e.v. al regno dell'Idumea, nella Giudea meridionale. Il regno fu conquistato nel 103 a.e.v. dall'asmoneo Giovanni Ircano che costrinse gli edomiti a convertirsi all'ebraismo. Di origine edomita o idumea era Erode il Grande.

**Egitto.** In ebraico *Miṣráyim*. Sono numerosi i contatti che l'Egitto, la sua politica e la sua cultura ebbero con il mondo biblico. La *Genesi* (12,10-20) narra di una discesa di Abramo in Egitto a seguito di una carestia; la stessa motivazione spingerà in Egitto Giacobbe e i suoi figli chiamati da Giuseppe (*Gen* 37- 50), premessa alla vicenda dell'*Esodo*. Questi contatti, se storici, avvennero probabilmente durante le dinastie XIII e XIV (secoli XVIII-XVII a.e.v., dominazione Hyksos e possibile discesa di Giacobbe), mentre i faraoni dell'*Esodo* (Seti I e Ramses I, o Ramses II, e Merneptah) sarebbero appartenuti alla XIX dinastia. Da un fondo culturale egiziano emerge la figura di Mosè. In seguito i libri storici della Bibbia ricordano tre campa-

gne egiziane in Palestina: con il faraone Sisak (ca. 930 a.e.v.), con il faraone Tiraka (prima metà del VII secolo a.e.v.), e con il faraone Necao, che nella battaglia di Meghidido (608 a.e.v.) sconfisse e uccise Giosia, re di Giuda. L'Egitto tolemaico ebbe la sovranità sulla Palestina dal 323 al 198 a.e.v. Influssi letterari egizi sono presenti in vari luoghi biblici: il *Sal* 104 richiama l'inno al sole di Amenofi IV/Ekhnaton, i capp. 22-23 dei *Proverbi* presentano analogie (fino a citazioni dirette) con la *Sapienza di Amenemope*, e anche il *Cantico dei cantici* è stato confrontato con la poesia d'amore egiziana. Nel Nuovo Testamento Matteo narra la fuga in Egitto di Gesù, Maria e Giuseppe (*Mt* 2,13-23), con l'intento di ricapitolare in Gesù l'esperienza di Israele, dalla discesa in Egitto al suo ingresso nella Terra Promessa.

**El, Elohim, El 'Elyon, El Šadday.** Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Elam.** Regione a Oriente della Babilonia con capitale Susa, abitata da una popolazione non semitica («asianica»). Alleati dei babilonesi contro la Siria nel VII secolo a.e.v., furono sottomessi dagli assiri (→ Assiria), quindi dai → medi e infine dai → seleucidi. Nella Bibbia è presentato come re di Elam Chedorlaomer, uno dei quattro re sconfitti da Abramo (*Gen* 14,1-9). Isaia nomina più volte gli elamiti tra i nemici di Babilonia e del regno di Giuda. Infine, secondo *At* 2,9, degli ebrei elamiti assistono al miracolo delle lingue avvenuto a Pentecoste.

**Elefantina.** Nome greco di un'isola del Nilo presso Siene (odierna Assuan), sede dal V secolo a.e.v. di una comunità ebraica probabilmente di mercenari al servizio dell'impero persiano. Nel 1893-1908 vi furono trovati numerosi papiri aramaici che ne illustrano la vita sociale e religiosa, caratterizzata da un certo sincretismo.

**Elohista.** Documento o tradizione. Secondo l'ipotesi documentaria, una delle quattro → fonti del Pentateuco, e precisamente quella che designa Dio con il nome *Elohim*. Proviene dal regno del Nord, è rintracciabile in forma frammentaria a partire forse da *Gen* 15 e risale all'VIII secolo a.e.v. Sigla E.

**Enoc, libri di.** → Apocrifi dell'Antico Testamento, appartenenti alla letteratura → apocalittica. Sono comunemente designati come 1 *Enoc* o *Enoc etiopico* (secoli V-I a.e.v.) e 2 *Enoc* o *Enoc slavo* (dopo il 70 e.v.), dalle lingue in cui ci sono giunti. Il primo narra la caduta degli angeli, l'avvento del «figlio dell'uomo» e il viaggio di Enoc attraverso i tre mondi; il secondo ne ripete in parte il contenuto. Comprendono diverse sezioni con titoli particolari tra cui il *Libro dei Vigilanti*.

**Enoteismo.** → Monolatria.

**Enuma Eliš.** In accadico, «Quando in alto». Parole iniziali e titolo del poema asiro-babilonese sulla creazione risalente al II millennio a.e.v. È conservato in sette tavole ritrovate nella biblioteca di → Assurbanipal, più alcuni frammenti di altra provenienza. Narra l'origine del mondo e degli dèi, la lotta tra varie divinità e la vittoria del dio Marduk sul caos rappresentato dal mostro femminile Tiamat. Marduk ordina poi l'universo e infine crea l'uomo con il sangue del vinto dio Qingu e

regna sugli dèi e sui mortali. Alcuni elementi del poema, demitizzati, concorrono al racconto biblico della creazione, nel quale però manca ogni combattimento di Dio con potenze avverse.

**Episcopo.** Dal greco *epískopos*, «sorvegliante, sovrintendente, ispettore». Nel Nuovo Testamento designa colui che esercita una funzione di direzione e sorveglianza nelle comunità cristiane. Il termine compare in *1Pt 2,25*, riferito a Cristo; negli *Atti* e nell'epistolario paolino indica invece il detentore di una funzione non distinguibile da quella del → presbitero. Il vocabolo, che nel mondo greco non aveva un significato religioso, non è riferibile a una funzione precisa (la distinzione netta è tra vescovo e presbitero, da un lato, e diacono, dall'altro). Con le lettere → pastorali inizia un'evoluzione che porterà nel corso del II secolo all'unicità dell'episcopo-vescovo nella comunità e alla concentrazione nelle sue mani dei poteri di insegnamento e di governo tipica dell'episcopato monarchico.

**Éreš Yiśra'el.** In ebraico, «terra di Israele». Designazione del paese che nel corso della sua storia ha preso nome dalle diverse etnie che l'hanno abitato: terra di Canaan (dai cananei), Palestina (dai filistei). Mentre con «terra d'Israele» la tradizione ebraica suole indicare l'intera Terra Promessa concessa da Dio ai discendenti di Giacobbe/Israele, Israele o regno di Israele indica specificamente il territorio delle 10 tribù settentrionali conquistato dagli assiri nel 721 a.e.v.

**Ermeneutica.** Dal greco *hermēneúein*, «tradurre, interpretare». Teoria e pratica dell'interpretazione di un testo. Nelle scienze bibliche l'ermeneutica, con l'ausilio dei chiarimenti forniti dall' → esegesi, mira a cogliere il significato profondo del testo, alla luce di presupposti ideologici diversi, a seconda delle epoche, delle teologie, degli ambiti confessionali, delle motivazioni filosofiche o sociologiche.

**Érōs.** → *Agápē*.

**Esamerone.** Dal greco *hexēmeron*, «di sei giorni». Termine con cui i Padri designano il racconto della creazione, avvenuta appunto in sei giorni secondo *Gen 1-2,4a*.

**Esapla.** Dal greco *hexaplâ*, «sestupla». Edizione della Bibbia eseguita da Origene (m. 254 e.v.) a Cesarea, costituita da sei colonne parallele contenenti il testo ebraico, la traslitterazione in caratteri greci, le versioni greche dei Settanta, di Aquila, Simmaco e Teodoziona. Ne restano frammenti; particolarmente importanti quelli della seconda colonna per conoscere la pronuncia antica dell'ebraico. Si veda cap. IV.2.

**Esateuco.** Dal greco, «sei astucci». Denominazione con cui alcuni studiosi dell'Ottocento e della prima metà del Novecento indicano i primi sei libri della Bibbia (Pentateuco e Giosuè) da loro considerati un complesso unitario.

**Escatologia.** Dottrina delle «cose ultime» (dal greco *tà éschata*): la morte, il giudizio, la *parousía* di Cristo o l'avvento del Messia, la vita futura. Concezioni

escatologiche si trovano nei profeti, soprattutto in Daniele, nella letteratura apocalittica e in parti del Nuovo Testamento. Alcuni studiosi ravvisano nell'intero annuncio neotestamentario l'espressione di una urgente attesa escatologica, o di una sua anticipazione.

**Esegesi.** Dal greco *exēgeisthai*, «tirar fuori, spiegare». Teoria e pratica della spiegazione di un testo. L'esegesi biblica mira, con l'ausilio di varie discipline (critica testuale, archeologia, filologia ecc.) a chiarire il testo biblico sia nelle sue peculiarità linguistiche e concettuali, sia nelle sue motivazioni teologiche, sia nelle sue circostanze storico-letterarie. Le varie epoche, a seconda delle loro diverse concezioni filosofiche, letterarie e teologiche, hanno prodotto diversi tipi di esegesi: patristica, rabbinica, scolastica ecc. Si può considerare il presupposto dell' → ermeneutica.

**Esseni.** Setta o gruppo ebraico di tipo ascetico-rigorista derivato dagli asidei (→ *hasid*), che fiorì tra il II secolo a.e.v. e il I e.v. Menzionato da Flavio Giuseppe, Filone d'Alessandria e Plinio il Vecchio, si divideva probabilmente in vari rami, alcuni praticanti il celibato e la separazione rigorosa dalla società giudaica e dal sacerdozio di Gerusalemme. Una di «queste correnti monastiche» è stata identificata nel movimento di → Qumran e nella sua letteratura.

**Ettateuco.** Dal greco, «sette astucci». Denominazione con cui alcuni studiosi indicano i primi sette libri della Bibbia (Pentateuco, *Giosuè* e *Giudici*) da loro considerati un corpo distinto dai successivi libri storici.

**Eulogia.** → Dossologia.

**Eziologia.** Narrazione di un avvenimento con il quale si intende fornire la causa (in greco *aitía*, da cui ezio-) o la spiegazione di un uso, un rito, un nome, un toponimo, di cui non si conosce più l'origine. Spiegazioni eziologiche sono frequenti nella Bibbia ebraica: per esempio, a proposito del divieto di mangiare il nervo sciatico in *Gen* 32,33.

**Farisei.** In ebraico *perušim*, «separati» (dai pagani o dagli ebrei poco osservanti). Gruppo religioso ebraico, probabilmente derivato dagli asidei (→ *hasid*) e fiorente all'epoca neotestamentaria. Già in contrasto con gli → asmonei che giunsero a perseguitarli, ottennero libertà d'azione alla morte di Alessandro Ianneo (76 a.e.v.). Organizzati in confraternite (*havurot*), dedite all'osservanza più rigorosa dei precetti, soprattutto quelli di purità (→ puro), ebbero grande influenza sul popolo, sia per la loro estrazione sociale generalmente non aristocratica, sia per la loro preoccupazione di rendere la → *Torah* applicabile alle sempre nuove situazioni. Introdussero nell'ebraismo la credenza nella vita futura e sostennero l'autorità della *Torah* orale, o tradizione, accanto alla *Torah* scritta. Furono perciò in contrasto con i → sadducei e alcuni con Gesù e i suoi discepoli, che tuttavia condivisero gran parte delle dottrine e dei metodi farisaici. L'ebraismo rabbinico è sostanzialmente erede dei farisei, l'unica corrente sopravvissuta alla distruzione di Gerusalemme e del Tempio nel 70 e.v.



**Fenici.** Antica popolazione stanziata sulla costa siro-palestinese; parlava una lingua semitica affine all'ebraico e si dedicava al commercio per mare e alla produzione della porpora. La Bibbia ricorda gli amichevoli rapporti di collaborazione tra i fenici e Israele (di David, di Salomone con Hiram re di Tiro ecc.). La Fenicia seguì la sorte di Israele subendo le stesse dominazioni politiche fino alla conquista romana. L'alfabeto fenicio fu, tra le varie scritture alfabetiche apparse nel II millennio a.e.v., quella che prevalse, passando poi a greci, etruschi e latini.

**Figlio dell'uomo.** Dall'aramaico *bar enoš*. Espressione risalente a Dn 7,13 (dove indica un personaggio forse identificabile con il popolo ebraico), che ricorre spesso, in traduzione greca, nel Nuovo Testamento. Qui, accanto al meno frequente senso di «uomo», tale espressione è applicata a Gesù, sia in riferimento all'attualità, sia in senso escatologico. Gli studiosi discutono se sia stata usata da Gesù stesso, e se egli si riferisse o no a sé. L'interpretazione prevalente è che Gesù alludesse alla propria condizione di → servo sofferente ed esaltato. L'espressione appare anche nella letteratura apocriфа e rabbinica.

**Filatteri.** → *Tefillin*.

**Filistei.** Antica popolazione proveniente dalle isole dell'Egeo e stabilitasi nella striscia costiera sud-occidentale di Canaan, nell'ambito dell'invasione dei → popoli del mare. Le loro città principali erano Asdod, Gaza, Ascalon, Gat, Ekron (pentapoli filisteia), ma si spinsero in seguito anche all'interno verso Nord. Ebbero a lungo il monopolio della metallurgia e anche per questo costituirono una grave minaccia per le tribù di Israele, fino al tempo di David. La saga di Sansone (*Gdc* 13-16), così come la tragedia di Saul (*ISam* 31), riflettono questi rapporti difficili. Da loro deriva il nome Palestina.

**Filone d'Alessandria.** Filosofo ebreo (ca. 20 a.e.v.-50 e.v.). È il maggiore pensatore dell'ebraismo ellenistico di lingua greca. Nei suoi numerosi trattati e commenti biblici, utilizzò largamente il metodo allegorico applicandolo sia ai personaggi, sia agli episodi, sia alla legislazione dell'Antico Testamento. Il suo pensiero, ispirato al platonismo, influenzò più i Padri della Chiesa che l'ebraismo, per il prevalere in questo delle scuole palestinesi e babilonesi. Filone guidò anche una legazione degli ebrei di Alessandria presso Caligola (40 e.v.) per scongiurare la collocazione di una statua dell'imperatore nel Tempio di Gerusalemme, e ne lasciò un resoconto (*Legatio ad Gaium*).

**Flavio Giuseppe.** Storico ebreo (ca. 38-100 e.v.). Di famiglia sacerdotale, durante la prima guerra giudaica comandò i ribelli ebrei della Galilea, fu assediato da Vespasiano nella fortezza di Yodfat o Yotapata e, dopo che gran parte dei difensori si furono suicidati, si arrese ai romani. Trattenuto prigioniero e poi liberato quando si realizzò il suo presagio che Vespasiano sarebbe stato proclamato imperatore, assistette con Tito alla caduta di Gerusalemme, si stabilì a Roma e divenne cittadino romano. Scrisse in greco la *Guerra giudaica* (il cui originale in aramaico non si è conservato), unica documentazione giuntaci sugli avvenimenti di cui fu testimone; le *Antichità*

*giudaiche*, una delle principali fonti per la conoscenza dell'ebraismo antico; la *Vita*, un'autobiografia composta per difendersi da chi lo accusava di tradimento e viltà; e il *Contro Apione*, un'apologia dell'ebraismo contro gli attacchi del retore Apione.

**Fondamentalismo.** Atteggiamento, tipico di alcune Chiese libere protestanti e di ambienti religiosamente conservatori, che identifica la parola di Dio con una interpretazione assolutamente letterale del testo biblico. Il fondamentalismo rifiuta conseguentemente ogni critica storico-letteraria della Bibbia e pratica un'applicazione priva di mediazione culturale della Bibbia ai problemi etici, scientifici, sociali di oggi.

**Fonti, teoria delle.** Detta anche «ipotesi documentaria», vuole essere una spiegazione organica della formazione del Pentateuco. Secondo la sua formulazione definitiva dovuta a Julius Wellhausen (1844-1918) con successive integrazioni di Hermann Gunkel, Gerhard von Rad e Ivan Engnell, il Pentateuco nasce dalla combinazione, ad opera di redattori, di quattro principali documenti (più tardi individuati in tradizioni orali pre-letterarie), disposti nel seguente ordine: → Yahwista (J, X secolo), → Elohista (E, VIII secolo), → Deuteronomista (D o Dtn, VII secolo), → Sacerdotale (P, VI-V secolo). Queste quattro fonti sono state variamente e ulteriormente suddivise da alcuni studiosi. Sebbene messa in dubbio recentemente, la teoria delle fonti è generalmente la più accettata come ipotesi di lavoro.

**Formgeschichte.** → Storia delle forme.

**Gamaliele** (ebr. Gamli'el). Nome di alcuni maestri dell'ebraismo rabbinico, di cui il più noto fu Gamaliele il Vecchio (prima metà del I secolo e.v.), figlio o nipote di Hillel e maestro di Paolo apostolo (*At* 22,3). Ebbe un atteggiamento prudente e tollerante verso il cristianesimo nascente (*At* 5,34-42). Un suo nipote, Gamaliele II, presiedette il Sinedrio di Yavneh (fine I secolo e.v.) con il titolo di patriarca, cioè rappresentante ufficiale degli ebrei dell'impero romano.

**Gattungsgeschichte.** → Storia delle forme.

**Geenna.** → Še'ol.

**Gemara.** In aramaico, «completamento, conclusione». L'insieme delle discussioni, interpretazioni e narrazioni, nate dallo studio della → *Mišnah* nei secoli II-IV e.v., che con la *Mišnah* stessa costituiscono il → *Talmud*. I maestri presenti nella *Gemara* sono detti → amorei. Esiste una *Gemara* palestinese e una babilonese.

**Gemaṭria** (o *gimaṭreya*). Termine ebraico, che deriva dal greco *geōmetría* o *grammateía* e designa uno dei metodi esegetici tradizionali. Consiste nello stabilire equivalenza tra parole che hanno lo stesso valore numerico risultante dalla somma delle loro componenti alfabetiche (ogni lettera dell'alfabeto ebraico indica infatti anche un numero). La *gemaṭria* è particolarmente usata dall'esegesi mistica o qabbalistica (→ *Qabbalah*).

**Generi letterari.** Nella teoria della letteratura e nella critica biblica sono così chiamati quei complessi della letteratura orale o scritta che presentano omogeneità di stile, di forme, di tecniche (poetiche o prosastiche) di procedimenti narrativi, di finalità ecc. Introdotto nello studio della Bibbia da Hermann Gunkel all'inizio del secolo scorso, il metodo dei generi letterari classifica il contenuto dell'Antico e del Nuovo Testamento in numerose categorie, come inni, poesia popolare, detti, narrazioni, generi sapienziali, documenti ufficiali, parabole, oracoli profetici ecc. L'accertamento del genere è indispensabile per cogliere l'intenzione dell'autore e il rapporto tra l'espressione letterale e il suo contenuto.

**Genizah.** In ebraico «ripostiglio», il locale annesso alla sinagoga in cui si depositano i libri di preghiera e gli oggetti di culto deteriorati e quindi non più usabili. Famosa la *genizah* della sinagoga della comunità ebraica palestinese di Fustāt (Vecchio Cairo), che ha restituito oltre 200.000 manoscritti interi o frammentari dal IX secolo al XIX.

**Gentili.** Dal latino *gentiles*, designazione dei popoli (*gentes*) stranieri. Il termine corrispondente all'ebraico *goyim* e al greco *éthnē*, rispettivamente nell'Antico e nel Nuovo Testamento, e indica genericamente i non ebrei. Nel cristianesimo primitivo i gentili rappresentano quella parte della Chiesa costituita dalla «chiamata» dei popoli (*ecclesia ex gentibus*), accanto e talora in antitesi alla chiesa dei circumcisi (*ecclesia ex circumcisione*). Poiché i popoli professavano quasi universalmente il paganesimo, gentile è spesso sinonimo di pagano.

**Gilgameš** (pron. Ghilgameš). Mitico re mesopotamico di Uruk, protagonista dell'epopea omonima. Il poema, di cui esistono redazioni in → accadico e in altre lingue del Vicino Oriente antico, risale all'inizio del II millennio a.e.v. Ne conosciamo il nome del redattore finale: Sinleqiunnini. È diviso in 12 tavolette o parti e narra le imprese di Gilgameš e del suo amico Enkidu (risvegliato a una esistenza umana dall'amore), la morte di Enkidu, e l'avventurosa e vana ricerca dell'immortalità da parte di Gilgameš. Mentre la scoperta della morte ricorda l'esperienza di Buddha, la ricerca dell'immortalità presenta notevoli somiglianze con i primi capitoli della *Genesis*: infatti, Gilgameš ottiene dall'antenato Utnapištim (il Noè babilonese che gli narra la storia del diluvio) l'erba della vita, erba che gli viene sottratta da un serpente.

**Giubilei**, libro dei. → Apocrifo dell'Antico Testamento, scritto in ebraico, ma giunto solo in una traduzione greca; di questa, e dell'originale ebraico, si conservano solo frammenti. Composto nella seconda metà del II secolo a.e.v. da un autore che conosceva la letteratura apocrifia precedente ed era vicino agli → esseni, si presenta come il racconto della storia del mondo dalla creazione a Mosè, fatto a Mosè stesso sul monte Sinai dall'angelo di Dio (da questo contenuto il libro è stato anche chiamato «Piccola Genesis»). Letterariamente eterogeneo, ha come tema centrale l'eternità della → *Torah*, posta nei cieli e riflessa nella *Torah* rivelata. Il titolo, derivato da *Lv* 25,8-17, si riferisce al → giubileo, periodo di 49/50 anni che l'autore usa come scansione del tempo.

**Giubileo.** Dall'ebraico *yovel*, «montone» e «corno di montone», usato per annunciare il giubileo. Secondo *Lv* 25,8-17, l'anno di remissione che cade ogni 7 anni sabbatici, cioè ogni 49 o 50 anni. In tale anno vigevano le norme dell'anno → sabbatico, inoltre ritornavano agli antichi proprietari i beni immobili venduti. A differenza dell'anno sabbatico, il giubileo è probabilmente solo una creazione letteraria e non venne mai osservato. Il termine è stato ripreso nella Chiesa cattolica, a partire dal 1300, per indicare l'anno di indulgenza o «Anno santo».

**Giudaizzanti.** In epoca neotestamentaria, quei cristiani provenienti dall'ebraismo, e in particolare dai → farisei, che ritenevano necessario mantenere l'osservanza dei precetti e imporli ai pagani convertiti. Ne nacque una controversia riferita in *At* 15 e *Gal* 2,1-9. Giudaizzante rimase a lungo la chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme o chiesa di Giacomo.

**Giuseppe Flavio.** → Flavio Giuseppe.

**Glossolalia.** Dono delle lingue. Dal greco, «il parlare lingue». Nella Chiesa apostolica, carisma di parlare diverse lingue o essere intesi da parlanti lingue diverse (*At* 2,4), ma anche fenomeno consistente nel proferire parole o frasi incomprensibili e incoerenti, durante il culto, da parte di fedeli in condizione estatica. Tali esternazioni dovevano essere tradotte da chi possedeva il carisma dell'interpretazione (*1Cor* 12,10).

**Gnosi.** Dal greco *gnōsis*, «conoscenza». Denominazione complessiva di dottrine mistico-filosofiche a carattere sincretistico fiorite nel mondo ellenistico nei primi secoli dell'era cristiana e derivanti da disparati influssi, tra cui la religione iranica o mazdeismo e il neoplatonismo. Rientrano nella gnosi l'ermetismo, alcune correnti mistiche giudaiche come quella riferita a Simone il Mago, lo gnosticismo cristiano rappresentato da Valentino, Basilide e Marcione. I concetti comuni a tutte le forme di gnosi sono: il dualismo per cui al Dio buono o al bene si contrappone il male costituito dal mondo materiale e dal suo creatore; la figura di un mediatore portatore di salvezza agli uomini attraverso la conoscenza (gnosi), la necessità di liberare le scintille divine prigioniere nella materia e nell'uomo per unirsi al divino; la svalutazione del corporeo. In Marcione (II secolo e.v.) l'Antico Testamento e parte del Nuovo sono attribuiti al dio malvagio. Una forma di questo dualismo si trova anche nel gruppo di → Qumran. Tracce di terminologia gnostica sono presenti nel Nuovo Testamento.

**Go'el.** Termine ebraico, participio del verbo *ga'al*, che significa «redimere, riscattare, vendicare». Designa nella Bibbia il parente che ha l'obbligo di vendicare il sangue di un ucciso (*Nm* 35,19) o di riscattare la mancanza di posterità di un fratello o di uno stretto consanguineo sposandone la vedova e attribuendo al defunto il primo figlio nato (legge del → levirato). Dio è considerato il *go'el* per eccellenza, in quanto vendicatore, riscattatore e garante delle sue benedizioni, di generazione in generazione.

**Goyim.** → Gentili.

**Graduali,** salmi. Denominazione dei *Sal* 120-134. Deriva, attraverso la traduzione latina *cantica graduum*, «canti dei gradini», dalla loro titolazione ebraica («canto delle ascensioni» o «canto delle salite»), con allusione al loro probabile uso da parte dei pellegrini diretti a Gerusalemme.

**Grande Sinagoga.** → *Avot*.

**Guerra santa.** Forma di guerra che il narratore biblico descrive o immagina combattuta secondo precise modalità, in nome e per ordine di Dio. Preceduta dall'esecuzione di determinati rituali (*Dt* 20,1-9), si conclude con la resa e l'asservimento dei vinti e con l'uccisione dei maschi e il saccheggio o con il → *hérem* (*Dt* 20, 10-18), a cui seguono spesso sacrifici e canti di lode. Particolarmente frequente nel libro di *Giosuè*, oggi considerato una tarda interpretazione della «conquista» di Canaan.

**Ḥapiru.** → Amarna.

**Haggadah** o **Aggadah** (nel *Talmud Palestinese*). In ebraico, «narrazione, racconto». Il termine designa in particolare gli aspetti o generi letterari rabbinici di carattere non precettistico: parabole, episodi relativi ai maestri, storie di martirio, interpretazioni sapienziali ecc., ossia tutto ciò che non rientra nella → *halakāh*. In altra accezione si chiama *Haggadah*, o *Haggadah di Pésah*, la narrazione dell'esodo recitata e cantata durante la cena pasquale.

**Halakāh.** In ebraico, «via, cammino». L'insieme delle norme e dei precetti contenuti nella → *Torah* e nella tradizione orale. Codificata nelle opere della letteratura rabbinica, è considerata l'unica «via» per realizzare l'immagine e somiglianza divina uniformandosi alla volontà di Dio.

**Ḥaliṣah.** → Levirato.

**Ḥallah.** In ebraico, «pasta del pane, focaccia». Indica sia la parte prelevata dall'impasto e spettante ai sacerdoti o – oggi – bruciata, sia i due pani (pl. *hallot*) per la celebrazione sabbatica.

**Hallel.** In ebraico, «lode». Designazione dei *Sal* 113-118 recitati nelle feste di Pasqua, Pentecoste e Capanne. Dal contenuto, questo gruppo di salmi è noto come «*hallel egiziano*», mentre è chiamato «grande *hallel*» il *Sal* 136, che pure si recita nella liturgia pasquale ebraica.

**Hammurabi** (ca. 1728-1686 a.e.v.). Sesto sovrano della prima dinastia amorrea (→ Amorre) di Babilonia. Creò un impero esteso fino alla Siria, con capitale Babilonia o Babele, che divenne un centro politico, culturale e religioso senza precedenti. Al suo nome è legata l'unificazione religiosa della Mesopotamia intorno al

culto di Marduk e l'unificazione legislativa realizzata dal suo codice: codice scolpito in una stele ritrovata nelle rovine di Susa nel 1902. Questo codice ha suscitato l'interesse dei biblisti per i numerosi paralleli che presenta con le leggi dell'Antico Testamento e con gli usi dell'antica società patriarcale ebraica.

**Ḥanukkah.** In ebraico, «inaugurazione». Festa ebraica di origine post-biblica che si celebra per otto giorni a partire dal 25 del mese di *kislew* (novembre/dicembre). Commemora la riconsacrazione del Tempio compiuta da Giuda Maccabeo nel 164 a.e.v., dopo la profanazione operata da Antioco IV di Siria. È caratterizzata dall'accensione successiva di otto luci sul candelabro a otto braccia detto *hanukkiyyah* e da un ricco folklore (cibi, giochi, leggende).

**Hápx legómenon.** Espressione greca («detto una volta sola») che designa i vocaboli che compaiono una sola volta nel testo biblico.

**Ḥarizah.** In ebraico, «collana». Nell'ermeneutica rabbinica il procedimento consistente nel collegare passi scritturali diversi per illuminare il significato profondo di un testo o di un concetto. Se ne ha un esempio in *Lc 24,27-32* (i discepoli di Emmaus).

**Ha-Šem.** Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Ḥasid.** In ebraico «pio». Il termine indica i membri (pl. *ḥasidim*) di alcuni movimenti religiosi ebraici di epoche diverse: gli asidei (grecizzazione di *ḥasidim*), componente religiosa del partito maccabaico (→ Maccabei) da cui derivarono gli esseni e i farisei; il ḥasidismo tedesco o renano, movimento a carattere ascetico-mistico promosso dai membri della famiglia Qalonymos nei secoli XII-XIII; il ḥasidismo polacco, movimento mistico a carattere popolare fondato da Yisra'el ben El'iezer detto il → Ba'al Šem Tov («Signore del nome buono», 1700 ca.-1760) basato sulla devozione interiore, la comunione con Dio e con il creato, la semplicità e la gioia. In quest'ultima accezione il *ḥasid* è il discepolo del maestro spirituale detto → *šaddiq* («giusto, santo»).

**Ḥérem.** In ebraico, «riservato, consacrato, interdetto». Nella terminologia biblica della guerra santa, ciò che del nemico (persone, città, bestiame, cose) non può essere risparmiato o preso come bottino, ma deve essere distrutto in quanto riservato a Dio. Sono soggetti a *ḥérem* anche coloro che si macchiano di gravi colpe come l'idolatria. Nell'ebraismo rabbinico il *ḥérem* indica la scomunica. Al vocabolo ebraico corrisponde il greco *anáthema*.

**Hillel il Vecchio.** Operò tra il I secolo a.e.v. e il I e.v. Fu un maestro fariseo. Di origine babilonese, divenne a Gerusalemme presidente del → Sinedrio e, con il suo collega e rivale → Šammay, una delle due maggiori autorità rabbiniche del suo tempo. È ricordato per la sua pazienza e mitezza, per l'apertura con cui interpretò la → *Torah* e per la «regola d'oro»: «Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la *Torah*, il resto è il suo commento. Va' e studia» (*Talmud Babi-*

lonese, *Šabbat* 31a). Gli si attribuiscono le sette regole ermeneutiche fondamentali per l'interpretazione della Scrittura. La dottrina della «casa di Hillel», cioè della sua scuola, presenta notevoli punti di contatto con l'insegnamento di Gesù.

**Historia salutis.** → Storia della salvezza.

**Hittiti.** Antica popolazione di origine indoeuropea stabilitasi all'inizio del II millennio a.e.v. nell'Asia Minore, dove eressero la loro capitale Hattuša (l'attuale Boğazkale). La loro espansione durante il regno antico e l'impero (secoli XIX-XIII a.e.v.) li portò a scontri con i babilonesi e gli egiziani. Entità politiche minori furono da loro stabilite nella Siria settentrionale (regni neo-hittiti). Nella Bibbia compaiono hittiti nelle storie di Abramo, Esaù, David e Salomone.

**Hoḳmah.** In ebraico, «sapienza, saggezza». Nel linguaggio biblico il termine indica sia una qualità intellettuale ed etica puramente naturale e comune a tutti gli uomini, sia un dono divino concesso da Dio ai suoi fedeli (per esempio, a Salomone). Talvolta è identificata con il timor di Dio. Nella letteratura sapienziale è spesso personificata ed è raffigurata come collaboratrice di Dio prima e durante la creazione, acquistando così un significato vicino a quello della → *Torah* nell'ebraismo post-biblico, e della → Parola, soprattutto nel Nuovo Testamento, dove la teologia giovannea identifica Cristo con la Sapienza di Dio. Nella mistica ebraica medievale la *hoḳmah* è la terza *sefirah* (→ *Qabbalah*).

**Hoša'anah Rabbah.** → *Sukkot*.

**Hurriti** o ḫurriti o khurriti. Antica popolazione non semitica e non indoeuropea che verso la metà del II millennio a.e.v. fondò a Subartu (Mesopotamia settentrionale) il regno di Mitanni, la cui classe dirigente era indoeuropea. Dalle tavolette ritrovate a Nuzi, una delle loro città, emergono usi e consuetudini giuridiche molto vicini a quelli dei patriarchi biblici.

**Idumea.** → Edomiti.

**Inerranza.** → Ispirazione.

**Inferi.** → *Še'ol*.

**Intertestamento.** Termine con il quale alcuni studiosi indicano il periodo storico, la cultura e la produzione letteraria extra-biblica, tra il I secolo a.e.v. e il I secolo e.v. Vi rientrano, da un punto di vista letterario, parte degli → apocrifi, gli scritti di → Qumran, le tradizioni orali dei farisei, → Flavio Giuseppe e → Filone.

**Ipotesi documentaria.** → Fonti, teoria delle.

**Ipsissima verba.** In latino, «le stessissime parole». Espressione usata per indicare le parole o i detti di Gesù ritenuti assolutamente autentici.

**Ispirazione.** Tesi teologica secondo cui gli autori della Bibbia sono stati «ispirati» nella loro opera dallo Spirito Santo, considerato quindi autore principale. Di conseguenza si parla di inerranza biblica, nel senso che la Bibbia non contiene errori in materia di fede. La tesi dell'ispirazione è stata interpretata diversamente attraverso i secoli, sia nella teologia cattolica, sia in quella protestante. Anche l'ebraismo considera la Scrittura «Parola di Dio», affermando però una rivelazione immediata per la → *Torah* scritta e orale, e una mediata per i Profeti e gli Scritti.

**Israele.** Nome imposto a Giacobbe dall'essere soprannaturale con cui lottò al guado dello Iabbok (*Gen* 32,29). Il significato datogli dalla Bibbia è «forte contro Dio», mentre l'etimologia più probabile sarebbe «Dio si mostri forte». «Figli di Israele» sono chiamati nella Bibbia gli ebrei, in quanto ritenuti suoi discendenti. Regno di Israele indica invece il regno del Nord, tradizionalmente formato da dieci tribù. L'aggettivo israelita, israelitico, indica sia gli abitanti di questo regno, sia più in generale tutti i «figli di Israele» (soprattutto nell'epoca pre-monarchica); in epoca moderna è talvolta usato, come forma di riguardo, in luogo di giudeo o ebreo. Oggi Israele è il nome ufficiale dello stato ebraico, i cui cittadini, qualunque sia la loro stirpe o religione, sono detti «israeliti». Si vedano anche → *Éreš Yiśra'el* e → Palestina.

**Itala.** → *Vetus Latina*.

**J.** Sigla che designa la fonte → Yahwista (dal tedesco *Jahwist*).

**Kairós.** In greco, «momento, misura». Nel greco biblico, e in particolare nel Nuovo Testamento, designa un tempo significante e decisivo, con rilevanza escatologica. Si distingue da *chrónos* che indica più spesso il tempo lineare.

**Kašer.** In ebraico, «adatto». Nella *halakāh* indica ciò il cui uso è ritualmente consentito sia nel campo alimentare, sia nel campo liturgico e in molti altri casi. *Kašerut* è l'insieme delle regole e procedure che definiscono questo ambito.

**Kénōsis.** In greco, «svuotamento». Con riferimento alla corrispondente forma verbale di *Fil* 2,7, il termine designa la spogliazione dell'onnipotenza e della divinità, e l'accettazione della condizione di servo (o lo svuotamento nella morte) compiuta da Gesù.

**Kérygma.** In greco, «annuncio, proclamazione». Il termine designa l'annuncio del messaggio e dell'evento centrale del Nuovo Testamento, ossia la proclamazione della salvezza operata dal Cristo morto e risorto. Si distingue, da un punto di vista teologico e letterario, dalla catechesi, ossia dall'ammaestramento di coloro che hanno già ricevuto il *kérygma*.

**Ketiv.** → *Qere-Ketiv*.

**Ketuvim.** In ebraico, «scritti». La terza sezione della Bibbia ebraica, detta anche Agiografi. Comprende: *Salmi*, *Proverbi*, *Giobbe*, *Cantico dei cantici*, *Rut*, *Lamentazioni*, *Qohélet*, *Ester*, *Daniele*, *Esdra*, *Neemia*, 1 e 2 *Cronache*.



**Kippur** o **Yom Kippur**. In ebraico, «espiazione» o «giorno dell'espiazione». La massima solennità penitenziale dell'anno liturgico ebraico che cade il 10 del mese autunnale di *tišri*. Di origine postesilica, culminava nel Tempio con il rituale del → capro espiatorio (o più propriamente «emissario»), descritto in *Lv* 16. In tale occasione soltanto, il Sommo Sacerdote pronunciava il nome di Dio entrando nel Santo dei Santi. La liturgia sinagogale è caratterizzata dalla solenne e ripetuta confessione dei peccati, dal suono dello → *šofar* e da un rigoroso digiuno di 25 ore.

**Kohen** (pl. *kohanim*). In ebraico, «sacerdote». Nella religione biblica, soprattutto postesilica, gli addetti al culto del Tempio di grado superiore ai → leviti. Erano ritenuti membri della tribù di Levi, discendenti dalla famiglia di Aronne. Loro compito principale era l'esecuzione dei sacrifici; a loro spettavano le decime ed erano soggetti a norme di purità particolarmente severe. Dopo la distruzione del Tempio e fino ad oggi, ai membri di famiglie sacerdotali (che spesso portano cognomi come Cohen e sue varianti, Katz, Sacerdoti, Kaplan...) spettano soltanto poche prerogative particolari.

**Koiné**. Dal greco *koinè diálektos*, «lingua comune». La lingua greca scritta e parlata nel mondo ellenistico, usata anche dagli autori del Nuovo Testamento.

**Koinōnía**. In greco, «comunione». Il termine ha una rilevanza particolare negli scritti neotestamentari dove indica sia la comunanza di beni (*At* 2,44-45; 4,34-35), sia la partecipazione comune al corpo e al sangue di Cristo (*ICor* 10,16), sia più in generale i legami di grazia e carità che devono unire i credenti (*IGv* 1,3-7).

**Kýrios**. Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Leviatàn**. Mostro marino menzionato in diversi libri biblici (*Gb* 3,8; 40,25-41,26; *Is* 27,1; *Sal* 74,14 e 104,26). Mutuato dalla mitologia cananea, rappresenta uno degli elementi del caos primordiale, domato da Dio insieme all'altro mostro Behemot («ippopotamo», *Gb* 40,15). Chiamato anche «serpente tortuoso» o «dragone», è descritto con immagini diverse, che talora l'hanno fatto identificare nel cocodrillo, così come Behemot nell'ippopotamo. Secondo il → *midraš*, Dio aveva creato il maschio e la femmina del Leviatàn, ma per evitare che si riproducessero aveva poi ucciso uno dei due. Leviatàn e Behemot saranno il cibo dei giusti nel banchetto escatologico.

**Levirato**. Dal latino *levir*, «cognato». Pratica matrimoniale attestata dalla Bibbia e consistente nella norma secondo cui la vedova di un uomo morto senza figli doveva essere sposata dal fratello di lui: il primo figlio nato da questa unione era considerato figlio del morto e ne assicurava quindi la discendenza. Se il cognato rifiutava questo suo dovere, avveniva la cerimonia detta «scalzamento» (ebr. *ḥališah*). Descritta in *Dt* 25,7-10. La legge del levirato presenta alcune varianti nel libro di *Rut*.

**Leviti**. Membri della tribù di Levi con funzioni culturali secondarie rispetto a quelle del → *kohen*. Tale distinzione non compare nella tradizione storiografica → deu-

teronomista e → deuteronomistica. I leviti avevano diritto a una loro decima e abitavano le città levitiche, prive di territorio. Dopo la distruzione del Tempio i membri delle famiglie levitiche (che spesso portano ancora oggi il cognome Levi o sue varianti) non hanno praticamente nessuna funzione cultuale.

**Lógiion** (pl. *lógia*). In greco, «detto». Nell'esegesi neotestamentaria, ogni sentenza o detto attribuito a Gesù. Una raccolta di *lógia* costituirebbe una delle due → fonti dei Vangeli sinottici. Esistono anche alcuni *lógia* extra-canonici o «detti apocrifi» di Gesù.

**Lógos**. → Parola.

**Lucifero**. → Satana.

**Lulav**. In ebraico, «ramo di palma». Per estensione designa il mazzo di palma, salice e mirto, usato nella festa delle Capanne (→ Sukkot).

**Maccabei**. Nome con cui è conosciuta una famiglia sacerdotale della Giudea, dall'appellativo aramaico di *maqgava*, ebraico *maqgêvet* («maglio»), dato inizialmente a Giuda Maccabeo, uno dei cinque figli del capostipite Mattatia (prima metà del II secolo a.e.v.). La famiglia, divenuta dinastia regnante sulla Giudea, è anche conosciuta con il nome di → Asmonei. Con lo stesso nome di Maccabei sono designati 7 fratelli protagonisti di un leggendario episodio di martirio narrato in *2Mac 7*, e ambientato nella persecuzione di Antioco IV. Essi, e infine la loro madre, morirono fra i tormenti piuttosto che trasgredire la legge alimentare giudaica.

**Madianiti**. Popolazione che prende il nome da Madian, regione situata tra Edom (→ edomiti) a Nord, il golfo di Elat a Sud, il deserto arabico a Est e la valle del Giordano a Ovest. La Bibbia (*Gen 25,2*) li fa discendere da Madian, il figlio di Abramo e della concubina Keturà. Era madianita Ietro, detto anche Reuèl, presso cui si rifugiò Mosè (*Es 2,15-21*) e di cui sposò la figlia Sipporà. Contro i madianiti fu poi decretata (*Nm 25 e 31*) la guerra santa.

**Magnificat**. Parola iniziale, e quindi titolo, secondo la versione latina, del celebre «Cantico di Maria» (*Lc 1,46-55*).

**Maiuscoli**, codici. → Onciali.

**Mari**. Antica città della Mesopotamia sul Medio Eufrate, oggi Tell Hariri. Fu il centro di un regno fiorito nei secoli XIX-XVII a.e.v. Gli scavi iniziati da André Parrot nel 1933 hanno messo in luce un archivio di 20.000 tavolette che offre importanti informazioni su istituzioni, usi e nomi propri dell'Antico Testamento.

**Masoreti**. Studiosi ebrei dei secoli VIII-X della nostra era, cultori della *masorah* o «tradizione» testuale biblica. L'opera dei masoreti consistette nello stabilire un unico testo consonantico della Bibbia ebraica, nel fornirgli di una vocalizzazione e punteggiatura scritta (e a questo scopo furono inventati i segni vocalici e gli

accenti: «puntuazione masoretica»), nel segnalare in note marginali, con la massima accuratezza, ogni anomalia grafica o grammaticale del testo stesso. Vi furono diverse scuole o tradizioni masoretiche (masoreti dell'Est e masoreti dell'Ovest), tra le quali prevalse infine quella tiberiense.

**Matriarche.** → Patriarchi.

**Media.** Regione situata a Sud del mar Caspio, fra la → Persia, la → Siria e l' → Elam. È abitata da una popolazione indo-europea. Diventa un regno, con capitale Ecbatana, alla fine del secolo VIII a.e.v. e raggiunge grande potenza con il re Ciasare (633-584 a.e.v.) che conquistò Ninive. Isaia, Geremia e Daniele ravvisano nella Media lo strumento che avrebbe dovuto abbattere la → Babilonia, ma nel 550 a.e.v. l'ultimo re medo, Astiage, fu detronizzato dal nipote Ciro di Persia. Nella Media si svolge gran parte del libro di *Tobia*.

**Megillot** (sing. *megillah*). In ebraico, «rotoli». Oltre a essere il termine comune per indicare un libro o un documento, designa specificamente i 5 brevi libri biblici della sezione dei → *Ketuvim*, che vengono letti in cinque solennità dell'anno liturgico ebraico. Essi sono: *Cantico dei cantici* per → *Pésah*, *Rut* per → *Šavu'ot*, *Lamentazioni* per il 9 di → *Av*, *Qohélet* per → *Sukkot* ed *Ester* per → *Purim*.

**Memoriale.** Termine corrispondente all'ebraico *zikkaron*, che designa non tanto la memoria di una persona o di un evento passati, quanto la loro presenza efficace, realizzata mediante la tradizione, il racconto, la ripetizione rituale del gesto. Rientrano nella categoria del memoriale la cena pasquale ebraica e la cena eucaristica cristiana, ma più in generale tutto l'ebraismo e il cristianesimo hanno il loro centro nel continuo rinnovamento, attraverso il memoriale, dell'opera salvifica di Dio.

**Menorah.** In ebraico, «lucerna, lampada». Il vocabolo designa in particolare il candelabro a sette braccia che faceva parte degli arredi del santuario (*Es* 25,31-40). Si trova raffigurato nel rilievo dell'arco di Tito e ancor oggi è simbolo dell'ebraismo, oltre che stemma dello Stato d'Israele.

**Messia.** Dall'ebraico *mašiah* (o dall'aramaico *mešihā*), «unto», al quale corrisponde il greco *christós*. L'unzione consacrava il sacerdote, il re e anche gli arredi del santuario e il santuario stesso; eccezionalmente è riferita a un profeta e a un re straniero di cui Dio si serve (Ciro, *Is* 45,1). Il titolo di unto ha quindi un'accezione regale-sacerdotale che sarà collegata a un particolare disegno divino, e connoterà un personaggio della stirpe davidica destinatario della promessa e instauratore, in futuro, del regno di Dio: il Messia. Nel Nuovo Testamento il titolo di Messia (Cristo), così come quello di → Figlio dell'uomo, designa Gesù, il quale però ne fa un uso molto riservato (→ segreto messianico). Figure messianiche si trovano nella letteratura apocalittica e in quella rabbinica, e falsi Messia compaiono nella storia ebraica fino a tempi recenti. L'attesa messianica, che identifica il Messia in uno o più personaggi storici o escatologici ai quali vengono riferite le «profezie messianiche», è il centro del messianismo nelle sue varie manifestazioni.

**Messianismo.** → Messia.

**Metánoia.** → *Tešuvah*.

**Mezuzah.** In ebraico, «stipite». Nella prassi religiosa ebraica, l'astuccio contenente un piccolo rotolo di pergamena con i testi di *Dt* 6,4-9 e 11,13-21 che viene fissato allo stipite destro della porta, in osservanza letterale del comando di *Dt* 6,9.

**Mezzaluna fertile.** Espressione geografica con la quale si indica la regione fertile a forma di mezzaluna, costituita dalla valle del Tigri e dell'Eufrate, dalla costa palestinese e dalla valle del Nilo, teatro delle antiche civiltà del Vicino Oriente.

**Midraš** (pl. *midrašim*). Interpretazione rabbinica della Scrittura. Il termine ebraico, che deriva dal verbo *daraš*, «cercare, investigare, indica sia il metodo di esegesi, sia la produzione letteraria che ne è derivata. Il *midraš* nato dalla scuola come ricerca della normativa è detto *midraš halaḳico* (→ *halaḳah*), il *midraš* nato nella sinagoga come commento edificante alle letture bibliche liturgiche, è detto *midraš omiletico* o *haggadico* (→ *haggadah*). Sono prevalentemente haggadici anche i *midrašim* esegetici che commentano in modo continuato un libro biblico. Il *midraš* ha cominciato a essere messo per iscritto nel III secolo e.v. e per oltre un millennio ha prodotto una vasta letteratura di difficile datazione e attribuzione, date le numerose rielaborazioni redazionali.

**Minyan.** In ebraico, «numero». Nella liturgia ebraica, *quorum* di 10 uomini religiosamente adulti (→ *bar mišwah*) che sono necessari per la celebrazione del culto pubblico. Rappresentano il numero minimo per l'esistenza di un'assemblea.

**Minuscoli.** Manoscritti. Così sono denominati, in opposizione ai → maiuscoli o → onciali, i manoscritti greci della Bibbia. Più recenti degli onciali, non sono anteriori al IX secolo e.v.

**Miqra'.** → *TaNaK*.

**Mišnah.** In ebraico, «ripetizione, studio». Compilazione sistematica della legge orale compiuta da rabbi → Yehudah ha-Naši, verso la fine del II secolo e.v., inizialmente in forma orale e poi per iscritto. È divisa in 63 trattati raggruppati in 6 ordini, che codificano tutta la normativa relativa al culto, ai rapporti sociali, al diritto civile e penale, al matrimonio, al puro e impuro ecc. A partire dall'inizio del III secolo, la *Mišnah* è divenuta il principale oggetto di insegnamento e, con le sue interpretazioni, ha dato origine al → *Talmud*.

**Mitanni.** → Hurriti.

**Mito.** Genere letterario consistente nell'interpretazione in forma narrativa e simbolica di eventi metastorici, o situazioni esistenziali, o fenomeni naturali. La Bibbia ne presenta diversi esempi spesso comuni ad altre culture del Vicino Oriente antico, dalla cosiddetta storia primordiale biblica (creazione, caduta, diluvio, torre

di Babele di *Gen* 1-11), ai racconti dell'infanzia dei vangeli di Matteo e di Luca. Il mito, che non va confuso con la mitologia o gesta di dèi ed eroi, rappresenta un momento della problematica religiosa che non è mai interamente superato.

**Miṣwah** (pl. *miṣwot*). In ebraico, «comando, precetto». Ogni comando positivo o negativo espressamente rivelato da Dio nella → *Torah* scritta o orale. La tradizione rabbinica elenca 613 precetti, di cui 248 positivi e 365 negativi (molti dei quali applicabili solo in terra di Israele e quando esiste il santuario). Secondo l' → ebraismo, i precetti devono essere eseguiti non per una valutazione etica del loro contenuto, ma per ubbidienza a Dio che li ha comandati.

**Moabiti**. Antica popolazione che la Bibbia fa discendere da Moab, figlio di Lot, residente a Est del mar Morto, a Sud degli Ammoniti e a Nord degli → Edomiti, nel paese detto appunto terra di Moab. Secondo *Nm* 22-24 il loro re Balak incaricò Balaam di maledire gli israeliti. Sottomessi da Davide, tornarono poi indipendenti con il loro re Mesa (in ebraico Meša', 2Re 3). Il dio nazionale era Camos (in ebraico Kemoš). A questo popolo appartenne Rut.

**Moloc**. Nella versione greca dei → Settanta, nome o appellativo di una divinità fenicia, chiamata in realtà *mélek*, «re». Questo nome è scritto nel testo ebraico *móleḳ*, sostituendo cioè alle sue vocali quelle di *bóšet*, «vergogna», e così lo si doveva leggere. A questa divinità si sacrificavano dei bambini: pratica che è attestata dalla Bibbia nella valle della Geenna. Moloc/Molek venne così a designare anche il sacrificio stesso. Contro questa pratica si scaglia il profeta Geremia.

**Monolatria** o enoteismo. Culto prestato a una sola divinità, senza che ciò comporti la negazione dell'esistenza di altri dèi. Era questa la situazione religiosa di Israele prima che, con la predicazione profetica, si affermasse il → monoteismo.

**Nabucodonosor**. In ebraico, Nevuḳadne'ššar o Nevuḳadre'ššar; in accadico, Nabū-kudurrī-ušur («O dio Nabu, proteggi il confine!»). Sovrano neobabilonese (605/4-562 a.e.v.), figlio di Nabopolassar. Salì al trono subito dopo aver vinto il faraone Neco II nella battaglia di Karkemiš (605 a.e.v.) ed estese il suo dominio su Siria e Palestina. Quando il re di Giuda Ioiakīm si ribellò contro la condizione di vassallaggio, Nabucodonosor assediò Gerusalemme costringendola alla resa e deportò in Babilonia Ioiakin, succeduto nel frattempo al padre, e i notabili tra i quali il profeta Ezechiele (597 a.e.v.). Il nuovo re Sedecia, posto sul trono di Gerusalemme da Nabucodonosor, gli si ribellò a sua volta provocando un nuovo assedio, la distruzione totale di Gerusalemme e del Tempio e la deportazione di gran parte della popolazione di Giuda (587/586 a.e.v.). È questo l'inizio dell'esilio babilonese, durato 50 anni. Oltre che sovrano guerriero, Nabucodonosor fu grande costruttore: a lui si devono fra l'altro i giardini pensili di Babilonia e la ricostruzione del tempio di Marduk. Il libro di *Daniele* immagina che alla corte di Nabucodonosor sia vissuto il giovane deportato ebreo protagonista ed eponimo del libro, e interprete dei sogni del re, il quale, sempre secondo tale libro (*Dn* 4), sarebbe stato colto per qualche tempo da pazzia per umiliare il suo orgoglio.

**Nazireo.** Dall'ebraico *nazir*, «dedicato, consacrato». Secondo una prassi codificata in *Nm* 6,1-21, colui o colei che ha fatto un particolare voto di consacrazione al Signore (nazireato), impegnandosi per un periodo determinato o per tutta la vita ad astenersi dalle bevande alcoliche e dall'uva, dal tagliarsi i capelli e dal contatto fisico con i cadaveri. I più famosi sono Sansone e Samuele. È possibile che avessero fatto questo voto Giovanni il Battista (*Lc* 1,15) e Paolo (*At* 18,18). Il termine non va confuso con «nazareno» o «nazareo», abitante di Nazaret.

**Néfeš.** In ebraico, «respiro». Principio vitale dell'uomo e dell'animale. Dell'uomo indica sia l'individualità fisiologica, sia quella psichica e affettiva. Talvolta *néfeš* indica semplicemente il pronome riflessivo «se stesso».

**Neovulgata.** → *Vulgata*.

**Nevi'im.** In ebraico, «profeti». La seconda sezione della Bibbia ebraica: si divide in profeti anteriori, corrispondenti ai libri storici, *Giosuè*, *Giudici*, 1 e 2 *Samuele*, 1 e 2 *Re*, e in profeti posteriori, cioè i profeti propriamente detti, tranne *Daniele* che figura nei → *Ketuvim*.

**Noachidi.** Precetti, o «precetti dei figli di Noè». Nella teologia rabbinica i precetti (generalmente contati come 7) della → *Torah* che Dio avrebbe rivelato a Noè per l'intera umanità. L'osservanza di questi precetti consente ai non ebrei di entrare nella «alleanza di Noè», cioè di partecipare alla sorte dei giusti in questo mondo e nell'altro, al pari di Israele. Generalmente essi sono così formulati: obbligo di avere dei giudici e divieto di bestemmia, idolatria, unioni illecite, uccidere, rubare, mangiare un membro di un animale vivo. Un'allusione a questa dottrina si trova probabilmente nelle decisioni del concilio apostolico di Gerusalemme (*At* 15,20-21.28-29).

**Nomi di Dio.** Nella Bibbia ebraica, a seconda delle fonti, Dio è chiamato *Elohim*, *El*, *El Šadday*, *YHWH*, *Adonay*, Dio dei Padri, Dio di Abramo ecc. Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Novissimi.** Superlativo dal latino *novus*, «ultimo». Sono così designate nella teologia cristiana le quattro situazioni finali dell'esistenza umana: morte, giudizio, inferno e paradiso.

**Numero.** Nella Bibbia, come in molte culture antiche, i numeri hanno anche significati simbolici, talvolta connessi a speculazioni astronomiche o astrologiche. Tra i numeri dotati di particolari valori simbolici si possono ricordare:

**1**, espressione dell'unità divina.

**2**, le tavole dell'alleanza sinaitica.

**3**, la perfezione delle realtà celesti, la santificazione di Dio o → *qeduššah*, i tre → patriarchi, la Trinità, le tre virtù teologali.

**4**, la completezza delle realtà terrene, cioè i 4 punti cardinali e i 4 elementi. Inoltre i 4 fiumi dell'Eden, le 4 matriarche, i 4 animali della visione di *Ez* 1 e *Ap* 4, le 4

bestie di *Dn* 7, le 4 coppe della cena pasquale, i 4 evangelisti, le 4 virtù cardinali. **5**, i 5 libri del Pentateuco, i 5 libri dei *Salmi*, i 5 pani moltiplicati da Gesù.

**6**, la creazione compiuta in 6 giorni, ma anche l'imperfezione rispetto al 7. Il 666 di *Ap* 13,18, numero della Bestia, rappresenta il massimo dell'imperfezione e dell'opposizione a Dio: vi è stata anche ravvisata l'equivalenza numerica delle consonanti di «Nerone Cesare» scritto in ebraico.

**7**, il compimento dell'opera della creazione e quindi la perfezione, la settimana e in modo particolare il sabato (*šabbat*), anche nelle sue valenze di anno sabbatico, anno giubilare e sabato escatologico. Come somma di 3 e 4 unisce in sé la terra e il cielo (con i suoi 7 pianeti). Il 7 ricorre in oggetti e tempi della liturgia ebraica come il candelabro o → *menorah*, i giorni degli azzimi (→ *Pésah*) e delle Capanne (→ *Sukkot*), le 7 settimane tra *Pésah* e → *Šavu'ot*. Secondo Gesù, si deve perdonare 70 volte 7 (*Mt* 18,22). Particolarmente frequente è il numero 7 nell'*Apocalisse*: le 7 chiese, i 7 sigilli, le 7 trombe, le 7 coppe, i 7 segni. 7 sono i sacramenti della Chiesa cattolica e anche le 7 virtù (4 cardinali e 3 teologali).

**8**, il giorno della circoncisione (ottavo dalla nascita) e giorno della risurrezione di Gesù (nel linguaggio dei Padri, «ottavo giorno» della settimana in quanto segue il settimo giorno e indica perciò la nuova realtà escatologica inaugurata da Cristo risorto).

**9**, la perfezione (come quadrato del 3). 9 sono i cori degli → angeli secondo la tradizione post-biblica e 9 i cieli nella cosmologia medievale. 9 sono anche i mesi della gestazione; l'ora nona è l'ora della morte di Gesù (*Mt* 27,46).

**10**, con 10 parole Dio ha creato il mondo (le 10 ricorrenze del verbo dire in *Gen* 1). Secondo la *Genesi*, 10 sono le generazioni dei patriarchi prima del diluvio da Adamo a Noè e altre 10 dopo il diluvio da Sem ad Abramo. 10 sono i comandamenti, 10 le piaghe d'Egitto e 10 sono gli uomini che costituiscono nel culto ebraico il → *minyán*. 10 infine sono le → *sefirot* nella *Qabbalah*. La particolare frequenza di questo numero deriva probabilmente dalla sua connessione con le 10 dita delle mani, e dal fatto che il 10 conclude e ricomincia la serie dei numeri.

**12**, i 12 mesi dell'anno, le 12 costellazioni dello zodiaco, i 12 figli di Giacobbe e le 12 tribù di Israele, i 12 apostoli. Moltiplicazione di 3x4, il 12 indica la totalità dell'universo; 12 sono le ore del giorno e quelle della notte. Nell'*Apocalisse* il numero 12, con i suoi multipli, esprime diverse simbologie: 24, cioè 2 volte 12, sono i vegliardi di *Ap* 4,4, probabili rappresentanti delle 12 tribù e dei 12 apostoli riuniti nell'adorazione di Dio; 144.000, cioè 12 al quadrato, sono i «segnati» con il sigillo dell'Agnello (*Ap* 7,4); tutta la nuova Gerusalemme infine è strutturata intorno al numero 12 (*Ap* 21,12–22,2).

**13**, i 13 attributi di Dio in *Es* 34,5-7, secondo l'esegesi rabbinica; i 13 articoli di fede ebraica secondo Mosè Maimonide; le 13 regole ermeneutiche della Scrittura secondo rabbi Yišma'el.

**40**, lungo periodo di prova e di preparazione: 40 i giorni del diluvio, gli anni di Israele nel deserto, i giorni di permanenza di Mosè sul Sinai, i giorni di viaggio di Elia, i giorni del digiuno di Gesù nel deserto (da cui la Quaresima cristiana).

**1.000**, indica una quantità infinitamente grande (da cui anche 12.000 in *Ap* 7,5-8, a significare Chiesa senza limiti).

Un procedimento letterario molto comune nella produzione poetica e sapienziale della Bibbia è la serie o elencazione numerica secondo un ordine crescente, nel

quale l'importanza dei singoli componenti dipende dalla posizione nella serie o da altri artifici: per esempio, «sei cose odia il Signore, anzi sette gli sono in orrore» (*Pr* 6,16). Ma si può dire che tutta la poetica e la retorica biblica si fondino sul gioco dei numeri, sulla loro alternanza e sulla loro densità simbolica.

**Nunc dimittis.** Parole iniziali, e quindi titolo, secondo la versione latina, del «Cantico di Simeone» (*Lc* 2,29-32).

**Nuzi.** → Hurriti.

**Onciali.** Manoscritti. Codici greci della Bibbia scritti in caratteri maiuscoli. Sono anteriori ai → minuscoli e furono prodotti tra il IV e il IX secolo.

**‘Ómer.** In ebraico, «manipolo» (di frumento) e misura di capacità per gli aridi corrispondente a 4 litri ca. Costituiva la primizia del raccolto dell'orzo che doveva essere offerta «il giorno dopo il sabato» di *Pésah*, che la tradizione rabbinica ha identificato con il secondo giorno di *Pésah* o 16 di *nisan*. Dal giorno di questa offerta, secondo *Lv* 23,15-16, si dovevano contare i 50 giorni per determinare la festa di *Šavu'ot*. Questo computo è chiamato «computo dell' 'ómer» ed è considerato un periodo di penitenza, a eccezione del 33° giorno.

**Oracoli Sibillini.** Raccolta di libri → apocrifi greci, in parte ebraici e in parte cristiani, di carattere → apocalittico composti tra il II secolo a.e.v. e il II e.v. Inserendosi nel filone delle collezioni di oracoli attribuiti alla Sibilla pagana, vogliono mettere in bocca a questa profetessa annunci messianici, celebrazioni del popolo d'Israele, condanne del paganesimo e predizioni sulla vita di Gesù.

**Ortodossia.** Dal greco *orthós*, «retto» e *dóxa*, «dottrina». Caratteristica di una dottrina religiosa in quanto ritenuta vera e normativa dalla comunità, chiesa o istituzione che la professa, e anche atteggiamento intellettuale di chi vi aderisce. L'ortodossia è tipica delle religioni dotate di una rivelazione, un contenuto dottrinale, un magistero. Si dice anche ortodossia l'osservanza rigorosa, intransigente e talvolta conservatrice, in contrasto a posizioni come il progressismo religioso, l'aggiornamento, l'innovazione.

**Ortoprassi.** Dal greco *orthós*, «retto» e *práxis*, «azione». Termine che, in correlazione e talvolta in opposizione a quello di → ortodossia, definisce una concezione o un comportamento religioso caratterizzato dalla piena osservanza dei precetti. La frequente definizione dell'ebraismo come ortoprassi si appoggia a *Es* 24,7: «Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto»; ciò viene inteso come primato e precedenza dell'esecuzione del precetto rispetto a una teologia. Anche il cristianesimo è una ortoprassi, cfr. *Mt* 7,21; *Gv* 3,21; *IGv* 1,6.

**Osanna.** Dall'ebraico *hoši 'ah-nna*, «salva(ci), deh». Acclamazione presente in *Sal* 118, 25 e in *Gv* 12, 13 e paralleli. Poiché durante la festa di → *Sukkot* fin da età rabbinica si recitano le *hoša 'anot*, ossia preghiere con questo ritornello, e il set-



timo giorno si agitano le fronde del → *lulav*, si è supposto che l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, accompagnato dagli osanna del popolo e dalla festosa agitazione dei rami di palme, sia avvenuto non nell'imminenza delle feste pasquali, ma alla festa delle Capanne.

**P.** Sigla della fonte → Sacerdotale (dal tedesco *Priest*).

**Padre nostro.** Preghiera data da Gesù ai suoi seguaci come esempio del modo in cui devono pregare. Si trova in *Mt* 6,9-13 e *Lc* 11,2-4; la versione di Matteo, più lunga, consiste in un'invocazione e sette implorazioni. Presenta importanti paralleli con il → *Qaddiš* e con le → Diciotto benedizioni, preghiere che sembra fossero già in uso, nella loro forma antica, nel culto sinagogale dell'epoca di Gesù.

**Palestina.** Nome con cui in epoche diverse si è designata la striscia costiera delimitata a Occidente dal Mediterraneo, a Nord dal Libano, a Sud dal deserto del Negev (Negev) e a Oriente dai monti di Moab e di Edom, comprendente le regioni storiche della Galilea, della Samaria e della Giudea. Il suo nome più antico fu Canaan (→ Cananei), ma è anche chiamata Terra d'Israele, Terra Promessa, Terra Santa. Il nome di Palestina deriva da → filistei che ne abitarono la striscia costiera meridionale a partire dal XII secolo a.e.v. Già attestato in Erodoto, questo nome fu imposto ufficialmente dai Romani nel 135 e.v., dopo aver represso la seconda guerra giudaica. Mentre la tradizione ebraica usa l'appellativo → *Ēreṣ Yiśra'el* («terra di Israele»), gli arabi hanno adottato i termini Palestina e palestinesi anche come propria connotazione etnico-nazionale.

**Palinsesto.** Dal greco *palimpsēstos*, «raschiato di nuovo». Manoscritto su cui la prima scrittura è stata raschiata o lavata così da poter riutilizzare il foglio (in pergamena o più raramente in papiro) per scrivervi un nuovo testo.

**Paráclito.** Dal greco *paráklētos*, «avvocato, intercessore, consolatore». Titolo che negli scritti giovannei designa sia Gesù, sia lo Spirito Santo che Gesù risorto manderà ai suoi fedeli per assisterli, illuminarli e testimoniare per lui.

**Parallelismo.** Procedimento caratteristico della poesia ebraica e antico-orientale. Consiste in una corrispondenza tra i due emistichi o membri di uno stesso versetto, o tra due versetti, di concetti anziché di rime o di assonanze. Si distingue il parallelismo sinonimico, in cui l'idea è ripetuta con altre parole; antitetico, in cui il secondo membro esprime concetti contrari o antitetici; sintetico, in cui il contenuto del primo membro è completato da quello del secondo; climatico o ascendente (dal greco *klīmax*, «scala»), in cui un'espressione del primo membro ricorre nel secondo «in salita» con un ulteriore sviluppo concettuale e verbale.

**Parola.** In ebraico *davar*, in greco *lógos*, in latino *verbum*. Il vocabolo, che in ebraico significa sia «parola», sia «cosa», sia «avvenimento», oltre all'uso comune indica la parola rivelativa di Dio, la parola creatrice di Dio e la parola profetica. La riflessione tardo-biblica e dell' → ebraismo sull'uso della parola in riferimento alle

manifestazioni divine, portò a una personificazione della parola stessa in un'entità mediatrice, ora identificata con la Sapienza (→ *Hokmah*), ora con attributi divini connessi alla creazione, alla provvidenza, alla presenza. Nell'ebraismo alessandrino si ebbe uno sviluppo di questa teologia nella dottrina del *Lógos*, mentre nell'ebraismo palestinese la personificazione della Parola fu espressa piuttosto con la nozione di → *Torah* preesistente, la quale a sua volta si collegò con quella di → *Šekinah*. Il *Vangelo di Giovanni* riprende la dottrina del *Lógos* e dichiara che la Parola si fece carne» (*Gv* 1,14) in Gesù Cristo, ma la Parola incarnata in Gesù non è per lui un semplice attributo divino o un'entità intermedia, bensì il Figlio unigenito del Padre.

**Parousía.** In greco, «presenza». Nel Nuovo Testamento il termine indica la seconda venuta di Gesù alla fine dei tempi. La Chiesa apostolica riteneva imminente la *parousía*: in questa luce vanno interpretate molte affermazioni e disposizioni neotestamentarie.

**Pasqua.** → *Pésah*.

**Pastorali, lettere.** Così sono denominate, a partire dal XVIII secolo tre lettere dell'epistolario paolino: 1 e 2 *Timoteo* e *Tito*. La denominazione deriva dal fatto che sono indirizzate a due «pastori» e contengono consigli per il governo delle Chiese. Secondo la maggioranza degli studiosi sarebbero da attribuire a un discepolo di Paolo che le avrebbe composte intorno al 90.

**Pater.** → *Padre nostro*.

**Patriarchi.** In ebraico *avot*, «padri». In senso ristretto sono Abramo, Isacco e Giacobbe. In senso più generale si distinguono i patriarchi pre-diluviani da Adamo a Noè, e post-diluviani da Sem ad Abramo: in *Gen* 5 e 11 costituiscono due serie genealogiche di 10 patriarchi ciascuna. Ai tre grandi patriarchi si affiancano le quattro matriarche o «madri»: Sara, Rebecca, Lia e Rachele. Nella teologia dell' → ebraismo il popolo di Israele riceve il perdono dei peccati e la liberazione dai pericoli per i meriti dei patriarchi.

**Pellegrinaggio, feste di.** Le tre grandi feste originarie dell'anno liturgico ebraico, che comportavano, secondo la prescrizione di *Es* 23,14, un pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme come già, in epoca più antica, ai santuari legati alle memorie patriarcali (Betel, Hebron, Bersabea, Dan ecc.), o alla presenza dell'Arca (Silo). Esse erano → *Pésah*, → *Šavu'ot* e → *Sukkot*. Al pellegrinaggio, che si concludeva con un sacrificio al Tempio, fanno riferimento i salmi detti «canti delle salite» o → graduali (dal 120 al 134).

**Penitenziali, salmi.** Nella liturgia latina sono così chiamati 7 salmi: 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143.

**Pentateuco.** Dal greco, «cinque astucci» (con riferimento ai libri che vi erano contenuti). Nella titolazione dei → Settanta, i primi cinque libri della Bibbia, cioè

*Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio.* In ebraico sono detti *Torah* o *ḥumaš*, «cinquina», *ḥamišah ḥumšeh Torah*, «i cinque quinti della *Torah*». La tradizione antica ebraica e cristiana li considera opera di Mosè. Nell'ebraismo costituiscono la prima sezione della Bibbia ebraica e la più importante, in quanto ritenuta rivelazione immediata di Dio dal Sinai: perciò la *Torah* è al centro del culto sinagogale e il rotolo che la contiene (*séfer Torah*) riceve una venerazione particolare. La scienza biblica moderna ha dato origine alla «questione del Pentateuco», cioè all'indagine sulla sua formazione dai documenti e dalle tradizioni, e sulla sua redazione definitiva: l'ipotesi documentaria di Julius Wellhausen è la più importante proposta di soluzione di tale problema (→ fonti, teoria delle).

**Pentateuco samaritano.** → Samaritani.

**Pentecoste.** → Šavu'ot.

**Persia.** Territorio (oggi Iran) posto tra il mar Caspio e il golfo Persico. Ciro II il Grande (559-530 a.e.v.) vi fondò l'impero persiano, dopo aver annesso il regno dei Medi (550) e aver conquistato l'impero neo-babilonense. Con il suo editto del 538 permise ai deportati ebrei di tornare in Giudea e ricostruire il Tempio; fu perciò considerato dal → Deuteroinaia «unto» (*mašiah*, *Is* 45,1 ss.), cioè realizzatore dei disegni divini. *Aggeo, Zaccaria* ed *Esdra* ricordano anche Dario I (522-486) che organizzò l'impero, mentre nei libri di *Esdra* e *Neemia* sono menzionati Artaserse (I e II), in *Neemia* Dario (II o III?). Il libro di *Daniele* colloca nel terzo anno di Ciro una visione annunciante la caduta dell'impero (*Dn* 10-11); il libro di *Ester* è ambientato nella Persia di Assuero (probabilmente Serse I, 485-465 a.e.v.). La religione ufficiale dell'impero persiano era lo zoroastrismo. L'impero persiano fu abbattuto nel 332 da Alessandro Magno. La Persia rimase in seguito sotto i → Seleucidi; poi passò sotto i Parti e i Sassanidi, fino alla conquista araba (656 e.v.).

**Personalità corporativa.** Espressione coniata dal teologo Henry Wheeler Robinson nel 1936 per indicare nella Bibbia l'identificazione dell'intero popolo o comunità in un singolo personaggio, come il re o il → Servo, o la solidarietà di tutti i componenti della comunità nella responsabilità e nella colpa commesse da un singolo: per esempio, *Gen* 3 e *ISam* 14,30.36-45.

**Pésah.** Termine ebraico; dall'equivalente aramaico *pasha* (così trascritto anche in greco e in latino) deriva l'italiano Pasqua. Nell'Antico Testamento la prima delle tre feste di pellegrinaggio dell'anno liturgico ebraico. È considerata una festa di liberazione, in quanto celebra l'esodo degli ebrei dall'Egitto. Nata dalla fusione di una festa primaverile di pastori e di una di agricoltori, è descritta e prescritta in *Es* 12-13: i suoi elementi fondamentali sono l'immolazione dell'agnello pasquale (esso stesso chiamato *pésah*), consumato in un banchetto di comunione insieme ad → azzimi ed erbe amare, e l'eliminazione di ogni avanzo di sostanze lievitate. Il libro dell'*Esodo* prescrive che questo rito abbia luogo la sera all'inizio del 15 (cioè la sera del 14) del mese di *nisan* (marzo/aprile), che corrisponde al plenilunio di primavera. La prima pasqua è connessa dal racconto biblico alla decima piaga,

o morte dei primogeniti, alla quale gli ebrei scamparono proprio grazie all'asperione delle loro porte con il sangue dell'agnello pasquale: l'angelo vendicatore, secondo l'etimologia tradizionale, «passò oltre» o «saltò» (ebr. *pasah*) le case degli ebrei. Da festa stagionale divenuta festa storica, vi si aggiunse in seguito il racconto della liberazione dall'Egitto (*Es* 12,26 ss.); dalla distruzione del Tempio (70 e.v.) a tutt'oggi si celebra senza l'agnello, non potendosi immolare una vittima fuori dal santuario. Il rito, arricchito di *Salmi* (113-118 e 136), di canti e di interpretazioni midrašiche (→ *midraš*), è contenuto in un libro illustrato detto → *Haggadah di Pésah*, letto durante il → *Séder*. Alla pasqua ebraica i sinottici collegano l'ultima cena di Gesù. Infatti, i testi del Nuovo Testamento indicano in Gesù l'agnello pasquale immolato per consentire agli uomini il passaggio dalla morte alla vita: passaggio realizzato nella sua risurrezione, vista quindi come un nuovo e perfetto esodo. Un problema storico-esegetico assai complesso è l'effettiva natura della cena celebrata da Gesù (*séder* o cena di addio?) e la data di tale evento.

**Pešať.** In ebraico, «semplice». Nell'esegesi rabbinica è così chiamato il senso letterale, o meglio immediato, di un testo biblico (→ sensi biblici), che non deve mai essere trascurato dall'interprete.

**Pešitta.** In siriano, «semplice». Versione siriana dell'Antico Testamento, eseguita probabilmente da cristiani di origine ebraica, nel I o II secolo e.v. In seguito, non oltre il V secolo, vi fu aggiunta la *Pešitta* del Nuovo Testamento: è la versione ufficiale delle Chiese cristiane di lingua siriana.

**Pirqe Avot.** In ebraico, «Capitoli dei Padri». Trattato della → *Mišnah*, che raccoglie massime degli antichi maestri dall'epoca di Esdra al II secolo e.v. Il suo scopo è di mostrare la trasmissione della → *Torah* da Mosè all'epoca dei compilatori e di esprimere attraverso brevi sentenze la concezione ebraica della vita secondo la Legge. Ai cinque capitoli canonici ne fu aggiunto un sesto, quando entrò in alcuni riti liturgici l'uso di leggerne un capitolo nei sei sabati tra *Pésah* e *Šavu'ot*.

**Philia.** → *Agápē*.

**Poliglotta.** Edizione della Bibbia che presenta, in colonne parallele, il testo originale e versioni in diverse lingue, generalmente antiche. Le più famose sono la Poliglotta di Alcalá (1514-1522), la Poliglotta di Arias Montano (1572), la Poliglotta di Parigi (1629-1645) e la Poliglotta Walton o di Londra (1655-1657).

**Popoli del mare.** Sono così chiamati gruppi etnici di diversa origine che, partendo da Creta, dalla penisola e dalle isole greche e da altre regioni contigue, si insediarono nelle zone costiere dell'Asia Minore (mentre furono respinti dall'Egitto). A tale invasione, avvenuta nei secoli XIII-XII a.e.v., si deve ricondurre lo stanziamento dei → filistei sulla costa palestinese.

**Povero.** Da un primitivo e generico significato sociologico la nozione di povero, espressa in ebraico con diversi vocaboli (*'anaw*, pl. *anawim*; *evyon*, *'ani*, *dal*),

passa a indicare, nei profeti e soprattutto nei *Salmi*, il povero davanti a Dio, cioè il fedele disprezzato dagli uomini, umile e fiducioso solo nella misericordia del Signore. I «poveri del Signore» dell'epoca postesilica sono stati considerati da alcuni studiosi come un gruppo o una corrente spirituale, a cui si ricollegherebbero i «monaci» di → Qumran. Nel Nuovo Testamento Gesù incarna il modello del povero e fa dei poveri i destinatari privilegiati della sua predicazione e della sua azione.

**Preghiera sacerdotale.** Così è chiamata la preghiera di Gesù al Padre durante l'ultima Cena (*Gv* 17). In essa Gesù, ricapitolando la propria missione, affida al Padre i suoi seguaci «perché siano una cosa sola».

**Presbitero.** Dal greco *presbýteros*, «più anziano». Nel Nuovo Testamento (ma non nell'epistolario paolino) il presbitero o «anziano» è una figura importante nella struttura delle prime comunità cristiane. Più volte menzionati dagli *Atti*, gli anziani sono spesso associati agli apostoli negli incarichi di governo delle comunità, e sempre al plurale, segno di un ministero collegiale che non si distingue da quello dell' → episcopo. In seguito la figura del presbitero si differenziò da quella dell'episcopo, trasformandosi in quella del prete (termine che etimologicamente ne deriva), che assunse parecchie connotazioni del sacerdozio neotestamentario.

**Proselito.** Il termine ebraico *ger* (nei → Settanta *prosélytos*) indica generalmente lo straniero residente in Israele, partecipe dei diritti e (se circonciso) della vita religiosa del popolo. In seguito designa i non ebrei che, accettando «il giogo dei precetti», e assoggettandosi alla circoncisione e al battesimo o immersione, entrano a far parte a pieno diritto del popolo d'Israele. In tal caso si tratta propriamente del *ger sédeq* (cioè «proselito di giustizia»). Il proselitismo, praticato in alcuni momenti della storia ebraica, fu più tardi abbandonato sia per il divieto delle autorità cristiane o islamiche, sia per una certa diffidenza verso i proseliti, sia infine per la convinzione che la salvezza dei gentili non richiede la conversione all'ebraismo, ma soltanto l'osservanza dei precetti → noachidi.

**Protocanonici.** Termine che indica i libri biblici, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, che furono ammessi per primi nel → canone, senza provocare discussioni sulla loro canonicità, a differenza dei → deutero canonici.

**Protovangelo.** Così veniva chiamato l'annuncio divino contenuto in *Gen* 3,15, secondo il quale la stirpe della donna schiacerà la testa del serpente. Secondo l'interpretazione tipologica (→ tipologia) tale annuncio si riferiva a Maria, madre di Gesù.

**Pseudoepigrafo.** → Apocrifo.

**Pubblicano.** Appaltatore delle imposte nel sistema fiscale dello stato romano. I pubblicani appartenevano generalmente al ceto dei cavalieri. Per estensione, furono così chiamati anche i funzionari che riscuotevano le imposte direttamente

per i governatori delle province, come nella Palestina ai tempi del Nuovo Testamento. Erano malvisti dalla popolazione per la loro frequente esosità; il termine pubblicano nei Vangeli assunse quindi un significato negativo: i pubblicani erano considerati peccatori ed erano evitati al pari dei pagani e delle prostitute. Gesù era accusato di frequentare i pubblicani: si ricorda la sua visita a casa di Zaccheo (Lc 19,2-10) e la chiamata di Matteo all'apostolato (Mt 9,9).

**Purim.** In ebraico, «sorti». Festa che celebra la salvezza degli ebrei di Persia narrata nel libro biblico di *Ester*. Il nome della festa allude alle sorti che erano state gettate per decidere il giorno dello sterminio degli ebrei (*Est* 3,7), si celebra il 14 (il 15 nelle città anticamente cinte di mura) del mese di *adar* (febbraio-marzo) con la lettura del libro di *Ester*, lo scambio di doni alimentari, l'abbondanza di vino e varie manifestazioni carnevalesche come le mascherate e le rappresentazioni teatrali (*Purimspiel*).

**Puro e impuro.** In ebraico, *ṭahor* e *ṭame'*. Coppia di termini antitetici che nella religione biblica denota rispettivamente le realtà di cui l'uomo può fare uso e quelle che lo contaminano più o meno gravemente. In questa seconda categoria rientrano sia la sfera del → sacro, sia quella legata alla nascita, alla corruzione e alla morte (sperma, sangue mestruale, sudore, escrementi, cadaveri) nonché certi animali, come i rettili. La sfera del puro in qualche modo coincide con quella del profano, cioè di quanto non contamina. Tuttavia il puro è venuto anche a designare la santità di Dio e quindi talvolta a coincidere con il sacro, mentre l'impuro rientra talora nella categoria del profano. Ogni passaggio dal sacro al profano o viceversa comporta impurità se non avviene secondo precise modalità rituali, spesso riservate soltanto agli addetti al sacro.

**Q.** Cfr. teoria delle → Due fonti.

**Qabbalah.** In ebraico, «ricezione». Termine che designa in senso generale la tradizione mistico-esoterica dell'ebraismo e, in senso specifico, le dottrine mistiche che hanno trovato la loro massima formulazione nel libro dello *Zóhar* («splendore»), ampio commento esoterico al Pentateuco oggi attribuito a Mošeh de León (XIII secolo e.v.). Attraverso procedimenti come la permutazione delle lettere e la simbologia dei numeri, la *qabbalah* sviluppa una speculazione sull'inaccessibilità di Dio, sull'emanazione del creato all'Uno attraverso 10 entità intermedie (*sefirah*, pl. *sefirot*), sull'origine del male e sulle modalità della redenzione. Queste dottrine, che hanno sistemazioni diverse nei vari mistici medievali, trovarono la loro esposizione più completa in Yišḥaq Luria (1534-1572) che influi grandemente sui mistici dei secoli successivi.

**Qaddiš.** In aramaico, «santo». Formula di santificazione ed esaltazione del nome di Dio, in lingua aramaica, che si recita, con alcune varianti e amplificazioni, in diversi momenti della liturgia quotidiana, alla fine dello studio, nei riti funebri e negli anniversari. Richiede la presenza del → *minyan*. Il *Padre nostro* presenta notevoli affinità con il *qaddiš* al quale probabilmente si ispira.

**Qeduššah.** In ebraico, «santificazione». Nella liturgia del Tempio e poi in quella sinagogale quotidiana, acclamazione consistente nel trisagio o *sanctus* (*Is* 6,3) seguito da *Ez* 3,12.

**Qere-Ketiv.** In aramaico, «letto-scritto». Notazione della masora (→ Masoreti), che indica che una parola del testo biblico scritta in un determinato modo va letta in un altro modo. Si tratta per lo più di correzioni di vocalizzazioni errate, che non sono state apportate al testo considerato intangibile.

**Qidduš.** In ebraico, «consacrazione». Rito domestico con cui si santifica o consacra l'inizio del giorno del sabato e delle feste.

**Qódeš.** → Sacro.

**Qumran.** Località sulla costa nord-occidentale del mar Morto a Sud di Gerico, dove, a partire dal 1947, sono stati scoperti resti del «monastero» di un gruppo ebraico ascetico identificato con gli → esseni. Nelle undici grotte sovrastanti gli edifici, si sono rinvenuti, in giare di argilla, i famosi manoscritti del mar Morto: centinaia di testi, in parte integri e in parte frammentari, di libri biblici e di opere proprie della comunità. I più importanti sono un rotolo pressoché completo di *Isaia*, il rotolo degli *Inni*, la *Regola della Comunità*, il *Documento di Damasco*, l'*Apocrifo della Genesi*, la *Regola della Guerra*, il *Rotolo del Tempio*, il *Rotolo di Rame*. Questi manoscritti sono databili tra il III secolo a.e.v. e la prima guerra giudaica (66-70 e.v.), quando il monastero fu distrutto dai romani. Di conseguenza si tratta di testimonianze bibliche anteriori di almeno mille anni ai manoscritti posseduti fino ad allora, che vengono in parte a confermare sostanzialmente la bontà della trasmissione testuale. Sulla storia e le dottrine della comunità e sui rapporti con i farisei e le origini cristiane esistono una letteratura critica ormai vastissima e una grande varietà di interpretazioni.

**Rabbi.** In ebraico, «mio maestro». Titolo che a partire dal I secolo e.v. viene dato ai maestri di → *halakah*, ai quali è riconosciuta l'autorità di interpretare la Legge ed emettere i giudizi. Veniva conferito, mediante imposizione delle mani, solo in Palestina, mentre nella diaspora babilonese si usava la qualifica analoga di *rav* («maestro»). *Rabban* (in aramaico, «nostro maestro») spettava invece al presidente del sinedrio o patriarca o principe, rappresentante ufficiale degli ebrei dell'impero romano. Da *rabbi*, nella forma *rabbénu* (in ebraico, «nostro maestro») deriva l'italiano «rabbino». Oggi la forma *rabbi* è usata nel mondo anglosassone, la forma *rav* in Italia e in Israele.

**Rabbino.** → Rabbi.

**Raši** (1040 ca.-1105). Nome acrostico con cui è comunemente designato Rabbi Šelomoh ben Yīšḥaq. È un esegeta ebreo-francese. Nato a Troyes, studiò nelle scuole rabbiniche di Magonza e Worms e creò una propria scuola nella città natale, dove visse facendo il viticoltore. Commentò quasi tutta la Bibbia ebraica e la maggior parte del → *Talmud Babilonese*, secondo un metodo che, oltre alla tradi-

zione, prestava attenzione al senso letterale (→ *pešat*) e agli aspetti grammaticali e linguistici, anche ricorrendo molto spesso alla traduzione di vocaboli difficili in antico francese. I suoi commenti, per la loro chiarezza e precisione, sono diventati e sono tuttora, per l'ebraismo tradizionale, la base di ogni studio biblico e talmudico. La sua scuola fu continuata dai suoi generi e nipoti. Si veda il cap. VII, *I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica*.

**Redaktionsgeschichte.** → Storia della redazione.

**Resto**, o resto di Israele. Espressione di origine profetica (Amos, Isaia, Geremia ecc.) indicante la piccola parte del popolo che sopravviverà alle distruzioni e rimarrà fedele al patto. Il termine, che risale all'VIII secolo a.e.v., acquisì progressivamente un significato tecnico e un colorito messianico, identificandosi con i deportati e poi con quanti ritornavano a Gerusalemme: in tal senso il resto è molto vicino alla nozione di «poveri del Signore» (→ povero). Tuttavia, la coscienza dei reduci di rappresentare il resto non fu esente da cadute in senso nazionalistico e formalistico, contro cui gli ultimi profeti annunciarono la formazione di un ulteriore resto gradito a Dio.

**Ro'š ha-šanaḥ.** In ebraico, «capodanno». La prima delle grandi feste autunnali che si celebra il primo (e nella diaspora anche il 2) del mese di *tišri* (settembre/ottobre). In epoca biblica, quando l'anno cominciava in primavera e *tišri* era il settimo mese, la festa, caratterizzata dal suono dello → *šofar*, dall'astensione dal lavoro e dagli olocausti, aveva un significato diverso e non chiaramente precisato (*Lv* 23,23-25; *Nm* 29,1-6). Successivamente ha acquistato un significato penitenziale: Dio vi viene celebrato come re e giudice delle azioni compiute nell'anno che si chiude.

**Rúah.** Termine ebraico largamente presente nella Bibbia con una gamma di significati collegati alla nozione di «alito»: quindi «soffio, spirito, anima, animo» (anche «stato d'animo, ira, coraggio»). Essendo il respiro ciò che distingue il vivente dal morto, *rúah* esprime il principio della vita, senza tuttavia riferimento a una sostanza spirituale vera e propria. È Dio che conferisce la *rúah* alle creature.

**Rúah ha-qodeš.** In ebraico «spirito santo» (letteralmente «spirito di santità»). Espressione, presente in *Sal* 51,13 e *Is* 63,10-11, più frequente nella forma «spirito di Dio»: indica un attributo divino che conferisce in particolare all'uomo il carisma profetico, o è semplicemente un sinonimo di Dio. Nel Nuovo Testamento ha una maggiore densità teologica con riferimento a Gesù, al suo rapporto con il Padre, alla vita della Chiesa. Gesù annuncia e dona lo Spirito e lo lascia ai suoi dopo la risurrezione. La posteriore dottrina trinitaria lo definisce come la terza persona che procede dal Padre e dal Figlio (Chiese occidentali), dal Padre soltanto (Chiese orientali).

**Rylands, papiro.** Così chiamato dalla John Rylands Library di Manchester dove è conservato (sigla P<sup>52</sup>), è il più antico frammento manoscritto del Nuovo Testamento.



mento (fine I secolo e.v.). Contiene 5 versetti (18,31-33 e 18,37-38) del *Vangelo di Giovanni*.

**Sabato.** → *Šabbat*.

**Šabbat.** Il settimo giorno della settimana, che la tradizione ebraica celebra come memoriale (*Es* 28,8-11) del fatto che Dio in esso «cessò» (dalla radice verbale ebraica *šbt*) dall'opera della creazione e come ricordo (*Dt* 5,12-15) dell'uscita dall'Egitto, in quanto giorno di riposo per uomini e animali e perciò negazione della schiavitù. Il sabato fu ed è vissuto come astensione dall'intervento dell'uomo sul mondo, riconoscimento della sovranità del creatore e anticipo della vita futura. In tale prospettiva divenne giorno di culto e di studio della → *Torah* e fu stabilita una minuziosa normativa delle opere consentite o vietate (da non identificare come le cosiddette «opere servili», ma piuttosto con le opere creative o produttive). I profeti Isaia (*Is* 58,13-14) e Geremia (*Ger* 17,21-22) sottolineano il valore del sabato nei suoi aspetti teologici e precettistici; la tradizione rabbinica, come pure Gesù (*Mc* 2,27), ricorda che il sabato è stato dato all'uomo e non l'uomo al sabato. Nella Chiesa del I secolo di origine ebraica, si continuò a osservare il sabato accanto alla domenica.

**Sabbatico, anno,** o anno della remissione. Istituzione sociale-religiosa dell'antico Israele che prescriveva il riposo della terra e la remissione dei debiti ogni settimo anno (*Es* 23,10-12; *Lv* 25,1-7; *Dt* 15,1-3). La remissione dei debiti fu abrogata da → Hillel, in quanto finiva per bloccare la concessione di prestiti prima dell'anno sabbatico. Le altre norme sono invece tuttora osservate in Israele.

**Sacerdotale,** documento o tradizione. Secondo l'ipotesi documentaria, una delle quattro → fonti del Pentateuco, la più recente (secoli VI-V a.e.v.). Sigla P (dal tedesco *Priester*, «sacerdote»). Come dice il nome, risale ad ambienti sacerdotali dell'esilio e della comunità postesilica. Sue caratteristiche sono l'interesse per le cronologie e le genealogie e per gli aspetti liturgici e rituali, le feste, il culto e il Tempio. Inizia con *Gen* 1 (primo racconto della creazione) e giunge, integrando le altre fonti, fino alla fine del *Deuteronomio*, mentre interamente sacerdotale è il *Levitico*.

**Sacerdote.** → *Kohen*.

**Sacro e profano.** In ebraico, *qadoš* (tradotto anche con «santo») e *hol*. Coppia di termini antitetici che nella religione biblica denota rispettivamente la sfera riservata a Dio e quella consentita all'uomo. Benché il termine ebraico *qadoš* (e il sostantivo *qódeš*, «santità») non abbiano, come si è creduto, il significato originario di «separato, separazione», questa nozione è inerente alla sfera del sacro, tanto che l'accostarvisi senza precauzioni rituali può comportare la morte (cfr. *Es* 19,12-14. 21-24; *2Sam* 6,8) o, in casi meno gravi, la contaminazione o impurità (→ puro e impuro), che è stata definita appunto «sacralità depotenziata». Sacro e profano non hanno quindi rapporto con l'ambito dell'etica, ma con quello del rito, e sono proprietà oggettive delle cose. La santità come eccellenza morale, come caratteristica

dei «santi» si esprime con altri vocaboli: *ṣaddiq* («giusto»), *ḥasid* («pio»), *ḥakam* («saggio, sapiente»).

**Šadday.** Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Šaddiq.** → *Hasid*.

**Sadducei.** Gruppo religioso giudaico dei tempi di Gesù, attestato da → Flavio Giuseppe e dal Nuovo Testamento. Il nome greco *saddoukaioi* è generalmente fatto risalire a un sacerdote, Sadoc, di epoca davidica (2Sam 20,25). I sadducei costituivano l'aristocrazia sacerdotale, che aveva il suo centro nel Tempio. Politicamente conservatori e favorevoli alla collaborazione con i Romani, professavano un ebraismo di tipo arcaico, anche per il loro rifiuto della tradizione orale: non accoglievano quindi credenze non chiaramente attestate nella → *Torah* scritta, come la risurrezione dei morti e l'esistenza di → angeli e di demoni. Viceversa mostravano un'apertura culturale verso l'ellenismo che spiega anche l'ambiguità del loro comportamento sotto i → Seleucidi. Di tendenza sadducea furono i sovrani → Asmonei. Scomparvero con la distruzione del Tempio nel 70 e.v.

**Saga.** Così è stata definita dal biblista Hermann Gunkel, ricorrendo a un termine proprio delle letterature scandinave medievali, una narrazione biblica incentrata su un personaggio, un luogo, un capostipite ecc., mirante a fornire non informazioni storiche, ma giustificazioni di un uso, una situazione, un rito, un santuario (saga eziologica, → eziologia). Così, per esempio, la saga della torre di Babele vuole spiegare la pluralità delle lingue (*Gen* 11) e quella della distruzione di Sodoma (*Gen* 19) il singolare paesaggio del mar Morto.

**Šalom.** In ebraico, «pace». Il termine ebraico ha tuttavia un contenuto più ampio di quello italiano; infatti non indica soltanto una situazione di non guerra, ma ha una varietà di significati di cui i principali sono: completezza, integrità, pienezza (anche in senso escatologico), salute, prosperità. La corrispondente radice verbale significa «pagare, ricambiare». Inoltre il vocabolo era ed è usato come formula di saluto.

**Samaritani.** Da Samaria, città e regione del regno di Israele. Comunità etnico-religiosa oggi residente in parte a Nablus (Cisgiordania), in parte a Holon presso Tel Aviv, per un totale di circa 500 persone. Sono i discendenti degli abitanti del regno del Nord che, dopo la distruzione di Samaria da parte assira (722-721 a.e.v.) e l'abbattimento del regno, risultava popolato da coloni assiri mescolati a quelli israeliti non deportati da Samanassar v. A questa mescolanza etnica e culturale la Bibbia fa risalire il sincretismo religioso attribuito ai samaritani, che eressero un tempio sul monte Garizim presso Sichem. A causa di questo sincretismo o comunque delle divergenze religiose, i reduci dell'esilio babilonese sotto Esdra e Neemia rifiutarono la collaborazione dei samaritani, accentuando così l'ostilità tra i due gruppi. Nel 107 a.e.v. Giovanni Ircano I, figlio di Simone Maccabeo, distrusse il tempio samaritano, ma il monte Garizim è rimasto fino a oggi il centro del culto e vi si celebra tuttora l'immolazione dell'agnello pasquale. I samaritani considerano sacro

soltanto il Pentateuco (ciò che induce ad abbassare la data dello scisma a un'epoca postesilica), praticano le feste bibliche, hanno un sacerdozio levitico, attendono un messia (*ta'eb*) e si considerano gli autentici ebrei. Il Pentateuco samaritano, scritto in caratteri paleo-ebraici, presenta circa 6.000 varianti rispetto al testo massoretico, alcune di notevole interesse. Una parte della loro letteratura è nel dialetto samaritano, una varietà dell'aramaico, mentre sono scritte in arabo le numerose opere esegetiche e giuridiche pervenuteci. L'episodio di *Gv* 4 è una vivace e fedele testimonianza delle relazioni tra ebrei e samaritani all'inizio dell'era cristiana.

**Šammay.** Maestro fariseo del I secolo a.e.v.-I secolo e.v. Fu con → Hillel una delle due maggiori autorità rabbiniche di Gerusalemme e divise con lui la responsabilità della presidenza del Sinedrio. A differenza del suo collega e rivale, ebbe una posizione di rigore nella formulazione e nell'applicazione della → *halakāh*. La sua scuola, «casa di Šammay», declinò con la distruzione del Tempio.

**Sapienziali, libri.** Detti anche «poetici», sono così denominati nel canone cristiano dell'Antico Testamento sette libri della terza sezione: 5 libri canonici (*Giobbe, Salmi, Proverbi, Qohélet, Cantico dei cantici*) e 2 → deutero canonici (*Siracide e Sapienza*). Nel canone ebraico fanno parte della terza sezione degli «Scritti» (→ *Ketuvim*).

**Satana.** In ebraico «avversario», reso in greco dai → Settanta con «colui che divide», nel Nuovo Testamento viene designato con *diábolos* e *satanās/satân*. Il termine non è originariamente un nome proprio, ma la qualifica di chi si oppone, accusa, mette alla prova e quindi tenta. Perciò può essere chiamato Satana un membro della corte celeste (*Gb* 1-2 e *Zc* 3,1), una persona (Pietro in *Mt* 16, 23 e *Mc* 8, 33), il serpente di *Gen* 3 (*Ap* 12,9; 20,2) e infine il «maligno» o il «principe di questo mondo» (nella letteratura paolina e giovannea). In quest'ultima accezione, frequente nel Nuovo Testamento, il termine è inteso come nome proprio e perde l'articolo determinativo, indicativo della funzione. Questo passaggio dalla funzione alla personificazione, già attestato negli scritti di → Qumran (dove si scontrano due regni e il capo di quello delle tenebre è Belial, termine che nell'Antico Testamento è sia un nome comune designante l'uomo iniquo, sia una personificazione del male, e in tal senso compare anche in *2Cor* 6,15 nella forma «Bèliar») e influenzato da concezioni dualistiche iraniche, porta nel Nuovo Testamento a concentrare diverse figure del male in un unico personaggio, Satana o Diavolo. Egli vi è presupposto e presentato come il capo dei demoni ed è chiamato con una notevole diversità di nomi (oltre a Satana e Diavolo, il maligno, il principe di questo mondo, il serpente, il mentitore, il dio di questo mondo, lo sterminatore, e, solo nell'*Apocalisse*, il dragone, il seduttore, l'accusatore). Con Satana sono da identificare, in maggiore o minore misura, altre figure del male tra cui Lucifero, in ebraico *helel*, «astro del mattino», l'angelo caduto di *Is* 14,12 che poi comparirà solo nella tradizione extra-biblica; Beelzebùl (Belzebù), in ebraico *Bá'al zevul*, «signore della casa» (frequente nei vangeli sinottici) o anche spregiativamente *Bá'al zevuv*, «signore delle mosche» (*2Re* 1,2-6); Azazel, spirito del deserto a cui si inviava il → capro espiatorio nella solennità di → *Kippur* (*Lv* 16,10); Asmodeo (dal persiano Aēsma Daeva, uno dei sette spiriti cattivi dello zoroastrismo) che uc-

cise i sette mariti di Sara (*Tb* 3,8.17); il Diavolo (*Sap* 2,24); e il demonio o i demòni (nei → Settanta e nel Nuovo Testamento *daimónion*, «demonio», non *daimōn*, «dèmone» buono o cattivo della cultura greca), di volta in volta capo o membro delle potenze infernali (*Mt* 8,31; *Ap* 18,2 ecc.).

**Šavu'ot.** In ebraico, «settimane». La seconda delle tre feste di → pellegrinaggio dell'anno liturgico ebraico che si celebra il 6 (fuori di Israele anche il 7) del mese di *siwan* (maggio/giugno), sette settimane dopo → *Péšer*. Il nome greco «Pentecoste» («cinquantesimo giorno») corrisponde appunto al numero di giorni che la separano dalla celebrazione pasquale. In epoca biblica era considerata festa delle primizie, del nuovo raccolto del grano; in seguito prevalse la commemorazione della promulgazione della → *Torah* del Sinai, avvenuta, secondo la tradizione, in quello stesso giorno. Per il suo collegamento alla mietitura, a *Šavu'ot* si legge il libro di *Rut*. Nel giorno della Pentecoste, lo Spirito Santo discese sulla comunità apostolica; la scena descritta da *At* 2 è un deliberato riferimento alla teofania sinaitica. In entrambi i casi si ha una manifestazione divina che fonda una comunità e stabilisce un'alleanza animata dalla Parola.

**Scribi.** In ebraico, *soferim* (sing. *sofer*). A partire dall'epoca postesilica, coloro che hanno la competenza e l'autorità di interpretare le Scritture, precisare i precetti della → *Torah* e curare il testo biblico. Talvolta il termine designa anche funzionari regi. Esempio illustre di entrambe le accezioni è Esdra (II metà del V secolo a.e.v.). Nel Nuovo Testamento compare spesso la dizione «scribi e farisei» (→ farisei): tale espressione fa supporre che le due categorie non si identificassero, ed è infatti probabile che esistessero scribi anche tra i → sadducei e gli → esseni, cioè che il termine indichi una professione piuttosto che una specifica dottrina. L'altra espressione neotestamentaria «dottori della Legge» è da ritenersi sinonima. Nell' → ebraismo farisaico-rabbinico la figura dello scriba si identificò con quella del → rabbi.

**Séder.** In ebraico, «ordine». Termine che designa l'ordine delle cerimonie e delle azioni che si eseguono durante la cena pasquale e, per estensione, la cena stessa. Lo stesso termine indica i sei ordini della → *Mišnah*, una parte del rito del → *Kippur* e, talvolta, la successione delle preghiere e delle letture bibliche.

**Sefardita.** Dall'ebraico *sefaraddi* (pl. *sefaraddim*, derivato da *Sefarad*, «Spagna»); è il nome dato agli ebrei spagnoli fino alla fine del XV secolo. Erano di origine sefardita molti ebrei che, dopo la cacciata dalla Spagna (1492), si rifugiarono in altri Paesi europei (Italia, Francia, Germania, Paesi Bassi).

**Séfer Torah.** In ebraico, «rotolo della *Torah*». È il rotolo di pergamena o di pelle su cui è scritto a mano, senza vocali, divisioni né accenti, il testo ebraico del → Pentateuco. Viene conservato nell'*aron ha-qódeš* o «arca santa» o «dell' → alleanza» della → sinagoga da cui si estrae per la lettura settimanale della *Torah*. È l'unico oggetto sacro della sinagoga ed è arricchito di particolari ornamenti: il manto di stoffa preziosa, le corone d'argento, i *rimmonim* (puntali d'argento dei perni intorno a cui si avvolge il rotolo), lo scudo appeso davanti al rotolo stesso. Il *séfer*

*Torah*, che non può essere estratto se non in presenza del → *minyān*, viene portato in processione durante alcune solennità.

**Sefirot.** → *Qabbalah*.

**Segreto messianico.** Espressione introdotta nell'esegesi neotestamentaria da William Wrede per indicare un aspetto caratteristico della teologia del *Vangelo di Marco*. In tale vangelo Gesù appare sempre estremamente riservato circa la propria missione e la propria persona, impone il silenzio ai demòni che lo riconoscono e ai miracolati e mostra di voler chiarire il senso delle parabole soltanto ai discepoli. Una spiegazione di questo contegno potrebbe essere che la sua piena manifestazione doveva avvenire solo dopo la risurrezione, in tal modo considerata principio ermeneutico e rivelativo di tutto ciò che la precede.

**Šekinah.** In ebraico, «abitazione», l'atto di abitare. Nella letteratura rabbinica è termine designante la presenza immanente di Dio (che talora gli autori biblici chiamano → «gloria»). Essa è identificata dalla tradizione midrašica nella colonna di nubi o di fuoco che guidava gli ebrei nel deserto, nella nube che risiedeva nel tabernacolo e poi nel Tempio e, in epoca post-biblica, in una presenza dimorante nel Muro Occidentale (Muro del Pianto) a Gerusalemme e contemporaneamente esule con il popolo ebraico. In particolare, la *Šekinah* è presente nella comunità che prega o che studia. Talvolta è anche rappresentata come una figura umana, femminile, o come una voce. Nella speculazione mistica la *Šekinah* è il lato femminile di Dio, che nel tempo della futura redenzione si unirà al lato maschile, il Santo.

**Seleucidi.** Dinastia macedone fondata dal generale di Alessandro Magno Seleuco I Nicatore nel 321 a.e.v. Ebbe il dominio sulle province orientali dell'impero macedone, dalla Siria alla Persia, con capitale Antiochia. In lotta contro il regno ellenistico dei → Tolomei d'Egitto, nel 198 a.e.v. i Seleucidi tolsero loro la Palestina. Tra i sovrani più noti Antioco III il Grande (223-187), Antioco IV Epifane (175-164), che per aver voluto ellenizzare con la forza la Giudea provocò la rivolta dei Maccabei, e Demetrio I Sotere (161-150) sotto il cui regno morì in battaglia Giuda Maccabeo. Il regno seleucide fu abbattuto da Pompeo nel 64 a.e.v. e la Siria divenne provincia romana.

**Šema'.** In ebraico, «ascolta». Parola iniziale della proclamazione di *Dt* 6,4-9, affermando l'unità e l'unicità di Dio, e il comando di amarlo. Nell'uso liturgico vi si uniscono altri due brani biblici (*Dt* 11,13-21 e *Nm* 15,37-41). Lo *Šema'*, che costituisce la formulazione fondamentale del rapporto fra Dio e Israele e sottolinea la natura di «ascolto» della fede ebraica, viene recitato due volte al giorno e, nel suo primo versetto, al momento di addormentarsi e in punto di morte. L'istituzione dei filatteri (→ *tefillin*), della → *mezuzah* e delle frange (→ *šisit*) sono fatte risalire alle prescrizioni contenute nello *Šema'*.

**Šemini 'ašeret.** → *Sukkot*.

**Semiotica**, analisi. → Strutturale, analisi.

**Semiti**. Da Sem, figlio di Noè. Gruppo di popoli di diversa origine etnica parlanti lingue semitiche. Tali lingue, strettamente apparentate tra loro, si dividono in semitico orientale (accadico o assiro-babilonese), semitico nord-occidentale (dialetti aramaici, cananeo, fenicio, ebraico), semitico sud-occidentale (arabo, sud-arabico, etiopico).

**Sensi biblici**. Nella tradizione ermeneutica ebraica e cristiana, le diverse modalità secondo le quali può essere letto e reinterpretato il testo biblico. Partendo dal presupposto che la «lettera» biblica non esaurisca i contenuti della Parola di Dio, fin dall'antichità sono stati formulati vari gradi di lettura. Nella tradizione ebraica si è imposta la classificazione di Bahya ben Ašer di Saragozza (m. 1340), che distingue quattro sensi: → *pešať* o senso «semplice», cioè immediato, letterale; *rēmeš* o senso «allegorico»; *deraš* o interpretazione omiletica (→ *midraš*); *sod* o senso mistico, esoterico. L'esegesi cristiana medievale, ispirandosi ai metodi interpretativi di Origene, Giovanni Cassiano, Agostino e Gerolamo, nonché ai Padri alessandrini, distinse anch'essa quattro sensi: letterale, allegorico, morale o tropologico e anagogico, allusivo alla vita futura quale meta dell'esistenza e oggetto della contemplazione. Altre denominazioni sono il senso pieno (*sensus plenior*), che vuole integrare i dati dell'esegesi scientifica con quelli teologici, e il senso tipico o spirituale che ravvisa in persone o fatti biblici dell'Antico Testamento una prefigurazione di realtà del Nuovo (→ tipologia).

**Še'ol**. Termine ebraico di incerta etimologia indicante il soggiorno dei morti. Nella concezione biblica più antica è un luogo sotterraneo dove i defunti, senza distinzione tra buoni e cattivi, hanno una sopravvivenza larvale e crepuscolare, e dove cessa ogni comunicazione con Dio. Questa rappresentazione, comune anche ad altri popoli dell'Antico Oriente, sarà sostituita, in epoca tardo-biblica, da una distinzione tra una punizione ultramondana per gli empi e una speranza di risurrezione per i pii. Lo *še'ol* come luogo di pena sarà anche chiamato, dal Nuovo Testamento e dagli apocrifi, → Geenna (da *ge'Hinnom*, «valle di Hinnom», a Sud di Gerusalemme, dove si offrivano i sacrifici umani a → Moloc). L'inferno della tradizione cristiana designa il luogo di pena o Geenna, ma anche semplicemente il regno degli inferi o *še'ol*, in cui discese Gesù.

**Servo**. In ebraico *'eved*. Oltre al significato di «schiavo» e, in un contesto politico o legale, «ministro», il termine designa in generale il popolo d'Israele in quanto fedele a Dio. In senso particolare ci si riferisce al protagonista dei cosiddetti «canti del Servo del Signore», nel → Deuteroinaia. Essi sono *Is* 42,1-4 o 1-9; 49,1-6; 50,4-9 o 4-11; 52,13-53,12. Si riferiscono a un personaggio privo di splendore, che sarà suscitato dal Signore per eseguire la sua volontà a favore di Israele, sopporterà pene e tribolazioni e in tal modo espierà per Israele portando la salvezza ad esso e a tutte le nazioni. Gli interpreti di tutti i tempi si sono interrogati sulla sua identità: vi si è ravvisato il popolo stesso o il suo → resto, un profeta o un re (forse Ezechia), mentre la tradizione cristiana ha spesso identificato il Servo nella figura di Gesù Cristo.

**Settanta** o **LXX** o **Septuaginta**. Versione greca dell'Antico Testamento, eseguita da ebrei di Alessandria d'Egitto nei secoli III-II/1 a.e.v. Prende il nome dai 72 traduttori (6 per ogni tribù di Israele) che, secondo la leggenda riferita dall'apocrifia lettera di → Aristeo, avrebbero tradotto la Bibbia in 72 giorni, separatamente e con risultato identico. La sua importanza deriva dal fatto che presuppone un testo ebraico molto anteriore a quello masoretico (→ Masoreti) e diviene in seguito il testo ufficiale delle Chiese cristiane di lingua greca. Per questo, e per alcune sue libertà di interpretazione, fu in seguito rifiutata dal mondo ebraico, in favore della versione di → Aquila.

**Sette popoli**. Secondo la tradizione biblica e rabbinica, le popolazioni che abitavano la Terra Promessa prima della conquista israelitica e che per i loro peccati meritavano di essere cacciate e sottoposte a → *hérem*. Esse erano, secondo *Dt* 7,1, gli Ittiti, i Gergesei, gli → Amorrei, i Perizziti, gli Evei, i → Cananei e i Gebusei (gli antichi abitanti di Gerusalemme).

**Sicari**. → Zeloti.

**Simḥat Torah**. → *Sukkot*.

**Simmaco**. Autore dell'omonima versione greca della Bibbia ebraica risalente al II secolo e.v. e conservatasi solo in frammenti. Secondo Eusebio di Cesarea (III-IV secolo) Simmaco sarebbe appartenuto probabilmente a una corrente giudeo-cristiana, quella degli ebioniti.

**Sinagoga**. Dal greco *synagōgḗ*, «convocazione, assemblea», corrispondente all'ebraico *bet ha-kenéset*, «casa di adunanza». Assemblea di culto ebraico e poi luogo o edificio in cui essa si raduna. Poiché è anche luogo di studio, in molte lingue europee e nei dialetti ebraici è anche chiamata «scuola» (o «scola»), «shul» ecc.» e talvolta, dopo l'emancipazione, «tempio». La sua istituzione risale probabilmente, almeno in germe, all'esilio babilonese e intende adempiere alle funzioni di culto, istruzione, custodia dell'identità nazionale e religiosa, in assenza del Tempio di Gerusalemme o lontano da esso. È quindi la struttura portante dell'ebraismo diasporico, anche se, come è largamente attestato dal Nuovo Testamento, numerose erano le sinagoghe palestinesi e, secondo la tradizione rabbinica, ve ne erano anche a Gerusalemme e addirittura in un locale del Tempio. La struttura sinagogale, che dal punto di vista architettonico ha sempre adottato gli stili dell'epoca e dell'ambiente in cui sorge, comprende fundamentalmente due poli: l'Arca santa (*aron ha-qódes*) o dell'alleanza o armadio contenente i rotoli della → *Torah*, e la pedana o tribuna o podio (*tevah*, *bimah*, *dukan* o *almemor*) dove si legge la *Torah* e si recitano le preghiere. L'arca si trova sulla parete volta verso Gerusalemme, mentre la pedana può essere collocata, secondo gli usi, di fronte all'arca, o in mezzo all'aula, o sulla parete opposta. Nelle sinagoghe ortodosse le donne occupano un matroneo generalmente separato da grate. La sinagoga è il centro della comunità e ha un'organizzazione che fa capo al rabbino, agli amministratori, all'officiante, allo *šammaš* (sacrestano) e ad altri uffici variabili secondo le epo-

che e i paesi. Tra le sinagoge artisticamente e architettonicamente più importanti sono da ricordare quelle palestinesi (secoli II-VII e.v.) di stile ellenistico, romano o bizantino, quelle medievali gotiche (Worms, Praga), quelle moresche (Toledo), quelle rinascimentali e barocche (Venezia, Amsterdam, Livorno, Conegliano-Genova, Casale Monferrato, Padova), quelle neoclassiche (Soragna, Sabbioneta) e infine quelle successive all'emancipazione, negli stili eclettici bizantini o moreschi (Torino, Firenze, Vercelli, Parigi ecc.).

**Sinaitico**, codice. Codice minuscolo greco contenente l'Antico e il Nuovo Testamento. Scritto nel IV secolo e.v., prende nome dal monastero di S. Caterina del monte Sinai, dove fu scoperto nel 1844 da Lobegott Friedrich Costantin von Tischendorf. È uno dei più autorevoli manoscritti greci. Sigla S (o la lettera ebraica *alef*, א).

**Sinedrio**. In ebraico *sanhedrin*. Supremo consesso politico, amministrativo e religioso giudaico, in epoca ellenistica e romana. Era composto da 70 membri più il Sommo Sacerdote come presidente. Ne facevano parte esponenti della classe sacerdotale (→ sadducei) e dottori della Legge di orientamento farisaico, con una prevalenza degli uni o degli altri secondo i momenti. Riconosciuto dai dominatori greci e poi romani, il Sinedrio aveva funzioni legislative e giudiziarie; dopo il 70 e.v. cessò la sua autorità politica, ma non quella religiosa e di organo centrale degli ebrei dell'impero romano. In questo periodo fu presieduto dal patriarca (ebr. *naši*), ritenuto discendente della stirpe di Davide. Cessò all'inizio del V secolo e.v. Lo stesso nome ebbero inoltre i tribunali locali di istanza inferiore.

**Sinossi**. Dal greco *synopsis*, «sguardo simultaneo». Disposizione tipografica in colonne parallele di testi che trattano in modo simile uno stesso argomento. In particolare il termine designa le edizioni, così disposte, dei primi tre vangeli, talvolta con l'aggiunta dei luoghi paralleli di *Giovanni*. Esistono anche sinossi che presentano in parallelo i libri dei *Re* e i libri delle *Cronache*.

**Sinottica, questione**. Espressione con cui la moderna scienza biblica indica il problema dei reciproci rapporti di dipendenza fra i tre vangeli → sinottici. Le numerosissime somiglianze tra *Matteo*, *Marco* e *Luca*, e la priorità oggi generalmente riconosciuta a *Marco* (anziché a *Matteo*) ha indotto la maggioranza degli studiosi a ipotizzare due fonti originarie, lo stesso *Marco* e la cosiddetta fonte Q (dal tedesco *Quelle*, «fonte»), una perduta raccolta di *lógia* (→ *lógion*) o «detti» di Gesù. Queste due fonti sarebbero state utilizzate autonomamente da *Matteo* e *Luca*, che vi aggiunsero ognuno altro materiale. Si hanno così alcune tradizioni evangeliche comuni ai tre sinottici, altre comuni soltanto a *Marco* e *Matteo* o a *Marco* e *Luca* o anche talvolta a *Matteo* e *Luca* o proprie di un singolo vangelo.

**Sinottici, vangeli**. Così sono chiamati dagli studiosi moderni i vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca*, perché il loro contenuto presenta affinità tali che può essere disposto in → sinossi, cioè su colonne parallele. Da non confondere con la → concordia dei vangeli.

**Siria**. → Aramei.



**Siriaco.** → Aramaico.

**Šiṣit.** In ebraico, «fiocco, frangia». Secondo *Nm* 15,37-41, fiocchi composti da fili intrecciati e annodati con particolare modalità stabilita dalla tradizione, posti ai quattro angoli del mantello, come promemoria dei precetti, cioè della volontà divina. In antico contenevano un filo di porpora. A queste frange allude l'episodio evangelico della donna con perdite di sangue (*Mt* 9,20-22). Oggi gli ebrei portano le frange alle estremità della *tallit* (manto di preghiera abitualmente indossato nella preghiera del mattino) e, i più osservanti, all'estremità della piccola *tallit* o *arba' kanfot* («quattro angoli»), scapolare indossato quotidianamente sotto gli abiti.

**Sitz im Leben.** In tedesco, «collocazione nella vita», «situazione o ambiente vitale». Espressione risalente a Hermann Gunkel (1906), per indicare le circostanze e la situazione sociale, religiosa, teologica, culturale, in cui si è formato un genere letterario, e nella quale esso va situato per una sua corretta comprensione.

**Šofar.** Corno di montone o buccina che nell'Antico Testamento si accompagna sia a manifestazioni divine (*Es* 19,16), sia a celebrazioni liturgiche. Nella liturgia ebraica lo *šofar* viene suonato (secondo modalità particolari) 100 volte nel capodanno (→ *Ro š ha-šanaḥ*), nell'ora conclusiva di → *Kippur* e, in altri luoghi, nei capi mese e in altre circostanze occasionali. La simbologia dello *šofar* è duplice: da un lato si ricollega all'ariete immolato da Abramo in luogo di Isacco, e vuole così rammentare a Dio i meriti del patriarca in favore dei suoi discendenti; dall'altro, con riferimento a *Is* 27,13 e *Gl* 2,1 (ripresi nel Nuovo Testamento), ha una valenza messianico-eschatologica, annunciando la redenzione di Israele e l'adunata degli eletti.

**Storia degli effetti.** Dal tedesco *Wirkungsgeschichte*. Moderna corrente degli studi biblici che prende in esame gli effetti o influssi esercitati da un testo biblico su una determinata cultura nei suoi aspetti letterari, artistici, storico-politici. Tra i suoi esponenti Northrop Frye e Michael Walzer.

**Storia della redazione.** Dal tedesco *Redaktionsgeschichte*. Metodo esegetico che, a differenza della → storia delle forme, studia un testo nella sua stesura definitiva, con l'intento di mettere in luce l'apporto del redattore finale nell'utilizzazione e combinazione degli elementi ricevuti. Risale ai primi anni '50 del secolo scorso e si applica soprattutto allo studio dei vangeli sinottici.

**Storia della salvezza.** Espressione (dal latino *historia salutis*) che designa la concezione, caratteristica della fede ebraico-cristiana, di un agire salvifico di Dio attraverso la storia del popolo di Israele. Lo stretto rapporto che la Bibbia pone tra rivelazione e storia fa sì che la trasmissione e la narrazione degli eventi siano guidati non da una preoccupazione storiografica in senso moderno, ma dall'intento di mostrare lo svolgimento di un piano divino.

**Storia della tradizione.** Dal tedesco *Traditionsgeschichte*. Metodo esegetico che risale dallo stadio letterario di un testo alla sua preistoria orale, indagandone le

successive tappe. Con il nome equivalente di *Überlieferungsgeschichte* questo metodo fu inaugurato da Gerhard von Rad e Martin Noth, mentre l'altro vocabolo definisce piuttosto il lavoro esegetico della scuola scandinava di Uppsala (Ivan Engnell). La storia della tradizione è stata particolarmente innovativa, tra gli anni '30 e '60 del secolo scorso, nello studio delle → fonti del → Pentateuco.

**Storia delle forme** o metodo morfologico. Dal tedesco *Formgeschichte* o *Gattungsgeschichte*. Metodo esegetico che, risalendo dal testo definitivo, ne indaga la formazione attraverso lo studio delle forme o → generi letterari che lo compongono o a cui è ascrivibile. Esso parte dal presupposto che le singole forme o generi vanno interpretati diversamente secondo la finalità di ciascuno: per esempio, la parabola o l'inno non possono essere letti come storia e così via, e vanno inseriti, per una corretta interpretazione, nel loro ambiente vitale (→ *Sitz im Leben*). La varietà delle forme è particolarmente evidente nei *Salmi* e nei vangeli. Il metodo ebbe origine nei primi vent'anni del secolo scorso grazie alle opere dei biblisti tedeschi Hermann Gunkel (sull'Antico Testamento) e Martin Dibelius (sui vangeli).

**Strutturale, analisi**, o analisi semiotica. Applicazione alla Bibbia dei principi e metodi strutturalistici formulati da Ferdinand de Saussure nel suo *Cours de linguistique générale* (1906-1911). Partendo dal presupposto di considerare la lingua non in senso diacronico (cioè nel suo svolgimento temporale), ma in senso sincronico, come un sistema strutturato di segni, l'analisi strutturale si applica al testo così com'è e ne esamina gli elementi, le correlazioni tra essi, i «codici» o segni linguistici, ossia lo «decodifica».

**Sukkot**. In ebraico, «capanne, tabernacoli». La terza delle tre feste di → pellegrinaggio dell'anno liturgico ebraico che si celebra dal 15 al 21 del mese di *tišri* (settembre/ottobre) e si conclude con *Hoša 'anah Rabbah* o «Grande Osanna» (21 *tišri*), cui seguono immediatamente le solennità di *Šemini 'ašeret* (22 *tišri* o «Ottavo giorno di adunanza festiva», che nella diaspora è considerato l'ottavo giorno di *Sukkot*), e di *Simḥat Torah* o «Gioia della Legge» (23 *tišri* nella diaspora, mentre in Israele coincide con il giorno precedente). In origine festa del raccolto e della vendemmia (*Es* 34,22), acquistò in seguito una prospettiva storica come ricordo della permanenza del popolo ebraico nel deserto; analogamente le capanne di frasche in cui si deve sostare in questa festa, che risalgono alle abitazioni provvisorie erette in campagna durante il raccolto, divennero memoria delle capanne o tende del periodo esodico. Altra caratteristica della festa è il → *lulav*, tenuto in mano e agitato nelle processioni sinagogali, che sono sette nel giorno di *Hoša 'anah Rabbah*. *Šemini 'ašeret* segna l'inizio dell'autunno e *Simḥat Torah* conclude (e ricomincia) la lettura annuale del → Pentateuco. Secondo alcuni l'ingresso di Gesù a Gerusalemme prima di Pasqua («Domenica delle Palme») sarebbe invece avvenuto nel contesto di *Sukkot*.

**Sumeri**. Popolazione di origine e di stirpe non conosciute, che si stabilì in Mesopotamia prima del 3500 a.e.v. Le principali città stato sumeriche, Nippur, Ereš, Lagaš, Ur, Uruk, rimasero indipendenti fino alla presa del potere di Sargon I di

Akkad e poi di nuovo e per l'ultima volta, con la III dinastia di Ur (2060-1950 a.e.v. ca. → Babilonia). Alla civiltà sumerica si devono l'invenzione della più antica forma di scrittura (→ sumerico), una perfezionata rete di irrigazione, una complessa mitologia e importanti progressi nelle matematiche e nell'astronomia: un patrimonio culturale trasmesso poi ai babilonesi e agli assiri.

**Sumerico.** Lingua dei sumeri, la più antica popolazione storica, non semitica, della Mesopotamia. Di tipo agglutinante e non ascrivibile a nessuna famiglia linguistica conosciuta, è attestata dall'inizio del III millennio a.e.v. fino all'inizio del millennio successivo, quando i semiti accadi (→ accadico) subentrarono ai sumeri nel dominio della Mesopotamia, conservando tuttavia il sumerico come lingua liturgica e letteraria. Il sumerico fu la prima lingua scritta, mediante il sistema dei segni ideografici e sillabici detti, per la loro figura, «cuneiformi», inventati dai sumeri e adottati in seguito dagli accadi e da altri popoli dell'Antico Oriente, prima della invenzione dell'alfabeto. In sumerico si è conservata una ricca letteratura, grazie anche alle copie e alle traduzioni eseguite dagli accadi.

**Tabernacoli, festa dei.** → *Sukkot*.

**Taglione, legge del.** Così chiamata, con espressione non biblica, la normativa di *Es* 21,23-25, *Lv* 24,19-20 e *Dt* 19,21. Essa stabilisce il principio che la pena inflitta non dovrà mai essere superiore al danno causato dal delinquente («occhio per occhio, dente per dente...»). Tale legge, che presenta paralleli nel Vicino Oriente antico, e aveva lo scopo di regolamentare il diritto-dovere della vendetta privata, assunse presto la forma di una compensazione finanziaria, tranne nel caso di omicidio volontario.

**Ṭallit.** → *Šišit*.

**Talmud.** In ebraico, «studio» (pl. *Talmudim*). Il corpus della legge orale costituito dalla → *Mišnah* e dalla → *Gemara*. Fu elaborato nelle scuole rabbiniche palestinesi e babilonesi, nelle quali la *Mišnah* veniva studiata e discussa dai maestri detti → amarei. Si hanno così due *Talmudim*, il *Palestinese* o *Gerosolimitano* (*Yerušalmi*) e il *Babilonese* (*Bavli*). Il primo, più breve, fu elaborato dal III secolo e.v. all'inizio del V, e commenta 39 dei 63 trattati della *Mišnah*; il secondo, tre volte più ampio, fu elaborato dal III secolo e.v. alla fine del VI, e commenta 36 trattati e mezzo della *Mišnah*; esso comprende oltre due milioni di parole e quasi seimila pagine, ed è, tra i due, quello che si è affermato come la più autorevole espressione della → *Torah* orale. Scritti in aramaico (rispettivamente palestinese e babilonese) e in ebraico, raccolgono un immenso materiale non solo giuridico e normativo: abbiamo così, soprattutto nel *Talmud Babilonese*, leggende, folklore, episodi sulla vita e il martirio dei maestri, preghiere, credenze popolari, *midrašim* (→ *midraš*), detti ecc., che derivano dal vivo insegnamento degli amarei. Il contenuto normativo è ampiamente discusso con una sottile dialettica (*pilpul*) e di ogni opinione sono riportati l'autore o la catena dei tradenti. L'ultima stesura redazionale è dovuta ai maestri saborei («ponderanti») dei secoli VI-VII. L'*editio princeps* del *Talmud Babilonese*,

di cui si riproduce sempre la numerazione del foglio e della pagina, fu eseguita dal tipografo cristiano Daniel Bomberg a Venezia nel 1520-23. Il *Talmud* fu ripetutamente censurato e soggetto a roghi nel mondo cristiano fino all'età moderna.

**TaNaK.** Uno dei modi di designare la Bibbia ebraica. È una sigla formata dalle iniziali delle tre sezioni in cui è divisa la Bibbia secondo il canone ebraico: → *Torah* (Pentateuco), → *Nevi'im* (Profeti) e → *Ketuvim* (Scritti). Altra denominazione comune è *Miqra'* («lettura»).

**Tannaiti.** In ebraico *tanna'im*, «ripetitori, studiosi», termine che designa i maestri rabbinici palestinesi dalla fine del I secolo a.e.v. alla fine del III secolo e.v., i cui insegnamenti furono raccolti nella → *Mišnah*.

**Targum.** In ebraico «traduzione» (pl. *targumim*). Versione aramaica dei testi biblici, usata nella liturgia e nell'omelia sinagogali in epoca in cui l'ebraico non era più compreso da tutti. I *targumim* più antichi, piuttosto letterali, si trovano fra i manoscritti del mar Morto (*targumim* al Levitico e a Giobbe). I principali *targumim* rabbinici, molto più parafrastici rispetto a quelli qumranici, sono: per la *Torah* il *Targum Onqelos* (redazione finale in Babilonia, III-V secolo), il *Targum Pseudo-Yonatan* (o Gerosolimitano I, Palestina, VII secolo) e il *Targum Neofiti* (o Gerosolimitano II, Palestina, IV secolo); per i *Nevi'im* il *Targum Yonatan* (Babilonia, III-V secolo). I *targumim* ai *Ketuvim* sono di epoca più tarda (VI-IX secolo). La letteratura targumica è d'importanza fondamentale per la nostra conoscenza dell'esegesi e della teologia ebraiche della tarda antichità. Si veda il cap. IV.4.

**Tefillah.** In ebraico «preghiera». In senso proprio designa le → Diciotto Benedizioni, in senso lato tutta la liturgia sinagogale (anche al pl. *tefillot*).

**Tefillin.** Oggetti del culto ebraico, chiamati anche, con termine di origine greca, filatteri. Sono due astucci neri di cuoio che vengono legati con una correggia di cuoio all'avambraccio sinistro e sulla fronte per la preghiera feriale del mattino. Contengono quattro testi biblici (*Es* 13,1-10.11-16; *Dt* 6,4-9; 11,13-21) e costituiscono l'adempimento letterale del comando di *Dt* 6,8 che, a proposito dei precetti, ordina «te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi».

**Tehillim.** In ebraico «lodi, inni». Titolo ebraico del libro dei *Salmi*.

**Tell el-Amarna** → Amarna.

**Teodoziona.** Autore di una traduzione greca della Bibbia ebraica (fine del II secolo e.v.) destinata agli ebrei di lingua greca e conservata solo in frammenti. Si basa largamente sulla → Settanta.

**Teofania.** Termine non biblico con cui si suole designare le manifestazioni divine presenti nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Poiché il Dio biblico non è rappresentabile né visibile, si tratta sempre di manifestazioni indirette, allusive e momen-

tanee. Le principali sono l'apparizione di Mamre ad Abramo (*Gen* 18), il roveto ardente (*Es* 3), la teofania del Sinai (*Es* 19), la manifestazione a Elia sull'Oreb (*1Re* 19), la visione di Ezechiele (*Ez* 1) e quella di Isaia (*Is* 6), il battesimo di Gesù (*Mt* 3 e par.), la trasfigurazione (*Mt* 17 e par.) e la Pentecoste (*At* 2).

**Tešuvah.** In ebraico «ritorno, risposta». Nel linguaggio biblico e rabbinico il termine, talvolta tradotto impropriamente con «pentimento», indica la conversione come cambiamento di vita, abbandono del peccato e «ritorno» a Dio. Nel Nuovo Testamento vi corrisponde il greco *metánoia*.

**Tetragramma.** Dal greco («quattro lettere», donde il sinonimo «quadrilittero»), indica il nome divino impronunciabile YHWH rivelato a Mosè nell'episodio → elohista del roveto ardente (*Es* 3) e nel parallelo → sacerdotale (*Es* 6). Nel testo ebraico è vocalizzato con le vocali del nome *Adonay*, con il quale è sostituito nella lettura, donde è nata la pronuncia erronea di *Jehowa* o Geova. Fuori dall'uso liturgico lo si sostituisce con *ha-Šem* («il Nome»). Generalmente le versioni rendono il tetragramma con «il Signore» o «l'Eterno». Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Tetrateuco.** Dal greco, «quattro astucci». Denominazione introdotta nel 1943 dal biblista Martin Noth. Egli ritiene che i primi 4 libri del Pentateuco costituiscano un'unità originariamente distinta dal *Deuteronomio*, che sarebbe invece il proemio dell'opera storica → deuteronomistica.

**Textus receptus.** È così chiamato il testo greco del Nuovo Testamento usato da Erasmo per la sua edizione, e che, con successive aggiunte di varianti, rimase in uso fino alle moderne edizioni critiche. È anche detto «testo bizantino».

**Tipologia.** Metodo ermeneutico che legge in personaggi, avvenimenti, oggetti o istituzioni dell'Antico Testamento prefigurazioni di realtà del Nuovo. La realtà antica è detta «tipo» (dal greco *týpos*, «figura»), la corrispondente del Nuovo Testamento «antitipo»; ad esempio, la manna è considerata tipo dell'eucaristia e Abramo tipo di Cristo. Già presente in alcuni scritti neotestamentari, l'interpretazione tipologica è stata ampiamente praticata dai Padri.

**Tolomei.** Dinastia macedone fondata dal generale di Alessandro Magno Tolomeo Lago (dove il nome dinastico di Lagidi), re con il nome di Tolomeo I Sotere (323-285 a.e.v.). Dominò l'Egitto, ellenizzandolo e, fino al 198 a.e.v., anche la Palestina. I Tolomei furono liberali verso le grandi comunità ebraiche d'Egitto e anzi, secondo la lettera di → Aristeo, fu Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.e.v.) che ordinò la traduzione dei → Settanta. La dinastia terminò nel 30 a.e.v., quando Ottaviano sconfisse l'ultima regina, Cleopatra VII, e il suo amante Antonio.

**Tommaso, vangelo di.** Scritto → apocrifo in lingua copta, rinvenuto nel 1945/46 a Chenoboskion, presso Nag Hammadi nell'Alto Egitto. Non si tratta di un testo narrativo, ma di una raccolta di 114 detti o *lógia* (→ *lógion*) che rivelano influssi gnostici (→ gnosi), ma contengono anche materiale di probabile autenticità. L'opera,

destinata ad ambienti esoterici esterni all' → ortodossia, risale probabilmente al II secolo e.v., ma per vari studiosi già alla fine del I.

**Torah.** In ebraico, «insegnamento, direzione, ammaestramento». Termine (impropriamente tradotto con «legge», al seguito della traduzione greca *nómos* e di quella latina *lex*) che indica la parte normativa del → Pentateuco, e più in generale il Pentateuco stesso, venendo infine a designare l'intera Bibbia ebraica e, secondo la dottrina rabbinica, anche la tradizione orale, detta appunto «*Torah* orale». Con il termine *Torah* si intende in sostanza l'intero discorso divino rivolto all'uomo, come rivelazione della volontà di Dio a favore d'Israele. Tale volontà si realizza, in una promessa fatta ai → patriarchi, nella creazione di un popolo, Israele, con cui Dio stringe un patto o → alleanza. La *Torah* è appunto il documento di questo patto e le sue norme sono la «via» (*halakāh*) che Israele deve percorrere per realizzare la volontà divina. Nel pensiero rabbinico la *Torah* è considerata il modello preesistente secondo il quale Dio ha creato il mondo, e presenta perciò alcune analogie con la dottrina giovannea del *Lógos* (→ Parola). La *Torah* intesa come Pentateuco è considerata dall'ebraismo prodotto immediato e completo della rivelazione sinaitica a Mosè; in quanto tale viene letta interamente nel corso di un anno nella liturgia del sabato e il libro o rotolo che la contiene è oggetto di particolare onore. La solennità di *Šavu'ot* o Pentecoste celebra il «dono della *Torah*» (in ebraico *mattan Torah*).

**Traditionsgeschichte.** → Storia della tradizione.

**Tribù.** Secondo il computo biblico tradizionale (che presenta però diverse variazioni) le tribù dell'antico Israele sono 12, e hanno come capostipiti 10 figli di Giacobbe e 2 di suo figlio Giuseppe: Ruben, Simeone, Giuda, Zabulon, Issacar, Dan, Gad, Aser, Neftali, Beniamino, Efraim, Manasse. A queste va aggiunta la tribù sacerdotale di Levi, priva di territorio. Si tratta di un computo ispirato alla simbologia del numero 12 (→ numero) e privo di valore storico, che mira a collegare la realtà del popolo israelitico ai patriarchi. In realtà una divisione in tribù fu effettiva solo dopo l'insediamento in Canaan. In epoca premonarchica il legame tra le singole tribù era assai tenue e instabile, come appare dal libro dei *Giudici* che ricorda anche guerre inter-tribali. L'ipotesi, formulata da Max Weber e poi da Martin Noth e Gerhard von Rad, di una confederazione o addirittura di una «lega anfizionica» (→ anfizionia), presenta notevoli difficoltà. Secondo l'antica storiografia biblica il regno del Nord o Israele avrebbe incluso 10 tribù e quello del Sud o Giuda le due tribù di Giuda e Beniamino. L'elezione da parte di Gesù dei 12 apostoli è un chiaro riferimento alle 12 tribù di Israele.

**Tritoisaia.** → Deuteroisaia.

**Tropologico, senso.** → Sensi biblici.

**Ugarit.** Antica città-Stato sulla costa settentrionale della Siria nel luogo dell'attuale Ras Shamra («Capo del finocchio»). Fu scoperta dall'archeologo francese Claude

Schaeffer nel 1928, scavata fino al 1939 e di nuovo dal 1948. Le origini della città risalgono probabilmente al VI millennio a.e.v., ma il periodo meglio conosciuto e attestato da rapporti archeologici e letterari è quello dei secoli XVI-XIII. A quest'ultimo secolo risale la fine di Ugarit, a causa dell'invasione dei → popoli del mare. L'abbondante letteratura ugaritica è scritta in un alfabeto cuneiforme di 29 segni, e la sua lingua è stata classificata come una forma arcaica del cananeo, lingua semitica occidentale. Comprende, oltre a testi amministrativi e documenti vari, poemi mitologici (tra cui quelli di Keret, di Aqhat, e il ciclo di Ba'al e Anat) e composizioni liturgiche, che da un lato illustrano ampiamente il pantheon cananaico, dall'altro presentano interessanti paralleli stilistici, letterari e linguistici con la poesia biblica.

**Ur-Markus.** Cfr. teoria delle → Due fonti.

**Vaticano, codice.** Codice maiuscolo greco contenente l'Antico e il Nuovo Testamento (quest'ultimo con alcune lacune). Scritto nel IV secolo e.v., è conservato nella Biblioteca Vaticana. Sigla B.

**Verbo.** Dal latino *Verbum*, → Parola.

**Vescovo.** → Episcopo.

**Vetus Latina.** Denominazione con cui si indica l'insieme delle antiche traduzioni latine della Bibbia (per l'Antico Testamento condotte sul testo greco dei → Settanta), che precedettero la *Vulgata*. Tali versioni sono attestate a partire dal II secolo e ci sono giunte frammentarie. Non è chiaro il rapporto reciproco tra le varie recensioni conservate dai Padri. La *Vetus Latina* si divide in due rami, *Afra* e *Itala*, così denominati dal loro luogo d'origine; talvolta è detta genericamente *Itala*.

**Vulgata.** Dal latino, «divulgata, popolare». Versione latina di tutta la Bibbia fatta da Gerolamo alla fine del IV secolo, e dichiarata «autentica» e ufficiale per la Chiesa latina dal Concilio di Trento (1546). Gerolamo, stabilitosi a Betlemme, tra il 390 e il 405 tradusse dall'ebraico i libri → protocanonici dell'Antico Testamento e quindi, più velocemente e superficialmente, *Giuditta* e *Tobia*, mentre per gli altri → deuterocanonici rimase la → *Vetus Latina*. Il Nuovo Testamento fu da lui soltanto riveduto, e non interamente; il suo lavoro si limitò infatti ai soli Vangeli, che offrì a papa Damaso nel 384. Il libro dei *Salmi* da lui tradotto dall'ebraico non fu incluso nella *Vulgata*, dove è rimasta una traduzione dal greco di cui egli aveva fatto una semplice revisione. Nel 1965 fu istituita da Paolo VI una Commissione che, sotto la direzione di Pietro Rossano, pubblicò negli anni successivi la *Nova Vulgata* o *Neovulgata*, in cui sono corrette, usando sempre la lingua di Gerolamo, le frasi o le espressioni che la moderna critica del testo ritiene errate.

**Wirkungsgeschichte.** → Storia degli effetti.

**Yahwismo.** L'antica religione biblica come culto del solo YHWH, in opposizione alle forme sincretistiche presenti nel popolo di Israele.

**Yahwista.** Documento o tradizione. Secondo l'ipotesi documentaria, una delle quattro → fonti del Pentateuco, e precisamente quella che designa Dio con il nome di YHWH. Proviene da Gerusalemme o da Giuda ed è generalmente fatta risalire alla II metà del X secolo a.e.v. Ha inizio in *Gen 2,4b* ed è presente, oltre che in questo libro, più frammentariamente in *Esodo* e *Numeri*. Sigla J (dal tedesco *Jahwist*, che deriva dalla trascrizione JHWH del nome di Dio usato in questa fonte).

**Yavneh.** Piccola città a Sud dell'attuale Tel-Aviv. Nel 70 e.v. → Yoḥanan ben Zakkay vi si trasferì con la sua scuola.

**Yehovista.** Termine con cui si designa la fusione dello → Yahwista e dell' → Elohi-sta, avvenuta a Gerusalemme dopo la caduta di Samaria (722 a.e.v.).

**Yehudah ha-Naśi.** Rabbino tannaita (→ Tannaiti), che operò tra il II e il III secolo e.v. Come principe o patriarca (*naśi*), cioè capo degli ebrei dell'impero romano, redasse e promulgò la → *Mišnah*. È anche noto come Giuda il Santo (*ha-Qadoš*), o semplicemente Rabbi.

**YHWH.** Si veda il cap. X, *I nomi di Dio*.

**Yoḥanan ben Zakkay.** Maestro fariseo vissuto nel I secolo e.v. Secondo la tradizione, durante la prima guerra giudaica (66-70 e.v.) si fece portare fuori, in una bara, da Gerusalemme assediata e ottenne da Vespasiano il piccolo centro di Yavneh, non lontano dall'odierna Tel Aviv, dove già esisteva un'accademia rabbinica presso la quale egli trasferì nel I secolo e.v. il → Sinedrio (detto perciò «Sinedrio accademico»). A Yavneh egli prese tutte le disposizioni legali che consentissero al giudaismo di sopravvivere dopo la distruzione del Tempio e, nel cosiddetto «Sinodo di Yavneh», determinò forse il canone biblico e l'ordine delle preghiere. Gli succedette rabban → Gamaliele II. Il suo nome è anche ricordato come testimone alle nozze della figlia di Nicodemo, personaggio presente sia nel *Vangelo di Giovanni* (*Gv 3,1-21*), sia nella letteratura rabbinica.

**Zeloti.** Dal greco *zēlōtēs*, «zelante, geloso». Termine con cui Flavio Giuseppe indica una delle quattro «filosofie», cioè movimenti, dell'ebraismo palestinese all'inizio dell'era cristiana. Corrisponde al termine → «cananeo» quando esso non designa gli abitanti di Canaan, ma rende l'ebraico *qanna'*, «zelante, geloso»: è il caso dell'apostolo di Gesù chiamato Simone il Cananeo (*Mc 3,18; Mt 10,4*) o lo Zelota (*Lc 6,15; At 1,13*). Gli zeloti, pur ispirandosi alle idealità dei farisei, non ne condividevano però il disegno politico e praticavano una resistenza attiva al dominio ricorrendo anche al terrorismo. Furono gli zeloti a scatenare la prima guerra giudaica (66-70 e.v.), finita tragicamente anche per le sanguinose discordie tra i loro capi. L'ultima resistenza zelota finì a Masada nel 73. Un gruppo estremista affine agli zeloti era quello dei sicari, così detti dalla *sica* (in latino, «pugnale») con cui compivano i loro attentati (*At 21,38*).

**Zikkaron.** → Memoriale.

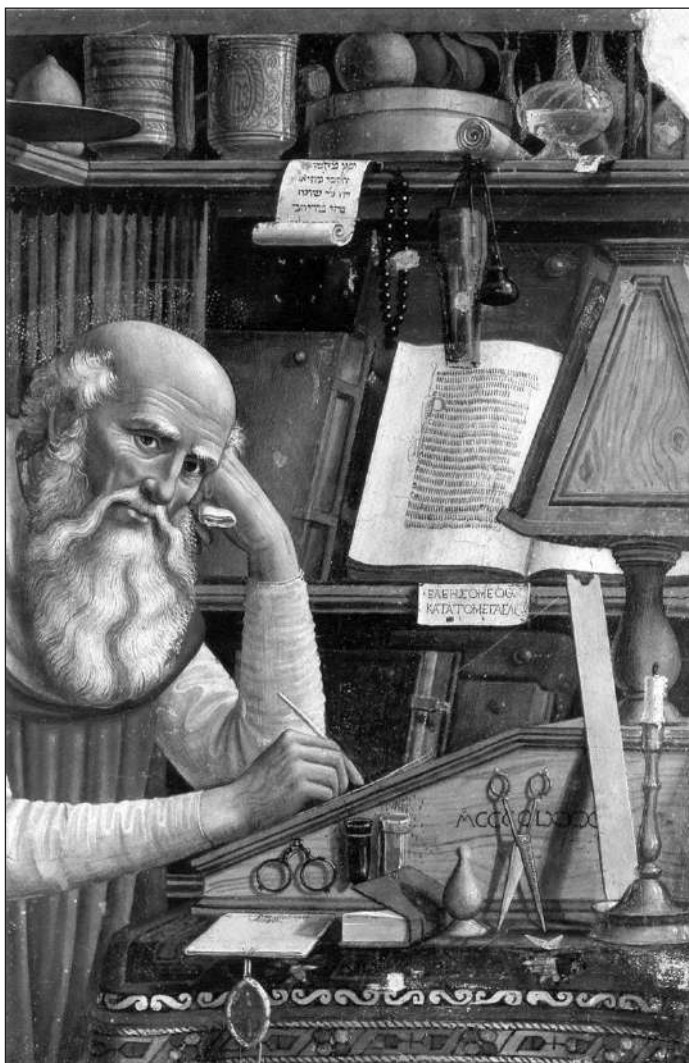


**Ziqqurrat**, o *ziggurat*. Torre templare a forma di gradoni, sormontata dalla cella del dio Marduk, presente in diverse città mesopotamiche. Una delle più note e grandiose era quella di Babele, detta Etemenanki («casa della fondazione del cielo e della terra»), probabile fonte del racconto biblico della torre di Babele, *Gen* 11,1-9. È verosimile che la scala vista in sogno da Giacobbe (*Gen* 28,10-22) e da lui chiamata «porta del cielo» (cfr. l'accadico *bab-ili*, «porta del dio»), fosse una *ziquurrat*. Si veda anche → Babilonia.

**Zóhar**. → *Qabbalah*.

Parte seconda

*I libri della Bibbia*



*Figura 2: Domenico Ghirlandaio, San Gerolamo nel suo studio (1480), particolare  
Affresco, Chiesa di Ognissanti, Firenze*

## I CANONI DELL'ANTICO TESTAMENTO

<i>Ebraico o palestinese</i>	<i>Greco (LXX) o Alessandrino</i>	<i>Cattolico</i>	<i>Protestante</i>
TORAH Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio	PENTATEUCO Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio	PENTATEUCO Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio	PENTATEUCO Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio
PROFETI ( <i>Nevi'im</i> ) <i>anteriori</i> Giosuè Giudici Rut 1-2 Samuele 1-2 Re  <i>posteriori</i> Isaia Geremia Ezechiele  <i>12 profeti minori</i> Osea Gioele Amos Abdia Giona Michea Nahum Abacuc Sofonia Aggeo Zaccaria Malachia	LIBRI STORICI Giosuè Giudici Rut 1-2 Re (1-2 Sam) 3-4 Re (1-2 Re) 1-2 Paralipomeni (Cronache)  1 Esdra (apocrifo) 2 Esdra (Esd e Ne) Ester (con aggiunte) Giuditta Tobia Preghiera di Manasse 1-2 Maccabei 3-4 Maccabei (apocri- crifi)	LIBRI STORICI Giosuè Giudici Rut 1-2 Samuele 1-2 Re 1-2 Cronache Esdra Neemia Tobia (D) Giuditta (D) Ester 1-2 Maccabei (D)	LIBRI STORICI Giosuè Giudici Rut 1-2 Samuele 1-2 Re 1-2 Cronache Esdra Neemia Ester

<i>Ebraico o palestinese</i>	<i>Greco (LXX) o Alessandrino</i>	<i>Cattolico</i>	<i>Protestante</i>
	LIBRI POETICI Salmi Odi (apocrifo) Proverbi Ecclesiaste (Qohélet) Cantico dei cantici Giobbe Sapienza di Salomone Siracide (Ecclesiastico) Salmi di Salomone (apocrifo)	LIBRI POETICI E SAPIENZIALI Giobbe Salmi Proverbi Qohélet (Ecclesiaste) Cantico dei cantici Sapienza (D) Siracide (D)	LIBRI POETICI E SAPIENZIALI Giobbe Salmi Proverbi Qohélet (Ecclesiaste) Cantico dei cantici
SCRITTI ( <i>Ketuvim</i> ) Salmi Proverbi Giobbe Cantico dei cantici Rut Lamentazioni Qohélet (Ecclesiaste) Ester Daniele Esdra Neemia 1-2 Cronache	LIBRI PROFETICI Osea Amos Michea Gioele Abdia Giona Nahum Abacuc Sofonia Aggeo Zaccaria Malachia Isaia Geremia Baruc Lamentazioni Lettera di Geremia Ezechiele Daniele (con aggiunte)	LIBRI PROFETICI Isaia Geremia Lamentazioni Baruc (D) Ezechiele Daniele  <i>12 profeti minori</i> Osea Gioele Amos Abdia Giona Michea Nahum Abacuc Sofonia Aggeo Zaccaria Malachia	LIBRI PROFETICI Isaia Geremia Lamentazioni Ezechiele Daniele  <i>12 profeti minori</i> Osea Gioele Amos Abdia Giona Michea Nahum Abacuc Sofonia Aggeo Zaccaria Malachia

*Legenda:* D = Libro deuterocanonico

## CAPITOLO PRIMO

### I LIBRI DELL'ANTICO TESTAMENTO

#### 1. *Pentateuco*

In ebraico *Torah* («insegnamento, direzione, ammaestramento»), è la prima delle tre sezioni della Bibbia ebraica o delle quattro sezioni della Bibbia cristiana, e comprende 5 libri: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*. Non presenta differenze o varianti nei diversi canoni.

**Genesi.** In ebraico *Be-re 'šit* («in principio»). Primo libro del Pentateuco e quindi della Bibbia. Comprende 50 capitoli ed è divisibile in tre parti:

1. Storia primordiale biblica (creazione, caduta, Caino e Abele, diluvio e arca di Noè, torre di Babele e divisione dei popoli: *Gen* 1-11).
2. Storia dei Patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe: *Gen* 12-38).
3. «Romanzo» di Giuseppe (sua vendita, sua fortuna, e discesa in Egitto di suo padre e dei suoi fratelli: *Gen* 39-50).

Redazione finale: V secolo a.e.v.

**Esodo.** In ebraico *Šemot* («nomi»). Secondo libro del Pentateuco. Comprende 40 capitoli ed è divisibile in 6 parti:

1. Oppressione degli ebrei e infanzia di Mosè (*Es* 1-2).
2. Vocazione di Mosè, 10 piaghe, istituzione della Pasqua e passaggio del Mar Rosso (*Es* 3-15).
3. Cammino nel deserto, mormorazioni, manna e quaglie, teofania del Sinai, decalogo e alleanza (*Es* 16-24).
4. Disposizioni sul santuario e sul culto e istituzione del sacerdozio (*Es* 25-31).
5. Vitello d'oro e rinnovazione dell'alleanza (*Es* 32-34).
6. Ulteriori disposizioni e loro esecuzione (*Es* 35-40).

Redazione finale: V secolo a.e.v.

**Levitico.** In ebraico *Wa-yiqra'* («e chiamò»). Terzo libro del Pentateuco. Comprende 27 capitoli ed è divisibile in 5 parti:

1. Leggi sui vari tipi di sacrifici e sui sacerdoti (*Lv* 1-10).
2. Norme sul puro e l'impuro (*Lv* 11-15).
3. Riti di espiazione, relazioni sessuali e leggi rituali, morali e penali (*Lv* 16-20).
4. Norme per i sacerdoti, calendario liturgico e leggi sulla terra e sugli schiavi (*Lv* 21-25).
5. Benedizioni e maledizioni; voti e decime (*Lv* 26-27).

Redazione finale: v secolo a.e.v.

**Numeri.** In ebraico *Ba-midbar* («nel deserto»). Quarto libro del Pentateuco. Comprende 36 capitoli ed è divisibile in 7 parti:

1. Censimento e leggi (*Nm* 1-10).
2. Partenza dal Sinai e cammino nel deserto (*Nm* 11-12).
3. Invio degli esploratori in terra di Canaan e norme rituali (*Nm* 13-15).
4. Rivolta di Core, Datan e Abirà, altre leggi, morte di Miriam sorella di Mosè, mormorazioni, serpente di bronzo e scontri armati con vari popoli (*Nm* 16-21).
5. Episodio di Balaam e della sua asina (*Nm* 22-24).
6. Cadute del popolo, nuovo censimento, investitura di Giosuè, leggi varie e guerra con i madianiti (*Nm* 25-31).
7. Insiediamento in Transgiordania delle tribù di Gad, Ruben e metà della tribù di Manasse; norme sulla divisione della terra; le figlie di Selofcàd (*Nm* 32-36).

Redazione finale: v secolo a.e.v.

**Deuteronomio.** In ebraico *Devarim* («parole»). Quinto libro del Pentateuco. Comprende 34 capitoli ed è divisibile in 5 parti:

1. Primo discorso di Mosè nelle steppe di Moab (ricapitolazione dell'esodo) (*Dt* 1-4).
2. Secondo discorso di Mosè (secondo Decalogo, «ascolta Israele» o *šema'*, codice deuteronomico, benedizioni e maledizioni) (*Dt* 5-28).
3. Terzo discorso di Mosè (rinnovo dell'alleanza e ultime esortazioni) (*Dt* 29-30).
4. Parole di congedo di Mosè, cantico di Mosè, benedizioni alle tribù (*Dt* 31-33).

5. Morte di Mosè e sua sepoltura da parte di Dio (*Dt 34*).

Redazione finale: V secolo a.e.v.

## 2. *Libri storici*

Seconda sezione della Bibbia cristiana. Comprende 12 libri canonici e, nel canone cattolico, 4 deuterocanonici. Nel canone ebraico *Giosuè*, *Giudici*, 1-2 *Samuele* e 1-2 *Re* sono riuniti nella sezione dei profeti con il titolo di «profeti anteriori», e la tradizione antica ne attribuisce la paternità a profeti.

**Giosuè.** Libro storico (per il canone ebraico «profeta anteriore»). Comprende 24 capitoli ed è divisibile in tre parti:

1. Preparativi della conquista, le spie di Gerico, passaggio del Giordano, presa di Gerico e di Ai, compimento della conquista (*Gs 1-12*).
2. Divisione della Terra Promessa fra le tribù (*Gs 13-21*).
3. Ultimi atti di Giosuè, assemblea di Sichem, congedo e morte di Giosuè (*Gs 22-24*).

Redazione finale: VI secolo a.e.v.

**Giudici.** In ebraico *Šofetim* («giudici»). Libro storico (per il canone ebraico «profeta anteriore»). Comprende 21 capitoli ed è divisibile in tre parti:

1. Due introduzioni di cui la prima (*Gdc 1-2,5*) sulla situazione delle tribù insediate in Canaan e la seconda (*Gdc 2,6-3,6*) sulla teologia della storia.
2. Vicende dei sei «grandi» e dei sei «piccoli» Giudici (*Gdc 3,7-16*).
3. Vicenda di Mica e del santuario di Dan, la concubina del Levita di Efraim e guerra contro i beniaminiti (*Gdc 17-21*).

Redazione finale: VI secolo a.e.v.

**Rut.** Libro storico (per il canone ebraico, quinto della sezione degli «Scritti»). Comprende quattro capitoli e narra il ritorno a Betlemme della vedova Noemi con la nuora moabita Rut, il matrimonio di questa con Booz e la nascita di Obed, avo di Davide. Redazione del V-IV secolo a.e.v.

**1 e 2 Samuele.** Libri storici (per il canone ebraico «profeti anteriori»). Comprendono rispettivamente 31 e 24 capitoli e sono divisibili in 5 parti:

1. Infanzia e vocazione di Samuele, vicende dell'Arca presso i filistei e vittoria di Israele su di essi (*ISam 1-7*).



2. Investitura di Saul a primo re di Israele, colpe di Saul e rottura con Samuele (*ISam* 8-15).

3. Davide alla corte di Saul, episodio di Golia, fuga di Davide dalla persecuzione di Saul e sua alleanza con i filistei, battaglia di Gelboe e morte di Saul e di Gionata (*ISam* 16-31), elegia di Davide in morte dei due eroi (*2Sam* 1).

4. Regno di Davide su Giuda e Israele, profezia di Natan sulla perpetuità della dinastia davidica, peccato di Davide con Betsabea, castigo e pentimento, rivolta e morte di Assalonne (*2Sam* 2-20).

5. Altri episodi della vita di Davide (*2Sam* 2,21-24).

Redazione finale: VI secolo a.e.v.

Nella versione dei Settanta costituiscono il I e il II libro dei «Regni» (*Basileiōn*); nella Vulgata il III e il IV libro dei *Re*.

**1 e 2 Re.** In ebraico *Melakim* («re»). Libri storici (per il canone ebraico «profeti anteriori»). Originariamente formavano un unico libro; comprendono rispettivamente 22 e 25 capitoli e sono divisibili in 8 parti:

1. Successione di Davide (*1Re* 1-2).

2. Regno di Salomone, costruzione e dedicazione del Tempio, visita della regina di Saba, peccati di Salomone e sua morte (*1Re* 3-11).

3. Scisma e frattura dell'unità del regno (*1Re* 12-13).

4. Storia dei due regni fino a Elia (*1Re* 14-16).

5. Ciclo di Elia (*1Re* 17-22; *2Re* 1).

6. Ciclo di Eliseo (*2Re* 2-13).

7. I due regni fino alla caduta di Israele (*2Re* 14-17).

8. Il regno di Giuda da Ezechia alla distruzione di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor (*2Re* 18-25).

Redazione finale: VI secolo a.e.v.

Nella versione dei Settanta costituiscono il III e il IV libro dei «Regni» (*Basileiōn*); nella Vulgata il III e il IV libro dei *Re*.

**1 e 2 Cronache.** In ebraico *Divre ha-yamim* («fatti dei giorni»). Libri storici (per il canone ebraico ultimi della sezione «Scritti»). Originariamente formavano un unico libro; comprendono rispettivamente 29 e 36 capitoli e sono divisibili in 5 parti:

1. Genealogie da Adamo a Davide (*1Cr* 1-9).

2. Regno di Davide (*1Cr* 10-29).

3. Regno di Salomone (*2Cr* 1-9).

4. I re di Giuda fino a Iotam (2Cr 10-27).

5. Dalle riforme di Ezechia e di Giosia alla caduta del regno e all'editto di Ciro (2Cr 28-36).

Scritti nel IV-III secolo a.e.v. dallo stesso autore di *Esdra* e *Neemia* (il «Cronista»), in ambiente sacerdotale, i due libri delle *Cronache* sono in gran parte paralleli ai profeti anteriori, soprattutto ai libri di *Samuele* e dei *Re*. Il loro interesse è più teologico che storico, sia nella selezione dei fatti, sia nella loro interpretazione. Nella versione dei Settanta, seguita dalla Vulgata, sono chiamati *Paralipomeni* (in greco *Paraleipómēna*), cioè «complemento» dei libri di *Samuele* e dei *Re*.

**Esdra e Neemia.** Libri storici (per il canone ebraico penultimi della sezione «Scritti»). Originariamente formavano un unico libro; comprendono rispettivamente 10 e 13 capitoli e rappresentano la seconda parte, dopo le *Cronache*, dell'opera del «Cronista» (IV-III secolo a.e.v.). Le 4 sezioni in cui sono articolati trattano rispettivamente il ritorno dall'esilio e la ricostruzione del tempio (*Esd* 1-6), la missione di Esdra (*Esd* 7-10), la missione di Neemia (*Ne* 1-7), la promulgazione della Legge, censimenti e ultima missione di Neemia (*Ne* 8-13). La divisione in due libri risale all'epoca cristiana e i titoli attuali figurano nella Bibbia ebraica dal XVI secolo.

**Tobia.** Libro storico deuterocanonico, conservato nella traduzione greca (a sua volta attestata in due recensioni diverse) dell'originale aramaico o ebraico. Comprende 14 capitoli e narra la storia romanzesca del pio Tobì divenuto cieco e del figlio Tobia che, accompagnato dall'angelo Raffaele, si reca a riscuotere un credito e sposa la cugina Sara, liberandola dalle insidie del demone Asmodeo, e poi guarisce il padre dalla cecità mediante il fegato di un pesce indicatogli dall'angelo accompagnatore. L'opera risale probabilmente al 200 circa a.e.v.

**Giuditta.** Libro storico deuterocanonico, conservato nella traduzione greca dall'originale aramaico o ebraico. Comprende 16 capitoli e narra la vicenda romanzesca della giovane vedova Giuditta che libera la città di Betulia dall'assedio di Oloferne, generale del leggendario re assiro Nabucodonosor; lo seduce, lo ubriaca e gli taglia la testa provocando la fuga dell'esercito nemico. La vittoria è celebrata dal grande cantico di Giuditta (*Gdt* 16,1-17). L'opera risale alla metà del II secolo a.e.v.

**Ester.** Libro storico (per il canone ebraico ottavo della sezione degli «Scritti»). La fanciulla ebrea Ester, divenuta regina di Persia, seguendo i consigli del parente Mardocheo, ottiene dal re Assuero la salvezza degli ebrei

persiani minacciati di sterminio dal ministro Aman, che finisce a sua volta giustiziato. Il libro, leggendario, si conclude con l'istituzione della festa di *Purim*. Composto verso la metà del II secolo a.e.v., ha la caratteristica unica che non vi compare mai il nome di Dio: ciò che invece accade nelle aggiunte deuterocanoniche della versione greca (conservata in 5 recensioni differenti), che risalgono ad alcuni decenni più tardi.

**1 e 2 Maccabei.** Libri storici deuterocanonici, composti rispettivamente di 16 e 15 capitoli. Il primo, scritto in ebraico e conservato solo in greco, risale circa al 100 a.e.v. e narra il programma di ellenizzazione di Antioco IV di Siria (*IMac* 1-2), e la rivolta contro i Seleucidi del sacerdote Mattatia e dei suoi figli, Giuda, Gionata e Simone Maccabeo, fino alla successione di Giovanni Ircano (*IMac* 3-16). Il libro ha un notevole valore storico ed è ricco di documenti ufficiali.

Il secondo libro dei *Maccabei*, scritto in greco, si dichiara compendio di un'opera in 5 libri di Giasone di Cirene, a noi non pervenuta, ed è in parte parallelo al primo trattando, dopo gli antefatti, i primi anni della rivolta fino alle vittorie di Giuda Maccabeo. Probabilmente contemporaneo o di poco posteriore al primo libro, è di minore attendibilità storica, contiene vari episodi leggendari come la prodigiosa cacciata del saccheggiatore Eliodoro dal Tempio, il martirio del vecchio Eleazaro e quello dei 7 fratelli e della loro madre ad opera di Antioco IV.

### 3. Libri poetici e sapienziali

Terza sezione della Bibbia cristiana. Comprende 5 libri canonici e 2 deuterocanonici. Nel canone ebraico questa sezione, detta degli «Scritti» (*Ketuvim*), è la terza e ultima e comprende, oltre ai 5 libri canonici dei «libri poetici e sapienziali» (*Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Qohélet* e *Cantico dei cantici*), anche *Rut*, *Lamentazioni*, *Ester*, *Daniele*, *Esdra*, *Neemia* e 1 e 2 *Cronache*.

**Giobbe.** Libro che prende il nome dal suo protagonista, un saggio e giusto non ebreo del non identificato paese di Uz. Comprende 42 capitoli così divisibili: un prologo in prosa (*Gb* 1-2) che narra il crollo di Giobbe dalla prosperità alla miseria, al lutto e alla malattia, a seguito di una sfida fra il satana e Dio; un corpo poetico in cui gli amici venuti a visitarlo (Elifaz, Bildad, Sofar e più tardi Eliu) e Giobbe stesso discutono sul problema della sofferenza, mettendo in contrasto la «sapienza» degli antichi, che collega sofferenza e colpa, prosperità e giustizia, con il sentimento di innocenza professato da Giobbe (*Gb* 3-37). Seguono due interventi di Dio, che esalta-

no la sua onnipotenza creatrice nella natura, con le risposte di Giobbe (*Gb* 38-42,6) e un epilogo in prosa (*Gb* 42,7-16), che narra la restituzione della prosperità a Giobbe.

La datazione più probabile è il V secolo a.e.v.: il prologo e l'epilogo forse prima dell'esilio, il corpo poetico dopo l'esilio.

**Salmi.** In ebraico *Tehillim* (= lodi); in greco *psalmoi*, canti accompagnati da uno strumento a corde o salterio (in greco *psaltērion*). La denominazione greca corrisponde in realtà all'ebraico *mizmor*, che intitola 57 salmi. I salmi canonici sono 150, suddivisi in 5 libri, per analogia con il Pentateuco: 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150.

La numerazione dei Settanta, seguita dalla Vulgata, differisce da quella dell'ebraico: i *Sal* 9 e 10 dell'ebraico sono stati uniti in un solo salmo, mentre il *Sal* 147 dell'ebraico è stato diviso in due salmi; perciò dal *Sal* 11 al 146 il greco e la Vulgata sono inferiori di una unità rispetto all'ebraico.

La grande varietà di generi letterari presenti nei salmi si può raggruppare in tre principali categorie: salmi di lode (a loro volta comprendenti inni, salmi regali e i cosiddetti salmi di Sion); salmi di crisi (suppliche individuali e suppliche collettive, espressioni di fiducia e salmi di ringraziamento); salmi di meditazione (riflessione sulla storia di Israele, ammaestramenti, celebrazioni della Torah). Una classificazione particolare è quella dei salmi penitenziali (6, 32, 38, 51, 102, 130, 143) e dei salmi gradualali o delle ascensioni (120-134).

La datazione dei singoli salmi è estremamente incerta: si va dal IX secolo a.e.v. (o anche più indietro) al postesilio, con rimaneggiamenti e attribuzioni (le titolature premesse alla maggior parte dei salmi sono prive di valore storico). Il salterio nella forma attuale ci porta al II secolo a.e.v.

**Proverbi.** In ebraico *Mišle Šelomoh* («sentenze di Salomone»). Libro sapienziale attribuito dalla soprascritta al re Salomone. Comprende 31 capitoli ed è diviso in 7, 8 o 9 collezioni, a seconda delle edizioni; tra queste, alcune sono attribuite a Salomone, altre ai saggi, al sapiente arabo Agur, al re arabo Lemuel (tutte attribuzioni storicamente improbabili). Di particolare interesse sono i «proverbi numerici» (*Pr* 30,15-33), le personificazioni della sapienza (*Pr* 1,20-32; 8,1-36; 9,1-6) e l'elogio della donna forte (*Pr* 31,10-31).

Il libro si è formato tra il X e il II secolo a.e.v. e dipende in parte (*Pr* 22,17-23,12) dall'egiziana *Sapienza di Amenemope*, dell'XI secolo a.e.v.

**Qohélet o Ecclesiaste.** Libro sapienziale attribuito dalla soprascritta al re Salomone. Comprende 12 capitoli, di cui l'ultimo si chiude con un epilogo (*Qo* 12,9-14) attribuito dalla critica a un discepolo dell'autore. L'attribu-

zione salomonica è infondata e l'opera è databile al III secolo a.e.v. Il titolo, sotto cui si cela l'autore, è generalmente inteso come «colui che parla (o partecipa) all'assemblea» da cui il titolo greco, con uguale significato, di *Ekklesiastês* e quello di «Predicatore» delle versioni moderne.

Il contenuto del libro non è organizzato secondo una linea coerente, e contiene massime, ammonimenti dati a un discepolo, confessioni autobiografiche, cosicché alcuni studiosi lo hanno paragonato a un diario spirituale. Sono state avanzate ipotesi di influsso del pensiero stoico (per il pessimismo che permea il libro) o di un ambiente fenicio (per alcune espressioni linguistiche).

**Cantico dei cantici.** In ebraico *Šir ha-širim* («il più grande dei cantici, il cantico per eccellenza»). Libro sapienziale attribuito dalla soprascritta a Salomone. Comprende 8 capitoli e consiste in una serie di poemi d'amore che hanno per protagonisti l'amato e l'amata. Benché il testo contenga numerosi dialoghi, l'ipotesi avanzata da alcuni studiosi che si tratti di una composizione teatrale non è confortata da una struttura e da una progressione adeguate, così come non è giustificata l'identificazione dei due amanti in sposa e sposo. Sono stati visti nei canti d'amore di questo libro analogie con celebrazioni cananaiche di nozze divine o con canti nuziali. L'esegesi ebraica e cristiana ha letto il cantico in chiave allegorica, vedendo nei due *partner* Dio e Israele, Cristo e la Chiesa, Dio e l'anima amante. Oggi si preferisce un'interpretazione letterale, vedendo nella canonizzazione del libro (discussa nel giudaismo rabbinico fino all'inizio del II secolo e.v.) un riconoscimento e una celebrazione dell'eros umano. La datazione più comune è al III-II secolo a.e.v.

**Sapienza.** Libro deuterocanonico, che nell'originale greco si intitola «Sapienza di Salomone». Comprende 19 capitoli, ed è stato scritto in greco da un ebreo alessandrino, probabilmente nella seconda metà del I secolo a.e.v. È quindi cronologicamente l'ultimo libro dell'Antico Testamento. Si può dividere in tre sezioni: la sapienza come fonte di vita (*Sap* 1-5); la sapienza come ispiratrice dei re e sposa di Salomone (*Sap* 6-9); la presenza della sapienza nella storia di Israele (*Sap* 10-19). In questo libro compare in modo esplicito la credenza nell'immortalità come premio dei giusti.

**Siracide o Ecclesiastico.** Libro deuterocanonico così chiamato dal titolo che ha nei Settanta: «Sapienza di Gesù, figlio di Sirach». Fu pure intitolato *Ecclesiastico* perché largamente usato dalla Chiesa nella catechesi. Comprende 51 capitoli ed è stato scritto in ebraico intorno al 190 a.e.v. e quindi tradotto in greco dal nipote dell'autore nel 132 a.e.v. (secondo un'altra ipotesi la composizione sarebbe leggermente più tarda). L'originale ebraico è

stato ritrovato per i due terzi in varie scoperte a partire dal 1896. Il pensiero del Siracide, il cui autore è stato definito il «conservatore illuminato», si articola in una serie di esortazioni alle virtù, consigli pratici, riflessioni sulla storia biblica, elogi dei padri (da Enoc a Neemia e Simone il Sommo Sacerdote), e culmina nell'autocelebrazione della sapienza (*Sir* 24,1-21 o 1-30) che viene identificata con la Torah di Mosè. Benché escluso dal canone ebraico il libro, per il suo contenuto lontano dall'ellenismo, è citato più volte dalla letteratura rabbinica.

#### 4. Libri profetici

Quarta sezione della Bibbia cristiana. Comprende 17 libri canonici e 1 deuterocanonico (*Baruc*). Le lamentazioni e *Daniele* nel canone ebraico sono fra gli «Scritti». I profeti veri e propri nel canone cristiano sono divisi (esclusivamente per le dimensioni dei loro libri) in maggiori: *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Daniele*, e minori, raggruppati tradizionalmente in un unico libro. Nel canone ebraico i Profeti (*Nevi'im*) costituiscono la seconda sezione e includono sia i libri storici (profeti anteriori), sia i profeti veri e propri (profeti posteriori). Dal punto di vista cronologico i profeti si sogliono dividere in:

1. Profeti preesilici: Amos, Osea, Protoisaia, Michea, Nahum, Sofonia, Abacuc.
2. Profeti esilici: Geremia, Ezechiele, Deuteroisaia.
3. Profeti postesilici: Aggeo, Protozaccaria, Tritoisia, Malachia, Abdia, Gioele, Giona, Deuterzaccaria, Daniele.

##### 4.1. Profeti maggiori

**Isaia.** Primo dei profeti maggiori. Il libro, che comprende 66 capitoli, è diviso dai critici moderni in tre parti chiamate rispettivamente Protoisaia (*Is* 1-39), Deuteroisaia (*Is* 40-55) e Tritoisia (*Is* 56-66). Solo la prima sezione risale per la maggior parte al profeta Isaia (nato nel 765 ca. a.e.v.), o alla sua scuola, ed è il risultato redazionale della fusione di varie raccolte con aggiunte più tarde.

La prima parte del Protoisaia (*Is* 1-12) contiene oracoli, visioni e poemi tra cui il «canto della vigna» (*Is* 5,1-7) e il cosiddetto «libro dell'Emmanuele» (*Is* 6-12), che si apre con la vocazione di Isaia e la visione del Signore tre volte santo, e comprende i tre testi che la liturgia cristiana dell'Avvento applica alla nascita di Gesù (*Is* 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9). Seguono gli oracoli

contro le nazioni (*Is* 13-23), la cosiddetta «Apocalisse» (*Is* 24-27), gli oracoli su Israele e Giuda al tempo del re Ezechia (715-686 ca., *Is* 28-33), la «piccola Apocalisse» contro Edom e sul trionfo di Gerusalemme (*Is* 34-35) e infine un'appendice storica parzialmente in prosa sulle vicende di Isaia e di Ezechia, con la sua miracolosa guarigione (*Is* 36-39).

Il Deuteroisaia o «Libro della Consolazione di Israele» (*Is* 40-55) risale a un profeta sconosciuto del tardo periodo esilico e contiene i 4 canti del Servo del Signore: *Is* 42,1-4 o 1-9; 49,1-6; 50,4-9 o 4-11; 52,13-53,12 (si veda anche la voce «Servo» nel glossario), e alcune delle più famose proclamazioni come l'annuncio della liberazione (*Is* 40,1-11), l'elezione di Israele (*Is* 41,6-20), l'apostrofe a Ciro (*Is* 45,1-8), il riscatto di Gerusalemme (*Is* 52,1-12) e l'alleanza eterna (*Is* 55,1-11).

Il Tritoisiaia, opera di un autore postesilico, si incentra sulla vocazione del profeta (*Is* 61) e contiene vari oracoli di cui i più importanti celebrano la gloria e lo splendore futuro di Gerusalemme (*Is* 60 e 62), e annunciano i nuovi cieli e la nuova terra (*Is* 65,17-25).

**Geremia.** Secondo dei profeti maggiori. Il libro, composto di 52 capitoli, si è formato da un nucleo risalente al profeta stesso (nato nel 650 ca. a.e.v. da famiglia sacerdotale). Il libro si può dividere in una prima parte (*Ger* 1-25) contenente le profezie e la predicazione di Geremia contro Giuda e Gerusalemme, inframmezzate da riferimenti autobiografici («confessioni di Geremia»). Una seconda parte (*Ger* 26-45) in cui prevale la prosa, comprende discorsi e azioni simboliche del profeta. I nuclei principali sono l'annuncio di salvezza o «libro della consolazione» (*Ger* 30-33), culminante nella promessa della nuova alleanza (*Ger* 31,31-34), e il racconto dell'arresto, prigionia e liberazione di Geremia nella sua contrapposizione al re e alla corte (*Ger* 36-48). Questa sezione si conclude con gli oracoli pronunciati da Geremia contro i giudei che l'avevano costretto a fuggire in Egitto (*Ger* 43-44); il cap. 45, a firma di Baruc, segretario di Geremia, conclude questa parte di cui Baruc fu probabilmente il redattore. Una terza parte (*Ger* 46-51) raccoglie oracoli contro le nazioni che forse dovrebbero trovar posto dopo il cap. 25, come avviene nei Settanta. L'appendice, costituita dal cap. 52, narra la distruzione di Gerusalemme del 587/6 a.e.v. e riproduce con qualche aggiunta *2Re* 24,18-25,30.

**Ezechiele.** Terzo dei profeti maggiori. Il libro, che comprende 48 capitoli, può essere diviso in cinque sezioni organicamente strutturate: un'introduzione (*Ez* 1-3), una predicazione con oracoli di giudizio su Gerusalemme prima dell'assedio babilonese (*Ez* 4-24), una serie di oracoli contro le nazioni pagane (*Ez* 25-32), una seconda predicazione contemporanea e successiva all'assedio e alla caduta di Gerusalemme (*Ez* 33-39), in cui il

profeta consola il popolo, e infine un programma legislativo per la futura comunità di coloro che torneranno nella terra d'Israele (*Ez* 40-48). La data intorno a cui si organizza l'intero libro è il 587/6 a.e.v., anno della distruzione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor. Il ministero di Ezechiele può collocarsi tra il 593, anno della grande teofania (o visione del carro) con cui si apre il libro e il 571; il luogo è la città babilonese di Tel Aviv dove il profeta era stato deportato nel 587. Caratteristiche di questo libro sono le visioni allegoriche, le azioni simboliche e il rilievo dato al Tempio (Ezechiele è un sacerdote), nei due momenti dell'abbandono del santuario attuale da parte della gloria del Signore (*Ez* 10) e della minuziosa descrizione del Tempio futuro in cui Dio tornerà (*Ez* 40-43). Sono poi da ricordare la proclamazione della responsabilità personale (*Ez* 3,16-21 e 18) e la visione delle ossa aride (*Ez* 37).

**Lamentazioni.** In ebraico *Eḳah* («come...!»). Per il canone ebraico, è il sesto della sezione degli «Scritti». È composto di 5 elegie sulla distruzione di Gerusalemme, attribuite dai Settanta e dalla Vulgata al profeta Geremia; le prime 4 elegie sono alfabetiche. La composizione di questi canti, non riducibili a un solo autore, è di epoca esilica.

**Baruc.** Libro deuterocanonico, conservato nella traduzione greca, e attribuito al segretario di Geremia. È composto di 5 capitoli, più un sesto intitolato separatamente «lettera di Geremia». Contiene una confessione di peccati, un elogio della sapienza, un poema in cui Gerusalemme ammonisce e conforta i suoi figli e infine una polemica anti-idolatrice. Non è anteriore al I secolo a.e.v.

**Daniele.** Quarto dei profeti maggiori per il canone cristiano, nono degli «Scritti» per il canone ebraico. Il testo canonico, che comprende 12 capitoli, è scritto parte in ebraico (*Dn* 1 e 8-12), parte in aramaico (*Dn* 2-7 a eccezione di 3,24-90, deuterocanonico greco); i capitoli finali (*Dn* 13-14) sono anch'essi deuterocanonici.

Nella prima parte (*Dn* 1-6), il libro narra varie vicende di Daniele e dei suoi tre compagni: il sogno di Nabucodonosor spiegato da Daniele (*Dn* 2), i tre fanciulli nella fornace (*Dn* 3, con l'inserito deuterocanonico contenente i cantici di Azaria e dei tre fanciulli), la follia di Nabucodonosor (*Dn* 4), il banchetto di Baldassar (*Dn* 5), Daniele nella fossa dei leoni (*Dn* 6).

La seconda parte del libro (*Dn* 7-12) espone quattro visioni avute in sogno da Daniele con la loro interpretazione, e costituisce la sezione apocalittica del libro. Le più famose sono, nella prima, l'apparizione del «figlio dell'uomo» (*Dn* 7,13-14) e, nella terza, la profezia delle 70 settimane di anni (*Dn* 9).



La seconda aggiunta deutero-canonica è costituita dal capitolo 13 (Susanna e i vecchioni) e dal 14 (Daniele e l'idolo Bel, Daniele e il dragone, Daniele nella fossa dei leoni).

Il libro, di autore sconosciuto, è databile intorno al 165 a.e.v.

#### 4.2. I profeti minori

Così detti soltanto per la loro brevità, questi 12 scritti chiudono il canone cristiano dell'Antico Testamento e la sezione dei *Nevi'im* della Bibbia ebraica. Il loro ordine corrisponde alla successione cronologica tradizionale non confermata dalla critica.

**Osea.** Primo dei profeti minori, consta di 14 brevi capitoli ed è divisibile in tre parti: il matrimonio, con intenzione simbolica, di Osea con una prostituta (*Os* 1-3); rimproveri a Israele e ai suoi capi e annunci di castigo (*Os* 4-14,1); conclusione con prospettive di conversione e salvezza (*Os* 14,2-10). Culmine del libro è la professione di amore di Dio per Israele e la promessa di perdono (*Os* 11).

Osea fu contemporaneo di Isaia (VIII secolo a.e.v.); il suo libro ha subito probabilmente rielaborazioni posteriori.

**Gioele.** Secondo dei profeti minori, consta di 4 capitoli e comprende 12 nuclei letterari distinti, di cui 8 nella prima parte (*Gl* 1-2) e 4 nella seconda parte (*Gl* 3-4). I temi più importanti sono una calamità (invasione di cavallette), la descrizione del «giorno del Signore», l'esortazione al pentimento, l'effusione dello spirito, il giudizio dei popoli e la restaurazione di Israele.

Il libro è generalmente datato tra la fine del V secolo a.e.v. e l'inizio del secolo successivo.

**Amos.** Terzo dei profeti minori, consta di 9 capitoli così scanditi: minacce contro le nazioni e contro Israele (*Am* 1-6); 5 visioni (*Am* 7-9,10); promessa di restaurazione e di ritorno degli esuli (*Am* 9,11-15). I punti forti del libro sono la vocazione del profeta (*Am* 3,3-8), l'annuncio del giorno del Signore (*Am* 5,18-20) e le invettive contro il lusso di Samaria, contro l'ingiustizia sociale e il culto insincero.

Il profeta visse nel VIII secolo a.e.v. Il suo libro ebbe una rielaborazione in epoca esilica e postesilica.

**Abdia.** Quarto dei profeti minori, consta di soli 21 versetti, di cui i vv. 2 e 9 ricorrono in *Ger* 49,7.22. Si tratta di una visione contro Edom, al quale viene profetizzato il giorno del Signore, quando Israele tornerà vittorioso sul monte Sion.

La data di composizione è estremamente incerta: gli studiosi oscillano fra il IX secolo a.e.v. e l'epoca postesilica.

**Giona.** Quinto dei profeti minori, consta di 4 capitoli ed è in realtà un racconto edificante che ha come personaggio immaginario l'anonimo profeta dell'VIII secolo a.e.v., che qui figura inviato da Dio ad annunciare il castigo a Ninive, fugge per mare dalla sua missione, è inghiottito da un pesce e poi vomitato sul lido. Allora si reca a Ninive, i cui abitanti si pentono e vengono perdonati da Dio, con disappunto del profeta. Il libretto si chiude con un rimprovero del Signore al profeta per la sua mancanza di misericordia. Ispirato a una visione universalistica e animato da un sottile *humour*, è databile, anche per ragioni linguistiche, all'epoca postesilica (V-IV secolo a.e.v.).

**Michea.** Sesto dei profeti minori, consta di 7 capitoli ed è divisibile in 4 parti che alternano minacce e promesse a Israele, in parte risalenti al profeta (seconda metà dell'VIII secolo a.e.v.), in parte di età esilica e postesilica. Il libro contiene la famosa profezia relativa a Betlemme, da cui uscirà il Messia (*Mi* 5,1-3), e la sintesi di ciò che Dio chiede all'uomo (*Mi* 6,8), un testo molto citato dalla letteratura rabbinica.

**Nahum.** Settimo dei profeti minori. I 3 capitoli del libretto sono interamente costituiti da minacce contro Ninive di cui si annuncia la rovina, che sarebbe avvenuta poco dopo nel 612 a.e.v.

**Abacuc.** Ottavo dei profeti minori. Costituito da 3 capitoli, contiene nella sua prima parte (*Ab* 1-2,4) un dialogo fra il profeta che lamenta la ferocia dei Caldei per l'impunità degli empi e Dio, il quale proclama che il giusto vivrà nella sua fedeltà (*Ab* 2,4), tema poi sviluppato da Paolo (*Gal* 3,6-12; *Rm* 1,16-17). La seconda parte è composta di 5 invettive contro l'oppressore (*Ab* 2); la terza è una lamentazione del profeta al Signore che trionferà sull'empio (*Ab* 3). La data di composizione, a prescindere da interpolazioni tardive, si colloca all'epoca di Geremia (fine VII - inizio VI secolo a.e.v.).

**Sofonia.** Nonno dei profeti minori. Stando a un'indicazione con cui si apre il suo breve libro, Sofonia avrebbe profetizzato al tempo del re Giosia (seconda metà del VII secolo a.e.v.), probabilmente prima della riforma religiosa e prima di Geremia, o forse qualche decennio più tardi. I tre capitoli del libro trattano una tematica abbastanza consueta: il «giorno del Signore» (*Sof* 1,2-2,3), oracoli contro le nazioni (*Sof* 2,4-15), oracoli contro Gerusalemme (*Sof* 3,1-8), promessa di conversione dei popoli e ritorno del resto di Israele (*Sof* 3,9-20). Il tema del giorno del Signore, già presente in *Amos*, è espresso (*Sof* 1,14-18) con parole che hanno ispirato l'inno liturgico medievale *Dies irae*.

**Aggeo.** Decimo dei profeti minori. I due capitoli del suo libro, scritto interamente in prosa, contengono quattro discorsi che, dalle indicazioni fornite dal libro stesso, sarebbero stati pronunciati tra l'agosto e il dicembre del 520 a.e.v. I destinatari sono il governatore Zorobabele e il sommo sacerdote Giosuè, che Aggeo esorta a ricostruire il Tempio. Tempio che, benché più modesto di quello salomonico, sarà glorioso. A Zorobabele in particolare il profeta annuncia la protezione divina e lo proclama «sigillo del Signore», cioè figura messianica.

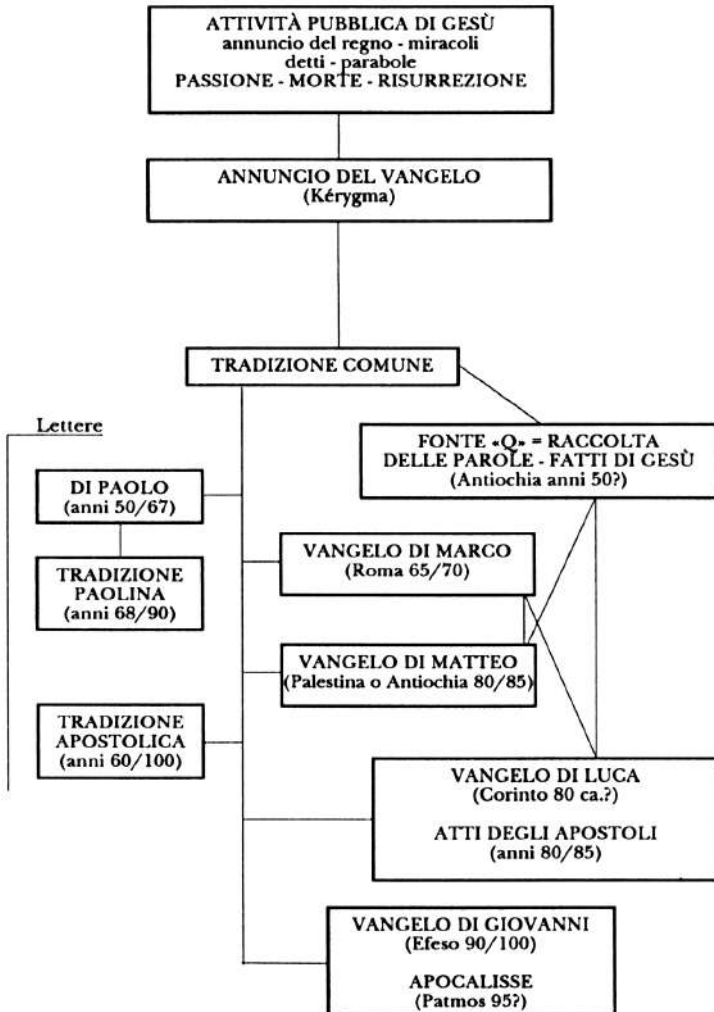
**Zaccaria.** Undicesimo dei profeti minori. Il libro, composto di 14 capitoli, è nettamente diviso in due parti: 1-8 o Protozaccaria e 9-14 o Deuterozaccaria, sicuramente opera di autori diversi e di epoche diverse.

La prima parte, attribuibile (con ritocchi redazionali) al profeta stesso, è contemporanea alla profezia di Aggeo; comprende 8 visioni simboliche, precedute da un appello alla conversione, ed è conclusa da una promessa di salvezza messianica.

Il Deuterozaccaria, in cui il profeta non compare più, è probabilmente databile alla fine del IV secolo a.e.v. Contiene alcuni annunci messianici tra cui famosi sono quello (*Zc* 9,9) dell'ingresso del Messia a cavallo di un asino e quello (*Zc* 12,10) del «trafitto» a cui faranno il lutto come per un figlio unico, entrambi riferiti a Gesù dal Nuovo Testamento, e si conclude con l'annuncio di un combattimento escatologico e l'esaltazione di Gerusalemme.

**Malachia.** Dodicesimo dei profeti minori. È composto di tre capitoli e risale probabilmente alla prima metà del V secolo a.e.v. È opera anonima in quanto il nome Malachia («mio messaggero») è soltanto un appellativo tratto da *MI* 3,1. I temi contenuti in questo libro si possono ridurre a sei: l'amore divino per Israele, il rimprovero ai sacerdoti che offrono animali difettosi, il rimprovero a coloro che hanno divorziato e sposato straniere, l'imminenza del giorno del Signore, la punizione per non aver offerto la decima, il giorno del giudizio. Nella conclusione (*MI* 3,33-34), che è anche la conclusione dell'Antico Testamento secondo il canone cristiano, si annuncia l'invio del profeta Elia a preparare i cuori per il giorno del Signore: figura che il Nuovo Testamento ha identificato con Giovanni il Battista.

## UN'IPOTESI SULLA FORMAZIONE DEL NUOVO TESTAMENTO





## CAPITOLO SECONDO

### I LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO

Fatta eccezione per le epistole di sicura attribuzione paolina (1 *Tessalonicesi*, 1-2 *Corinzi*, *Galati*, *Filippesi*, *Filemone*, *Romani*, *Colossesi*), per tutti gli altri scritti del Nuovo Testamento esistono tuttora forti divergenze fra gli studiosi circa l'autenticità e la data di composizione. Si va dalla posizione più conservatrice, che mantiene autori e date tradizionali, a quella più critica che tende a spostare verso l'anno 100 (e anche oltre) numerosi scritti del Nuovo Testamento. Fra questi due estremi esiste una gamma infinita di posizioni intermedie. Non è sempre facile orizzontarsi fra queste varie ipotesi: esistono ragioni interne agli scritti (linguaggio, espressioni, citazioni) ed esterne (riferimenti, allusioni) che militano in favore di una soluzione o di un'altra.

Sovente la datazione di uno scritto dipende dalla soluzione adottata circa la sua autenticità. Per esempio, le epistole «pastorali» (1-2 *Timoteo* e *Tito*), se si attribuiscono personalmente a Paolo, vanno collocate prima dell'anno 64; se viceversa si rifiuta la loro autenticità e si attribuiscono a un collaboratore di Paolo, vanno collocate verso l'anno 90, quando le comunità erano già saldamente costituite. Intorno alle figure dei grandi apostoli operavano discepoli e collaboratori che si ispiravano al loro insegnamento. Si può quindi parlare di «scuole» paolina, petrina, giovannea, dalle quali sono sorti alcuni scritti del Nuovo Testamento. Questi, se pur non autentici dal punto di vista formale (cioè scritti o dettati direttamente dall'apostolo), possono essere considerati autentici dal punto di vista dell'ispirazione (cioè scritti da un discepolo che si ispirava all'insegnamento dell'apostolo). Questo vale, ad esempio, per le epistole agli *Efesini* e agli *Ebrei* e per la 2 *Tessalonicesi* (che sono di ispirazione paolina); per la 2 *Pietro* (che è di ispirazione petrina); per le epistole di Giovanni e l'*Apocalisse* (che sono di ispirazione giovannea). Questo procedimento non ci deve né stupire né scandalizzare: era abbastanza normale nell'antichità attribuire uno scritto di particolare valore al personaggio che lo aveva ispirato (anche se non ne era l'autore materiale) per dare allo scritto una maggiore autorità morale (in questi casi, apostolica).

Lo stesso discorso vale per i Vangeli. Il *Vangelo di Matteo*, ad esempio, nella stesura attuale è quasi certamente frutto di una «scuola mattaica» che ha elaborato un precedente scritto di Matteo molto più breve. Assai complesso è il problema degli scritti di Giovanni. Vari studiosi ritengono che il Vangelo sia opera in gran parte dell'apostolo, mentre gli altri scritti sarebbero stati composti da discepoli.

### 1. *Vangeli e Atti*

I primi quattro libri del Nuovo Testamento sono attribuiti dalla tradizione a due apostoli (Matteo e Giovanni) e a due discepoli degli apostoli (Marco e Luca). I primi tre vangeli (*Matteo*, *Marco* e *Luca*) sono detti «sinottici» per il parallelismo dei loro contenuti. Come indica il nome di vangeli (preferibilmente attribuito ai libri) e di evangelii (preferibilmente attribuito al messaggio), il loro scopo non è tanto la biografia di Gesù quanto la predicazione del suo insegnamento e della sua missione. Il *Vangelo di Luca* si collega agli *Atti degli Apostoli*, che ne costituiscono il seguito, mentre il quarto vangelo, insieme alle epistole di Giovanni e all'*Apocalisse*, forma quello che, per convenzione, viene chiamato «*corpus giovanneo*».

**Matteo.** È il primo, benché non il più antico, dei quattro vangeli, attribuito dalla tradizione all'apostolo ed ex pubblicano Matteo. Il suo contenuto è formato dalla combinazione, ad opera di una «scuola mattaica», di tre fonti: materiale originale, materiale tratto da Marco e «fonte Q», una raccolta di *lógia* (detti di Gesù) utilizzata da Matteo e Luca. L'epoca di composizione del vangelo può essere indicata intorno agli anni 80/85, il luogo è la Palestina (pochi studiosi propendono per Antiochia), la lingua originaria è il greco (non l'aramaico come era stato ipotizzato). Il *Vangelo di Matteo*, che si rivolge alla comunità giudeo-cristiana avvalendosi anche di metodologie rabbiniche e di abbondanti citazioni anticotestamentarie, presenta Gesù soprattutto come il Maestro autorevole, il Legislatore, il Giudice. Tra le scansioni individuabili in questo vangelo, si dà qui quella proposta da John L. McKenzie, che suddivide i 28 capitoli dell'opera in 5 libri, preceduti da un prologo sulla nascita e l'infanzia di Gesù (*Mt* 1-2) e seguiti dal racconto della Passione e risurrezione (*Mt* 28). I cinque libri includono ciascuno una sezione narrativa e un discorso:

- Libro primo: l'annuncio del regno (*Mt* 3-7) con il discorso della montagna.
- Libro secondo: ministero in Galilea (*Mt* 8-11) con il discorso missionario.
- Libro terzo: controversie e parabole (*Mt* 11,2–13,52) con il discorso delle parabole del regno.

– Libro quarto: la formazione dei discepoli (*Mt* 13,53-18) con il discorso ecclesiastico.

– Libro quinto: Giudea e Gerusalemme (*Mt* 19-25) con il discorso escatologico.

**Marco.** È il secondo e più antico dei quattro vangeli, attribuito a Giovanni Marco, che la tradizione vuole cugino di Barnaba, discepolo di Pietro e amico di Paolo. L'autore utilizza fonti scritte e tradizioni orali, e scrive in greco, tra il 65 e il 70, forse a Roma, per i cristiani di origine pagana. Il suo vangelo, in cui manca ogni notizia sul periodo precedente la vita pubblica di Gesù, consta di 16 capitoli ed è percorso dal tema fondamentale e tipicamente marciano del «segreto messianico», ma i vari racconti o «gruppi letterari» sono collegati da piccoli sunti o «sommari» senza una vera struttura complessiva. Lo si può tuttavia dividere in una prima parte (*Mc* 1-9) sul ministero di Gesù in Galilea, una seconda parte (*Mc* 10-15) sul viaggio di Gesù a Gerusalemme e la sua passione e morte, e un capitolo finale (*Mc* 16) sulla tomba vuota e le apparizioni del Risorto.

**Luca.** È il terzo dei quattro vangeli, concepito dal suo autore come la prima parte di un'opera comprendente anche gli *Atti degli Apostoli*. Secondo *Col* 4,14 Luca era medico. Probabilmente nativo di Antiochia, non conobbe Gesù e fu fedele compagno di Paolo in Oriente e a Roma. Il vangelo a lui attribuito dalla tradizione (con qualche riserva da parte della critica), composto di 24 capitoli, è stato scritto in un greco elegante dopo il 70 e si rivolge a cristiani di origine pagana. Le sue fonti sono il vangelo di Marco e «Q», oltre a tradizioni di varia provenienza, orali e scritte, da lui raccolte accuratamente e presenti soprattutto nella sezione centrale o «inserto lucano» (*Lc* 9,51–18,14).

Il *Vangelo di Luca* si apre, come quello di Matteo, con i racconti dell'infanzia (*Lc* 1-2) preceduti da un prologo di gusto ellenistico. Seguono la preparazione al ministero (*Lc* 3–4,13), il ministero in Galilea (*Lc* 4,14–9,50), il viaggio a Gerusalemme (*Lc* 9,51–19,28) con l'inserto lucano, il ministero a Gerusalemme (*Lc* 19,29-21), la passione, morte, risurrezione e ascensione di Gesù (*Lc* 22-24).

Peculiari di Luca sono i cantici legati alla storia dell'infanzia: il *Magnificat*, il *Benedictus* e il *Nunc dimittis*. Inquadrata in un'accentuata dimensione temporale, la teologia di Luca presenta caratteri di universalismo e di attenzione ai poveri e agli umili.

**Giovanni.** La tradizione attribuisce il quarto Vangelo all'apostolo Giovanni, il quale l'avrebbe scritto, in vecchiaia, a Efeso. In realtà l'opera è il frutto di una lunga elaborazione all'interno di una comunità che si rappor-



tava all'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo e fratello di Giacomo (identificato dagli antichi con «il discepolo che Gesù amava», *Gv* 13,23). La formazione di questo vangelo è assai complessa e si differenzia da quella dei sinottici. Da una testimonianza orale riconducibile forse all'apostolo Giovanni, attraverso l'elaborazione di una «scuola giovannea», si giunge a una redazione finale più personale, che alcuni attribuiscono a Giovanni presbitero menzionato da Papia (ca. 130).

Scritto in greco (l'ipotesi di un originale aramaico è poco attendibile) intorno all'anno 100, comprende 21 capitoli ed è divisibile in due parti. La prima parte (*Gv* 1-12) aperta dal famoso prologo (*Gv* 1,1-18), contiene racconti, storie di miracoli e discorsi, in un ordine che non corrisponde a una successione cronologica; la seconda parte (*Gv* 13-20) comprende i discorsi di addio (*Gv* 13-17) e la storia della passione, con notevoli differenze rispetto ai sinottici, la risurrezione e una breve conclusione (*Gv* 18-20). Il capitolo 21 narra l'apparizione del Risorto sul lago e si chiude con una seconda conclusione.

Caratteristiche di questo vangelo sono la totale assenza di parabole e, viceversa, la presenza di grandi discorsi, spesso collegati a miracoli (sette in tutto) che ne sono la premessa. La prevalenza di tematiche teologiche (la vita, la conoscenza, la luce, la verità, i segni o sacramenti, la chiesa, l'escatologia) non diminuisce il valore storico del racconto, che si snoda nella cornice del ciclo liturgico giudaico. Recentemente sono stati messi in rilievo i contatti del lessico giovanneo con quello di Qumran e della gnosi.

**Atti degli Apostoli.** Così è chiamato, a partire dal secondo secolo, il racconto delle origini cristiane composto dallo stesso autore del *Vangelo di Luca*, probabilmente tra l'80 e l'85, come seconda parte della sua opera. Comprende 28 capitoli che coprono il trentennio tra la risurrezione e l'ascensione di Gesù e l'arrivo di Paolo, prigioniero, a Roma. Nonostante il titolo, vi si narrano soltanto le vicende di Pietro, di Giacomo fratello del Signore, e soprattutto di Paolo, dei diaconi Stefano e Filippo e dei collaboratori di Paolo, Barnaba e Timoteo. Esclusivamente ai viaggi missionari e alle vicende di Paolo è dedicata la seconda parte del libro (*At* 15,36-28). Il testo è conservato in una redazione detta «orientale» o «alessandrina» e in una, con qualche aggiunta e spostamento, detta «occidentale». Partendo dalla presentazione della Chiesa di Gerusalemme, legata nelle sue origini alla discesa dello Spirito a Pentecoste (*At* 2), il racconto segue l'estendersi della predicazione evangelica al di là dei confini di Israele, prima in Giudea e Samaria (*At* 8-9), poi nel mondo pagano con la missione universalistica di Paolo.

Alcuni problemi tuttora discussi sono la corrispondenza o meno delle cosiddette «parti in noi» (costituite da *At* 16,10-17; 20,5-21; 27,1-28,16) alle esperienze dirette del narratore; le differenze tra *Atti* e *Galati* nella descri-

zione del cosiddetto Concilio di Gerusalemme (*At 15*) e nel computo dei viaggi di Paolo a Gerusalemme; la diversità sia della teologia di Luca da quella di Paolo, sia del Paolo lucano da quello delle lettere. Preoccupazione principale di Luca è in realtà mostrare, attraverso una selezione personale di esperienze storiche, la continuità del disegno divino da Israele alla Chiesa mediante l'opera di Cristo e dello Spirito.

## 2. Corpus paolino

Con questa espressione si preferisce oggi designare l'insieme delle 14 lettere che un tempo venivano tutte attribuite a Paolo. Sono state progressivamente sottratte all'autenticità paolina la *Lettera agli Ebrei*, le cosiddette pastorali (1-2 *Timoteo* e *Tito*), *Efesini*, *Colossesi*, 2 *Tessalonicesi* (ma per alcune di queste permane ancora qualche divergenza fra gli studiosi). Le rimanenti sette lettere (*Romani*, 1-2 *Corinzi*, *Galati*, *Filippesi*, 1 *Tessalonicesi*, *Filemone*) sono considerate autentiche da quasi tutta la critica. Con la definizione di «lettere dalla prigionia» sono indicate, indipendentemente dalla loro autenticità, quattro lettere: *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi* e *Filemone*. Sono andate certamente perdute altre lettere, anche per il fatto che si tratta sempre di scritti occasionali e non costituenti un discorso teologico unico. La loro disposizione nel canone è soltanto determinata dalla loro lunghezza, secondo un ordine decrescente, con l'esclusione della *Lettera agli Ebrei*, posta per ultima, dal momento che già nell'antichità era stata messa in dubbio la sua autenticità.

**Romani.** Scritta nel 57/58 a Corinto, è l'unica lettera paolina diretta a una chiesa non fondata da lui. Comprende 16 capitoli e si può suddividere in una parte dottrinale (*Rm* 1-11) e in una parte omiletica (*Rm* 12-16). La densa trattazione teologica verte sul rapporto legge-grazia, fede-opere, sulla salvezza operata dalla morte-risurrezione di Cristo e partecipata da tutti gli uomini mediante il battesimo e la fede, sullo Spirito promesso e tuttavia già presente nei cristiani. Una trattazione teologica particolare è quella costituita dai capitoli 9-11, dedicati al mistero di Israele. Nell'ultima parte Paolo tratta argomenti etici, come il tema dell'autorità, la carità, i deboli nella fede, e si conclude con una serie di saluti e una dossologia finale (*Figura* 3; cfr. anche *infra*, p. 136). La *Lettera ai Romani* è stata assunta da Lutero come il testo base della sua dottrina sulla giustificazione per fede.

**1 Corinzi.** Questa lettera fu scritta da Paolo a Efeso durante il terzo viaggio missionario, nella primavera del 55 o 56, e tratta problemi pratici della comunità che Paolo intende visitare: le divisioni dei cristiani di Corinto in fazioni, lo scandalo dell'incestuoso, il valore del matrimonio e della verginità, la li-

ceità o meno della carne immolata agli idoli, il contegno degli uomini e delle donne nelle assemblee religiose, i carismi, la risurrezione dei morti. Si tratta in parte di problemi posti dai Corinzi stessi a Paolo, che gli offrono l'occasione per precisazioni teologiche e indicazioni di comportamento. Sono da menzionare in particolare il «privilegio paolino» (*1Cor 7,15*), la tradizione della cena del Signore (*1Cor 11,23-26*), che è la più antica notizia neotestamentaria in proposito, l'inno alla carità (*1Cor 13*), la professione di fede nella risurrezione del Signore (*1Cor 15,1-11*), che è il primo *kérygma* neotestamentario sulla morte, e l'invocazione aramaica finale *marána thá* (*1Cor 16,22*).



Figura 3: Codex Vaticanus (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1209, B), p. 1445, inizio della Lettera ai Romani (*Rm 1,1-26*)

**2 Corinzi.** Nell'autunno del 57, in Macedonia, Paolo scrisse questa lettera dopo aver appreso da Tito gli effetti positivi operati sui Corinzi dalla sua precedente missiva. Nei 13 capitoli di questa seconda lettera (che alcuni critici considerano l'unione di vari scritti paolini o che comunque non sarebbe conservata nella sua forma originaria), Paolo rimprovera nuovamente coloro che turbano la Chiesa e che mettono in dubbio l'autenticità del ministero di Paolo stesso. In polemica contro i falsi apostoli, egli si difende e manifesta il proprio affetto disinteressato verso i Corinzi, con abbondanza di particolari autobiografici. Punti salienti della lettera, tutta percorsa da un'intensa emotività, sono, oltre all'attacco contro i perturbatori, forse gnostici e giudaizzanti (2Cor 10-12), la speranza escatologica che sostiene le tribolazioni degli apostoli (2Cor 5) e la colletta per Gerusalemme (2Cor 8-9).

**Galati.** Composta nel 56/57, forse a Efeso, questa lettera di 6 capitoli è diretta ai cristiani di origine pagana della Galazia (Asia Minore): probabilmente ai Galati del Nord, cristiani di origine pagana, piuttosto che (come ritennero alcuni studiosi dell'Otto e del Novecento) ai Galati dell'omonima provincia romana situata al Sud. Occasionata dalla propaganda giudaizzante che sosteneva l'obbligatorietà della legge mosaica e metteva in dubbio l'autorità apostolica di Paolo, la lettera si apre con un'autopresentazione dello stesso Paolo che rivendica di aver ricevuto il vangelo direttamente da Cristo. L'apostolo si richiama alla polemica avuta con Pietro ad Antiochia e sostiene (come nella *Lettera ai Romani*) la giustificazione per la fede e non per le opere della legge, alla quale attribuisce la funzione di «condurre» a Cristo. L'adozione a figli di Dio è il frutto dello Spirito, donato da Cristo, che fa del credente una nuova creatura.

**Efesini.** Una delle quattro lettere della prigionia, oggi per lo più ritenuta non paolina. Anche l'indirizzo agli Efesini è probabilmente fittizio, trattandosi forse di una lettera destinata a diverse comunità. Fu scritta verosimilmente nella regione di Efeso intorno all'80 (il 62/63 se si accetta la sua autenticità) e presenta molti contatti con la *Lettera ai Colossesi*. Si compone di 6 capitoli e si può dividere in due parti: la prima (Ef 1-3) è sostanzialmente ecclesiologica: Cristo è il capo della Chiesa che unisce i vicini e i lontani in un corpo solo; la seconda (Ef 4-6) è parenetica ed esorta i battezzati all'unità nella fede, a rivestire l'uomo nuovo, a essere imitatori di Dio. Tali atteggiamenti devono essere presenti in tutti gli aspetti della vita familiare. La lettera si chiude con l'esortazione ad armarsi per il combattimento spirituale contro le potenze del male. È notevole in questa lettera la tensione poetica che si esprime anche in diversi inni.

**Filippesi.** Una delle quattro lettere della prigionia, l'unica sicuramente autentica. Fu composta a Roma o più probabilmente a Efeso verso il 61/62.

Comprende 3 capitoli: dopo aver manifestato il suo affetto per i Filippesi e la sua gioia pur nella prigionia, Paolo esalta l'unione a Cristo e riporta il famoso inno (*Fil* 2,6-11) di origine pre-paolina, che afferma nello stesso tempo la natura divina di Cristo, la sua *kénōsis* («svuotamento, abbassamento»), la sua morte e la sua esaltazione. La seconda parte della lettera, dopo un'esortazione a guardarsi dai giudaizzanti e a farsi imitatori dell'apostolo, riprende le espressioni di affetto e gratitudine verso i Filippesi.

**Colossesi.** Una delle quattro lettere della prigionia, la cui autenticità è negata da alcuni critici, anche se con minore sicurezza che in passato, per le affinità con *Filemone*. Qualora se ne accetti l'autenticità, sarebbe stata scritta durante la prima prigionia romana di Paolo tra il 61 e il 63. È indirizzata ai cristiani di Colossi in Frigia (Asia Minore), comunità che Paolo non conosceva direttamente, ma sulla quale era informato dal suo collaboratore Epafra (*Col* 1,7). Questi l'aveva avvertito di tendenze sincretistiche nella comunità: sia tendenze giudaizzanti e gnostiche, sia pagane, date le diverse componenti di quella Chiesa. La lettera sarebbe stata recapitata ai destinatari da Tichico e Onesimo (*Col* 4,7.9), altri collaboratori di Paolo. Il testo si compone di 4 capitoli e si può dividere in una parte dottrinale e in una parte parenetica, comprese fra un esordio eucologico e una conclusione con notizie personali e vari saluti. Nella parte dottrinale si riafferma con grande forza la prima sovranità di Cristo, il quale è al di sopra di tutto e di tutti: il suo primato è all'origine della creazione e della redenzione, è lui che libera i credenti dal potere delle tenebre e li riunisce nel suo corpo che è la Chiesa. Perciò i credenti non devono preoccuparsi di regole e precetti, ma morire con Cristo e risorgere con lui nella fede. Questa consapevolezza deve guidare tutti gli aspetti dell'esistenza cristiana (parte parenetica).

**1 Tessalonesi.** È la più antica delle lettere paoline ed è anche il primo scritto del Nuovo Testamento. Sicuramente autentica, fu composta a Corinto intorno al 51 e indirizzata ai cristiani di Tessalonica, oggi Salonico. Si compone di 5 capitoli nei quali Paolo svolge vari temi parenetici (sulla purezza, la carità fraterna, la speranza, la letizia cristiana) e rassicura i Tessalonesi sulla sorte dei credenti morti prima della seconda venuta di Cristo, venuta che egli si attende in tempi brevi, durante la sua vita. La lettera contiene anche una violenta invettiva anti giudaica, nella quale i giudei sono accusati di odio del genere umano per aver ostacolato la missione apostolica di Paolo (*1Ts* 2,15-16); queste espressioni saranno in seguito modificate in senso positivo nei capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani*.

**2 Tessalonesi.** Non da tutti riconosciuta autentica, questa lettera sarebbe stata scritta, se paolina, alcuni mesi dopo la prima, se di altro autore,

più tardi (nel 68/70). Consta di 3 capitoli, nei quali l'autore riprende, con tono più severo, le ammonizioni contro le deviazioni teologiche e morali dei Tessalonicesi, passando poi a una prospettiva escatologica nella quale traspaiono motivi comuni all'apocalittica popolare del tempo. Contrastando l'attesa di una *parousia* imminente (che induceva molti all'ozio e all'abbandono delle proprie responsabilità), la lettera afferma che la fine sarà preceduta da due eventi negativi: il «mistero dell'iniquità» (presenza occulta di satana) – già in atto ma non ancora pienamente manifestato, perché qualcuno o qualcosa lo trattiene (la predicazione di Paolo? l'arcangelo Michele? l'ordine civile romano?) – e una vera e propria *parousia* negativa dell'«iniquo», figura anticristica che verrà presto annientata da Cristo stesso. In questa prospettiva Paolo esorta al lavoro e alla preghiera.

**1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito.** Queste tre lettere sono chiamate «pastorali», sia perché i destinatari sono due «pastori» che lavorano fra le chiese, sia perché il contenuto è formato da una serie di consigli ai collaboratori per aiutarli a combattere le false dottrine e a organizzare bene le chiese. Coloro che sostengono l'autenticità paolina di queste tre lettere, si basano sull'ipotesi che dopo il processo a Roma annunciato negli *Atti* (anno 64), Paolo sarebbe stato liberato e avrebbe predicato ancora in Spagna, in Asia Minore e altrove, per essere poi arrestato nuovamente e condannato a morte nel 67/68. In tal caso, 1 *Timoteo* e *Tito* sarebbero state scritte nei periodi di libertà e 2 *Timoteo* durante la prigionia romana, tutte in un arco di tempo che va dal 66 al 68. La maggioranza degli studiosi, per motivi interni (soprattutto allusioni a situazioni molto posteriori), ritiene che a scriverle sia stato un discepolo di Paolo, che si è servito di appunti «pastorali» dell'apostolo, intorno all'anno 90.

Le tre lettere, rispettivamente di 6, 4 e 3 capitoli, contengono una serie di indicazioni e consigli ai pastori sul modo di risolvere alcuni problemi che si incontrano nelle chiese. I pastori sono invitati a concentrarsi sulle cose essenziali senza lasciarsi influenzare da strani insegnamenti. Presentare insistentemente la verità è il modo migliore per combattere l'eresia: la sana dottrina è essenziale per l'edificazione dei credenti e della Chiesa. Per quanto concerne l'organizzazione delle comunità, viene data maggiore importanza agli organi istituzionali (presbiteri, vescovi) piuttosto che ai ministeri carismatici, e questo fa pensare a una situazione posteriore all'epoca di Paolo.

**Filemone.** Scritta da Paolo prigioniero, secondo alcuni a Efeso a metà degli anni 50, secondo altri a Roma nel 61/63. Si tratta di un biglietto (un solo capitolo) di accompagnamento personale indirizzato a Filemone, convertito da Paolo e suo amico, persona ricca e influente a Colossi e forse futuro vescovo di Efeso. Onesimo, schiavo di Filemone, era fuggito dal padrone,

dopo aver rubato del danaro. Incontra Paolo e si converte. Paolo lo rimanda al suo padrone con questo biglietto, dal tono delicato e fermo. L'apostolo non entra nel problema della schiavitù, ma ricorda a Filemone che ormai Onesimo è diventato un fratello nella fede e pertanto si deve instaurare un nuovo rapporto che relativizza le vecchie differenziazioni sociali.

**Ebrei.** Composta di 13 capitoli in forma di trattato più che di lettera, fu scritta forse a Roma, secondo alcuni studiosi prima del 70, secondo altri negli anni 80/90, da un autore giudeo-cristiano ellenistico non identificato. I destinatari sono stati di volta in volta indicati in cristiani di origine giudaica, o ebrei eterodossi, o anche cristiani di origine pagana di Roma o di Gerusalemme, o in giudeo-cristiani con nostalgie giudaizzanti. La trattazione è tutta incentrata su Gesù Cristo, figlio di Dio, superiore agli angeli, a Mosè, ai profeti, ai sacerdoti. Egli è il vero, unico Sommo Sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek, autore di un sacrificio unico e perfetto. Questa teologia viene esposta attraverso una lettura tipologica dell'Antico Testamento e in particolare del culto sacrificale che ha contribuito in qualche modo alla relativizzazione dell'Antica Alleanza e alla teoria (oggi in genere non più seguita) della «sostituzione», ossia della nascita di un «nuovo» Israele che soppianterebbe l'antico. La lettera è uno dei sette scritti deuterocanonici del Nuovo Testamento.

### 3. Lettere cattoliche

Sotto questo titolo sono raggruppate sin dall'antichità le sette lettere del Nuovo Testamento che non fanno parte del «*corpus* paolino». Si tratta di quelle attribuite a Giacomo, Pietro (2), Giovanni (3) e Giuda. Il termine «cattoliche» alluderebbe alla loro destinazione «universale» non dirette a una comunità particolare. Di queste lettere sono deuterocanoniche *Giacomo*, *2 Pietro*, *2-3 Giovanni* e *Giuda*.

**Giacomo.** Il Nuovo Testamento conosce tre personaggi di nome Giacomo: Giacomo figlio di Zebedeo, Giacomo figlio di Alfeo e Giacomo «fratello del Signore». Molti studiosi oggi attribuiscono la lettera a quest'ultimo, o ritengono che gli sia stata attribuita pseudoepigraficamente: nel primo caso la data sarebbe anteriore al 62, nel secondo si dovrebbe scendere alla fine del I secolo o all'inizio del II. È una raccolta, in 5 capitoli, di esortazioni senza un ordine prestabilito. L'ambiente giudeo-cristiano dell'autore e dei destinatari appare dall'intestazione della lettera «alle dodici tribù che sono nella diaspora». Conformemente alla sua ispirazione giudeo-cristiana, la lettera afferma che la fede senza le opere è morta (*Gc* 2,17), e che perciò

sono le opere che dimostrano la fede. Sotto questa luce vengono poi dati insegnamenti ispirati sia alla tradizione sapienziale sia alla predicazione evangelica su vari aspetti della vita: la sincerità, la vera sapienza, ricchezza e povertà, la temperanza nel linguaggio.

**1 Pietro.** Benché la tradizionale attribuzione all'apostolo Pietro sia ancora accettata da vari studiosi, è probabile l'ipotesi che la redazione vada attribuita al suo collaboratore Silvano (*IPt* 5,12), identificabile con il Sila compagno di Paolo (*At* 15,22). La lettera sarebbe stata scritta a Roma fra il 60 e il 66 e consta di 5 capitoli di tipo parenetico, con una forte base cristologica. Il linguaggio ha fatto pensare a una liturgia battesimale e comunque presenta affinità con una catechesi per i battezzandi.

**2 Pietro.** La seconda lettera, molto diversa dalla prima per il linguaggio e lo stile, non può essere attribuita né a Pietro né all'autore della prima lettera. Si tratta di uno scritto tardivo (databile fra la fine del I secolo e la metà del II) che fu accettato come canonico in Occidente solo nel V secolo. Consta di 3 capitoli, in cui dominano riferimenti apocalittici in relazione al ritardo della *parousía* e allo sconcerto seguitone. La lettera si preoccupa inoltre di distinguere la profezia autentica dall'insegnamento dei falsi maestri.

**1 Giovanni.** Composta in Asia Minore verso la fine del I secolo o l'inizio del II, è stata attribuita all'autore del quarto Vangelo per la sua affinità con la teologia giovannea. Si tratta senza dubbio di un prodotto della tradizione, conservato nelle chiese dell'Asia Minore che si rifacevano all'apostolo Giovanni. Alcuni studiosi attribuiscono la prima lettera al «presbitero Giovanni» della seconda e della terza lettera. Nei suoi 5 capitoli l'autore intreccia le esortazioni all'amore, a camminare nella luce e a praticare la giustizia, con l'insistente avviso (probabilmente in polemica contro la gnosi) a guardarsi dal mondo e dagli anticristi che minacciano le chiese e negano l'incarnazione di Dio in Gesù. I vv. 7-8 del capitolo 5 costituiscono il cosiddetto «comma giovanneo»: un'interpolazione tarda, di contenuto trinitario, accolta dalle edizioni della Vulgata, ma assente in tutte le versioni antiche e nei manoscritti greci anteriori al XV secolo.

**2 Giovanni e 3 Giovanni.** Si tratta di due brevissimi scritti di un certo «presbitero Giovanni», composti nello stesso periodo della prima *Lettera di Giovanni*: il primo indirizzato alla «Signora eletta» (forse una comunità ecclesiale), il secondo al «carissimo Gaio» (un discepolo del presbitero Giovanni). La seconda lettera, che consta di soli 13 versetti, proclama il comandamento dell'amore e mette in guardia dagli anticristi. La terza let-



tera di 15 versetti, allude a una divisione nella Chiesa cui appartiene Gaio, a causa dell'opposizione di Diotrefe (capo della comunità) contro il presbitero e i suoi inviati.

**Giuda.** L'autore, «Giuda, servo di Gesù Cristo e fratello di Giacomo», non è l'apostolo, così come non lo è Giacomo, che forse è da identificare con l'autore dell'omonima lettera. Databile agli anni 90/95, consta di 25 versetti. È uno scritto ricco di citazioni e allusioni all'Antico Testamento e anche (in due casi) a testi apocrifi. La lettera mette in guardia i credenti contro gli atteggiamenti e gli insegnamenti di coloro che sono un pericolo per la fede di tutti ed esorta a una carità attiva verso Dio e verso i fratelli vacillanti nella fede.

#### 4. *Apocalisse*

È il ventisettesimo e ultimo libro del Nuovo Testamento ed è la principale testimonianza canonica del genere apocalittico, largamente testimoniato tra gli apocrifi. Il libro, deuterocanonico, fu accolto senza riserve nel canone greco solo nel VI secolo (avevano espresso dubbi alcuni grandi nomi della patristica greca). Composto di 22 capitoli, il libro interpreta la situazione delle Chiese alla luce di un conflitto fra le potenze del bene e quelle del male, forse nel momento della persecuzione di Domiziano (qualora l'opera sia databile alla fine del I secolo; meno probabile è anticiparla agli anni 65/70). L'autore, che si autodefinisce «servo del Signore» (*Ap* 1,1), è stato identificato dalla tradizione, non senza riserve, con l'apostolo Giovanni, mentre gli studiosi attribuiscono lo scritto piuttosto ad ambienti giovannei di Efeso. La prima parte (*Ap* 1-3) è costituita da 7 lettere dirette a 7 Chiese dell'Asia Minore e commenta la loro situazione presente. Il resto del libro contiene una serie di visioni: l'apertura dei 7 sigilli (*Ap* 6-8), il suono delle 7 trombe (*Ap* 8-11), la lotta del dragone e dell'agnello (*Ap* 12-14), il rovesciamento delle 7 coppe (*Ap* 15-16), la condanna di Babilonia-Roma, la grande prostituta (*Ap* 17-18) e infine la *parousia*, il giudizio e la discesa della nuova Gerusalemme (*Ap* 19-22). Non tutto il simbolismo dell'*Apocalisse* è oggi comprensibile: alcuni interpreti lo riferiscono al futuro, altri all'epoca dell'autore. È tuttavia significativo che il libro chiuda la rivelazione cristiana con l'invocazione, e allo stesso tempo la promessa: «vieni, Signore Gesù».

## CAPITOLO TERZO

### LE LINGUE DELLA BIBBIA

#### 1. *Le lingue del TaNaK. L'ebraico e l'aramaico*

##### 1.1. *Le lingue semitiche*

I libri del canone ebraico dell'Antico Testamento sono scritti per la quasi totalità in lingua ebraica, con l'eccezione di un versetto di *Geremia* e di ampie parti di *Esdra* e *Daniele* che sono scritte in aramaico. L'ebraico e l'aramaico sono lingue affini, appartenenti entrambe alla grande famiglia detta, a partire da August L. von Schlözer (1781)<sup>1</sup> e in base a *Gen* 10,21 ss., delle lingue *semitiche*. Questa famiglia linguistica viene comunemente suddivisa, su base geografica, in tre gruppi di lingue: quello orientale (rappresentato dall'accadico, cioè dall'assiro e dal babilonese), quello meridionale (che comprende le lingue nordarabiche – incluso l'arabo classico –, le sudarabiche e le etiopiche) e quello nord-occidentale. Quest'ultimo gruppo è documentato a partire dalla seconda metà del III millennio a.e.v., con la lingua dei testi di Ebla (che pone però ancora grandi problemi di interpretazione e classificazione), e nel II millennio con l'onomastica amorrea attestata in testi mesopotamici ed egiziani e con la lingua dei testi di Ugarit. Solitamente si ripartisce il semitico nord-occidentale, a partire dalla prima età del ferro (1200-800 a.e.v. ca.)<sup>2</sup>, in due "rami":

1. Il ramo *cananaico*, costituito da un *continuum* di varietà dialettali non molto differenziate tra loro, parlate e scritte tra la Fenicia e l'attuale Giordania: fenicio (e punico), ebraico, moabitico (la lingua, molto simile all'ebraico, dell'iscrizione del re Meša', 850 a.e.v. ca.; cfr. *2Re* 3,4 ss.), ammonitico (attestato epigraficamente)<sup>3</sup>.

2. Il ramo *aramaico*, che comprende appunto l'aramaico e i suoi dialetti.

---

<sup>1</sup> Nel *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* di J.G. Eichhorn, Bd. 8, Weidmann, Leipzig 1781, p. 161.

<sup>2</sup> S. Moscati (ed.), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Harrassowitz, Wiesbaden 1969, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, Paideia, Brescia 1994, pp. 36-39.

Le lingue semitiche presentano diversi tratti caratteristici in comune, che le differenziano rispetto alle lingue indoeuropee. Limitandoci al gruppo nord-occidentale, si può osservare che:

1. Hanno valore fonologico (cioè linguistico) alcuni suoni che non lo hanno nella maggior parte delle lingue indoeuropee, come le faringali *'ayin* e *het* e le enfatiche *tet*, *šadi* e *qof*.
2. L'elemento portatore del significato è una struttura di tre consonanti (talvolta di due, più raramente di quattro) detta *radice*:

*lmd* «apprendere»

3. Gli elementi indicatori delle diverse forme nominali, aggettivali o verbali sono schemi vocalici, oppure prefissi, o infissi, o suffissi che vengono applicati alle radici:

ebr. *lamad* «egli studiò», *lamadi* «io studiai»

ebr. *nilmad* «fu studiato»

ebr. *lomed* «(colui) che studia»

ebr. *melammed* «insegnante»

ebr. *ha-talmud*, aram. *talmuda* «la dottrina»

## 1.2. L'ebraico preesilico

Nel *TaNaK*, l'ebraico non è mai indicato con il termine moderno *'ivri(t)*, che nella Bibbia è solo il nome del popolo e che nell'accezione linguistica compare solo nel prologo del *Siracide* (1,22, gr. *hebraisti*) e nel *Talmud Babilonese* (*Megillah* 18a). Per indicare la lingua degli ebrei sono invece usate espressioni che alludono al territorio in cui la lingua era diffusa: *šefat Kena'an*, «lingua di Canaan» (*Is* 19,18), o *yehudit*, «(Lingua di) Giuda» (cioè il dialetto del regno del Sud: *2Re* 18,26.28; *Is* 36,11.13; *2Cr* 32,18; *Ne* 13,24).

Poiché la Bibbia ebraica non è un libro, ma una letteratura, messa per iscritto durante un lungo lasso di tempo (tra il IX secolo a.e.v., probabile epoca di composizione del «canto di Debora» di *Gdc* 5<sup>4</sup>, e il 167 a.e.v., data del libro di *Daniele*; per il *Cantico dei cantici* è stata proposta una datazione alla fine del II secolo a.e.v. o all'inizio del I<sup>5</sup>), l'ebraico biblico si presenta differenziato in ragione delle diverse epoche di redazione dei testi (o di stesura dei materiali che vi sono redatti) e anche della coesistenza contemporanea di varietà dialettali. Molte affinità lessicografiche e stili-

<sup>4</sup> G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, cit., p. 44.

<sup>5</sup> G. Garbini, *Cantico dei cantici*, Brescia 1992, pp. 293-296.

stiche (si pensi al cosiddetto «parallelismo dei membri»<sup>6</sup>, tratto indicativo dello stile poetico) si riscontrano tra la letteratura ugaritica (secoli XIV-XIII a.e.v.) e i testi biblici ritenuti più antichi: tale è il caso del già menzionato «canto di Debora» (*Gdc* 5), datato da taluni anche al XII secolo a.e.v.

Per tutta l'epoca preesilica una serie di dati documenta, sia nella fonetica sia nella morfosintassi, la coesistenza di differenze dialettali dell'ebraico (che vanno collocate nel quadro della più generale differenziazione progressiva del *continuum* linguistico cananaico tra la Fenicia e Moab):

1. L'episodio di *Gdc* 12,5-6, da cui risulta che gli efraimiti (Palestina settentrionale), diversamente dai galaaditi (Transgiordania), non riuscivano a pronunciare la *šin*.
2. La definizione di *yehudit* (cfr. *supra*) data al dialetto in uso nel regno meridionale (giudaico).
3. La documentazione epigrafica: i testi settentrionali (come, ad esempio, gli *ostraka* di Samaria, VIII secolo a.e.v.) mostrano più tratti in comune con il fenicio (ad esempio, *b-št* «nell'anno...», che nell'ebraico biblico è regolarmente *bi-šenat*), mentre nei testi meridionali emergono precise affinità con la lingua della Bibbia (ad esempio, nelle lettere militari e amministrative da Arad nel Negev, secoli X-VI a.e.v., compaiono la desinenza *-yahu* nei nomi teoforici yahwisti<sup>7</sup> e la costruzione *we* + verbo al perfetto con valore consecutivo).

### 1.3. L'ebraico postesilico. L'influsso dell'aramaico

Non è inverosimile che l'uso dell'aramaico, lingua ufficiale dell'impero neoassiro e di quello neobabilonense, venisse imposto di diritto in Israele dopo la conquista del 722 e in Giuda dopo quella del 586, secondo la consuetudine dei grandi imperi sovranazionali del Vicino Oriente antico<sup>8</sup>. L'influenza di questa lingua, originaria della regione tra la Siria e la Mesopotamia e assunta a grande prestigio politico, commerciale e culturale, fu uno dei principali fattori evolutivi dell'ebraico nel periodo esilico (cfr. *Ezechiele*) e postesilico. Un altro fattore, ancora a partire dalla conquista del 538, fu l'influenza della lingua persiana (evidente nei libri dell'epoca, come *Ester*, *Esdra* e *Neemia*, ma limitata a prestiti lessicali, come ad esem-

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, *Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie*, s.v. *parallelismo*.

<sup>7</sup> Il suffisso teoforico *-yahu* compare già su uno scarabeo del X-IX secolo a.e.v. (K. Jarosh, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel*, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Freiburg 1982, n. 13).

<sup>8</sup> Fu in conseguenza di conquiste militari, ad esempio, che all'inizio del II millennio a.e.v. l'eb্লাita fu sostituito con l'accadico e, nel VIII secolo a.e.v., lo yaudico con l'aramaico. Cfr. G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, cit., pp. 33 e 47.

pio *pardes*, «verziere», donde «paradiso»). Ma il fattore principale di sviluppo dell'ebraico postesilico sembrano essere state le dinamiche interne proprie di qualsiasi lingua viva. Vediamo due esempi significativi:

1. *ašer*, comunissima congiunzione e pronome relativo dell'ebraico preesilico, viene spesso sostituito, nei testi postesilici, da *še-* prefisso (che nell'uso ricalca la corrispondente particella aramaica *de-/di-* e che diverrà la forma regolare nell'ebraico della *Mišnah*).

2. Il sistema verbale dell'ebraico preesilico (fondato sulla resa del cosiddetto *aspetto* dell'azione e quindi articolato in due tempi principali, uno designante l'azione finita e l'altro quella in corso) si evolve verso la concezione detta del *tempo strutturato* (quella che distingue l'azione come passata, contemporanea o futura rispetto al momento in cui la si descrive); per descrivere le azioni in corso vengono quindi sviluppate coniugazioni perifrastiche (verbo «essere» + participio) modellate su analoghe costruzioni dell'aramaico (ed esse pure regolari nell'ebraico della *Mišnah*).

La lingua di diversi testi postesilici (alcuni salmi, *Esdra*, *Qohélet*, le *Cronache*, il *Cantico*) è a tal punto caratterizzata da questi fenomeni innovativi da venire comunemente distinta dall'ebraico preesilico mediante la denominazione di «ebraico biblico tardo»<sup>9</sup>. Va segnalato che diversi tratti distintivi dell'ebraico biblico tardo e di quello mišnico rispetto a quello biblico *standard* (ivi inclusi *še-* e la costruzione perifrastica di «essere» con il participio) affiorano anche in testi biblici di origine settentrionale (tradizioni relative a giudici e re del Nord, certi salmi, profeti come *Amos* e *Osea*) e nell'epigrafia fenicia e ammonitica. Questo fatto ha suggerito la possibilità che l'aramaizzazione delle regioni settentrionali (come la Galilea) dopo la conquista assira non fosse stata totale, e che tra fenicio, ebraico israelitico, ebraico biblico tardo ed ebraico mišnico (la *Mišnah* fu redatta in Galilea all'inizio del III secolo e.v.) vi siano stati legami storici e non soltanto corrispondenze formali<sup>10</sup>.

Ad ogni modo, l'evoluzione dell'ebraico per influsso delle lingue esterne e per dinamiche interne avvenne in costante confronto con un patrimonio letterario-religioso che, almeno quanto alla Torah e ai Profeti maggiori, fu riconosciuto come canonico entro il periodo persiano (anche se la forma testuale – come dimostrano la tradizione dei Settanta, quella samaritana e i manoscritti del mar Morto – non fu codificata ancora per vari secoli). Il modello linguistico e, soprattutto, stilistico dei testi preesilici condiziona in particolare la sintassi di libri come *Giona* ed *Ester*, scritti probabilmente in

<sup>9</sup> Cfr. R. Polzin, *Late Biblical Hebrew*, Scholar Press, Missoula 1976.

<sup>10</sup> G.A. Rendsburg, *The Galilean Background of Mishnaic Hebrew*, in L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Jewish Theological Seminary of America, New York-Jerusalem 1992, pp. 225-240.

epoca persiana, ma fortemente connotati in senso “neoclassico”; è questo anche il caso del *Siracide* (di cui si è reperita buona parte dell’originale ebraico nella *genizah* del Cairo, a Qumran e a Masada) e di alcuni – ma non di tutti – fra i testi del Mar Morto.

#### 1.4. L’ebraico nel periodo ellenistico

Dopo la conquista del 332 da parte di Alessandro Magno, in tutto il Vicino Oriente si diffuse con eccezionale rapidità il greco, come lingua sia di commercio sia di cultura: nel periodo romano il greco si era saldamente affermato anche come lingua quotidiana tra i ceti medio-bassi della Palestina ebraica, come dimostra l’abbondante materiale documentario ed epigrafico. Tuttavia, il prestigio dell’aramaico come lingua degli scambi e dell’amministrazione (nella sua varietà detta convenzionalmente «d’impero») e della letteratura (il cosiddetto «aramaico letterario *standard*») si mantenne fino a tutta l’epoca romana, ed è verosimilmente per questo che nei libri biblici composti durante il periodo ellenistico (come *Qohélet*, *Daniele* e il *Cantico*) non compaiono che pochi prestiti lessicali dal greco (come, ad esempio, *appiryon* «lettiga», gr. *phoreïon*, a *Ct* 3,9). L’influsso lessicale del greco sarà invece molto più esteso sull’ebraico della *Mišnah*.

È interessante osservare come l’uso di certi termini di origine non ebraica possa fornire lumi circa la datazione di testi problematici. Il *Qohélet*, coerentemente con le convenzioni proprie del genere letterario sapienziale, si presenta come un apocrifo salomonico, quindi come opera di antichità così remota da sconfinare nel mito. In *Qo* 2,5 compare il già citato prestito persiano *pardes*. Come spesso accade con le lingue delle dominazioni straniere, i prestiti dal persiano (come poi quelli dal latino) afferivano specialmente al linguaggio della sfera amministrativa: così *pardes*, in *Ne* 2,8 e *Ct* 4,13 (come pure nei frammenti aramaici del *Libro etiopico di Enoc* rinvenuti a Qumran), ha il significato tecnico di «riserva di caccia recintata di proprietà del re o di un satrapo». In *Qohélet*, invece, il significato è quello di «verziere, frutteto». Questo significato più generico era proprio del linguaggio burocratico dei regni ellenistici di Egitto e di Siria (gr. *parádeisos*) nel III secolo a.e.v. Ne risulta che *Qohélet* non scrisse durante il dominio dei persiani sulla Palestina, bensì durante quello dei Tolomei (323-200 ca. a.e.v.)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> E.J. Bickerman, *Quattro libri stravaganti della Bibbia* (1967), tr. it., Pàtron, Bologna 1979, pp. 153-154.

### 1.5. La codificazione masoretica dell'ebraico biblico

Nella costituzione del *corpus* e della grammatica dell'ebraico biblico, così come è attestato nelle correnti edizioni del *TaNaK*, ha rivestito un ruolo fondamentale l'attività delle scuole *masoretiche* (da *masorah*, «tradizione»). Queste, tra il VII e il X secolo e.v., fissarono il testo biblico consonantico e lo arricchirono di sistemi di punteggiatura (ebr. *niqqud*) che ne intendevano fissare, secondo il modello delle scuole siriane e arabe, la corretta lettura vocalica, l'accentazione e la cantillazione. Al *niqqud* si aggiungevano annotazioni filologiche come il computo delle lettere e delle parole di ogni singolo libro, la segnalazione delle scritture consonantiche irregolari e quella delle lezioni alternative (*qeré-ketiv*), riportate nei margini dei manoscritti (*masorah* marginale) o alla fine dei libri biblici (*masorah* finale).

Tre furono le scuole che elaborarono sistemi di *niqqud* concorrenziali: quella mesopotamica, quella «palestinese» (nella regione dello Hijāz, nell'attuale Arabia settentrionale) e quella di Tiberiade in Galilea. Già dal X secolo e.v. fu riconosciuto come più autorevole e fedele alla tradizione antica il *niqqud* elaborato da due famiglie di scribi appartenenti alla scuola di Tiberiade, i Ben Naftali e i Ben Ašer. Il testo consonantico e vocalico delle scuole tiberiensi, detto «masoretico» per eccellenza, è quello che ancora si legge nelle edizioni correnti della Bibbia ebraica<sup>12</sup>. Va però osservato che i frammenti superstiti di manoscritti della tradizione palestinese conservano varianti antiche e significative anche nel testo consonantico<sup>13</sup>, e che trascrizioni antiche di parole e nomi biblici rivelano notevoli differenze di vocalizzazione rispetto al *niqqud* tiberiense (ad esempio, nei frammenti dell'*Esapla* di Origene, III secolo e.v., l'ebraico corrispondente al masoretico *mizmor le-Dawid*, «salmo di Davide», è traslitterato in greco con *mazmōr l-Daueid*).

### 1.6. Gli hapax nell'ebraico biblico

È importante notare che il *corpus* lessicale dell'ebraico antico (biblico, qumranico ed epigrafico) comprende poco più di 11.000 lemmi<sup>14</sup>. Si

<sup>12</sup> Il testo della diffusissima *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967-1977, come anche quello della *Biblia Hebraica Quinta*, *ibi*, 2004-, non è che la riproduzione diplomatica del ms. B 19 a della Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo, risalente alla tradizione dei Ben Ašer, copiato al Cairo nel 1008.

<sup>13</sup> Cfr. B. Chiesa, *L'Antico Testamento ebraico secondo la tradizione palestinese*, Bottega d'Erasmo, Torino 1978.

<sup>14</sup> Secondo il computo del *Dictionary of Classical Hebrew*, 8 voll., Sheffield Academic Press-Sheffield Phoenix Press, Sheffield 1993-2011. I lemmi del solo ebraico biblico sono stati calcolati a circa 8.000 (E. Ullendorff, *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977, pp. 5-6).

tratta dunque di un vocabolario assai limitato rispetto a quelli delle lingue moderne (abbondano, ad esempio, i termini agricoli e pastorali e quelli religiosi e culturali, mentre scarseggiano quelli astratti filosofici o scientifici; all'uso degli aggettivi vengono in genere preferiti nessi nominali del tipo «parole di verità» per il nostro «parole vere»). I problemi interpretativi che il vocabolario biblico pone ai lettori e ai traduttori di oggi divengono poi ancora maggiori se si considera che addirittura un quarto dei lemmi che lo costituiscono sono *hapax legómena*, ossia compaiono una volta sola. (La concentrazione di *hapax* risulta particolarmente alta nei libri di *Isaia*, *Osea*, *Cantico* e *Giobbe*). È dunque giustificato parlare dell'ebraico biblico (rispetto a quello che dovette essere l'ebraico parlato) non tanto come di una lingua, quanto piuttosto del «frammento di una lingua»<sup>15</sup>. Chi traduce dall'ebraico biblico deve perciò liberarsi da miti malintesi secondo cui l'*hebraica veritas* sia raggiungibile attraverso una traduzione-calco, *de verbo ad verbum*: il rispetto del fascino e del "colore" della forma originale deve venire a patti con una resa di contenuti che, per poter essere fatti parlare a una cultura diversa, andranno rivestiti di panni linguistici diversi.

### 1.7. L'aramaico nel Vicino Oriente e in Palestina

L'aramaico era originariamente la lingua delle popolazioni seminomadi di Siria-Mesopotamia tra il II e il I millennio a.e.v.; divenne poi, nelle sue molte varietà storiche e dialettali, la lingua dell'amministrazione e della cultura internazionale in tutto il Vicino Oriente antico, a partire dall'impero neoassiro (l'«aramaico d'impero») e fino alla conquista araba (pur se progressivamente affiancato e in parte sostituito dal greco). Ancor oggi si parlano dialetti aramaici in alcune località del Kurdistan e dell'Antilibano. La sua diffusione in Palestina risale, come si è visto, almeno al 722 a.e.v. nel Nord (con la conquista di Samaria da parte di Salmanassar V) e al 586 nel Sud (con la conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor).

Per il regno d'Israele, che scomparve dalla scena della storia, si può ipotizzare un'aramaizzazione linguistica pressoché totale a tutti i livelli. In Giuda, la ricostituzione di un'autonomia ebraica sotto il dominio persiano e il relativo rientro in madrepatria di parte dell'*élite* sacerdotale deportata comportarono una diffusione dell'aramaico (che gli «uomini del ritorno» avevano appreso durante la prigionia) come lingua di prestigio a partire dalle classi alte della società. L'ebraico, che era comunque la lingua del culto e di una letteratura storica e religiosa ormai in buona parte già riconosciuta come sacra, andò progressivamente riducendo la propria diffusione

<sup>15</sup> Come ha fatto E. Ullendorff, *Is Biblical Hebrew a Language?*, cit., pp. 3-17.



come lingua parlata alle classi popolari e alle zone non urbane, scomparendo infine con le deportazioni conseguenti alla rovinosa rivolta antiromana guidata da Bar Koķeva (132-135 e.v.). I materiali epigrafici e documentari postesilici scritti in ebraico sono comunque molto meno numerosi di quelli in aramaico (ad esempio, le lettere militari e amministrative da Arad sono tutte in aramaico a partire dal V secolo a.e.v.), e in genere più convenzionalizzati o ricollegabili a momenti di prevalenza di ideologie nazionalistiche (come l'epoca maccabaica o quella della rivolta di Bar Koķeva). Vi è perciò chi ritiene che l'aramaico sostituisse completamente l'ebraico come lingua parlata già dopo la conquista babilonese<sup>16</sup>.

### 1.8. Letteratura ebraica biblica e parabiblica in aramaico

Almeno fin dal V secolo a.e.v., gli ebrei lessero e produssero letteratura in aramaico, e precisamente in quella versione dell'«aramaico d'impero» che Jonas C. Greenfield denominava «aramaico letterario *standard*» e che era uniformata internazionalmente più o meno come lo è oggi il cosiddetto *International English*. Tra i papiri documentari della colonia militare ebraica di Elefantina, alla prima cateratta del Nilo, si è trovata una copia del testo sapienziale-narrativo di *Ahiqar* (uno dei modelli della successiva letteratura biblica sapienziale) della fine del V secolo a.e.v. Tra i manoscritti del Mar Morto si sono trovati frammenti di testi parabiblici in aramaico di probabile origine palestinese, come l'*Apocrifo della Genesi*, il *Libro etiopico di Enoc* e diverse opere appartenenti al genere dei «testamenti dei patriarchi», nonché frammenti di *targumim*, ossia di traduzioni in aramaico di testi biblici (*Levitico* e *Giobbe*, quest'ultimo forse risalente già al II secolo a.e.v.).

Si spiega perciò facilmente come l'aramaico, pur arrivando a godere del prestigio di lingua santa soltanto in alcune tradizioni rabbiniche tarde, venisse utilizzato anche nella letteratura ebraica poi riconosciuta come canonica. Di «aramaico biblico» si può parlare solo dal punto di vista della storia letteraria, e non da quello della linguistica storica, poiché la lingua aramaica usata nei diversi libri biblici non differisce sostanzialmente (salvo che per i documenti riportati in *Esdra*) da quella dei testi ebraici parabiblici e, in generale, dall'«aramaico letterario *standard*». Eccone le ricorrenze:

<sup>16</sup> Cfr. G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, cit., p. 44. Si ricordi anche *Ne* 13,23-24: «In quei giorni vidi anche che alcuni Giudei si erano ammogliati con donne di Asdod, di Ammon e di Moab; la metà dei loro figli parlava l'asdodeo (*ašdodit*), nessuno di loro sapeva parlare giudaico (*yehudit*), ma solo la lingua di un popolo o dell'altro». «Quei giorni» sono quelli della seconda missione di Neemia in Palestina (tra il 433 e il 424 a.e.v.); cfr. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, p. 118.

1. Nella polemica anti-idolatrca di *Ger* 10 si trova inserito, come un masso erratico, un versetto (*Ger* 10,11) in aramaico.
2. *Dn* 2,4-7,28 pure in «aramaico letterario *standard*».
3. L'aramaico delle corrispondenze ufficiali con la corte achemenide riportate nel libro di *Esdra* (4,8-6,18; 7,12-26) è invece quello che abbiamo definito «d'impero», e precisamente la lingua amministrativa dell'impero persiano. Si è ritenuto che si tratti di un'imitazione e che il testo vada datato a epoca assai tarda (II-I secolo a.e.v.)<sup>17</sup>.

Il *corpus* lessicale dell'aramaico biblico comprende circa 600 lemmi, dei quali circa la metà sono *hapax*. Valgono dunque *a fortiori* anche per l'aramaico le considerazioni già fatte a proposito dell'ebraico biblico.

Abbiamo visto che già tra i manoscritti del Mar Morto si trovano frammenti di *targumim*, le traduzioni delle Scritture in aramaico. Con la redazione dei *targumim* fu fissata per iscritto una prassi esegetica che la tradizione rabbinica faceva risalire all'epoca di *Esdra*<sup>18</sup>; la redazione scritta dei *targumim* avvenne comunque in epoca rabbinica. Si è anche proposto più volte che l'aramaico sia stato la lingua originale dei vangeli sinottici o dei materiali o fonti a essi sottostanti.

## 2. Il greco dei Settanta e del Nuovo Testamento

Con il *corpus* aristotelico e le *Storie* di Polibio, la Bibbia greca detta dei Settanta e il Nuovo Testamento sono i capolavori della *koiné* ellenistico-romana, la «lingua comune» (*koinè diálektos*) che, a partire dal IV secolo a.e.v. si diffuse in tutto il bacino del Mediterraneo orientale<sup>19</sup>. La *koiné* è però uno strumento linguistico tutt'altro che uniforme. I livelli di consapevolezza letteraria e i registri stilistici dei vari scrittori sono infatti assai diversi; per fare degli esempi, si passa dalle stratificazioni e dagli scarti stilistici delle opere acroamatiche di Aristotele (che hanno tutte anche il fascino del “non finito”), all'uniformità cancelleresca (con tratti latineggianti) dello stile di Polibio, alla semplicità priva di artifici retorici di Epicuro, alla precisione

<sup>17</sup> G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, cit., p. 50.

<sup>18</sup> In diversi testi rabbinici (*Talmud Palestinese*, *Megillah* 4,1, 74d; *Talmud Babilonese*, *Megillah* 3a e *Nedarim* 37b; *Genesi Rabbah* 36,8) il versetto *Ne* 8,8a: «Essi leggevano il libro della legge di Dio a brani distinti (*meforas*)...», è interpretato come riferito alla traduzione estemporanea in aramaico.

<sup>19</sup> Per la storia della lingua greca, cfr. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1965<sup>7</sup> (1975<sup>8</sup>), tr. it. *Lineamenti di storia della lingua greca*, Einaudi, Torino 1976; A. Debrunner - A. Scherer, *Geschichte der griechischen Sprache*. II. *Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch*, de Gruyter, Berlin 1969, tr. it. *Storia della lingua greca*. II. *Il greco postclassico. Questioni e caratteri fondamentali*, Macchiaroli, Napoli 1969; V. Pisani, *Manuale storico della lingua greca*, Paideia, Brescia 1973<sup>2</sup>

scientifico del matematico Euclide, al linguaggio popolare della dialettologia stoico-cinica, alle oscillazioni del greco dei Settanta (che in gran parte è lingua di traduzione, ma – si pensi alla *Sapienza* – è anche lingua di composizione), alla diversa cultura letteraria degli scrittori del Nuovo Testamento, agli esempi di lingua parlata conservati da papiri, *ostraka* e iscrizioni.

### 2.1. Dal dialetto attico alla koiné

La fortuna del dialetto attico è paradossalmente collegata all'espansione verso Occidente dell'impero persiano, che ben presto cominciò a premere sulle regioni costiere dell'Egeo e tentò quindi la conquista della stessa Grecia. Concluse le guerre persiane, nel 477 fu fondata la Lega delio-attica, che diede ad Atene la supremazia politica sul mondo greco e contribuì alla diffusione del dialetto attico anche al di fuori dei territori controllati dalla Lega. Ma con la vittoria sui persiani ha inizio anche la *pentekontaetia*, il periodo del massimo splendore culturale e artistico di Atene, che è ormai diventata anche il centro spirituale della Grecia.

La parlata attica soppianta quella ionica e provoca la progressiva scomparsa degli altri dialetti. L'espansione della lingua e della cultura di Atene non si arresta neppure con il declino della sua potenza politica. Alla fine del V secolo, Archelao fa venire in Macedonia Euripide e altri esponenti della cultura ateniese; Filippo (m. 336) si serve di «una cancelleria greco-attica»<sup>20</sup>; dal 342 al 339, Alessandro ha come precettore Aristotele, che era vissuto ad Atene dall'età di diciassette anni.

L'attico diviene la lingua ufficiale del regno di Alessandro e, quando nel 323 egli muore a Babilonia, continua a svolgere questo ruolo nei regni dei diadochi in Asia e in Egitto. Ed è questo il momento in cui si può veramente parlare di una «lingua comune», in quanto il dialetto attico, radicandosi nei territori conquistati da Alessandro e mantenuti nell'orbita culturale greca dai diadochi, diventa la base di una «lingua ugualmente valida per la conversazione quotidiana, il commercio, le cancellerie e la letteratura in prosa» non più «distinta in dialetti, ma soltanto differenziata secondo tipi stilistici e gradi di correttezza, dipendenti dal livello di cultura degli individui e dalla loro pretesa a una dignità letteraria»<sup>21</sup>. Questa *koiné* provoca la scomparsa di tutti gli antichi dialetti (attico compreso) con un progressivo processo di uniformazione, che si completa all'inizio del III secolo a.e.v., quando ci troviamo di fronte a una lingua che, soprattutto nella prosa, «ac-

<sup>20</sup> A. Debrunner - A. Scherer, *Storia della lingua greca*. II, cit., p. 73.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 37. Anche per la *koiné* vale dunque quanto si è già detto per l'«aramaico letterario standard», che era una lingua «uniformata internazionalmente più o meno come lo è oggi il cosiddetto *International English*», cfr. *supra*, par. 1.8.

quista una sua fisionomia panellenica»<sup>22</sup>. Sul fondamento attico si inseriscono elementi ionici (in particolare nel lessico), alcuni dorismi e qualche raro eolismo; si modificano sia la flessione nominale che quella verbale e si riduce l'uso di alcune forme verbali<sup>23</sup>. Piuttosto ampia è anche l'influenza delle lingue dei popoli che vengono in contatto con la *koiné*, in particolare il persiano e il latino (per il lessico) e le lingue semitiche, ebraico e aramaico (per il lessico, ma anche per non pochi aspetti sintattico-grammaticali).

## 2.2. La versione dei Settanta

Quando verso la metà del III secolo a.e.v. nella comunità giudaica di Alessandria fu presa la decisione di tradurre la Bibbia in greco, ebbe inizio un lento processo di traduzione dell'Antico Testamento dall'originale ebraico (e aramaico), che – dopo una prima fase dedicata al Pentateuco – proseguì con gli altri libri e si concluse solo nel I secolo a.e.v. (il Prologo del *Siracide*, 132 a.e.v., dà come conclusa la versione di tutto l'Antico Testamento, ma la data della traduzione del *Cantico dei cantici* è probabilmente da collocare un secolo più avanti, al pari di quella della revisione stilistica di altri libri, ad esempio i *Salmi*). Ad essi si aggiunsero composti direttamente in lingua greca la *Sapienza* e *2 Maccabei*, tanto che nel secolo successivo si può parlare di un canone alessandrino della Bibbia greca, che si contrappone al meno ampio canone ebraico-palestinese della Bibbia ebraica, che è di ventiquattro libri<sup>24</sup>. Ciò contraddice la leggenda – sorta con la *Lettera di Aristea a Filocrate* e successivamente diffusa presso vari

<sup>22</sup> V. Pisani, *Manuale storico della lingua greca*, cit., p. 224.

<sup>23</sup> Per fare qualche esempio, rispetto all'attico nella *koiné* doppio *tau* viene quasi sempre sostituito con doppio *sigma* (*phyláttō* > *phylássō*, «custodire»); doppio *rho* passa generalmente a *rho* + *sigma* (*árrēn* > *ársēn*, «maschio»); scompare la seconda declinazione attica per inglobamento nella seconda declinazione in *-os* breve o per caduta in disuso e conseguente sostituzione dei sostantivi; viene abbandonato il duale; la flessione verbale tende a “normalizzarsi” (i verbi in *-mi* vengono progressivamente coniugati come i verbi in *omega*: *deiknymi* / *deiknyō*, «mostrare» e anche *histēmi* / *histāō* o *histānō*, «collocare, porre»); gli aoristi tematici in *-on* tendono ad allinearsi agli aoristi in *-a*: *eípon* / *eípa*, «dissi»; la desinenza *-n* della terza persona plurale dei tempi secondari viene spesso sostituita con *-san*); la flessione media tende a ridursi, così come si riduce l'uso dell'ottativo e anche del perfetto (A. Debrunner - A. Scherer, *Storia della lingua greca*, II, cit., pp. 57 e 69-70; cfr. anche A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, cit., *passim* le pp. 346-377 e V. Pisani, *Manuale storico della lingua greca*, cit., pp. 224-225).

<sup>24</sup> Il canone della Bibbia ebraica fu fissato definitivamente a Yavneh tra la fine del I e l'inizio del II secolo e.v. (ma gli studi più recenti sono meno certi di questa canonizzazione): esso comprende i 5 libri della *Torah*, gli 8 libri dei *Nevi'im* (contando come un solo libro 1-2 *Samuele*, 1-2 *Re* e i profeti minori) e gli 11 libri dei *Ketuvim* (contando come un solo libro *Esdra* e *Neemia* e 1-2 *Cronache*). Rispetto a quello alessandrino, il canone ebraico-palestinese non comprende i libri deuterocanonici: *Siracide*, *Tobia*, *Giuditta*, *Baruch* e 1 *Maccabei* (di cui era stato perduto l'originale ebraico) e *Sapienza* e 2 *Maccabei* (composti direttamente in greco, al pari delle aggiunte ai libri di *Ester* e *Daniele*). Le edizioni dei Settanta contengono anche alcuni libri apocrifi o pseudo-epigrafici: 1 *Esdra*, 3-4 *Maccabei*, *Odi e Salmi di Salomone*. Cfr. anche *supra*, *Glossario*, s.v. *Canone* (p. 32) e la tabella dei *Canonici dell'Antico Testamento* (pp. 83-84).

scrittori sia dell'ambiente giudaico che di quello cristiano<sup>25</sup> – secondo la quale la Bibbia dei Settanta sarebbe il risultato del lavoro di settantadue scribi, sei per ogni tribù di Israele, fatti venire dalla Palestina ad Alessandria dal re Tolomeo II Filadelfo (285-247), i quali riuniti nell'isola di Faro avrebbero compiuto il loro lavoro in settantadue giorni<sup>26</sup>.

La lingua della Bibbia greca non è unitaria e risente inevitabilmente dell'ampio arco di tempo sul quale è distribuita l'attività dei numerosi scrittori<sup>27</sup>. Diversi sono gli obiettivi dei vari traduttori, così come sono diversi il loro livello culturale e la loro sensibilità linguistica: ad esempio, all'interno dello stesso Pentateuco, che costituisce la fase più antica della traduzione dei Settanta, la *Genesi* è tradotta con maggiore libertà del *Deuteronomio*, che appare quasi come «un calco dell'ebraico»<sup>28</sup>. È tuttavia indiscutibile che dalle soluzioni impiegate da chi tradusse il Pentateuco discende gran parte delle scelte linguistiche dei traduttori successivi, nonché degli autori dei libri composti direttamente in greco (che tendono a imitare i modelli linguistici preesistenti). I meriti dei primi traduttori sono dunque grandissimi: oltre ad essere i primi a tradurre in greco un'opera composta in una lingua orientale, essi sono i fondatori di quella che talora viene chiamata «*koiné* semitizzante»; ma a loro si deve anche la creazione del lessico teologico greco, che dai Settanta passa quasi senza soluzione di continuità negli autori del Nuovo Testamento.

### 2.3. Dal greco dei Settanta al greco del Nuovo Testamento

Senza dimenticare che ogni libro dei Settanta dovrebbe essere studiato per proprio conto, tentiamo di individuare alcune caratteristiche generali della *koiné* impiegata dai traduttori in greco dell'Antico Testamento. Per quanto riguarda la flessione nominale, si nota «una tendenza a dimenticare le distinzioni sia all'interno di una stessa declinazione, che tra diverse declinazioni»<sup>29</sup>:

<sup>25</sup> *Lettera di Aristeo a Filocrate*, a cura di F. Calabi, Rizzoli, Milano 1995, ma cfr. anche *Lettre d'Aristée à Philocrate*, a cura di A. Pelletier (Sources Chrétiennes, 89), Cerf, Paris 1962, entrambi con il testo greco a fronte.

<sup>26</sup> *Lettera di Aristeo* 1-50 e 301-322; dopo esser stata chiamata *nómos*, «legge (*torah*)» (par. 314), al par. 316 la traduzione del Pentateuco viene chiamata *biblos*, «libro» (si tratta del primo caso attestato in cui questo termine viene impiegato per designare la Bibbia; e con «Bibbia» traducono sia F. Calabi che A. Pelletier).

<sup>27</sup> Edizioni dei Settanta: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, a cura di A. Rahlfs e R. Hanhart, 2 voll., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 2006<sup>2</sup> e l'ancora incompleto *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931 ss. Per concordanze, lessici, grammatiche e studi, cfr. *infra* la bibliografia generale del *Vademecum* (pp. 377-393).

<sup>28</sup> M. Cimosà, *Guida allo studio della lingua greca (LXX)*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995, p. 28.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 75.

si hanno così genitivi in *-ēs* e dativi in *-ē(i)* nella flessione in *alfa* pura della prima declinazione (*máchaira*, *machairēs*, «spada»); nella seconda declinazione, il vocativo *theé* sostituisce quasi sempre *theós*; rimane solo qualche traccia della seconda declinazione attica; nella terza declinazione si sviluppa una forma di accusativo singolare in *-an* (< *-a*) analogico su quello della prima declinazione; si amplia l'uso dei sostantivi deverbali in *-ma*, come *agnōēma*, «errore», *katáleimma*, «resto», *anáthēma*, «maledetto (< oggetto di maledizione), anatema» e *anáthēma*, «dono votivo» (*Lc* 21,5); aumenta il numero dei sostantivi eteroclitici, come *éleos*, «pietà» e *skótos*, «tenebre», che ricorrono al neutro anziché al maschile. I comparativi in *-lōn* tendono a scomparire. Il numerale *dýō* è spesso indeclinabile (*dýō*), ma presenta un dativo *dysí* accanto alla forma regolare *dvoīn*; si sviluppano parecchie forme anomale di numerali, come *déka dýo* per *dōdeka* oppure *déka treis* per *treis kai déka*.

Nella flessione verbale si assiste all'estendersi nei preteriti della desinenza *-san*, che alla terza persona plurale subentra a *-n*; si restringe l'uso attico della desinenza *-ei* della seconda persona singolare del presente e del futuro medio-passivo, con ritorno alla desinenza *-ē(i)*; si estende l'uso dell'aoristo in *-a* in sostituzione delle forme tematiche in *-on*<sup>30</sup>; il piucche-perfetto è spesso senza aumento, al pari di altre forme dei tempo storici. Dal perfetto *héstēka* (< *histēmi*) si forma il presente *stékō*, «sto»; così dal perfetto *egrēgora* si forma il presente *grēgorēō*, «veglio».

La sintassi del greco dei Settanta è fortemente influenzata da quella degli originali semitici. La paratassi viene preferita alla ipotassi anche dove il particolare valore (avversativo, concessivo, finale ecc.) della congiunzione *waw* – che generalmente viene tradotta con *kai* («e») – richiederebbe il passaggio in greco a un costrutto più preciso, ricorrendo, se necessario, a una proposizione subordinata. Per quanto riguarda i casi, il nominativo sostituisce spesso il vocativo; abbastanza frequente è anche il costrutto semitizzante del nominativo assoluto o *pendens*. È abbastanza diffuso l'uso del genitivo dell'infinito con valore finale (che, peraltro, si incontra già in Tucidide, Platone e Senofonte) o consecutivo. Tuttavia, la novità sintattica più interessante è forse la neoformazione elativa che riproduce il sintagma dello stato costruito ebraico: *â(i)sma a(i)smátōn*, «cantico dei cantici», per *šir ha-širim* e *mataiôtēs mataiôtētōn*, «vanità delle vanità», per *havel havalim* (*Qo* 1,2 e 12,8), ma cfr. anche *theòs tôn theôn kai kýrios tôn kyriōn*, «Dio degli dèi e signore dei signori» (*Dt* 10,17) e *basileùs tôn basiléōn*, «re dei re» (*2Mac* 13,4), che ritornano nel Nuovo Testamento<sup>31</sup> assieme a

<sup>30</sup> Oltre all'esempio della nota 24 (*eípa*, «dissi»), cfr. anche per lo meno *élthamen*, «venimmo», *eídamen*, «vedemmo» e *épesa*, «caddi».

<sup>31</sup> Cfr. «il Re dei re e Signore dei signori» (*ITm* 6,15); «il Signore dei signori e il Re dei re» (*Ap* 17,14) e «Re dei re e Signore dei signori» (*Ap* 19,16).

*eis toùs aiōnas tôn aiōnōn*, «nei secoli dei secoli» (*Sal* LXX 83,5; *Tb* 14,15; *4Mac* 18,24)<sup>32</sup>.

Anche l'uso delle preposizioni e delle congiunzioni, nonché la gestione delle proposizioni dichiarative è fortemente influenzata dall'ebraico. Riteniamo tuttavia più opportuno fornire alcune informazioni su quelle particolarità del lessico dei Settanta, che si trasferiscono nel Nuovo Testamento, dove diventano il punto di partenza di un'ulteriore evoluzione, che tenteremo di analizzare nel paragrafo successivo. Accanto agli prestiti semitici come *allēlouiá*, *amēn*, *mánna*, *páscha*, *sabaōth*, *sábbaton*, *sákkos*, *satán/satán* (nel Nuovo Testamento *satanás*), molte parole greche assumono significati specifici per indicare concetti teologici, usanze, situazioni, istituzioni o ancor più generalmente cose tipiche dell'ebraismo. Ne diamo un elenco ridotto, nella consapevolezza di essere in grado di indicare solo qualche aspetto della vastità di questo fenomeno: il tetragramma sacro YHWH viene reso con *kýrios*, «Signore», in tutti i casi in cui veniva pronunciato *adonay*, mentre *theós*, «Dio», traduce *elohim*; *agápē* e *agapáō*, «amore» e «amare» nel senso di «accogliere (con amore), trattare affabilmente, aver caro» – e non gli altri significanti *érōs*, *phília* o *storgē* – vengono prescelti per indicare il rapporto d'amore (in ebraico *ahavah*) che lega Dio agli uomini, il creatore alle creature; *alētheia*, «verità», traduce l'ebraico *emet*, assumendo il nuovo significato di «fedeltà»; *dóxa* riproduce l'ebraico *kavod* e da «opinione» passa a significare la «gloria» divina (ma cfr. anche il verbo *doxázō*, «glorificare» nel senso di rendere pubblica manifestazione d'onore nei confronti del Signore); *entolē*, indica quasi sempre il «comandamento» divino; *kardía*, «cuore», è inteso come il centro della vita spirituale dell'uomo e traduce *lev/levav*; *ouranós*, «cielo» (al pari del plurale semitizzante *ouranoí* su *šamáyim*) viene impiegato anche in luogo della parola «Dio».

Anche per *pístis* – che nel greco classico significa «fiducia (in qualcuno), fede, lealtà, credibilità» – i Settanta fanno da ponte tra gli usi classici e quelli neotestamentari, quando, traducendo *emunah*, il termine assume una prima valenza teologica, quella dell'assoluta «fiducia» in Dio anche nei momenti più difficili. A sua volta, *país theoú*, «servo di Dio», che traduce *'éved YHWH*, nel Deuteroinaia assume quel significato messianico che nel Nuovo Testamento sarà applicato a Gesù; e l'espressione *hyiòs toú anthrópou*, «figlio dell'uomo» è usata spesso nell'Antico Testamento sia al singolare che al plurale soprattutto in parallelismo con «uomo, uomini» e senza alcuna valenza teologica, ma da *Dn* 7,13 (*bar enoš*) passa nel Nuovo Testamento, dove designa sempre il Messia.

<sup>32</sup> Questa formula si trova 14 volte nell'*Apocalisse* e altre 7 volte negli altri libri del Nuovo Testamento. In *Ap* 5,11 abbiamo anche *myriádes myriádōn kai chiliádes chiliádōn*, «miriadi di miriadi e migliaia di migliaia», che è da collegare a *Dn* 7,10, dove però si legge *chiliai chiliádes [...] kai myriai myriádes*.

#### 2.4. Il greco del Nuovo Testamento

Una *koiné* più colloquiale di quella dei Settanta è lo strumento linguistico prescelto dagli autori del Nuovo Testamento, i quali costituiscono un gruppo abbastanza omogeneo, che va analizzato considerando anche le opere di altri scrittori a loro contemporanei (si pensi alla *Didaché*, dove l'intertesto biblico è pressoché continuo)<sup>33</sup>. Anche qui i livelli stilistici variano da scrittore a scrittore, tanto che si possono individuare spostamenti notevoli anche all'interno della stessa opera. Ad esempio, Luca viene considerato il più colto e accurato tra gli scrittori del Nuovo Testamento, ma *Lc* 1-2 è così ricco di semitismi da farci pensare a una fonte greca tradotta da una lingua semitica, che il nostro autore non è riuscito o non ha voluto allineare ai registri stilistici degli altri capitoli del suo vangelo; e per rimanere a Luca, non si possono dimenticare i frequenti anacoluti sia del vangelo che degli *Atti*. Marco è lo scrittore neotestamentario che fa maggior uso della paratassi, al punto che in *Mc* 4,2-9 (parabola del seminatore) troviamo 14 *kaí* consecutivi. Paolo – che è greco per patria, ma ebreo per studi teologici – usa una *koiné* molto regolare, ma a volte (si pensi a *Rm* 1,1-7) costruisce periodi molto lunghi e complessi, e spesso le sue citazioni dall'Antico Testamento si comprendono solo alla luce del Targum. Lo stile della *Lettera agli Ebrei* è elegante e rispetta le regole della retorica più di qualunque altro scritto del Nuovo Testamento. *L'Apocalisse* è il libro che generalmente viene considerato più vicino alla lingua parlata, ma una delle due fonti apocalittiche, che si possono intravedere dietro *Ap* 4-22, è composta in un linguaggio assai più popolare di quello dell'altra.

Se da queste considerazioni piuttosto generali sullo stile degli scrittori del Nuovo Testamento si passa a trattare più in dettaglio degli aspetti morfologico-sintattici, possiamo subito dire che la problematica presentata e discussa nel paragrafo precedente costituisce il punto di partenza per una trattazione più approfondita delle caratteristiche della *koiné* semitizzante di questi scrittori.

Limitandoci agli aspetti più importanti, ricordiamo anzitutto alcune particolarità legate all'uso degli aggettivi. Il genitivo di qualità o “ebraico”

<sup>33</sup> È questa l'impostazione del più noto lessico del Nuovo Testamento: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, de Gruyter, Berlin 1988<sup>6</sup>. Il monumentale *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), 9 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1933-1973, tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), 15 voll., Paideia, Brescia 1965-1988, fondato da G. Kittel, ha il pregio di considerare per ciascun lemma sia la progressione dei significati dal greco classico al greco del Nuovo Testamento, sia le corrispondenze semitiche. Per concordanze, altri lessici, grammatiche, introduzioni e studi, cfr. la bibliografia generale del *Vademecum*; qui segnaliamo solo che ci è stata di grande aiuto la *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* di F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976)<sup>14</sup>, tr. it. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982).



usato in luogo dell'aggettivo è un semitismo molto frequente, dovuto alla povertà di aggettivi delle lingue semitiche (che li rimpiazzano appunto con costrutti genitivali), come dimostrano i seguenti esempi: *oikonómos tēs adikias*, «amministratore disonesto (< della disonestà)» (Lc 16,8); *mamōnās tēs adikias / ádikos mamōnās*, «disonesta ricchezza» (Lc 16,9.11); *kritēs tēs adikias*, «giudice disonesto» (Lc 18,6); *sōma tēs hamartías*, «corpo del peccato» (Rm 6,6); *sōma tou thanátou / thnētōn sōma* (Rm 7,24 e 6,12); *plēgē tou thanátou autoū*, «sua piaga mortale» (Ap 13,3). Come nelle lingue semitiche, il grado positivo dell'aggettivo può essere impiegato per indicare sia il comparativo che il superlativo: *kalón estín se ... ē*, «è meglio per te ... che» (Mc 9,43.45) e *kalón sé estín ... ē* (Mc 9,47); *hamartoloì parà pántas*, «più peccatori di tutti» (Lc 13,2); *eulogēménē sù en gunaixín*, «(la più) benedetta tra le donne» (Lc 1,42; cfr. Ct 1,8 *kalē en gunaixín*, «bellissima tra le donne»). Inoltre, il comparativo sta spesso al posto del superlativo e viceversa, e non viene rispettato l'uso del comparativo nel confronto tra due, in quanto – come del resto avviene in tutta la *koiné* – si tende a non distinguere più la dualità dalla pluralità: *prōtos / próteros*, «primo (tra molti / tra due)», ma cfr. anche i pronomi *állos / héteros*, «altro (tra molti / tra due)».

Vi sono grossi spostamenti nell'uso di tutte le preposizioni, ma soprattutto *en* allarga il proprio campo d'azione sotto la spinta della preposizione ebraica *be-*. Tra le forme verbali, tende a scomparire il medio del futuro anche laddove in greco classico non viene usata la diatesi attiva (*hamartēsō* per *hamartēsomai*, «peccherò»; *gelásō* per *gelásomai*, «riderò» (cfr. in Lc 6,21 il *gelásete* della terza beatitudine). Talora si estende l'uso delle forme deponenti, soprattutto dell'aoristo *apekrithē*, «rispose», che nella formula semitizzante *apokritheis eipen* presenta anche un uso pleonastico. Segnaliamo infine la frequenza del passivo “teologico” o “divino” senza l'agente espresso, che consente di evitare di nominare direttamente il nome di Dio, come avviene nelle beatitudini di Matteo (5,5.6.7.9), in Lc 6,21 (seconda beatitudine) e altrove (interessante Mc 2,5 *téknōn, aphiēntai sou hai hamartíai*, «figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati»).

Passando al lessico, la lista degli imprestiti semitici del paragrafo precedente si allunga con *abbá*, «padre», *beelzeboúl*, *géenna*, *korbân / korbanās*, «tesoro del Tempio», «korban», cioè tesoro riservato per Dio, *rabbí / rabbouní*, «maestro», *ráká*, «stupido»<sup>34</sup>. Ma non ci si deve dimenticare di *Messías* e del semitismo di traduzione *Kēphās > Pétros*.

Il greco del Nuovo Testamento conta anche un buon numero di latinismi. Gli imprestiti sono circa una trentina, che si possono suddividere

<sup>34</sup> All'elenco devono aggiungersi altre espressioni semitiche: *ephphatá* (Mc 7,34), *marána thá* (I Cor 16,22), *talithà koum* (Mc 5,41), *elōi elōi lemà sabachthàni / ēli ēli lemà sabachthàni* (Mc 15,34 / Mt 27,46).?

in misure e monete (*assárion*, «asse», *denárion*, *kodrántēs*, «quadrante», *lítira*, «libbra», *mílion*, *módios*), terminologia commerciale (*léntion*, «asciugatoio», *membrána*, *soudárion*), terminologia militare (*kenturiōn*, *legiōn*, *praitōrion*) e della pubblica amministrazione (*Káisar*, *kēnsos*, *kolōnia*, *sikários*, *phragéllion*). I calchi sono invece una ventina e appartengono tutti alla terminologia amministrativa o militare: *anthýpatos*, «proconsole» (< *hýpatos*, «console»), *hēgemōn*, «procuratore», *stratēgós*, «praetor», *chiltarchos*, «tribunus (militum)», *Sebastós*, «Augustus» (cfr. anche *speíra Sebastē*, «cohors Augusta»), *symboullion lambánein*, «consilium capere», *ergasian didónai*, «operam dare».

Vi sono anche tre prestiti persiani: *aggareúō*, «costringere» non nel senso del nostro «angariare», ma in quello di «sottoporre a corvée», *gáza*, «tesoro» e *parádeisos*, che nei Settanta significa «giardino», ma designa anche il «giardino (di Eden)» (*Gen* 2,8) e nel Nuovo Testamento – cfr. soprattutto *Lc* 23,42-43 – diventa sinonimo di *basileía (tōn ouranōn, tou theou)*, «regno (dei cieli, di Dio)» e va tradotto con «paradiso»<sup>35</sup>. Completa la serie degli prestiti stranieri un termine di origine egiziana o copta, *baíon*, «ramo di palma» (*Gv* 12,13).

Concludiamo con qualche considerazione circa il processo di specializzazione del lessico del Nuovo Testamento. *Apóstolos* perde quasi del tutto il significato di «inviato, messaggero» e passa a indicare – riferito anzitutto ai “dodici” – chi è incaricato della diffusione del messaggio cristiano. Accanto a *báptō*, «immergere», si estende l’uso del verbo *baptízō*, che perde il significato classico di «immergere, sommergere» e diventa il termine tecnico per indicare la somministrazione del battesimo (*báptisma* e *baptismós*). I Settanta traducono *qahal*, «assemblea», con *ekklēsia* e *synagōgē*, ma poiché *synagōgē* ha un significato ben preciso nel mondo giudaico, prima Paolo e poi gli *Atti* designano con il termine rimasto “libero” – *ekklēsia*, «chiesa» – prima la comunità di Gerusalemme e poi ogni altra comunità cristiana<sup>36</sup>.

Il sostantivo *anástasis* – che va ricollegato a *anístamai*, nel significato di «alzarsi (da letto), svegliarsi; guarire, riaversi» e anche «ritornare dall’Ade, risuscitare» – diviene la *vox theologica* sia della «risurrezione» di Gesù che di quella escatologica; l’area semantica della «risurrezione» comprende anche *egeíromai*, «svegliarsi» e quindi «risorgere» e *égersis* (che è un *hápax* di *Mt* 27,53). *Parousía* è termine tecnico già nel greco ellenistico, dove indica la «visita» di un sovrano, ma anche la «visita (soccorrevole)» o la «presenza (invisibile)» degli dèi (cfr. *páreimi*, «esser presente;

<sup>35</sup> Gli altri due passi con *parádeisos* sono *2Cor* 12,4 e *At* 2,7.

<sup>36</sup> Nell’*Apocalisse* *ekklēsia* significa sempre «chiesa». Il termine è usato anche in *Mt* 16,18: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa», e due volte in *Mt* 18,17, dove significa «assemblea».

esser venuto, giunto»); ma sotto la spinta del linguaggio dell'apocalittica giudaica da Paolo in poi *parousía* «entra nel linguaggio protocristiano per significare la venuta, l'arrivo di Cristo nella gloria messianica»<sup>37</sup>. È molto significativa la progressione del deverbale *pneûma* (da *pnéō*, «soffiare»), che inizialmente significa «soffio, vento» e anche «respiro, soffio (vitale)», ma dal momento in cui nei Settanta traduce *rûah* passa a indicare lo «spirito di Dio» (*rûah elohim*) e poi soprattutto lo «Spirito santo» (*tò pneûma tò hágion*).

*Cháris* è un sostantivo molto comune nel greco classico, dove viene impiegato sia in senso oggettivo («grazia, bellezza; favore, beneficio») che in senso soggettivo («favore, benevolenza», da parte di chi dà; «gratitudine, riconoscenza», da parte di chi riceve)<sup>38</sup>; nei Settanta traduce *hen*, che indica la «benevolenza» divina senza avere alcuna valenza teologica, a differenza di quanto avviene nel Nuovo Testamento, dove – soprattutto in Paolo – *cháris*, «grazia», designa la generosità di Dio verso l'uomo, la costante presenza al suo fianco, i dono divini, lo stato «grazia» che subentra al peccato. A *cháris* si ricollega *chárisma*, che è un termine esclusivamente teologico non attestato prima delle lettere paoline<sup>39</sup>, dove indica i «doni» della grazia divina, i «carismi».

L'aggettivo *christós* (< *chrío*, «ungere»), «da spalmare, usato come unguento», si sostantivizza nei Settanta per tradurre *mašiah*, «unto» (detto soprattutto di sacerdoti e re) e in particolare *mašiah YHWH*, *ha-mašiah* – in aramaico *mešihā*<sup>40</sup> – l'«unto di YHWH», cioè Saul, David e poi il re davidico da intendere generalmente in accezione messianica; nel Nuovo Testamento, *Christós*, «Cristo», è usato in forma assoluta o unito al nome di Gesù – *Iēsoús Cristós* – designando sempre il Messia.

Altri esempi si potrebbero allegare; con quelli qui analizzati crediamo tuttavia di aver individuato le principali caratteristiche del greco degli scrittori del Nuovo Testamento e l'esatta collocazione all'interno del greco biblico della traduzione dei Settanta, mettendone in evidenza non solo l'influsso sulla lingua del Nuovo Testamento, ma anche il posto non secondario che essa occupa nella storia della lingua greca.

<sup>37</sup> A. Oepke, in ThWNT v (1954), p. 863; tr. it. GLNT IX (1974), col. 862.

<sup>38</sup> Cfr. s.v. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 1995.

<sup>39</sup> Nel Nuovo Testamento *chárisma* ricorre 17 volte, 16 nelle lettere paoline e in *1Pt* 4,10. Nei Settanta compare solo due volte nell'apparato critico di *Sir* 7,33 e 38,30 e in *Sal* Teod 30,22.

<sup>40</sup> Da cui deriva *Messias*, già elencato tra gli prestiti semitici del greco del Nuovo Testamento; cfr. *Gv* 1,41: «Abbiamo trovato il Messia (che significa il Cristo)» e *Gv* 4,35: «So che deve venire il Messia (cioè il Cristo)».

## CAPITOLO QUARTO

### I TESTI DELLA BIBBIA

#### *Originali, versioni antiche, storia e tradizione*

##### 1. *Testo ebraico*

Fino alla scoperta dei primi rotoli del mar Morto (1947), i testimoni manoscritti più antichi del *TaNaK* risalivano all'epoca medievale e non erano anteriori al X secolo e.v. Tutti, inoltre, riproducevano il testo cosiddetto masoretico (TM), ossia appartenente a quella tradizione in cui la scrittura consonantica dell'ebraico era corredata da segni vocalici, accenti e note testuali elaborati verosimilmente a partire non prima del VII secolo, dopo la chiusura del *Talmud*, e al più tardi entro la seconda metà dell'VIII secolo. I codici rivelano l'esistenza di tre scuole masoretiche cui corrispondono altrettante tradizioni (per quanto siano attestate anche forme ibride): babilonese, palestinese e tiberiense. Tra queste, già a partire dal X secolo, quella tiberiense – in particolare quella elaborata dai membri della famiglia Ben Ašer – si impose come la più accurata e coerente, fino a prevalere sugli altri, cristallizzando in questo modo la tradizione. Le note testuali che nei manoscritti accompagnano l'edizione biblica possono essere collocate in margine, posizionate sopra o sotto il testo o collocate alla sua fine: nel primo caso esse assumono tradizionalmente il nome di *masorah qeṭannah* (o *masorah parva* o *marginalis*: indicazioni di lettura, statistiche, varianti ortografiche ecc.); nel secondo, quello di *masorah gedolah* (o *masorah magna*, in cui vengono citati gli *incipit* dei versetti contenenti i termini registrati nella *masorah parva* e sono riportati elenchi dei passaggi accomunati, per esempio, da varianti ortografiche o da una stessa sequenza di parole); nel terzo, quello di *masorah finalis* (il materiale raccolto alla fine di un singolo libro, di una sezione del *TaNaK* o di un manoscritto, contenente per esempio il conteggio totale dei versetti e, in genere, quelle informazioni troppo estese per trovare spazio nelle altre due *masorot*). Tra i manoscritti di tradizione tiberiense legati all'attività dei Ben Ašer i più antichi e autorevoli sono: il *Codex Cairensis*, conservato presso la comunità caraita del Cairo, contenente i Profeti anteriori e posteriori e datato all'895/896; il *Codex Alepensis* (Israel Museum), risalente al 930 ca. e mutilo di *Gen* 1,1 - *Dt* 28,16 all'inizio e *Ct* 3,11 ss. alla fine dal 1947, quando parte del

manoscritto andò perduto nell'incendio della sinagoga di Aleppo; il *Codex Leningradensis* (San Pietroburgo, Biblioteca nazionale russa, ms. B19a, Figura 4), a oggi il più antico testimone datato riportante per intero il testo masoretico del *TaNaK* (1008/1009).

Quando i risultati delle scoperte di Qumran e degli altri siti del deserto di Giuda cominciarono a essere divulgati, fu possibile agli studiosi avere accesso ai testi di più di 230 rotoli biblici in ebraico, aramaico e greco risalenti



Figura 4: *Codex Leningradensis* (San Pietroburgo, Biblioteca nazionale russa, ms. B19a, M<sup>1</sup>), c. 40b (*Es* 15,14b–16,3a, il «Canto del mare», con la *masorah gedolah* disposta in modo da imitare la forma delle onde marine)

ai secoli III a.e.v-I e.v., ossia anche più di un millennio cronologicamente anteriori rispetto ai primi testimoni della tradizione masoretica. Poiché i rotoli del mar Morto non sono tutti stati copiati *in loco* e provengono da contesti geografici e periodi diversi, il testo biblico in essi testimoniato, oltre a presentare varianti rispetto a quello masoretico, offre lezioni differenti anche all'interno dei medesimi libri ritrovati nei siti. Che questo dipenda da una pluralità testuale originaria, da una serie di revisioni ed edizioni successive dei singoli libri legate all'evoluzione del contesto storico, sociale o teologico, o ancora dalla natura stessa della storia della tradizione – senza pertanto negare l'esistenza di un «testo originale» e la possibilità teorica di una sua ricostruzione –, anche solo a scopo esemplificativo può essere utile la classificazione proposta da Emanuel Tov, che individua cinque gruppi:

1. testi redatti secondo la pratica scribale di Qumran;
2. testi proto-masoretici, ossia sostanzialmente in accordo con il TM;
3. testi pre-samaritani (cfr. *infra*);
4. testi riconducibili alla possibile *Vorlage* della Settanta antica (ossia il testo ebraico soggiacente alla versione greca);
5. testi non allineati.

L'*editio princeps* della Bibbia ebraica secondo il TM fu stampata a Soncino nel 1488 da Giosuè Salomone Soncino; a questa seguirono le due edizioni veneziane della Bibbia rabbinica di Bomberg (1517-1518, 1524-1525), la seconda delle quali, approntata da Ya'aqov ben Ḥayyim, sarebbe divenuta l'edizione di riferimento per il testo del *TaNaK* nelle ristampe dei secoli successivi in ambiente sia ebraico, sia cristiano. Soltanto nel XX secolo, infatti, con la pubblicazione della terza edizione della *Biblia Hebraica* a cura di Rudolf Kittel tra il 1929 e il 1937, il testo di Ben Ḥayyim fu sostituito con quello del *Codex Leningradensis*, utilizzato come testo base anche nella successiva *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967-1977) e nella *Biblia Hebraica Quinta* (2004-). L'*editio princeps* dei manoscritti qumranici è quella presentata nei 40 volumi della serie *Discoveries in the Judean Desert* (1955-2009); del 2010 è l'edizione in volume unico dei soli documenti biblici del mar Morto a cura di Eugene Ulrich. Attualmente sono in corso cinque diverse edizioni della Bibbia ebraica, illustrate di seguito.

### 1.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd. R. Kittel et al., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1967-1977, 1997<sup>3</sup>: quarta edizione della *Biblia Hebraica* di Kittel, riproduce diplomaticamente il *Codex Leningradensis*, con *masorah parva* in

marginie e doppio apparato di note: il primo contenente rinvii alla *masorah magna*; il secondo con alcune varianti scelte dall'editore presentate dalle traduzioni antiche (Pentateuco e *targum* samaritano, versioni greche e latine, *Pešitta*, *targumim*) e citazioni bibliche della letteratura patristica. Tra le edizioni scientifiche più recenti è l'unica completa.

*Biblia Hebraica Quinta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2004-: quinta edizione della *Biblia Hebraica* di Kittel, riproduce diplomaticamente il *Codex Leningradensis*. Rispetto alla *Stuttgartensia*, contiene la *masorah magna* e rimandi alle varianti presentate dai rotoli del Mar Morto. Sono stati pubblicati *Rut*, *Cantico dei cantici*, *Qohélet*, *Lamentazioni*, *Ester* (2004), *Esdra e Neemia* (2006), *Deuteronomio* (2007), *Proverbi* (2008), *Profeti minori* (2010), *Giudici* (2011).

*Hebrew University Bible*, Magnes Press, Jerusalem 1995-: edizione diplomatica del *Codex Alepensis* corredata da cinque apparati: 1. varianti attestate nelle versioni greche, aramaiche, latine e siriane; 2. lezioni provenienti da Qumran e dalla letteratura rabbinica; 3. varianti testimoniate nei manoscritti della tradizione masoretica; 4. varianti consonantiche, vocaliche e di accento nella tradizione masoretica; 5. congetture e considerazioni degli editori. Sono stati pubblicati *Isaia* (1995), *Geremia* (1997) ed *Ezechiele* (2004).

*Oxford Hebrew Bible*, ed. R. Hendel et al., Oxford University Press, Oxford 2015-: si propone come prima edizione critica della Bibbia ebraica. L'unico libro finora pubblicato è quello dei *Proverbi* (2015).

*Biblia Qumranica*, edd. A. Lange e H. Lichtenberger, Brill, Leiden 2005-: edizione sinottica dei rotoli biblici del Mar Morto, della Settanta e del testo masoretico. Sono apparsi soltanto i *Profeti minori* (2005).

*Qumran Bible*: ancora in fase di preparazione; dovrebbe comparire in volume unico e riportare in corpo il testo del testimone considerato più rappresentativo dall'editore, lasciando in apparato le varianti presentate dagli altri testimoni qumranici, dal Pentateuco samaritano e dal testo masoretico, oltre a quelle più significative conservate nella versione greca.

## 2. Versioni greche dell'Antico Testamento e testo greco del Nuovo Testamento

Sotto il regno di Tolomeo Filadelfo (285-246 a.e.v.), probabilmente intorno al 280, nella comunità ebraica di Alessandria si cominciò a tradurre il *TaNaK* in lingua greca. Quali che furono le ragioni per cui si avvertì questa necessità – esigenze di tipo liturgico, pedagogico o didattico interne alla comunità o un effettivo interessamento regale nei riguardi del *nómos* ebraico, come lascerebbe intendere la *Lettera di Aristeo a Filocrate* – il processo di traduzione, iniziato con il Pentateuco, si sarebbe concluso soltanto nel I secolo a.e.v., con le versioni di *Rut*, *Qohélet* (*Ecclesiaste*), *Cantico dei cantici* e *Lamentazioni*, redatte in Palestina. Questo testo, noto come Bibbia dei Settanta o *Septuaginta* (nome che ha ricevuto «per approssimazione» dalla tradizione per i settantadue saggi responsabili della sua traduzione secondo

la *Lettera di Aristeo*), essendo opera di autori diversi, presenta testi caratterizzati da usi linguistici e tecniche di traduzione variabili a seconda dei libri (a volte anche all'interno di un singolo libro). Rispetto al *TaNaK* ebraico, la Settanta avrebbe incorporato anche nuovi libri, redatti direttamente in greco o – quando esistenti – tradotti da originali in ebraico o in aramaico: *Giuditta*, *Tobia*, *1-2 Maccabei*, *Sapienza*, *Siracide*, *Baruc*, *Lettera di Geremia*, aggiunte a *Ester* e a *Daniele*, segno che all'epoca il canone ebraico era ancora suscettibile di essere modificato (furono tradotti o composti in greco anche *1 Esdra*, *3-4 Maccabei*, il *Salmo 151*, le *Odi* e i *Salmi di Salomone* che – pur avendo *status* diversi nei canoni nelle diverse confessioni cristiane – sono stati tramandati in più di una tradizione manoscritta accanto ai libri canonici).

Poiché non solo precede di più di mille anni le prime testimonianze masoretiche, ma anche fu completata secoli prima della fissazione del testo consonantico del *TaNaK*, la Settanta possiede un'enorme importanza nella critica testuale biblica e nell'edizione del testo ebraico. Ciò non significa che ogni volta in cui diverga dal TM, magari in accordo con le lezioni di alcuni rotoli di Qumran, essa rispecchi l'«ebraico originale»; in molti casi il testo greco attesta semplicemente una tradizione diversa da quella masoretica, non necessariamente superiore. Considerato il grande numero di varianti significative in essa contenute, resta tuttavia evidente la sua utilità critica come testimone di una tradizione precedente o concorrente, alla pari di quella pre-samaritana o proto-masoretica.

A partire dal II secolo e.v., quando ormai era stata adottata come versione ufficiale del cristianesimo, la Settanta conobbe in ambiente giudaico una serie di revisioni dovute all'esigenza di adeguare il suo testo a quello del *TaNaK*. Tali interventi, tuttavia, non presuppongono obbligatoriamente motivazioni dottrinali legate alla polemica giudaico-cristiana, se è vero che indizi di correzioni del testo greco sull'ebraico corrente sono rintracciabili già nei due secoli precedenti, come dimostra il rotolo dei Profeti di Naḥal Ḥever, datato alla fine del I a.e.v. Queste revisioni sono note con il nome dei loro autori: Aquila (dopo il 140), Simmaco (ca. 200) e Teodoziona (ca. 180). La prima si distingue per il suo letteralismo, la seconda per la sua attenzione alla lingua di arrivo, la terza – i cui rapporti con un'altra recensione databile almeno al secolo precedente e detta *kaigé* (per il modo in cui traduce l'ebraico *gam*, «anche») o «proto-Teodoziona» devono ancora essere chiariti – si colloca in una posizione intermedia tra le prime due.

Al III e al IV secolo datano invece le recensioni cristiane di Origene, Luciano ed Esichio. Se i contorni di quest'ultima sono ancora indistinti – è testimoniata soltanto da due citazioni di Gerolamo e, come sembrerebbe confermare la versione in copto bohairico, era probabilmente diffusa in Egitto – maggiori notizie si hanno sulle prime due. Origene (185-253/254)



raccolse nelle sei colonne dell'*Esapla* il testo ebraico consonantico, la sua traslitterazione, le tre revisioni giudaiche di Aquila, Simmaco e Teodoziona e il testo della Settanta (collocato nella quinta colonna), dove segnalò tra obeli quei termini o sezioni di testo presenti in greco ma assenti nell'ebraico e introdusse tra asterischi le parti mancanti rispetto all'ebraico. Si registrano tuttavia modifiche al testo, trasposizioni di parole o di frasi e interventi non indicati da Origene, il che rende la quinta colonna dell'*Esapla* una recensione a tutti gli effetti. Il testo della quinta colonna cominciò presto a circolare in modo indipendente e conobbe una grande diffusione, influenzando profondamente la storia della trasmissione del testo della Settanta. La recensione attribuita a Luciano (250 ca.-311/312) è quella che sarebbe stata adottata dagli autori della scuola antiochena. Facendo proprio molto del materiale della recensione di Origene, si serve delle aggiunte di Aquila, Simmaco e Teodoziona per colmare le lacune della Settanta e da un punto di vista linguistico tende ad appianare le scorrettezze grammaticali del greco e a intervenire con aggiunte e interpolazioni per appianare il senso. Essa è attestata con certezza in *Rut*, 1-2 *Samuele*, 1-2 *Re*, *Cronache*, 1-2 *Esdra*, *Giuditta*, 1-3 *Maccabei*, *Giobbe* e tutti i libri profetici.

Le più antiche testimonianze manoscritte del testo della Settanta, databili paleograficamente tra il II e il I secolo a.e.v., sono date dai papiri Rylands 458 (Manchester, John Rylands Library, II a.e.v.; frammenti dal *Dt*) e Fouad 266 (Il Cairo, Société Royale de Papyrologie, Gr. P. 458, II/I a.e.v.; frammenti di *Gen* e *Dt*). Tra i rotoli del mar Morto si conservano sette documenti, databili tra il II secolo a.e.v. e il I e.v.: 4QLXXDeut (= 4Q122, II a.e.v.; *Dt* 11,4), 4QLXXLev<sup>a</sup> (= 4Q119, II-I a.e.v.; *Lv* 26,2-16), 7QpapLXXExod (= 7Q1, ca. 100 a.e.v.; *Es* 28,4-7), 7QpapLXXEpJer (= 7Q2, ca. 100 a.e.v., *Lettera di Geremia* 6,43-44), 4QLXXLev<sup>b</sup> (= 4Q120, I a.e.v.; *Lv* 2-5), 4QLXXNum (= 4Q121, I a.e.v.; *Nm* 3,30-4.14), 8HevXIIgr (= 8Hev1, 50 a.e.v.-50 e.v.; frammenti dei Profeti Minori). I codici completi più antichi sono invece di epoca e composizione cristiana: il *Vaticanus* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1209, metà IV secolo; mancante di 1-4 *Maccabei* e *Salmi di Salomone*, mentre *Gen* 1,1-46,28 e *Sal* 105,27-137,6 risalgono al XV secolo; *Figura 3, supra*, p. 106); il *Sinaiticus* (Londra, British Library, Add. 43725, IV secolo; lacunoso o frammentario in molti libri; *Figura 5*), il cui testo è sostanzialmente privo di tratti recensionali; e l'*Alexandrinus* (Londra, British Library, MS Royal 1. D. v-VIII, metà V e.v.; mancante di *ISam* 12,17-14,9 e *Sal* 49,20-79-11), che mostra un testo in parte già influenzato dall'*Esapla*. La prima versione a stampa della Settanta è quella della Poliglotta Complutense (1514-1517), seguita l'anno successivo dall'edizione veneziana di Manuzio. Nel 1931 fu pubblicato il primo volume dell'edizione critica di Göttingen, impresa non ancora giunta a completamento. Per i libri non ancora editi risultano tuttora valide l'edizione a

cura di A.E. Brooke, N. McLean e H.St.J. Thackeray (1906-1940), anch'essa incompleta e, di più agevole consultazione, quella di A. Rahlfs (1935).

Il testo greco del Nuovo Testamento è stato tramandato da circa 5850 documenti manoscritti, in gran parte (85% ca.) copiati a partire dall'XI secolo. Già a partire dal XVIII secolo furono individuati all'interno della tradizione «tipi di testo» differenti in cui fosse possibile raggruppare i codici manoscritti. Questi tipi – o, come si è preferito definirli in tempi più recenti, *cluster* («gruppi, grappoli») testuali – individuano un gruppo di manoscritti i cui testi



Figura 5: Codex Sinaiticus (Londra, British Library, Add. 43725, S o κ), c. 244b (Lc 22,20-52)

sono legati l'uno all'altro più di quanto il gruppo cui appartengono – nel suo complesso o nei singoli codici – sia legato ad altri gruppi o ad altri manoscritti, basandosi sull'accordo o sul disaccordo di un singolo testimone rispetto al gruppo quanto a scelte lessicali, ortografia, usi grammaticali e sintattici, tendenze ideologiche e/o teologiche. Questa suddivisione non va esente da critiche, ma intorno a quattro gruppi testuali esiste un consenso piuttosto ampio:

1. Gruppo A (detto tradizionalmente «bizantino»). Ha il suo primo e più antico testimone nel testo dei vangeli contenuto nel già citato *Codex Alexandrinus* (metà V secolo e.v.); è detto bizantino perché dal medioevo è utilizzato come testo nella Chiesa orientale. Si afferma definitivamente a partire dall'VIII secolo ed è attestato nella maggior parte dei manoscritti onciali e minuscoli più tardi. Tende all'armonizzazione dei passi paralleli e a intervenire sul vocabolario per rendere più chiaro il testo.

2. Gruppo B (più comunemente detto «alessandrino» o «egiziano»). Rispetto al gruppo A predilige a volte un testo più breve e conserva un maggior numero di *lectiones difficiliore*s e di variazioni nei passi paralleli. Per la sua antichità è considerato il più autorevole ed è attestato nella sua forma migliore in P<sup>75</sup> (Biblioteca Apostolica Vaticana, Papiro Bodmer XIV, XV, III/IV secolo) e – tranne che nei vangeli – nel *Codex Vaticanus* (metà IV secolo); tra gli altri, il gruppo comprende anche il *Codex Sinaiticus* (IV secolo) e la maggior parte dei papiri greci per cui è possibile determinare l'appartenenza a un tipo testuale, per un totale di circa 180 tra papiri e codici.

3. Gruppo C. I suoi manoscritti mostrano caratteristiche che lo pongono in una posizione intermedia tra il gruppo B e il gruppo D; è rappresentato da due sottogruppi di codici indipendenti tra loro – in precedenza identificati con il gruppo cosiddetto «cesariano»: il *Codex Washingtonensis* (Washington, Freer Gallery of Art, 06.274, IV/V secolo) e il *Codex Coridethianus* (Tbilisi, Centro nazionale georgiano dei manoscritti, Gr. 28, IX secolo), più il gruppo *f<sup>1</sup>-f<sup>13</sup>-565*, per un totale di circa una trentina di testimoni.

4. Gruppo D (tradizionalmente noto come «occidentale»). Conserva il testo utilizzato dai Padri del II secolo e utilizzato nelle traduzioni della *Vetus Latina* e siriana. Il suo miglior testimone è il *Codex Bezae* (Cambridge, University Library, MS Nn. 2.41, fine IV-inizio V secolo), al quale si aggiungono in totale una quarantina tra papiri e codici.

I testimoni più antichi del testo del Nuovo Testamento sono P<sup>52</sup> (Manchester, John Rylands University Library, Gr. P. 457, prima metà II secolo; fr. di *Gv*, *Figura 6*), P<sup>90</sup> (Oxford, Sackler Library, P. Oxy. 3523, metà II secolo; fr. di *Gv*) e P<sup>104</sup> (Oxford, Sackler Library, P. Oxy. 4404, metà II secolo; fr. di *Mt*). Nel complesso si contano più di 130 papiri databili paleograficamente tra il II e il VII secolo, tra cui il P<sup>66</sup> (Papiro Bodmer II, Cologny, Bibliotheca Bodme-

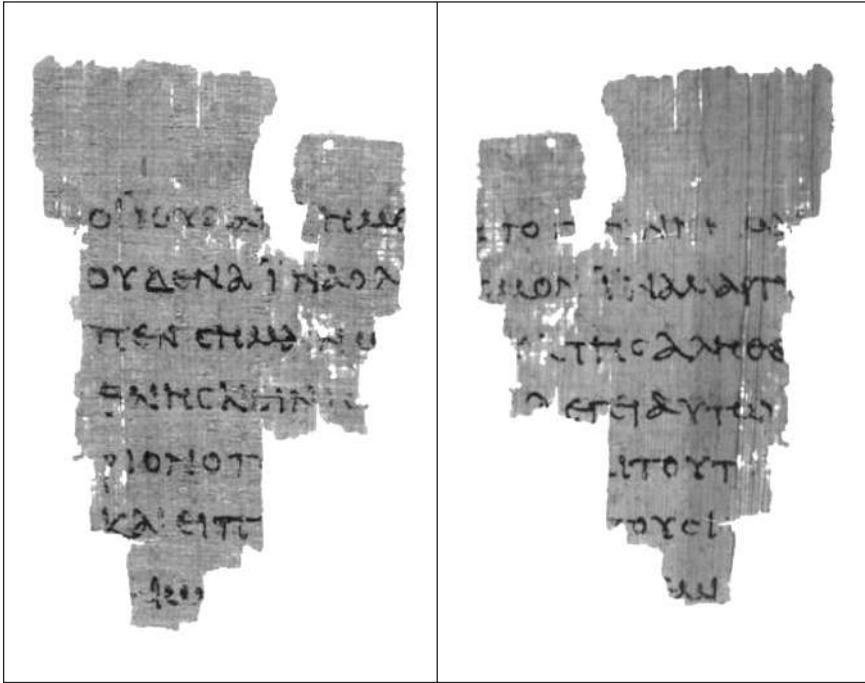


Figura 6: Papiro Gr.P. 457, Manchester, John Rylands Library (P<sup>52</sup>)  
(Gv 18,31-33.37-38)

riana, III secolo, fr. di Gv, Figura 7). Tra i codici manoscritti, oltre ai già citati *Vaticanus*, *Sinaiticus*, *Alexandrinus* e *Bezae*, risale al V secolo anche il *Codex Ephraemi rescriptus* (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Gr. 9, con numerose lacune e mancante di 2Ts e 2Gv). La prima edizione a stampa del Nuovo Testamento fu pubblicata a Basilea nel 1516 da Erasmo da Rotterdam.

## 2.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

### a) Versioni greche dell'Antico Testamento

A.E. Brooke et al. (eds.), *The Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge 1906-1940. Edizione del *Codex Vaticanus*; in apparato sono registrate le lezioni presentate dai codici onciali e da una trentina di minuscoli; pubblicati solo i libri da *Genesi* a *Tobia*.

N. Fernández Marcos - J.R. Busto Saiz (eds.), *El texto antioqueno de la Biblia griega*, 3 voll., CSIC, Madrid 1989-1996. Edizione critica della recensione antiochena di *Samuele-Re-Cronache*.

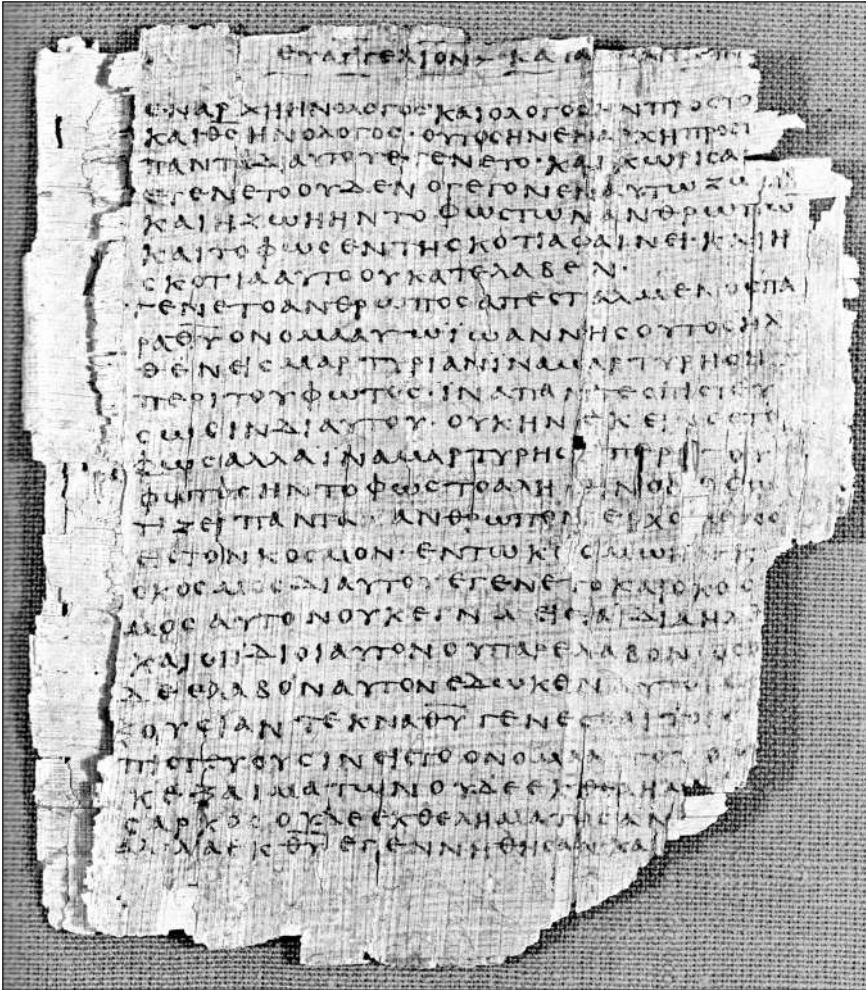


Figura 7: Papiro Bodmer II, Cologny, Bibliotheca Bodmeriana (P<sup>66</sup>)  
(Gv 1,1-14)

- F. Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 voll., e typographeo Clarendoniano, Oxonii 1875 (rist. G. Olms, Hildesheim 1964). Edizione dei frammenti dell'*Esapla* di Origene.
- A. Rahlfs (ed.) - R. Hanhart (rev.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006<sup>2</sup>.
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931-: 24 volumi pubblicati al 2015.

b) *Testo greco del Nuovo Testamento*

K. Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, post E. et E. Nestle, edd. B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012<sup>28</sup>: detta semplicemente «Nestle-Aland», pubblicata per la prima volta dal solo E. Nestle nel 1898, è l'edizione più diffusa e costantemente aggiornata del Nuovo Testamento.

American and British Committees of the International Greek New Testament Project (ed.), *The New Testament in Greek*, 1984-. 4 volumi pubblicati, l'ultimo nel 2007: *Luca* (2 voll., Clarendon Press, Oxford 1984, 1987) e *Giovanni* (2 voll., Brill, Leiden 1995, 2007).

M.A. Robinson - W.G. Pierpont (eds.), *The New Testament in the Original Greek according to the Byzantine/Majority Textform*, Original Word Publishers, Atlanta GA 1991.

*The Greek New Testament*, a cura dell'Institut für Neutestamentliche Textforschung di Münster, United Bible Societies, Stuttgart 2014<sup>5</sup>; pubblicata per la prima volta nel 1966, differisce dalla Nestle-Aland nel carattere tipografico, nell'introduzione, nei titoli dei paragrafi in inglese e nell'apparato critico, in cui vengono date valutazioni circa il grado di probabilità delle varianti proposte.

Institut für neutestamentliche Textforschung (ed.), *Novum Testamentum Graecum. Editio critica maior*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997-. 5 volumi pubblicati, l'ultimo nel 2013: *Giacomo* (1997), 1-2 *Pietro* (2000), 1 *Giovanni* (2003), 2 e 3 *Giovanni* e *Giuda* (2005), *Lettere cattoliche* (2 voll., II ed. riv., 2013); completamento del progetto previsto entro il 2030.

3. *Il Pentateuco samaritano*

La *Torah*, nella forma testuale presentata dal Pentateuco samaritano, è l'unica sezione del *TaNaK* considerata canonica dalla comunità samaritana, separatasi dall'ebraismo non prima della seconda metà del II secolo a.e.v., quando il sovrano asmoneo Giovanni Ircano ne abbatté il santuario sul monte Garizim nel 128 a.e.v. per poi distruggere Samaria nel 107 a.e.v. Al medesimo periodo risalirebbe la redazione del Pentateuco samaritano che, con il rifiuto da parte samaritana di Profeti e Agiografi, avrebbe sancito definitivamente lo scisma.

Lo strato più antico del Pentateuco samaritano – che presenta circa 6000 varianti rispetto al TM – conserva una recensione della *Torah* pre-masoretica e circolante in Palestina nel periodo del Secondo Tempio prima della metà del III secolo a.C., che la comunità avrebbe adottato come testo canonico, intervenendo poi su di esso per allinearlo con la propria teologia (sostituendo, per esempio, «Sion» con «Garizim» o la formula deuteronomistica «il luogo che il Signore tuo Dio sceglierà», in riferimento a Gerusalemme, con «il luogo che il Signore tuo Dio ha scelto», in riferimento al monte Garizim). Questa recensione è testimoniata anche in alcuni rotoli

rinvenuti a Qumran<sup>1</sup> e include le principali espansioni testuali presentate dal Pentateuco samaritano, a eccezione di quelle dipendenti dalla teologia samaritana (non contiene, per esempio, l'aggiunta al decimo comandamento in *Es* 20,17 e *Dt* 5,21, dove il Pentateuco samaritano introduce un undicesimo precetto riferito all'ordine divino di costruire un altare sul monte Garizim). Quindi è stata definita «recensione pre-samaritana», poiché testimoniata in tutti i manoscritti samaritani a noi noti. Gli interventi teologicamente marcati e non attestati nei rotoli di Qumran risalirebbero pertanto a un'epoca posteriore, quando intorno al I-II secolo e.v. testo e grafia del Pentateuco samaritano furono definitivamente fissati. Il testo conobbe anche una traduzione in aramaico palestinese samaritano, la cui forma testuale più antica, testimoniata dal codice Or. 7562 (Londra, British Library, XIII-XIV secolo), risalirebbe al I-II secolo e.v.

Nel 1616 Pietro della Valle acquistò a Damasco due copie manoscritte del Pentateuco samaritano: una per l'ambasciatore francese a Costantinopoli, la seconda per sé. Quest'ultimo (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Sam. 2, datato al 1345/1346) fu il primo codice contenente questo testo a giungere in Europa, nel 1623, e servì da base per l'*editio princeps* del Pentateuco samaritano approntata da Jean Morin nella Poliglotta di Parigi (1645). A oggi si calcola che si conservino circa 750 codici completi del testo. Per quanto esistano alcuni frammenti databili al IX secolo, la maggior parte dei testimoni è posteriore al XII secolo. La più antica tra le copie complete è conservata a Cambridge (ms. Add. 1846, con una nota di possesso risalente al 1149/1150).

### 3.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

A.F. von Gall (ed.), *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, 5 voll., Töpelmann, Giessen 1914-1918.

A. Tal (ed.), *The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition*, 3 voll., Tel-Aviv University, Tel-Aviv 1980-1983.

A. Tal (ed.), *The Samaritan Pentateuch. Edited according to the MS 6 (C) of the Shekem Synagogue*, Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Tel-Aviv University, Tel-Aviv 1994.

Nel 2007 è stato avviato all'università di Halle-Wittenberg con il sostegno della Deutsche Forschungsgemeinschaft un progetto di edizione critica in cinque volumi diretto da Stefan Schorch.

<sup>1</sup> 4QEx-Lev (= 4Q17), QpaleoExod<sup>m</sup> (= 4Q22), 4QNum<sup>b</sup> (= 4Q27) e i rotoli 4Q158 e 4Q364 riportanti la cosiddetta «parafrasi del Pentateuco».

#### 4. Le traduzioni aramaiche (targumim)

Secondo la tradizione rabbinica, le origini dei *targumim* – ossia delle traduzioni aramaiche del *TaNaK* – risalirebbero all'epoca di Esdra: la lettura della *Torah* «a brani distinti» (o «paragrafo per paragrafo») seguita da una «spiegazione del senso» di cui rende testimonianza *Ne* 8,8a è infatti interpretata in più di un passo della letteratura rabbinica (*Talmud Palestinese*, *Megillah* 4,1, 74d; *Talmud Babilonese*, *Megillah* 3a e *Nedarim* 37b; *Genesi Rabbah* 36,8) come prova dell'esistenza di una prassi di traduzione aramaica simultanea – o, meglio ancora, consecutiva – del testo biblico ebraico. Per quanto una simile interpretazione possa essere un anacronismo rispecchiante una situazione assai più tarda in cui anche tra il popolo l'aramaico si era definitivamente sostituito all'ebraico come lingua parlata, l'esistenza a Qumran di documenti frammentari riportanti una versione aramaica di *Levitico* e *Giobbe*<sup>2</sup> e le citazioni neotestamentarie in *Mt* 27,47, *Mc* 15,34 (*Sal* 22,2) ed *Ef* 4,8 (*Sal* 68,19?) confermerebbero la diffusione nel periodo del Secondo Tempio di simili versioni, non necessariamente ancora classificabili come *targumim* e quindi prive in sostanza di inserti omiletico-parafraistici (che, se e quando presenti, non sarebbero in questo periodo comunque ascrivibili a un'esegesi di tipo giudaico-rabbinico). Come già la sinagoga, anche i *targumim* rappresenterebbero dunque un'istituzione nata al di fuori della sfera rabbinica, che i rabbini avrebbero tuttavia cercato di regolamentare e controllare. La tradizione (cfr. *Mišnah*, *Megillah* 4,4) non fece dunque altro che disciplinare quella che nel II secolo e.v. era una pratica già diffusa e consolidata: la traduzione in aramaico del testo ebraico (versetto per versetto nel caso della *Torah*, ogni tre versetti in quello dei Profeti) in ambiente sinagogale. Se il passo della *Mišnah* in questione si riferisce soltanto alla declamazione orale della traduzione aramaica in occasioni liturgiche (dove si leggeva solo il testo ebraico), altre fonti rabbiniche confermano tuttavia l'importanza anche della redazione scritta dei *targumim* nella formazione intellettuale e religiosa dell'individuo, in cui lo studio del Targum servirebbe da tramite tra il *TaNaK* e la *Mišnah* (*Sifre Deuteronomio* 161).

Sono stati prodotti *targumim* per tutti i libri del *TaNaK*, fatta eccezione per *Daniele*, *Ezra* e *Neemia* (probabilmente perché questi contenevano già passaggi molto estesi in lingua aramaica). Del Pentateuco si conservano tre traduzioni complete: Onqelos, Pseudo-Yonatan (o Gerosolimitano I) e Neofiti. Tra queste Onqelos – per il cui testo si presuppone uno stadio primitivo di formazione in Palestina (I-II secolo) e una successiva e finale

<sup>2</sup> 4QTgLev (= 4Q156, II-I secolo a.e.v.; 4QTgJob (= 4Q157, paleograficamente databile intorno al 50 e.v., anche se l'analisi linguistica lascerebbe propendere per una datazione più alta, tra il 150 e il 100 a.e.v.); 11QTgJob (= 11Q10, ca. 50 e.v.).



redazione in ambiente babilonese (III-V secolo) – avrebbe assunto nel corso del tempo maggiore autorevolezza, essendo stato adottato dalle accademie rabbiniche babilonesi. La tradizione manoscritta consta di più di sessanta codici, tra i quali il più antico è datato al 1048 (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ebr. 448); il suo testo compare per la prima volta a stampa accanto al commento di Raši nell'edizione del Pentateuco di Avraham ben Ḥayyim (Bologna 1482).

Il Targum Neofiti (inizio IV secolo) e lo Pseudo-Yonatan (prima metà del VII secolo per la sua redazione finale) sono invece di provenienza palestinese. Prodotti dell'ambiente palestinese sono anche le traduzioni facenti capo a cinque gruppi di manoscritti con tradizione testuale indipendente e note come Targumim frammentari (o Gerosolimitano II) – che interessano soltanto alcune parti della *Torah* (IV-VII secolo) –, le glosse al testo di Onqelos e sette codici provenienti dalla *genizah* del Cairo, con passi frammentari da tutti i libri del Pentateuco (VIII-XIV secolo). Il testo del Targum Neofiti, scoperto nel 1956 e conservato in un codice datato al 1499/1504 (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Neofiti 1), è riprodotto a stampa in cinque volumi a cura del suo scopritore Alejandro Díez Macho, accompagnato da una traduzione spagnola, francese e inglese. Il Targum Pseudo-Yonatan si conserva oggi in un codice del tardo XVI secolo (Londra, British Library, Add. 27031); la sua *editio princeps* fu stampata a Venezia da Giovanni di Gara nel 1590-1591, utilizzando un manoscritto oggi perduto. Il testo di uno dei Targumim frammentari – testimoniati da otto codici, i più antichi dei quali risalgono al XIII secolo (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Ebr. 440; Norimberga, Stadtbibliothek, ms. Solger 2.2°), fu pubblicato nella prima Bibbia rabbinica, stampata da Bomberg a Venezia nel 1517-1518.

Dei Profeti è giunto fino a noi soltanto il Targum Yonatan, il cui testo avrebbe seguito un percorso simile a quello di Onqelos (stadio formativo in Palestina tra I e II secolo e redazione finale a Babilonia tra III e V secolo); nella sua tradizione manoscritta si conservano un'ottantina di glosse e aggiunte che, secondo alcuni studiosi, proverebbero l'esistenza di un altro *targum* dei Profeti oggi perduto. I codici riportanti per intero il testo del Targum Yonatan sono una trentina, ai quali si affiancano numerose antologie liturgiche; il più antico tra questi è datato al 1105/1106 (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Reuchlinianus No. 3). L'*editio princeps* dei Profeti anteriori fu stampata a Leiria nel 1494; il testo completo del Targum Yonatan comparve a stampa per la prima volta nella già citata Bibbia rabbinica di Venezia del 1517-1518.

I *targumim* degli Agiografi, nella forma in cui ci sono pervenuti, furono composti individualmente in epoca relativamente tarda, posteriore al VI secolo (e verosimilmente prima del IX); in essi l'estensione degli inserti esegetici varia da libro a libro: se *Qohélet*, *Giobbe* e *Salmi* presentano un

apparato interpretativo molto elaborato, altri libri come *Proverbi* sono sostanzialmente delle semplici traduzioni del testo ebraico.

Nella storia della trasmissione del testo dei *targumim* sono state individuate diverse recensioni – babilonese, yemenita, tiberiense, babilonese-tiberiense, sefardita – che si differenziano per usi linguistici e tradizioni grammaticali (per esempio, nei sistemi di notazione delle vocali).

I due manoscritti più antichi contenenti l'intera versione aramaica del *TaNaK* (con il Targum Onqelos per il Pentateuco) datano alla fine del XIII secolo (Norimberga, Stadtbibliothek, ms. Solger 1-7: 1291; Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Ebr. Urbinatense 1: 1294; ms. Barberini Or. 161-164: 1297). La prima versione a stampa completa si trova nella Bibbia rabbinica di Venezia (1517-1518).

#### 4.1. Edizioni, scientifiche, critiche e/o recenti

- A. Díez Macho (ed.), *Neophyti I. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana*, 5 voll., CSIC, Madrid 1968-1978.
- A. Díez Macho et al. (eds.), *Biblia Polyglotta Matritensis. Series IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum*, Raimundo Griño, Madrid: *Exodus* (1980), *Leviticus* (1980), *Numeri* (1977), *Deuteronomium* (1980), *Genesis* (1989). Edizione dei *targumim* palestinesi e dello Pseudo-Yonatan.
- M. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch. According to Their Extant Sources*, 2 voll., Biblical Institute Press, Rome 1980.
- R. Le Déaut - J. Robert (eds.), *Targum des Chroniques*, 2 voll., Biblical Institute Press, Rome 1971.
- M. McNamara et al. (eds.), *The Aramaic Bible. The Targums*, 22 voll., Clark - Liturgical Press, Edinburgh-Collegeville MN 1987-2007.
- A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, 4 voll., Brill, Leiden 1959-1973.
- D. Stec, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, Brill, Leiden-New York 1994.

Per una bibliografia più estesa sulle edizioni dei singoli libri e/o manoscritti nelle diverse tradizioni, si rimanda per ragioni di spazio a M. McNamara, *Targumim*, in M.D. Coogan (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 341-356.

#### 5. Versioni latine

Prima che il testo della Scrittura fosse tradotto in latino, anche le comunità cristiane sparse nei paesi che si affacciavano sul Mediterraneo occidentale leggevano la Bibbia nella sua versione greca. Fu probabilmente agli inizi del II secolo che, nelle province nordafricane dell'impero romano

e nella Gallia meridionale, si avvertì l'esigenza di avere un testo in latino da utilizzare nella pratica liturgica e nelle forme di devozione privata. Non è da escludere che, come accadde con i *targumim* e molto probabilmente anche con la versione armena, l'origine delle prime versioni latine possa essere individuata in una prassi di traduzione orale durante il servizio liturgico per coloro che faticavano a comprendere il greco. Quella della *Vetus Latina* – questo il nome con cui è stato designato l'insieme di questi primi testi tradotti dal greco nelle loro successive e diverse fasi redazionali – è una storia di continue e incessanti revisioni, in alcuni casi posteriori anche alla traduzione di Gerolamo; tale fluidità testuale è dovuta al fatto che, in epoca patristica, l'unica versione considerata ispirata era quella greca, e i testi latini circolanti, lungi dall'essere ritenuti autoritativi, erano sovente modificati alla ricerca di una più stretta aderenza con la forma testuale della Settanta e del testo greco del Nuovo Testamento. È tuttavia possibile riconoscere negli stadi più recenti della *Vetus Latina* una certa dipendenza dalla recensione antiochena precedente al Luciano storico, per alcuni libri dell'Antico Testamento, e del gruppo «occidentale» (cfr. *infra*), nel caso del Nuovo Testamento. Nella tradizione della *Vetus Latina* si distinguono differenti tipologie testuali a partire da due grandi famiglie geografiche, quella africana e quella europea. Oltre ai manoscritti, nella maggior parte dei casi frammentari o palinsesti, nella ricostruzione del testo della *Vetus Latina* assumono enorme importanza le citazioni patristiche e, almeno in alcuni casi, medievali; può inoltre accadere che, all'interno di Bibbie di epoca carolingia o medievale, alcuni libri riportino una forma testuale a essa assimilabile; di grande utilità sono anche eventuali glosse e aggiunte dei copisti al testo di Gerolamo, in particolare dove alla *Vulgata* sia retrostante un testo ebraico più breve rispetto a quello della Settanta, e le lezioni presentate da libri liturgici di diversi riti latini. Inoltre, essa si conserva nella tradizione manoscritta della *Vulgata* per quei libri che Gerolamo non tradusse perché indisponibili in ebraico o perché da lui considerati non canonici: *Baruc* (con la *Lettera di Geremia*), *Sapienza*, *Siracide*, 1-2 *Maccabei*. Tra i codici più antichi e importanti per la *Vetus Latina* si segnalano il *Codex Wirceburgensis*, un palinsesto del V-VI secolo con frammenti del Pentateuco e dei Profeti (Würzburg, Universitätsbibliothek, ms. M. p. th. f. 64a), il *Codex Lugdunensis*, un Eptateuco (lacunoso) del VII secolo (Lione, Bibliothèque municipale, ms. 403) e il *Codex Vercellensis*, un evangelario della seconda metà del IV secolo (Vercelli, Biblioteca Capitolare). La prima versione a stampa dei testimoni della *Vetus Latina* noti alla metà del XVIII secolo risale agli anni 1743-1749, a cura di Pierre Sabatier<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> P. Sabatier (ed.), *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, 3 voll., Reims 1743-1749.

Intorno alla fine del IV secolo, constatando le divergenze tra le numerose revisioni della *Vetus Latina*, papa Damaso I chiese a Gerolamo di rivedere il testo latino dei vangeli, impresa che questi completò intorno al 382-383, lavorando su manoscritti latini di provenienza italiana e su un testo greco non troppo dissimile da quello del *Codex Sinaiticus*; nonostante la tradizione gli attribuisca anche la revisione degli altri libri del Nuovo Testamento, è probabile che almeno nel caso del *corpus* paolino e delle lettere apostoliche l'autore sia il suo discepolo Rufino il Siro. Intorno allo stesso periodo Gerolamo curò anche una prima revisione del *Salterio*, che la tradizione identifica nel *Psalterium Romanum*, alla quale ne seguì una seconda, dopo il 385, condotta sulla recensione esaplare, che conobbe una rapida diffusione in quasi tutte le Chiese di lingua latina ed è nota come *Psalterium Gallicanum*. Su manoscritti esaplari Gerolamo progettava probabilmente di rivedere anche tutti i libri conservati nel canone ebraico. Non si conosce tuttavia l'estensione di questa revisione, di cui si conservano soltanto *Giobbe*, frammenti di *Proverbi*, *Qohélet* e *Cantico dei cantici* e la prefazione a *Cronache*.

Nel 390 Gerolamo diede infine inizio alla traduzione dell'Antico Testamento dall'ebraico, assegnando a quest'ultimo una priorità del tutto nuova nel contesto della letteratura patristica coeva, in cui l'*auctoritas* era il testo della Settanta. Per il suo lavoro si servì tuttavia estesamente anche del greco, in particolare delle recensioni di Aquila e Simmaco conservate nell'*Esapla* di Origene, e non disdegnò di tradurre (o riadattare dalla *Vetus Latina*) sezioni e libri assenti dal canone ebraico, come le aggiunte a *Ester* e a *Daniele* (che tradusse dal greco) e i libri di *Tobia* e *Giuditta* (che, nonostante egli dichiarò di aver tradotto dall'aramaico, sono sostanzialmente una parafrasi delle versioni latine precedenti). L'opera di Gerolamo, terminata intorno al 405, non soppiantò subito la *Vetus Latina*, che continuò a circolare e a essere utilizzata con una certa diffusione fino al IX secolo, situazione che determinò un certo grado di contaminazione tra le due tradizioni. Il più antico codice completo della *Vulgata* (escluso *Baruc*) è il *Codex Amiatinus* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Amiatino 1), copiato tra il 690 e il 715. L'*editio princeps* della *Vulgata* è il primo libro a stampa mai pubblicato: la celebre Bibbia a 42 linee stampata da Gutenberg a Magonza nel 1455.

### 5.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

#### a) *Vetus Latina*

Vetus Latina Institut - Beuron (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Herder, Freiburg i.B. 1949-. Previsti 27 volumi, ciascuno dei quali in più tomi e/o fascicoli. Dal 1949 sono stati pubblicati 20 tomi in 113 fascicoli, l'ultimo dei quali nel 2015.

Vetus Latina Institut - Beuron (ed.), *Vetus Latina Database – online (2016). Bible Versions of the Latin Father*, Brepols (<http://goo.gl/H2jNB5>). Database di citazioni e allusioni bibliche dei Padri latini.

A. Jülicher - W. Matzkow (eds.), *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. I. *Matthäus-Evangelium*; II. *Markus-Evangelium*; III. *Lukas-Evangelium*; IV. *Johannes-Evangelium*, de Gruyter, Berlin 1938 (1972<sup>2</sup>); 1940 (1970<sup>2</sup>); 1954 (1976<sup>2</sup>); 1963. L'edizione comprende i quattro Vangeli; il testo di ciascun versetto è disposto su due linee: nella linea soprastante è proposto il testo dei testimoni dell'*Itala*, nella linea sottostante quello dei testimoni dell'*Afra*.

### b) *Vulgata*

*Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem ... cura et studio monachorum abbatiae pontificiae s. Hieronymi in Urbe ordinis sancti Benedicti edita*, 18 voll., Typis polyglottis Vaticanis, Romae 1926-1995.

R. Gryson - B. Fischer - H.I. Frede (eds.), *Biblia Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 20075 (l'edizione comprende anche *4Ezra*).

## 6. Le principali versioni orientali (secoli II-XI)

### 6.1. Versioni siriane

Il siriano era il dialetto aramaico parlato nella regione di Edessa al volgare dell'era volgare (è attestato per la prima volta in un'iscrizione del 6 e.v.), impostosi in seguito come lingua letteraria e liturgica di diverse comunità cristiane in Mesopotamia, Siria, Palestina e Libano – giacobiti, nestoriani (assiri), melchiti e maroniti – e come veicolo della predicazione cristiana in Asia centrale e in Cina, finché, a partire dal VII secolo, cominciò a essere progressivamente soppiantato dall'arabo, resistendo quasi esclusivamente nella liturgia. Sono note almeno sette tra traduzioni e revisioni siriane più o meno complete dell'Antico e del Nuovo Testamento: in ordine cronologico la *Pešitta* dell'Antico Testamento, il *Diatessaron* (i quattro Vangeli), la *Vetus Syra* (solo Nuovo Testamento), la *Pešitta* del Nuovo Testamento, la Filosseniiana (solo Nuovo Testamento?), la Siro-esaplare (solo Antico Testamento) e la Eraclense (solo Nuovo Testamento), la revisione di Giacomo di Edessa (solo Antico Testamento); a queste si aggiunge la Siro-palestinese, redatta tuttavia in una variante dell'aramaico (occidentale) differente dal siriano (che invece appartiene alla famiglia dei dialetti orientali) e utilizzata soltanto dalla Chiesa melchita.

La *Pešitta* – «(traduzione) comune, semplice», denominazione che le derivò forse per sottolineare il carattere del suo stile di contro a quello parafrastico dei *targumim* o più probabilmente per indicare la sua diffusione

(«vulgata») rispetto alla versione siro-esaplare – dell'Antico Testamento risale alla metà del II secolo (datazione che potrebbe essere spostata in avanti di una cinquantina d'anni per *Cronache*, *Ezra* e *Neemia*). Nonostante siano state proposte in diversi momenti e da differenti studiosi anche origini cristiane, si ritiene che essa sia più presumibilmente il prodotto di una comunità ebraica, non necessariamente aderente ai principi del giudaismo rabbinico, convertitasi prima o dopo la fine della traduzione, o giudeo-cristiana. La scelta del testo ebraico come *Vorlage* e la conoscenza di tradizioni targumiche da parte degli anonimi traduttori – per quanto, almeno in alcuni libri, possa essere individuata anche un'influenza del greco della Settanta – sembrerebbe confermarlo. Resta comunque il fatto che un uso ebraico della *Pešitta* dell'Antico Testamento non è testimoniato da nessuna fonte e che essa è citata nella letteratura tardoantica soltanto come Bibbia del cristianesimo siriano, a partire da Teodoro di Mopsuestia (m. 428). Anzi, come accadde per il testo della Settanta, fra tutte le versioni elencate fu proprio la *Pešitta* a diventare (sia per l'Antico che per il Nuovo Testamento) la traduzione di riferimento per tutti i cristiani di lingua siriana (a eccezione, come si è visto, dei melchiti, che utilizzavano la Siro-palestinese). Dopo un primo periodo piuttosto fluido nella storia della tradizione – nella quale, pur non essendo possibile parlare di due forme testuali distinte orientale (nestoriana) e occidentale (giacobita, melchita o maronita), si possono tuttavia identificare famiglie o gruppi facenti capo alle confessioni religiose di lingua siriana<sup>4</sup> – il testo raggiunse una certa stabilità a partire dal VI secolo, stabilizzandosi definitivamente e assumendo lo statuto di *textus receptus* entro la fine dell'VIII secolo per la famiglia orientale ed entro il termine del secolo successivo per il gruppo occidentale. I più antichi manoscritti della *Pešitta* dell'Antico Testamento sono conservati nella British Library di Londra: l'Add. 14512, contenente frammenti di *Isaia* ed *Ezechiele*, del 450/460, e l'Add. 14425, un Pentateuco in cui *Genesi* ed *Esodo* sono datati al 463/464, che restano a oggi i codici biblici datati più antichi in assoluto per qualsiasi lingua e tradizione. Il più antico manoscritto completo della *Pešitta* dell'Antico Testamento (escluso *Tobia*) è il *Codex Ambrosianus* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, B. 21 Inf.), risalente al VII secolo. In molti codici biblici completi si nota che *Giobbe* è collocato immediatamente dopo il Pentateuco, secondo una tradizione che ne identificava il protagonista con Iobab di *Gen* 10,29; è inoltre piuttosto comune trovare anche *Rut*, *Susanna*, *Ester* e *Giuditta* copiati in sequenza: questo gruppo è attestato spesso anche in forma indipendente rispetto agli

<sup>4</sup> La divisione geografica, linguistica e confessionale tra le confessioni siriane si rispecchia nella tradizione manoscritta anche nell'adozione di tre stili di scrittura diversi, il *nestoriano* o *orientale*, adottato a partire dal VI secolo dalla Chiesa siriana nelle regioni dell'Impero persiano, il *sertā*, diffuso tra i siriani ortodossi (giacobiti) e l'alfabeto dei melchiti, la cui attestazione più antica risale al 1045.

altri libri con il titolo di «libro delle donne». Il primo testo biblico a stampa in siriano è l'edizione anonima romana del 1584 dei *Septem psalmi poenitentiales* (il salterio completo sarebbe comparso l'anno successivo: *Psalterium Syriacum et Carshunicum*, typis St. Antonii de Kozchaya montis Libani); per il testo completo della *Pešitta* dell'Antico Testamento occorre attendere la Poliglotta di Parigi (1645). Dal 1959, presso il Peshitta Institute di Leiden, è in preparazione un'edizione (semi-)critica, ancora incompleta. Per la consultazione dei libri ancora mancanti si possono ancora rivelare utili le edizioni di C.J. David e G.E. Khayyat (Mosul 1888-1892), in caratteri siro-orientali, e della United Bible Society (1988).

Di poco successivo alla *Pešitta* dell'Antico Testamento è il *Diatessaron*, un'armonia evangelica nota nella tradizione siriana come *ewangelion damhalte* («vangelo degli [evangelisti] mescolati») e composta in greco o in siriano da Taziano intorno al 172. Il *Diatessaron* sarebbe rimasto in circolazione nella Chiesa siriana almeno fino al V secolo e fu probabilmente la principale versione dei vangeli da essa utilizzata nei primi secoli. Il testo originale non è testimoniato dalla tradizione manoscritta; il suo contenuto è tuttavia accessibile non solo grazie alle armonie evangeliche diffuse in lingue e paesi diversi in epoca medievale, ma anche – almeno per quanto concerne la sua versione siriana (e poco importa che essa coincida o meno con l'originale di Taziano) – attraverso il commento approntato da Efrem prima del 373, conservatosi solo parzialmente in siriano, ma tramandatoci nella sua interezza nella traduzione armena.

Tra il *Diatessaron* e la *Pešitta* del Nuovo Testamento si colloca la *Vetus Syra* (*ewangelion damfarše*, «vangelo degli [evangelisti] separati»), prodotta verosimilmente tra la fine del II secolo e gli inizi del IV. La sua esistenza fu scoperta nel XIX secolo, quando furono rinvenuti due codici riportanti una forma testuale differente – e più antica – di quella presentata dalla *Pešitta* del Nuovo Testamento: il *Nitriensis Curetonianus* (V secolo), proveniente dal monastero di Santa Maria Deipara nella valle di Natron in Egitto e acquistato nel 1843 dalla British Library (Add. 14451), dove fu notato da William Cureton, e il *Sinaiticus*, un palinsesto del IV-V secolo scoperto nel 1892 dalle due gemelle scozzesi Agnes Lewis e Margaret Gibson nella biblioteca del monastero di Santa Caterina del monte Sinai (Syr. Sin. 30). Tre carte originariamente appartenenti al *Curetonianus* sono conservate nella Staatsbibliothek di Berlino (Or. Quart. 528); un altro *folio* è stato scoperto da Daniel McConaughy nel 1985 nel monastero di Santa Maria Deipara. Entrambi i codici sono lacunosi e non presentano un testo completo per nessuno dei quattro vangeli. Tra i due sarebbe il *Sinaiticus* a mostrare una forma testuale più antica; tuttavia, poiché anche in esso sono individuabili tracce di una revisione, entrambi non conterrebbero la versione originale della *Vetus Syra*, ma rappresenterebbero invece due diverse fasi nel tentativo di

renderla più conforme con il greco. Tracce della possibile esistenza di una *Vetus Syra* anche per gli altri libri del Nuovo Testamento, in particolare per gli *Atti* e le epistole paoline, si conserverebbero nelle citazioni degli autori precedenti alla redazione della *Pešitta* del Nuovo Testamento. L'*editio princeps* del *Curetonianus* è del 1858<sup>5</sup>; il contenuto del *Sinaiticus* fu pubblicato per la prima volta in apparato insieme alle lezioni delle carte dell'Or. Quart. 528 a corredo di una nuova edizione del *Curetonianus* da F.C. Burkitt nel 1904<sup>6</sup> e, in seguito, nel 1910, da A.S. Lewis, questa volta in corpo di testo, seguito in nota dalle varianti del *Curetonianus*<sup>7</sup>.

Rispetto alla *Pešitta* dell'Antico Testamento, quella del Nuovo è di composizione più tarda, tra il IV secolo e l'inizio del V. Non contiene 2 *Pietro*, 2 e 3 *Giovanni*, *Giuda* e l'*Apocalisse*. L'ipotesi di F.C. Burkitt che il suo autore fosse Rabbula, vescovo di Edessa dal 411/412 al 435/436, è oggi superata, potendosi rintracciare citazioni ascrivibili alla sua forma testuale in codici precedenti, come dimostrato da A. Vööbus. Il suo testo, riconducibile a una *Vorlage* greca di tipo Bizantino, è testimoniato da più di 350 manoscritti, tra i quali i più antichi risalgono alla fine del V secolo e più di una sessantina sono databili tra il V e il VI secolo, il che significa che l'intervallo tra l'originale e le attestazioni più antiche, sarebbe inferiore al secolo. Il più antico codice datato contenente il testo della *Pešitta* dei vangeli fu copiato a Edessa nel 510 (biblioteca del monastero di Santa Maria Deipara in Egitto, Syr. 8). La prima edizione a stampa è quella di J.A. Widmanstadt e G. Postel, con l'assistenza del siro-ortodosso Mosè di Mardin, pubblicata a Vienna nel 1555<sup>8</sup>. L'edizione critica a cura dell'Institut für Neutestamentliche Textforschung di Münster, il cui primo volume è apparso nel 1986, è tuttora in corso. Nel 1996 G. Kiraz ha pubblicato un'edizione sinottica delle versioni siriane dei vangeli contenente i testi della *Vetus Syra*, della *Pešitta* e dell'*Eraclense*.

La versione Filosseniana, così nota perché nata per iniziativa del vescovo Filosseno di Mabbug (m. 523), è una revisione del testo della *Pešitta* del Nuovo Testamento contenente i cinque libri mancanti in quest'ultima e completata intorno al 507/508 da un certo corepiscopo Policarpo, condotta nel tentativo di ottenere una maggiore accuratezza nella resa dal testo greco. Stando a una notizia riportata da Mosè di Inghilene (inizio VI seco-

<sup>5</sup> W. Cureton (ed.), *Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac Hitherto Unknown in Europe*, John Murray, London 1858.

<sup>6</sup> F.C. Burkitt (ed.), *Evangelion da-Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence*, 2 voll., University Press, Cambridge 1904.

<sup>7</sup> A.S. Lewis (ed.), *The Old Syriac Gospel or Evangelion da-Mepharreshe*, Williams and Norgate, London 1910.

<sup>8</sup> *Liber Sacrosanti Evangelii De Iesu Christo ... characteribus & lingua Syra, Iesu Christo vernacula...*, Michael Cimbermannus, in urbe Vienna 1555.



lo), oltre al Nuovo Testamento la revisione di Policarpo avrebbe interessato anche il *Salterio*; una glossa a *Is 9,6-7* contenuta nel *Codex Ambrosianus* testimonierebbe inoltre la sua esistenza per altri libri dell'Antico Testamento. Non essendosi tuttavia conservato nessun manoscritto della Filosseniiana, non è dato conoscere l'estensione del lavoro di revisione, certo dunque pertanto soltanto per il Nuovo Testamento. Un'analisi delle citazioni di Filosseno lascerebbe comunque intendere che le correzioni apportate da Policarpo riguardassero soprattutto questioni lessicali legate alle polemiche cristologiche dell'epoca.

A poco più di un secolo dopo, tra il 615 e il 617, risalgono altre due versioni volte a un accordo più stretto con il testo greco, entrambe prodotte in Egitto, nel monastero di Ennaton presso Alessandria: la Siro-esplare di Paolo di Tella per l'Antico Testamento, una nuova traduzione condotta sul testo della quinta colonna dell'*Esapla* di Origene con glosse riportanti le lezioni tradotte in siriano delle altre versioni greche (615-617), e la Eraclense di Tommaso di Harkel per il Nuovo Testamento, in sostanza una revisione della Filosseniiana (615/616). Una delle principali ragioni per cui la Chiesa siriana avrebbe sentito la necessità di un testo più aderente a quello greco sarebbe dipesa dall'imbarazzo in cui gli autori che si trovavano a tradurre o a citare i padri greci provavano di fronte alla resa delle citazioni bibliche di questi ultimi, in particolare in quei casi in cui il testo della *Pešitta* si discostava da quello della Settanta. La Siro-esplare conobbe una certa diffusione, in particolare come versione dotta; pur essendo in alcuni casi adottata nei lezionari, non riuscì mai a sostituire la *Pešitta* come traduzione ufficiale. Inoltre, considerata la sua mole, di rado fu copiata per intero. Il codice più importante in cui si è conservata, risalente all'VIII/IX secolo e proveniente dal monastero di Santa Maria Deipara in Egitto, è preservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano (C. 313 Inf.): si tratta del secondo volume di una Bibbia completa<sup>9</sup>, contenente *Salmi*, *Giobbe*, libri sapienziali, *Baruc*, *Lamentazioni*, *Epistola di Geremia* e le aggiunte a *Daniele*, riprodotto fotolitograficamente da A.M. Ceriani nel 1874. Il testo dell'*Eraclense*, conservato in almeno 125 codici, fu pubblicato in tre volumi tra il 1778 e il 1802 da J. White, convinto tuttavia di aver editato la revisione di Policarpo<sup>10</sup>.

L'ultima revisione del testo siriano della Bibbia fu quella che Giacomo di Edessa condusse nel 704-705, limitata ad alcuni libri dell'Antico Testa-

<sup>9</sup> Al suo primo volume, oggi perduto, appartiene probabilmente il testo dei *Giudici* utilizzato dall'orientalista Andreas Masius (1514-1573) nel suo *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, Plantin, Anversa 1574.

<sup>10</sup> *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana ... nunc primum edita cum interpretationibus et annotationibus* (Oxford 1778); *Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana ... nunc primum edita cum interpretatione et annotationibus*, 2 voll., Oxford 1799 e 1802.

mento. Partendo dal testo della *Peshitta* dell'Antico Testamento, lo confrontò e lo corresse su quello greco (antiocheno), non esitando a inserire lezioni non attestate né in greco né in siriano per riformulare la propria versione di partenza quando poco comprensibile. La revisione di Giacomo di Edessa è attestata da cinque manoscritti, tutti risalenti agli inizi dell'VIII secolo (due di essi sono datati al 719), contenenti rispettivamente il Pentateuco (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 26), 1-2 *Samuele* e inizio di 1 *Re* (Londra, British Library, Add. 14429), *Isaia* (Londra, British Library, Add. 14441), *Ezechiele* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Sir. 5) e *Daniele* (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 27, ff. 91-149), probabilmente facenti parte in origine di un unico esemplare. La prima edizione a stampa di una parte del testo di Giacomo di Edessa risale al 1782, quando J.D. Michaelis pubblicò un estratto di *Gen* (49,2-11) nel XVIII volume della sua *Orientalische und exegetische Bibliothek*.

#### 6.1.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

- G. Kiraz (ed.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta and Harklean Versions*, Brill, Leiden 1996.
- G. Kiraz (ed.), *The Antioch Bible. The Syriac Peshitta Bible with English Translation*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2012-. 22 volumi pubblicati al 2015.
- The Peshitta Institute (ed.), *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, Brill, Leiden 1972-. 13 volumi pubblicati, l'ultimo nel 2013.
- Institut für Neutestamentliche Textforschung (ed.), *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, de Gruyter, Berlin 1986-. 4 volumi pubblicati, l'ultimo nel 2002: *Lettere cattoliche* (1986), 1 *Romani* e 1 *Corinzi* (1991), 2 *Corinzi*, *Galati*, *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi* (1995), 1 e 2 *Tessalonicesi*, 1 e 2 *Timo-teo*, *Tito*, *Filemone*, *Ebrei* (2002).
- A. Salvesen (ed.), *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Brill, Leiden-Boston 1999.

#### 6.2. Versioni copte

Le origini del cristianesimo copto risalgono all'epoca apostolica, intorno alla prima metà del I secolo e.v. Si ritiene che, almeno inizialmente, i convertiti fossero per la maggior parte ebrei ellenizzati residenti nella regione alessandrina, i quali adottarono dunque per il culto i testi delle Sacre Scritture tradotti in greco. Quando tuttavia la nuova religione si diffuse anche tra le classi più basse e nelle zone più interne dell'Egitto, dove il greco non veniva utilizzato se non come lingua dell'amministrazione, cominciò ad avvertirsi l'esigenza di una traduzione della Bibbia nei vari dialetti – sahidico, bohairico, fayyumico, mesokemico, akhmimico, lico-

politano – dell'idioma locale, ultimo stadio evolutivo della lingua egizia. Per mettere per iscritto tali traduzioni si fece ricorso alle lettere dell'alfabeto greco, alle quali furono aggiunti sei grafemi provenienti dal sistema di scrittura demotico adatti a rendere i fonemi propri del copto. Il processo di traduzione – nelle prime fasi non un progetto sistematico, ma verosimilmente un insieme di iniziative personali e locali – potrebbe essere cominciato già intorno alla fine del II secolo. La prima testimonianza dell'uso liturgico di una versione copta delle Scritture risale, tuttavia, al secolo successivo: in due occasioni, Atanasio racconta infatti che Antonio decise di dedicarsi all'asceti ascoltando la lettura del vangelo «nella casa del Signore» (Atanasio, *Vita di Antonio* 2,3 e 3,1); se è vero che, stando sempre ad Atanasio, Antonio non conosceva il greco, potremmo supporre che il testo da lui ascoltato fosse in copto. Che traduzioni nei diversi dialetti esistessero già nel III secolo è inoltre confermato da numerosi papiri databili paleograficamente tra la fine del III e gli inizi del IV secolo, tra i quali il Codice Crosby-Schøyen (Schøyen Collection, ms. 193, sahidico, fine III-inizi IV secolo: *Gn*; parti di *2Mac*; *1 Pt*), il papiro 3521 (Ann Arbor, University of Michigan Library, fayyumico, fine III-inizi IV secolo: *Gv*), il Bodmer III (Cologne, Bibliotheca Bodmeriana, bohairico, IV secolo: parte di *Gv*), il Codice Schøyen (Schøyen Collection, ms. 2650, mesokemico, IV secolo: *Mt*), il papiro 371, 372, 375-385 (Strasburgo, Bibliothèque nationale et universitaire, akhmimico, IV secolo: parti di *Gv* e *Gc*) e il Chester Betty Ac 1390 (Dublino, Chester Beatty Library, subakhmimico/licopolitano, IV secolo: parte di *Gv*). L'unica traduzione a essere completata fu quella in sahidico, il cui testo fu sottoposto ad attenta revisione durante il IV secolo e fu poi adottato come versione ufficiale della Chiesa copta nel V secolo. Essa tuttavia si è preservata in modo incompleto per l'Antico Testamento, per cui la tradizione manoscritta testimonia soltanto il 70% circa del testo. Anche la versione bohairica, che tra IX e XI secolo si sarebbe sostituita a quella sahidica come testo canonico della Chiesa locale, non conserva più del 60% dell'Antico Testamento, probabilmente perché incompleta fin dall'inizio: la diffusione a partire dal IX secolo di traduzioni dall'arabo, che nel frattempo era divenuto la lingua corrente tra i cristiani copti, non fece probabilmente avvertire come necessaria la resa in bohairico dei libri mancanti. Il più antico testimone riportante il testo completo dei quattro vangeli in bohairico è il ms. Huntington 17 (Oxford, Bodleian Library), datato al 1174. Tra tutte le versioni, quelle in sahidico e in bohairico sono le uniche condotte sul testo greco, probabilmente su esemplari di provenienza esapla per l'Antico Testamento (anche se per i Profeti minori si ipotizza una filiazione dalla recensione *kaigé* in sahidico e da quella esichiana in bohairico) e su codici testimonianti un testo di tipo alessandrino – con lezioni riconducibile anche a quello occidentale – nel caso del Nuovo Testamento.

Le traduzioni negli altri dialetti furono invece prodotte partendo da quella in sahidico e – nel caso di quella fayyumica – dal bohairico.

Il primo testo biblico copto a essere pubblicato a stampa fu il *Salmo 1* nel 1663 a cura dell'orientalista danese Theodor Petraeus<sup>11</sup>. Le prime edizioni del Nuovo Testamento e del Pentateuco (in copto bohairico) sono quelle di D. Wilkins del 1716 e del 1731, redatte sui codici conservati all'epoca nella Bodleiana di Oxford, nella Nazionale di Parigi e nella Vaticana<sup>12</sup>. In mancanza di un'edizione critica completa, le edizioni di riferimento per il Nuovo Testamento rimangono quelle curate da G.W. Horner tra la fine del XIX e il primo quarto del XX secolo per le versioni sahidica e bohairica.

### 6.2.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

La ricerca sulle versioni copte della Bibbia si è orientata negli ultimi decenni sullo studio di singoli papiri e manoscritti. Per ragioni di spazio, si segnalano di seguito soltanto le edizioni complete e i progetti concernenti edizioni critiche più recenti:

- F. Frank (ed.), *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch*, de Gruyter, Berlin 2002.
- G. Horner (ed.), *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise Called Memphitic and Bohairic*, 4 voll., Clarendon Press, Oxford 1898-1905.
- G. Horner (ed.), *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sahidic and Thebaic*, 7 voll., Clarendon Press, Oxford 1911-1924.
- T. Orlandi (ed.), *Lettere di San Paolo in Copto-Ossirinchiata*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1974.
- M.K.H. Peters (ed.), *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*, Scholars Press, Chico CA: *Deuteronomy* (1983), *Genesis* (1985), *Exodus* (1986).
- K. Schüssler (ed.), *Die Katholischen Briefe in der koptischen (sahidischen) Version*, 2 voll. Peeters, Louvain 1991.
- K. Schüssler (ed.), *Das sahidische Alte und Neue Testament. Biblia Coptica. Die koptische Bibeltext*, Harrasowitz, Wiesbaden 1995-. 14 volumi pubblicati fino al 2015.
- Progetto *Digitale Gesamtedition und Übersetzung des koptisch-sahidischen Alten Testaments* dell'Akademie der Wissenschaften di Göttingen, 2015-: collazione dei testimoni, edizione critica digitale dei singoli libri dell'Antico Testamento.

<sup>11</sup> *Psalterium Davidis in lingua Coptica seu Ægyptiaca ... nunc primum in Latinum versum et in lucem editum a M. Theodoro Petraeo*, Lugduni Batavorum 1663.

<sup>12</sup> *Novum Testamentum Ægyptium vulgo Copticum. Ex MSS. Bodlejanis descripsit, cum Vaticanis et Parisiensibus contulit, et in Latinum sermonem convertit David Wilkins*, e theatro Sheldoniano typis et sumptibus Academiae, Oxonii 1716; *Quinque libri Moysis Prophetæ in lingua Ægyptia. Ex MSS. Vaticana, Parisiensis, et Bodleiano descripsit ac Latine vertit David Wilkins*, typis Gul. Bowyer, Londini 1731.

mento copto nella versione sahidica e traduzione inglese e/o tedesca degli originali (completamento previsto entro il 2036).

### 6.3. *Versione armena*

L'Armenia, in particolare nelle sue regioni sud-occidentali, fu interessata dalla predicazione cristiana a partire almeno dal III secolo in seguito all'attività di monaci siriani, cui si aggiunsero, tra la fine di quello stesso secolo e l'inizio del successivo, iniziative di provenienza greco-cappadocia che portarono alla conversione ufficiale nella seconda decade del IV secolo, con ogni probabilità nel 314, anno della consacrazione a vescovo d'Armenia di Gregorio detto l'Illuminatore, principale attore insieme al re Tiridate III nella proclamazione del cristianesimo a religione di stato. È plausibile che già a partire dal IV secolo abbia avuto inizio una prassi di traduzione orale che – su modello dei *targumim* giudaici – seguiva la lettura delle Scritture durante la liturgia; tracce di queste prime «traduzioni consecutive» si conservano ancora nel testo della versione armena della Bibbia, in particolare sotto forma di espressioni formulari o idiomatiche che risentirebbero della tradizione epica coeva.

A Samosata, agli inizi del V secolo, intorno al 405-406, lo ieromonaco Mesrop Maštots<sup>4</sup>, con l'approvazione della guida religiosa della Chiesa armena, il *catholicos* Sahak Part<sup>4</sup>ew, e del re Vramšapuh, creò un alfabeto di 36 grafemi con cui mettere per iscritto i suoni della lingua armena, avviando immediatamente il processo di traduzione della Bibbia, cominciando, secondo il suo discepolo e biografo Koriun, dal libro dei *Proverbi*. Il lavoro di traduzione proseguì poi in Armenia, dove fu portato a termine dai discepoli che, nel corso della missione di Maštots<sup>4</sup>, avevano soggiornato a Edessa e Samosata per studiare siriano e greco e dallo stesso *catholicos* Sahak. A questa prima traduzione, dopo il concilio di Efeso, seguì, come ricordato ancora da Koriun, una «verifica» delle «prime improvvisate e affrettate traduzioni», condotta da Sahak e Eznik su manoscritti di provenienza costantinopolitana. Accanto a pur probabili ragioni stilistiche la revisione fu dovuta assai più presumibilmente a motivi teologici: così come ci è stato trasmesso ed entro i limiti di una restituzione non sempre agevole, il primo strato redazionale del testo biblico armeno, ossia la traduzione precedente la «verifica», rimanderebbe stilisticamente e testualmente, almeno nel caso di *Samuele-Re*, *Cronache*, *Rut*, *Giobbe*, *Epistola di Geremia* e *Daniele*, a una *Vorlage* greca di tipo (proto-)luciano. In seguito, poiché la condanna della cristologia nestoriana aveva reso sospetto non solo il *milieu* religioso e culturale in cui era nata la traduzione, ma anche il testo greco sul quale essa era stata approntata, si avvertì la necessità di ricorrere a manoscritti al di sopra di ogni sospetto, provenienti dalla sede dell'ortodossia: Costantinopoli.

Per quanto in entrambi i casi – prima traduzione e revisione – Koriun parli espressamente di una traduzione dal greco, per alcuni libri – *Ecclesiastico*, *Salmi*, vangeli ed *Efesini* – sarebbe comunque individuabile uno strato redazionale dipendente (almeno in parte) da una versione siriana (dal *Diatessaron* o dalla *Vetus Syra* nel caso dei vangeli); la maggior parte dei libri, tuttavia, pur presentando in alcuni casi lezioni imputabili all'influenza culturale del cristianesimo siriano, rintracciabile per esempio nel lessico e nell'onomastica, rimanderebbe comunque a *Vorlagen* greche.

Dopo la revisione seguita al concilio di Efeso, il testo biblico armeno non fu soggetto ad altri interventi redazionali sostanziali. Tuttavia, poiché almeno nei primi secoli lezioni provenienti da entrambi gli strati redazionali circolavano liberamente ed erano indifferentemente citate, un certo grado di contaminazione tra questi due strati è attestato già a partire dai manoscritti biblici più antichi. Nei codici non sono inoltre infrequenti, in particolare all'epoca del regno armeno di Cilicia (1080-1375), glosse in cui i copisti inseriscono lezioni tratte dal greco o dal latino laddove il testo armeno di discosti da essi. Il codice biblico datato più antico è un evangelario e risale all'887 (Erevan, Matenadaran, ms. 6200); occorre aspettare il 1207 per trovare invece il primo manoscritto completo di Antico e Nuovo Testamento (Erevan, Matenadaran, ms. 194). Estratti dai quattro vangeli compaiono già nel primo libro a stampa armeno: l'*Urbat'agirk'* di Yakob Melapart (Venezia 1511/1512). Il primo libro biblico a essere stampato per intero fu il *Salterio* (Abgar Toxat'ts'i, Venezia 1565). La prima edizione della Bibbia armena fu pubblicata da Oskan Erewants'i ad Amsterdam nel 1666. In mancanza di un'edizione critica per la maggior parte dei libri, il testo maggiormente utilizzato è ancora quello pubblicato a Venezia da Y. Zōhrapēan nel 1805.

### 6.3.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

- H.M. Amalyan (ed.), *Edizione critica del libro dei Maccabei* [in armeno], Erevan 1996.
- H.M. Amalyan (ed.), *Edizione critica dei Profeti minori* [in armeno], Erevan 2000.
- J.M. Alexanian (ed.), *The Ancient Armenian Text of the Acts of the Apostles*, in *aedibus Peeters*, Lovanii 2012.
- S.P. Cowe (ed.), *The Armenian Version of Daniel*, Scholars Press, Atlanta GA 1992.
- C.E. Cox (ed.), *The Armenian Translation of Deuteronomy*, Scholars Press, Chico, CA 1981.
- C.E. Cox (ed.), *Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, Peeters, Leuven-Dudley MA 2006.
- B. Johnson (ed.), *Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im 1. Samuelbuch*, tr. C.B. Sjöberg, Gleerup, Lund 1968.

- B.O. Künzle, *Das altarmenische Evangelium*. Teil I, *Edition*; Teil II, *Lexikon*, Lang, Bern 1984.
- A.S. Zeyt'anean (ed.), *Edizione critica del libro della Genesi* [in armeno], Erevan 1985.
- A.S. Zeyt'anean (ed.), *Edizione critica del libro dell'Esodo* [in armeno], Erevan 1992.
- A.S. Zeyt'anean (ed.), *Edizione critica del libro del Levitico* [in armeno], Ant' ilias 1993.
- A.S. Zeyt'anean (ed.), *Edizione critica del libro dei Numeri* [in armeno], Ant' ilias 1998.
- Y. Zōhrapean (ed.), *Bibbia. Antico e Nuovo Testamento* [in armeno], S. Lazzaro, Venezia 1805.

#### 6.4. *Versione etiopica*

Secondo una tradizione della Chiesa ortodossa etiopie il regno d'Etiopia si sarebbe convertito all'ebraismo all'epoca della regina di Saba e di Salomone e al cristianesimo per opera dell'eunuco funzionario di Candace, regina di Etiopia, di cui si racconta in *At* 8,26-40. Stando a questa tradizione, l'Antico Testamento sarebbe stato tradotto dal testo ebraico della Bibbia in *ge'ez* – ancora oggi utilizzato come lingua liturgica dalla Chiesa ortodossa etiopica ed eritrea – poco dopo la visita della regina di Saba a Gerusalemme e il Nuovo Testamento dal greco agli inizi dell'era cristiana. È tuttavia più verosimile che la conversione dell'Etiopia al cristianesimo risalga alla prima metà del IV secolo – pur non potendo escludere contatti precedenti, di cui l'episodio di *Atti* potrebbe rendere una prima testimonianza – quando, come raccontato nella *Storia Ecclesiastica* di Tirannio Rufino, Frumenzio ed Edesio, due fratelli di origine siriana, entrarono al servizio dell'imperatore d'Etiopia Ella Amida, assumendosi al momento della sua morte il compito di assistere il figlio Ezana, che sarebbe così divenuto il primo imperatore cristiano etiopie. Frumenzio, noto in seguito con l'appellativo Abba Salama («padre della pace»), fu consacrato vescovo di Etiopia dal patriarca copto Atanasio di Alessandria. La traduzione delle *Maşaḥeft Qeddusat* («Sacre Scritture»), non precederebbe dunque la seconda metà del IV secolo. Se poi essa, come vuole un'altra tradizione della Chiesa ortodossa etiopie, sia attribuibile ai «nove santi», ossia ai monaci siriani (?) che cercarono rifugio in Etiopia dopo il Concilio di Calcedonia (451) a causa delle persecuzioni anti-monofisite, o se invece si debba più probabilmente ascrivere a parlanti nativi della lingua etiopica, pare comunque assodato che l'intero processo di versione, condotta su un testo greco imparentato con quello del *Vaticanus*, si concludesse entro gli inizi del VI secolo. Questa traduzione sarebbe in seguito stata sottoposta a una prima revisione nel corso del XIV secolo (individuabile già a partire dal

XII-XIII secolo, almeno per i libri del Nuovo Testamento), quando, accanto a lezioni attribuibili a esponenti del clero siriano di lingua araba in Etiopia, entrarono nella tradizione manoscritta numerosi interventi scribali volti a rendere più scorrevole il testo e non riconducibili a nessuna versione in particolare. Un'ulteriore revisione, individuabile a partire dal XVII secolo, avrebbe poi cercato di uniformare maggiormente il testo etiopico dell'Antico Testamento con quello ebraico. Considerata la scarsità di manoscritti anteriori al XIV secolo – e dato che la maggior parte di quelli superstiti è posteriore al XVI secolo –, è tuttavia estremamente complesso riuscire a distinguere la tradizione della versione più antica da quella della prima di queste revisioni. Il canone etiopico della Sacre Scritture comprende oltre ai deuterocanonici anche i libri di *Enoc* e dei *Giubilei*. I codici più antichi riportanti un testo biblico sono tre evangelieri provenienti dal monastero di Abba Garima, due dei quali recentemente datati al VI-VII secolo con il metodo del radiocarbonio.

I primi libri biblici in etiopico a essere stampati furono il *Salterio* e il *Cantico dei cantici*, pubblicati nel 1513 a Roma da Johannes Potken insieme a una serie di preghiere dell'Antico Testamento; del 1548 è l'*editio princeps* del Nuovo Testamento, stampata a Roma nel 1548 a cura di Fr. Petrus Aethyops e altri due monaci. La prima edizione completa di Antico e Nuovo Testamento fu pubblicata all'Asmara a cura di F. da Bassano (1922-1926). Non esistendo ancora un'edizione critica per tutti i libri, resta ancora valido per l'Antico Testamento il testo edito da A. Dillmann tra il 1853 e il 1894<sup>13</sup>.

#### 6.4.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

- H.F. Fuchs (ed.), *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha*, P. Hanstein, Bonn 1968.
- H.F. Fuchs (ed.), *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea*, P. Hanstein, Bonn 1971.
- H.C. Gleave (ed.), *The Ethiopic Version of the Song of Songs*, Taylor's Foreign Press, London 1951.
- J. Hofmann (ed.), *Die äthiopische Übersetzung des Johannes-Apokalypse*, 2 voll., Peeters, Louvain 1967.
- J. Hofmann - S. Uhlig (eds.), *Novum Testamentum Aethiopicum. Die katholischen Briefe*, Steiner, Stuttgart 1993.

<sup>13</sup> A. Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti aethiopica*, vol. 1, *Octateuchus Aethiopicus*, sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelii, Leipzig: fasc. 1, *Genesis, Exodus, Leuiticus* (1853); fasc. 2, *Numeri et Deuteronomium* (1854); fasc. 3, *Joshua, Judices et Ruth* (1855); vol. 2, *Liber Regum, Paralipomenen, Esdras, Esther*, sumptibus Societatis Germanorum Orientalis, Leipzig: fasc. 1-2, *Libri Regum* (1861-1871); vol. 3, *Libri apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus*, prostat apud A. Asher et socios, Berolini 1894.



- M.A. Knibb (ed.), *The Ethiopic Text of the Book of Ezekiel. A Critical Edition*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- O. Löfgren (ed.), *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel*, Geuthner, Paris 1927.
- O. Löfgren (ed.), *Jona, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai und Maleachi äthiopisch. Unter Zugrundelegung des Oxforder MS. Huntington 625 nach mehreren Handschriften herausgegeben*, Champion, Paris 1930.
- H. Maehlum - S. Uhlig (eds.), *Novum Testamentum Aethiopicum. Die äthiopische Version der Gefangenschaftsbriefe des Paulus*, Steiner, Stuttgart 1993.
- S.A.B. Mercer, *The Ethiopic Text of the Book Ecclesiastes*, Luzac, London 1931.
- C. Niccum, *The Bible in Ethiopia. The Book of Acts*, James Clark-Pickwick, Cambridge-Eugene OR 2014.
- A. Tedros (ed.), *The Ethiopic Version of the Letter to the Hebrews*, Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- A. Tedros (ed.), *La Lettera ai Romani. Testo e commentari della versione etiopica*, Harrassowitz, Wiesbaden 2001.
- M. Wechsler (ed.), *Evangelium Iohannis Aethiopicum*, Peeters, Louvain 2005.
- R. Zuurmond (ed.), *Novum Testamentum Aethiopicum. The Synoptic Gospels, Part 1, General Introduction; Part 2, Edition of The Gospel of Mark*, Steiner, Stuttgart 1989.
- R. Zuurmond (ed.), *Novum Testamentum Aethiopicum. The Synoptic Gospels, Part 3, The Gospel of Matthew*, Harrassowitz, Wiesbaden 2001.

### 6.5. Versioni georgiane

Secondo la tradizione, la conversione al cristianesimo del regno georgiano è ascrivibile alla predicazione di Nino, una donna proveniente dalla Cappadocia, all'epoca del re Mirian III (r. 284-361). L'inizio della traduzione della Bibbia risale con ogni probabilità a non più tardi del V secolo (le iscrizioni georgiane più antiche risalgono al 430, data che fornisce dunque un termine *ante quem* per la creazione delle 38 lettere che originariamente formavano l'alfabeto georgiano) e i primi libri a essere tradotti sarebbero i vangeli e il *Salterio* (come proverebbero le citazioni contenute nel *Martirio di Šušanik*, composto verosimilmente tra il 475 e il 484). Le più antiche attestazioni manoscritte datano ai secoli V (fine)-VII, in codici detti *xanmeti* per l'uso del prefisso *x-* (*xan*) per indicare la seconda persona soggetto e la terza persona oggetto nella coniugazione verbale. In seguito, nei secoli VIII-IX, tale prefisso fu sostituito da *h-* (*he*), da cui l'utilizzo del nome *haemeti* per i manoscritti che presentano questa caratteristica.

Del Nuovo Testamento si contano almeno due recensioni per il testo dei vangeli e tre per quello degli *Atti* tutte precedenti il X secolo. Nel caso dell'Antico Testamento, è probabile che nel VI secolo esistessero già tradotti almeno alcuni libri, come testimoniato da alcuni palinsesti *xanmeti* e *hae-*

meti contenenti frammenti di *Genesi*, *Deuteronomio*, *Giosuè*, *Giudici*, *Proverbi*, *Sapienza*, *Geremia* ed *Esdra*. Tuttavia, per quanto molti dei libri tradotti nel periodo più antico conservino tracce di un'influenza siro-armena, non è ancora certo se fossero tradotti dal greco (recensione antiochena?), dal siriano o dall'armeno. Pare invece certo che, come in altre tradizioni, le revisioni o recensioni seguenti siano state motivate dal tentativo di raggiungere una maggiore coincidenza con il testo greco della Settanta. Tra i testimoni più antichi di questa fase nella storia della tradizione si ricorda il *Codex Vindobonensis Georgicus 2* (Vienna, Österreichische Nationalbibliothek), i cui sei testi *xanmeti* riportano frammenti di *Deuteronomio*, *Giosuè*, *Giudici*, *Esdra*, *Matteo*, *Marco* e *Luca*. Nel caso dei vangeli, il più antico codice datato in cui è tramandata la prima recensione del testo è il cosiddetto Vangelo di Adiši, copiato presso il monastero di Šatberd nell'897. A circa un secolo dopo risale il primo testimone datato riportante per intero il canone anticotestamentario georgiano – escluso il *Salterio*, che tradizionalmente circolava in forma indipendente –, il ms. 1 del monastero di Iviron sul Monte Athos, copiato a Oški nel 978.

Con la seconda metà del X secolo si apre il periodo delle cosiddette recensioni atonite, avviato nel monastero di Iviron sul monte Athos da Eutimio Mt'ats'mideli (m. 1028) e proseguito da Giorgi Mt'ats'mideli (m. 1065). Al primo si deve una revisione del testo dei vangeli sul greco, con interventi tuttavia sporadici, la prima traduzione dell'*Apocalisse* (ante 978) e una ritraduzione o revisione del *Salterio* andata tuttavia perduta. Il secondo è autore di una nuova revisione del *Salterio* e soprattutto dell'edizione del Nuovo Testamento destinata a divenire il *textus receptus* della tradizione georgiana. Nel monastero della Montagna Nera, Ep'rem Mts'ire (m. 1094 ca.) sarebbe stato autore di un'altra revisione del Nuovo Testamento, condotta sul testo di Giorgi per avvicinarlo ulteriormente al greco e terminata dopo il 1080, e probabilmente della versione dei Profeti conservata nella Bibbia di Gelat'i, risalente all'XII secolo (Tbilisi, Centro nazionale georgiano dei manoscritti, ms. Q-1108), in cui l'Ottateuco testimonierebbe un'ulteriore traduzione o revisione caratterizzata da una fedeltà ancora più stretta con l'originale greco.

Il primo testo biblico georgiano a stampa è il *Salterio*, pubblicato a Mosca sotto gli auspici di re Arch'il II nel 1705; di qualche anno successiva è la prima edizione dei vangeli (Tbilisi 1709). In entrambi i casi il testo utilizzato è quello della revisione di Giorgi Mt'ats'mideli. Al 1743 risale la prima edizione completa della Bibbia georgiana, detta Bibbia di Bakar, pubblicata con una postfazione del principe Vaxušt'i sulla base del codice manoscritto A-51 del Centro nazionale georgiano dei manoscritti, noto come Bibbia di Mts'xet'a (XVII-XVIII secolo). Manca a oggi un'edizione critica completa.

## 6.5.1. Edizioni scientifiche, critiche e/o recenti

- R.P. Blake (ed.), *The Old Georgian Version of the Gospel of Mark*, Firmin-Didot, Paris 1928.
- R.P. Blake (ed.), *The Old Georgian Version of the Gospel of Matthew*, Firmin-Didot, Paris 1933.
- R.P. Blake - Maurice Brière (eds.), *The Old Georgian Version of the Gospel of John*, Firmin-Didot, Paris 1950.
- M. Brière (ed.), *La version géorgienne ancienne de l'Évangile de Luc*, Firmin-Didot, Paris 1955.
- B. Giginešvili et al. (eds.), *Libri dell'Antico Testamento secondo tutti i manoscritti esistenti* [in georgiano], 3 voll., Tbilisi: *Genesi, Esodo* (1989), *Levitico, Numeri, Deuteronomio* (1990), *Giosè, Giudici, Rut* (1991).
- Z. Sarjveladze, *L'evangelario di Adiši* [in georgiano], Tbilisi 2003.

Poiché molti libri sono editi secondo il testo testimoniato nelle diverse recensioni e/o in singoli manoscritti, si rimanda per una visione più completa del panorama delle edizioni, in particolare per quanto riguarda il Nuovo Testamento, a J.W. Childers, *The Georgian Version of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, Brill, Leiden-Boston 2013<sup>2</sup>, pp. 293-327. Il sito internet *The-saurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien – Titus* raccoglie in forma digitalizzata i testi di diverse redazioni e/o di singoli manoscritti dell'Antico e Nuovo Testamento georgiano a cura principalmente di J. Gippert, V. Imnaišvili, S. Sarjveladze, D. Tvaltvdze e Z. Sarjveladze (<http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm>).

## 6.6. Versioni arabe

Molte delle più importanti traduzioni della Bibbia prodotte dall'antichità ai tempi moderni sono il frutto del bisogno di ebrei e cristiani di disporre di versioni più accessibili delle Scritture. Gran parte di queste comunità parlavano o avevano ricevuto un'istruzione nelle lingue franche o dialettali dell'epoca e non capivano più i testi della Bibbia ebraica e cristiana nelle loro lingue originali. Con la diffusione dell'islam fino alla metà del VIII secolo, l'arabo divenne la nuova lingua comune e il segno distintivo delle *élite* colte passate sotto il dominio islamico. Era il caso non solo del sempre più consistente gruppo di convertiti all'islam, ma anche di coloro che il Corano chiama "Genti del Libro" (*ahl al-kitāb*), cioè gli ebrei e i cristiani, il cui patrimonio di scritture garantì loro l'autonomia religiosa in tutti i possedimenti islamici. A partire dal VIII i cristiani e gli ebrei cominciarono a utilizzare l'arabo non solo come lingua orale, ma anche come lingua scritta per scopi religiosi, letterari e scientifici. Accanto all'uso ininterrotto di scritti letterari e liturgici culturalmente distintivi in ebraico, greco, aramaico, siriano e copto, essi iniziarono a comporre e utilizzare

in misura sempre maggiore opere in arabo. Le più antiche versioni arabe della Bibbia giunte fino a noi risalgono a questa prima fase del processo di arabizzazione di tali gruppi. Per essi la traduzione delle scritture era il mezzo iniziale per riformare la propria identità comunitaria e adattarla a un mondo nuovo in un momento di profondi cambiamenti politici e culturali.

Sembra che le comunità cristiane melkite – che a livello regionale erano collegate con i monasteri di Siria, Palestina e della penisola del Sinai – abbiano fatto da apripista, traducendo le proprie scritture dal greco e dal siriano in arabo. Il fatto che esse abbiano adottato l'arabo come lingua ecclesiastica in una fase relativamente precoce è riconducibile al loro sostanziale isolamento da Bisanzio in seguito alle conquiste musulmane. Ecco perché la prima traduzione esistente a noi nota è un frammento bilingue in greco e arabo di *Sal* 78,20-31.51-61 che gli studiosi fanno risalire all'VIII secolo. Mentre le prime traduzioni arabe furono realizzate molto probabilmente all'interno delle comunità melkite, seguite in questo dalla chiesa siro-orientale dell'area irachena, il processo di arabizzazione delle comunità siro-occidentali (la Chiesa siro-ortodossa, nella zona di Tikrit) e copte fu molto più lento. Queste ultime insistettero a lungo nel mantenimento delle Scritture nella propria lingua sacra e alla fine integrarono varie tradizioni di traduzioni arabe precedenti nelle loro Bibbie arabe prodotte nel IX e X secolo. Nella stessa epoca anche i cristiani arabofoni di Spagna (mozarabi) tradussero le proprie scritture in arabo. Essi consultavano spesso versioni latine della Bibbia, ma utilizzavano allo stesso tempo anche traduzioni parziali di provenienza orientale. Nonostante l'abbondanza e le varietà di versioni arabo-cristiane della Bibbia (o di parti di essa), nessuna traduzione fu mai canonizzata e l'arabo non raggiunse mai lo *status* di lingua ecclesiastica.

La monumentale *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (1944-1949) di Georg Graf è tuttora il principale riferimento per le versioni arabe cristiane della Bibbia, anche se al tempo della sua redazione non erano ancora accessibili le importanti collezioni di manoscritti del monastero di Santa Caterina nel Sinai. Questa e altre opere necessitano perciò di un'ampia revisione e di integrazioni alla luce delle recenti ricerche sul patrimonio di questo e altri monasteri e di biblioteche pubbliche e private.

Gli ebrei iniziarono a produrre traduzioni scritte della loro Bibbia in arabo circa un secolo più tardi dei cristiani, verso la metà del IX secolo. In tal modo gli ebrei rispondevano alla stessa dinamica socio-linguistica che aveva generato il crescente bisogno di traduzione della Scrittura. Anche gli ebrei sembrano essere passati da contesti di traduzione orale della Scrittura a sporadiche liste di parole per arrivare a traduzioni complete. Tra queste la versione del Pentateuco di Se'adyah Ga'on (882-942) pare aver raggiunto uno *status* di quasi canonica nella seconda metà del X secolo. Nelle sole

collezioni della *genizah* del Cairo sono presenti oltre 2.000 frammenti di parti della Bibbia in arabo. La maggior parte dei frammenti è scritta in caratteri ebraici, ma altri sono in caratteri arabi. A parte i frammenti della *genizah*, altre versioni in arabo prodotte dagli ebrei, rabbaniti e caraiti<sup>14</sup>, sono conservate in migliaia di fonti manoscritte provenienti dal Vicino Oriente e oggi custodite principalmente nelle biblioteche nazionali di San Pietroburgo, Londra e Parigi. Esse sono di solito parte di opere tripartite sulla Bibbia ebraica in cui il testo originale in ebraico è seguito dalla traduzione araba e da un lungo commento in arabo.

Rispetto alla Bibbia arabo-cristiana, lo studio accademico della Bibbia arabo-ebraica è più avanzato. Ciò è in parte dovuto alle dimensioni più ridotte delle comunità ebraiche medievali e alla produzione manoscritta più contenuta. Tuttavia gli studiosi si sono finora concentrati soprattutto sui materiali della *genizah* del Cairo mentre altre collezioni, e in particolare la Collezione Abraham Firkovich (nella Biblioteca Nazionale di Russia, San Pietroburgo), sono state esaminate solo parzialmente.

Anche la comunità samaritana di Palestina produsse versioni arabe del suo Pentateuco. Secondo l'opinione più diffusa, ciò avvenne nel corso dell'XI secolo dopo un lungo periodo di bilinguismo. In alcuni casi i samaritani adattarono le versioni del Pentateuco di Se'adyah Ga'on così come alcune versioni caraiti. In altri casi essi produssero versioni originali che presentano caratteristiche comuni alle prime traduzioni cristiane ed ebraiche. La varietà dei manoscritti indica che tra i samaritani non emerse alcun *textus receptus* arabo del Pentateuco.

Come si può facilmente comprendere alla luce dei casi fin qui considerati, le tradizioni circa il modo di tradurre in arabo la Bibbia differivano notevolmente da comunità non musulmana a comunità. A parte i libri della Bibbia conservati interamente, sono sopravvissuti migliaia di frammenti e codici contenenti porzioni di queste traduzioni e commentari; pur con qualche eccezione, solo pochi di essi sono stati finora studiati approfonditamente. Essi rivelano una grande varietà di approcci stilistici, di vocabolario, di alfabeti (ad esempio greco, ebraico o siriano), di ideologie (ad esempio da versioni pedissequamente letterali legate alle fonti testuali ebraiche o greche, a versioni per nulla letterali e teologicamente ispirate, orientate ai valori estetici e culturali dei testi arabi di arrivo e di un pubblico completamente arabizzato), e didattici (versioni esplicative, glossografie per la traduzione). Si registrano inoltre estratti di varie versioni nei molti altri generi letterari e liturgici che circolavano all'interno delle diverse comunità,

---

<sup>14</sup> I rabbaniti sono gli ebrei che ammettono l'autorità della tradizione orale raccolta nella *Mišnah* e nel *Talmud*, in opposizione ai caraiti, oggi poche migliaia, che si rifacevano alla sola Bibbia ebraica [N.d.R.].

come i lezionari e gli scritti apologetici. Inoltre le differenti versioni erano abbastanza mobili, fondendosi le une con le altre sia all'interno che oltre i confini confessionali, ecclesiastici e geografici. Le versioni di Se'adyah, per esempio, originariamente prodotte per un pubblico ebraico (sia in caratteri ebraici che arabi), sono attestate in manoscritti di provenienza samaritana e cristiana, oltre che in adattamenti siriaci e copti di alcune parti della traduzione del Pentateuco. Alcune delle versioni siriano-orientali del Pentateuco furono successivamente impiegate tra i mozarabi di Spagna. La versione caraita del Pentateuco di Yešua' ben Yehudah (Iraq o Persia, XI secolo) è attestata in manoscritti samaritani (in cui è trascritta in caratteri samaritani). Altri fenomeni comuni che restano da indagare sono la revisione secondaria e l'adattamento delle rispettive versioni. La semplice quantità di materiale disperso in numerose biblioteche di tutto il mondo, le differenti tradizioni di traduzione e le diverse versioni, molte delle quali hanno subito considerevoli modifiche attraverso il tempo e lo spazio, e i numerosi amalgami di traduzione rendono questo campo di ricerca una vera *terra incognita* il cui terreno va dissodato non solo in termini di dati da elaborare, ma anche di implicazioni interreligiose e interculturali.

Quando le traduzioni arabe divennero facilmente reperibili, anche i musulmani iniziarono a nutrire un maggiore interesse per le scritture ebraiche e cristiane, che presentavano molti personaggi ed episodi menzionati nel Corano e nelle quali i musulmani credevano fosse annunciato il profeta Muḥammad e predetto l'avvento dell'islam. Inoltre, i dotti musulmani erano particolarmente interessati alla grande varietà di traduzioni bibliche correnti nelle diverse comunità del Libro, un fatto senza paragone rispetto al Corano, la cui miracolosa inimitabilità e intraducibilità è uno dei dogmi centrali nell'Islam. Tale varietà era perciò utilizzata dai musulmani come argomento contro l'autenticità del testo biblico. Un'antica fonte bio-bibliografica, il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (X secolo), cita vari progetti musulmani di traduzione (*tarğama*) in un'ampia sezione dedicata ai libri della Bibbia e ai loro interpreti. Non vi è alcuna conferma indipendente di tali resoconti ed è improbabile che si riferiscano a veri e propri tentativi di traduzione. Le due opere musulmane più antiche tuttora esistenti e che contengono liste complete delle predizioni bibliche del profeta Muhammad tratte dalla Bibbia ebraica e dal Nuovo Testamento sono il *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* (*Libro della religione e della dinastia*) del cristiano convertito all'islam 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī (m. 865) e l'*A'lām al-nubuwwa* (*I segni della profezia*) di Ibn Qutayba (m. 889). Nonostante le loro fonti debbano essere ancora in parte individuate, non vi è dubbio che esse si siano rifatte a tradizioni più antiche di provenienza cristiana. Innumerevoli testi musulmani contenenti abbondante materiale biblico attendono ancora di essere analizzati. Se studiati in parallelo ai manoscritti delle varie traduzioni cristiane

ed ebraiche, tali materiali potrebbero aiutare a stabilire la cronologia di queste ultime, soprattutto se si considera la sostanziale assenza, nelle prime traduzioni cristiane, di colophon che permetterebbero di stabilire una datazione esatta. Inoltre nella letteratura islamica primitiva e in particolare nell'esegesi coranica, nella storiografia e negli *hadīth*, materiali biblici canonici ed extra-canonici profondamente islamizzati spiccano come fonti grezze dei racconti della storia universale, in cui le vite dei primi profeti e patriarchi costituiscono spesso una parte sostanziale, per esempio nella *Tārīkh* (Storia) di al-Ya'qūbī (m. 905 o dopo). L'indagine accademica è ancora ben lungi dall'aver individuato quali fra le varie tradizioni di traduzione fossero accessibili ai dotti musulmani nelle diverse zone e periodi o come venissero trasmesse.

Come si può dedurre da questa breve rassegna, parlare *della* Bibbia araba non è più corretto di quanto non lo sia parlare *della* Bibbia greca o *della* Bibbia inglese. La storia della traduzione araba della Bibbia è simile alla storia delle altre versioni della Bibbia. Nelle fonti superstiti si riflettono molte varietà e amalgami. Di fatto, se paragonate con altre tradizioni di traduzione della Bibbia prodotte nel corso della storia, le versioni arabe sono le più abbondanti in termini di quantità di manoscritti e opere a stampa superstiti e, naturalmente, di varianti. Questo fatto attesta di per sé la ricchezza e la varietà della storia testuale della traduzione araba della Bibbia nelle varie denominazioni cristiane, ebrae e samaritane, oltre che nelle citazioni e negli adattamenti dei musulmani. Eppure solo una minima parte di questo immenso territorio è stato adeguatamente esplorato. Soltanto in tempi recenti la storia della ricezione della Bibbia, ebraica e cristiana, compresa la sua traduzione e interpretazione, ha iniziato a essere vista come parte integrante degli studi biblici. Non è inoltre meno significativo il fatto che la ricezione dei materiali biblici da parte dei musulmani attraverso la controversistica, l'apologetica e gli adattamenti venga progressivamente interpretata come un mezzo fondamentale di fecondazione transculturale e interculturale tra ebrei, cristiani e musulmani nel Medioevo.

#### 6.6.1. *Manoscritti ed edizioni scientifiche, critiche e/o recenti*

I più antichi manoscritti datati delle versioni arabe della Bibbia sono tutti del Nuovo Testamento. Nel monastero di Santa Caterina del monte Sinai si conservano l'Ar. N.F. Parch. 14 & 16 (Vangeli, datato all'859), l'Ar. 151 (Lettere e *Atti*, dell'867), l'Ar. 72 (Vangeli, dell'897), l'Ar. N.F. Parch. 7 (Vangeli, del 901) e l'Ar. 73, una cui parte è nella Bibliothèque Nationale de France a Parigi, Ar. 6725 (Lettere, del 902). Nella Biblioteca nazionale di Russia a San Pietroburgo si conserva il ms. Ar. 327 (Lettere di Paolo, datato all'892). Tra il monastero di Santa Caterina e la Biblioteca Apostolica Vaticana si conserva poi un'altra dozzina di manoscritti,

anch'essi prevalentemente del Nuovo Testamento, che si possono datare al IX-X secolo su basi paleografiche.

Le prime edizioni a stampa della Bibbia in arabo sono comprese nella Poliglotta di Parigi (1628-1645, Antico Testamento) e nella Poliglotta di Londra (1653-1657, Nuovo Testamento). Nel 1671-1673 a Roma la Congregatio de Propaganda Fide pubblicò un'edizione dell'intera Bibbia in arabo che ebbe lunga fortuna presso gli arabi cristiani del Vicino Oriente.

- J. Derenbourg (ed.), *Œuvres complètes de R. Saadia Ben Iosef al-Fayyôûmî*, vol. 1, *Versión arabe du Pentateuque*, Leroux, Paris 1893.
- J. Derenbourg - M. Lambert (ed.), *Œuvres complètes de R. Saadia Ben Iosef al-Fayyôûmî*, vol. 6, *Versión arabe des Proverbes*, Leroux, Paris 1894.
- J. Derenbourg - H. Derenbourg (eds.), *Œuvres complètes de R. Saadia Ben Iosef al-Fayyôûmî*, vol. 3, *Versión arabe d'Isaïe*, Leroux, Paris 1896.
- W. Bacher - J. Derenbourg - H. Derenbourg (eds.), *Œuvres complètes de R. Saadia Ben Iosef al-Fayyôûmî*, vol. 5, *Versión arabe du livre de Job*, Leroux, Paris 1899.
- J. Bloch (ed.), *Die samaritanisch-arabische Pentateuchübersetzung. Deuteronomium I-XI. Nach handschriften in Berlin, Gotha, Kiel, Leyden und Paris, mit Einleitung und Noten*, Poppelauer, Berlin 1901).
- S. Galliner (ed.), *Saadia Al-fajjûmî's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 73-89). Nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Handschrift hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Poppelauer, Berlin 1903.
- M. Dunlop Gibson (ed.), *An Arabic Version of the Epistles of St Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with Part of the Epistle to the Ephesians from a Ninth Century MS. in the Convent of St Catharine on Mount Sinai*, C.J. Clay and Sons, London 1894. Basato sul ms. Ar. 155 del monastero di Santa Caterina (X secolo); la traduzione araba fu condotta sul testo greco.
- M. Dunlop Gibson (ed.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. in the Convent of St. Katherine on Mount Sinai, with a Treatise on the Triune Nature of God, and Translation from the Same Codex*, C.J. Clay and Sons, London 1899. Basato sul ms. Ar. 154 del monastero di Santa Caterina.
- H. Staal (ed.), *Mt. Sinai Arabic Codex 151. 1. Pauline Epistles (CSCO 452-453 = Scr. Arb. 40-41; Louvain 1983)*. Trascrizione del ms. Ar. 151 del monastero di Santa Caterina.
- H. Shehadeh (ed.), *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, 2 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1989-2002.





PROSPETTO DEI PRINCIPALI MANOSCRITTI,  
CODICI E VERSIONI

<i>1. Antico Testamento</i>				
<i>1.1. Testimoni diretti del testo ebraico</i>				
	TESTO EBRAICO CONSONANTICO PREMASORETICO		I-II e.v.	
	Q Hev Mas Mur	Manoscritti del mar Morto (Qumran, Naħal Hever, Masada e Wadi Murab- ba'at)	Attestazioni frammentarie per tutti i libri del <i>TaNaK</i> tranne <i>Est</i>	III a.e.v.- I e.v.
	Nash	Papiro Nash	<i>Decalogo</i> (da <i>Es</i> 20,2-17 e <i>Dt</i> 5,6-21) e <i>Dt</i> 6,4-5	II o I a.e.v.
	Gnz	Manoscritti della <i>genizah</i> del Cairo	Originale ebraico di <i>Sir</i>	X-XII e.v.
TM	TESTO MASORETICO TIBERIENSE			IX-X e.v.
	M <sup>C</sup>	<i>Codex Cairensis</i>	Profeti anteriori e posteriori	895/6 e.v.
	M <sup>A</sup>	<i>Codex Alepensis</i>	Privo di <i>Gen</i> 1,1- <i>Dt</i> 28,16 e <i>Ct</i> 3,11 ss.	X e.v.
	M <sup>L</sup>	<i>Codex Leningradensis</i>	Più antica copia completa del <i>TaNaK</i>	1008/9 e.v.
Smr	PENTATEUCO SAMARITANO			I-II e.v.
		Ms. Add. 1846, Cambridge University Library		1149/50 e.v.
<i>1.2. Versioni greche</i>				
LXX	Settanta			III a.e.v.- III e.v.
	957	Papiro Rylands 458	Frammenti di <i>Dt</i>	II a.e.v.
	847 848 942	Papiro Fouad 266	Frammenti di <i>Gen</i> e <i>Dt</i>	II/I a.e.v.

	Q Hev	Manoscritti del mar Morto (Qumran, Naḥal Ḥever)	Frammenti di <i>Es, Lev, Dt</i> , Profeti minori e <i>Lettera di Geremia</i>	II-I a.e.v.
	B	<i>Codex Vaticanus</i>	Mancante di <i>1-4Mac</i>	IV e.v.
	S o x	<i>Codex Sinaiticus</i>	Lacunoso in molti libri	IV e.v.
	A	<i>Codex Alexandrinus</i>	Mancante di <i>1Sam 12,17– 14,9</i> e <i>Sal 49,20–79-11</i>	V e.v.
	C	<i>Codex Ephraemi rescriptus</i>	Parti di <i>Gb, Pr, Eccle, Ct, Sap, Sir</i>	V e.v.
	α'	Aquila		II e.v.
	σ'	Simmaco		II e.v.
	θ'	Teodoziona		II e.v.
	LXX <sup>o</sup>	Origene		III e.v.
		Esichio (?)		III e.v.
	LXX <sup>t</sup>	Luciano		III-IV e.v.
<b>1.3. Versioni aramaiche (Targumim)</b>				I-IX e.v.
	T <sup>o</sup>	Targum Onqelos	Pentateuco	III-V e.v.
	T <sup>1</sup>	Targum Pseudo-Yonatan o Gerosolimitano I	Pentateuco	VII e.v.
	T <sup>N</sup>	Targum Neofiti	Pentateuco	IV e.v.
	T <sup>F</sup>	Targum frammentario o Gerosolimitano II	Pentateuco	IV-VII e.v.
	T <sup>J</sup>	Targum Yonatan ben 'Uzzi'el	Profeti anteriori e posteriori	III-V e.v.
		Targumim degli Agiografi	Agiografi, esclusi <i>Esd-Ne e Dn</i>	VI-IX e.v.
<b>2. Nuovo Testamento</b>				
<b>2.1. Testimoni diretti del testo greco</b>				
	PAPIRI		ca. 130 testimoni	II-VII e.v.
	P <sup>52</sup>	Papiro Ryland 457	<i>Gv 18,31-33.37-38</i>	II e.v. (120?)
	P <sup>75</sup>	Papiro Bodmer XIV, XV	<i>Lc 3,18-24,53</i> e <i>Gv 1-15</i>	II/III e.v.
	P <sup>46-47</sup>	Papiri Chester Beatty BP II-III	<i>Corpus paolino</i> e <i>Ap</i>	III e.v.
	P <sup>66</sup>	Papiro Bodmer II	<i>Gv 1-14, 15, 16, 20-21</i>	III e.v.
	P <sup>72</sup>	Papiro Bodmer VII, VIII	<i>Gd</i> e <i>1-2Pt</i>	III/IV e.v.

	CODICI ONCIALI	ca. 320 testimoni	III/IV-XI e.v.
S o x	<i>Codex Sinaiticus</i>	Più antica copia completa del NT	IV e.v.
B	<i>Codex Vaticanus</i>	Mancante di <i>Eb</i> 9,14, <i>1-2Tm</i> , <i>Tt</i> , <i>Fm</i> e <i>Ap</i>	IV e.v.
D <sup>ea</sup>	<i>Codex Bezae</i>	Vangeli e <i>At</i> (greco e latino)	IV-V e.v.
W	<i>Codex Washingtonensis</i>	Vangeli	IV/V e.v.
A	<i>Codex Alexandrinus</i>	Lacunoso in <i>Mt</i> , <i>Gv</i> e <i>2Cor</i>	V e.v.
C	<i>Codex Ephraemi rescriptus</i>	Mancante di <i>2Ts</i> e <i>2Gv</i> ; lacunoso negli altri libri	V e.v.
D <sup>p</sup>	<i>Codex Claromontanus</i>	<i>Corpus</i> paolino (greco e latino)	V e.v.
Θ	<i>Codex Coridethianus</i>	Vangeli	IX e.v.
<i>3. Altre versioni antiche</i>			
it	<i>Vetus Latina</i>	AT (sulla LXX) e NT	II e.v.
	Diatessaron	Armonia evangelica	II e.v.
sy <sup>p</sup>	<i>Pešitta</i>	AT (sul testo ebraico) e NT	II e.v. (AT) e IV-V (NT)
sy <sup>c/s</sup>	<i>Vetus Syra</i>	Vangeli	II-IV e.v.
syh	Siro-esaplare	AT (sulla quinta colonna dell' <i>Esapla</i> di Origene)	615-617 e.v.
co	Copte	AT (sulla LXX) e NT	dal III e.v.
vg	Latina di Gerolamo ( <i>Vulgata</i> )	AT (sul testo ebraico) e NT	IV-V e.v.
aeth	Etiopica	AT (sulla LXX) e NT	IV-V e.v.
arm	Armena	AT (sulla LXX) e NT	V e.v.
geo	Georgiane	AT (sulla LXX) e NT	dal V e.v.
arab	Arabe	AT (sul testo ebraico, sulla LXX, sulla <i>Pešitta</i> e sulle versioni latine) e NT (sul testo greco e sulle versioni siriache e latine)	VIII-XI e.v.



Parte terza

*La lettura della Bibbia*



*Figura 8: Un melammed ammonisce il suo allievo*  
Dal *Pentateuco di Coburgo* (Coburg, Baviera, 1390-1396) (*Torah* con le cinque *Megillot*,  
le *Haftarot* e trattati di grammatica)  
Londra, British Library, ms. Add. 19776, c. 72v (fine del *Levitico*)

## CAPITOLO QUINTO

### LETTURA EBRAICA DELLA SCRITTURA

In italiano la parola «lettura» ha molti significati: può indicare una lettura silenziosa, mentale, come quella che abitualmente si pratica oggi quando si legge un libro, un giornale, un'insegna, una lettera; o una lettura ad alta voce, perché gli altri ascoltino senza avere il testo davanti: è quella che si fa nelle assemblee religiose o civili, a scuola, a gente che non sa leggere (gli antichi leggevano sempre ad alta voce, anche quando erano soli, quindi il loro leggere era anche ascoltare); lettura significa infine modo di intendere e interpretare ciò che si legge.

Per accostarci al modo ebraico di leggere la Scrittura, partiamo dunque da un dato linguistico: quell'insieme di libri che noi chiamiamo Bibbia o, appunto, Scrittura, sono chiamati in ebraico *Miqra'*, cioè «Lettura» (dal verbo *qara'*, «leggere ad alta voce, chiamare, gridare»). Ma quale lettura?

«Quindi [Mosè] prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: "Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto"» (*Es* 24,7).

«Mosè scrisse questa legge e la diede ai sacerdoti figli di Levi, che portavano l'arca dell'alleanza del Signore, e a tutti gli anziani d'Israele. Mosè diede loro quest'ordine: «Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno della remissione, alla festa delle Capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti. Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché ascoltino, imparino a temere il Signore, vostro Dio, e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli, che ancora non la conoscono, la udranno e impareranno a temere il Signore, vostro Dio, finché vivrete nel paese in cui voi state per entrare per prenderne possesso, attraversando il Giordano» (*Dt* 31,9-13).

La lettura-ascolto della Scrittura ha la sua fondazione, la sua istituzione nello stesso testo biblico, come si vede dai passi citati e da diversi altri. In certo senso l'evento sinaitico deve perpetuarsi nella sua ripetizione culturale. Ne abbiamo una testimonianza in un celebre passo di *Neemia*:



«Allora tutto il popolo si radunò come un solo uomo sulla piazza davanti alla porta delle Acque e disse allo scriba Esdra di portare il libro della legge di Mosè, che il Signore aveva dato a Israele. Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere. Lesse il libro sulla piazza davanti alla porta delle Acque, dallo spuntare della luce fino a mezzogiorno, in presenza degli uomini, delle donne e di quelli che erano capaci d'intendere; tutto il popolo tendeva l'orecchio al libro della legge. Lo scriba Esdra stava sopra una tribuna di legno, che avevano costruito per l'occorrenza, e accanto a lui stavano a destra Mattitia, Sema, Anaià, Uria, Chelkia e Maasia, e a sinistra Pedaià, Misaele, Malchia, Casum, Casbaddana, Zaccaria e Mesullàm. Esdra aprì il libro in presenza di tutto il popolo, poiché stava più in alto di tutti; come ebbe aperto il libro, tutto il popolo si alzò in piedi. Esdra benedisse il Signore, Dio grande, e tutto il popolo rispose: «Amen, amen», alzando le mani; si inginocchiarono e si prostrarono con la faccia a terra dinanzi al Signore. Giosuè, Bani, Serebia, Iamin, Akkub, Sabetài, Odia, Maasia, Kelità, Azaria, Iozabàd, Canan, Pelaià e i leviti spiegavano la legge al popolo e il popolo stava in piedi. Essi leggevano il libro della legge di Dio a brani distinti e spiegavano il senso, e così facevano comprendere la lettura» (*Ne* 8,1-8).

Se combiniamo questo testo con i precedenti, notiamo che: la Scrittura è indirizzata a tutti, non a una casta ristretta; richiede un assenso o impegno, è insomma una domanda; deve essere capita e perciò deve essere spiegata. Esattamente questa è, *in nuce*, l'ermeneutica ebraica, dalla tarda epoca biblica a oggi: ed *Es* 24,7 viene inteso dall'interpretazione rabbinica come l'assenso alla lettura-domanda fatta da Mosè. Assenso che è un impegno «prima» a mettere in pratica la *Torah*, e «poi» a studiarla. Ma lo studio sorregge la prassi e perciò l'interpretazione della Scrittura è condizione essenziale del vivere la Scrittura.

La scena descritta in *Ne* 8, avvenuta verso il 444 a.e.v., o circa cinquant'anni più tardi (vi sono grossi problemi di cronologia), ci rappresenta per la prima volta un «culto di lettura»: culto che nelle sue linee generali e nel suo spirito è rimasto immutato nella liturgia sinagogale, e che ci mostra come, dei tre significati della parola «lettura», l'ebraismo classico e tutta la tradizione che ne deriva realizzassero il primo e il terzo. In altri termini, vediamo come il popolo fosse davanti al «libro» (ebr. *séfer*, «rotolo») in posizione di «ascolto», e questo ascolto includesse sia le parole del testo biblico vero e proprio, sia – probabilmente – il *targum* o traduzione estemporanea in aramaico, sia l'interpretazione o esegesi, al fine, come afferma *Es* 24,7, di «eseguire e prestare ascolto».

Esdra, «scriba esperto nella legge di Mosè» (*Esd* 7,6), dopo l'«apertura» od ostensione del libro della *Torah* e un rito di benedizione, fa leggere il testo dai tredici notabili o assistenti, «a brani distinti e spiegando il senso». Questa «spiegazione del senso» o «dare senso» (*som sékel*) può significare

due cose, probabilmente compresenti: la traduzione simultanea in aramaico, lingua ormai corrente tra i reduci dall'esilio babilonese, e il commento o spiegazione vera e propria, in vista del «vivere la *Torah*».

In termini tecnici si direbbe: il *targum* e il *midraš*. *Targum* significa «traduzione», ma il suo significato generale si è specificato, nell'uso tecnico, a indicare la traduzione in aramaico del testo biblico, in primo luogo del Pentateuco o *Torah*. Poiché la traduzione era fatta per capire, e avveniva in un contesto liturgico, era naturale che tendesse a divenire interpretativa, parafrastica, omiletica: tendesse quindi al *midraš*. La radice di questo vocabolo è la stessa del verbo *daraš*, «cercare, investigare»: Esdra «si era dedicato con tutto il cuore a studiare (*li-droš*) la legge del Signore» (*Esd* 7,10).

Confrontando fra loro passi affini e collegati della Bibbia ebraica, scopriamo che il *midraš* nasce già all'interno della Scrittura stessa per chiarire un termine oscuro, per precisare un passo o una norma troppo generica, per conciliare due passi contrastanti, per attenuare o spiegare un testo sconcertante, «scandaloso» (come scrisse Géza Vermes), o anche per reinterpretare teologicamente tradizioni precedenti.

Si trovano esempi di *midraš* biblico nella cosiddetta fonte sacerdotale del Pentateuco, nei libri delle *Cronache*, nei sapienziali. Si trovano *midrašim* (plurale di *midraš*) tra gli scritti di Qumran, soprattutto in forma di *pešer*, ossia di interpretazione attualizzante, volta a mostrare che si è compiuto ciò che era stato annunciato dai profeti. E in tal senso c'è chi ha definito il Nuovo Testamento un *midraš* cristiano dell'Antico Testamento.

Tutto quanto s'è detto fin qui potrebbe riassumersi simbolicamente in un'immagine: il rapporto dell'ebreo con la parola di Dio non è rappresentabile dal fedele che si legge la sua Bibbia, e neppure – a essere precisi – dal fedele che nella sinagoga vede estrarre il rotolo della Scrittura dall'Arca e lo sente leggere. Invece, se in un certo senso sia la lettura sinagogale sia quella di Esdra attualizzano la situazione del popolo ai piedi del Sinai in ascolto di Mosè, in ogni caso tra il fedele che ascolta e il libro che viene letto c'è un terzo elemento, fondamentale: la tradizione, o *Torah* orale, di cui ora parleremo. È la tradizione che mi offre il senso, anzi i sensi, e che mantiene la parola del Sinai

«molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (*Dt* 30,14).

La lettura ebraica della Scrittura, e la «ricerca» in cui consiste, presuppongono perciò un quadro di principi e di metodi che occorre delineare, per comprendere non solo l'esegesi rabbinica, ma anche quella neotestamentaria (sia come esegesi praticata dagli scrittori neotestamentari, sia come nostra lettura del Nuovo Testamento).

Il *primo principio* è l'esegesi di una doppia rivelazione: la *Torah* scritta (*Torah še-bi-ḳtav*) e la *Torah* orale (*Torah še-be-'al-peh*). Mosè la fonte, cioè il ricettore e il tradente di entrambe, ed entrambe sono di origine sinaitica; ma una si trasmette per scrittura-lettura, l'altra per tradizione orale, di maestro in discepolo. Così viene descritta la «catena della ricezione» dal trattato rabbinico *Pirḳe Avot* («Capitoli dei padri»), che fa parte della *Mišnah*, il codice della tradizione normativa, fatto redigere da rabbi Yehudah ha-Naśi, alla fine del II secolo e.v.:

«Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della Grande Assemblea [di Esdra]. Essi dissero tre cose: siate ponderati nel rendere giustizia, crescete molti discepoli e fate una siepe alla *Torah*. Šim'on il Giusto fu uno degli ultimi della Grande Assemblea. Egli soleva dire: "Su tre cose il mondo si regge: sulla *Torah*, sul culto e sulle opere di misericordia [...]» (*Pirḳe Avot* 1,1-2).

La tradizione orale – che, come appare dai Vangeli, è affermata dai farisei e rifiutata dai sadducei, dai samaritani e dai più tardivi caraiti – è essa stessa una necessità ermeneutica: ogni cristiano che consideri come gli è giunta la Scrittura e come la intende nella propria Chiesa, non ha difficoltà a capire il principio ebraico delle due *Torot* (plurale di *Torah*).

Dio ha rivelato a Mosè, insieme ai «cinque quinti della *Torah* [scritta]», tutte le spiegazioni necessarie per «eseguire e ascoltare». Di generazione in generazione, i maestri e i discepoli «trovano», scoprono (un criterio razionalista direbbe «aggiungono»), ma la concezione ebraica è che trovano, e sul trovato discutono e decidono). Un famoso *midraš* esprime chiaramente questo modo di intendere il rapporto tra l'origine e il nuovo:

«Disse rabbi Yehudah in nome di Rav: Nell'ora che Mosè salì nell'alto dei cieli, trovò il Santo, benedetto sia, che sedeva e annodava coroncine sulle lettere [della *Torah*]. Gli disse: Signore del mondo, chi trattiene la tua mano [dall'inviarci la *Torah* anche senza coroncine]? Gli rispose: c'è un uomo, che verrà alla fine di tante generazioni, e 'Aqiva ben Yosef è il suo nome. Egli su ogni puntino, con le sue interpretazioni, accumulerà cumuli di *halakot* [norme]. Disse Mosè: Signore del mondo, fammelo vedere. Gli rispose: Torna indietro. Andò e sedette in fondo alle otto file [degli allievi di 'Aqiva], ma non capiva che cosa dicevano, e la sua forza si indebolì. Quand'ecco si giunse a un certo argomento. I discepoli [di 'Aqiva] gli chiesero: Rabbi, da dove [lo deduci]? Rispose loro: È una *halakah* di Mosè dal Sinai. L'animo di Mosè si riprese, egli tornò e venne al cospetto del Santo, benedetto sia, e gli disse: Signore del mondo, hai un uomo come questo e tu dai la *Torah* per mano mia? Gli rispose: Taci, così ha deciso il mio pensiero» (*Talmud Babilonese, Menahot* 29b).

Un *secondo principio*, strettamente collegato al precedente, è quello della diversità di gradi di autorità nella Bibbia. Dio si è manifestato sul Si-

nai, e «tutto il popolo vide [...]» (*Es* 20,18), mentre i profeti e gli agiografi, come osserva Maimonide, ebbero una rivelazione indiretta e individuale, per visioni e sogni. La *Torah* sinaitica è il documento dell'alleanza o patto, pubblico, creatore della comunità di Israele; le altre due parti della Scrittura (Profeti e Scritti) valgono in quanto sono predicazione e insegnamento della *Torah*, suscitati dallo Spirito Santo quando la voce della *Torah* pare affievolirsi nelle coscienze. Ecco perché un libro privo di voli, come il *Levitico*, è più autorevole di *Isaia* o *Ezechiele*: rivela infatti, per bocca di Dio Stesso, Dio in quanto Volontà per l'uomo.

Un terzo principio è quello che Günter Stemberger chiama «principio della parsimonia»:

«Nessuna parola in essa [nella Bibbia] è vana, nessuna lettera inutile. Nella Bibbia non c'è alcuna ripetizione immotivata [...] Dio non si ripete»<sup>1</sup>.

Quando perciò la nostra mentalità ci porta a ravvisare nelle ripetizioni, nei sinonimi, nei parallelismi, nelle varianti motivazioni letterarie, estetiche e redazionali, siamo molto lontani dalla lettura ebraica.

In questo «principio della parsimonia» è implicito l'altro criterio ermeneutico rabbinico: se «fra le parole della *Torah* non ce n'è nessuna che sia simile a un'altra» (*Tosefta*, 'Eduyyot 1,1), allora «non bisogna ricavare un unico significato da diversi luoghi della Scrittura» (*Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 34a). Viceversa, da ogni passo o parola della Scrittura si possono ricavare diversi significati.

La pluralità dei sensi (fra i quali non deve mai essere trascurato il *pešat* o senso «semplice», immediato) non è un effetto di scarsa chiarezza o di ambiguità dei testi, ma della ricchezza della Parola, che è offerta a una ricezione multipla, sia di tempi sia di persone: come osserva Emmanuel Levinas, «i molteplici sensi sono persone molteplici»<sup>2</sup>. È questa la ragione per cui nei commenti rabbinici ricorre spesso la formula «altra interpretazione» per introdurre una variante esegetica, e si ha la massima cura di riportare le interpretazioni dei grandi dottori e di chi le riferisce, secondo lo schema: «Disse rabbi Tale a nome di rabbi Talaltro», perché, come si legge nel trattato *Pirke Avot* 6,6: «Chiunque riferisce una parola nel nome di chi l'ha detta, avvicina la redenzione al mondo». Infatti la *Torah* orale, come abbiamo visto, è un percorso di nomi riceventi e tradenti, a monte dei quali sta Dio.

Spetta poi alla maggioranza decidere, nella pluralità delle interpretazioni, la *halakāh*, la «via» da seguire nella prassi, mentre resta libera la *ag-gadah*, la «narrazione» finalizzata a edificare. E se nel contrasto di inter-

<sup>1</sup> G. Stemberger, *Il rapporto con la Bibbia nell'ebraismo*, in «Concilium» 1(1991), pp. 59-69, qui p. 65.

<sup>2</sup> E. Levinas, *La Rivelazione nella tradizione ebraica*, in Id., *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, tr. it., Guida, Napoli 1986, p. 218.

pretazioni fra la scuola di Hillel e la scuola di Šammay (due grandi maestri di pochi anni anteriori a Gesù), secondo un *midraš* si udì una voce celeste che disse: «Queste e quelle parole sono del Dio vivente, ma la *halakāh* è secondo la parola di Hillel» (*Talmud Babilonese*, 'Eruvin 13b), a un'altra voce celeste, che intervenne a favore di una tesi minoritaria, i maestri obiettarono: «Non è nei cieli» (*Dt* 30,12), cioè Dio ha consegnato agli uomini sia la *Torah* sia i principi della sua interpretazione, non tenendosi nulla per sé. Un atteggiamento, questo dei maestri, che fa pensare alla frase di *Gal* 1,8: «Se [...] un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema».

La *Torah* è scesa dal cielo, ed è appunto chiamata *min-ha-šamayim*, «*Torah* dai cieli» (*Mišnah*, *Sanhedrin* 11,1): ciò significa che è destinata agli uomini, non agli angeli. Di qui un criterio di lettura fondamentale (anche se non accettato dall'esegesi mistica, incline a leggere non nel «nero» dello scritto, ma nel «bianco» che lo circonda, e dedita allo *šeruf*, alle permutazioni di lettere, alla numerologia ecc.), criterio attribuito a rabbi Yišma'el (I-II secolo e.v.): «La *Torah* ha parlato secondo la lingua degli uomini» (nel *midraš Sifre Numeri*, sezione *Šelah* 7 e sezione *Wa-ethannan* 9). Lingua degli uomini implica il riconoscimento degli antropomorfismi, del parlare figurato, della mediazione linguistica.

Tuttavia le possibilità del linguaggio sono per l'esegeta ebreo molto più ampie di quanto non sia abituale nel discorso teologico: e non si allude qui al quarto dei quattro sensi teorizzati da Baḳya ben Ašer di Saragozza nel 1291, cioè *pešať* o senso piano, *remez* o senso allegorico, *deraš* o senso omiletico e *sod* o senso mistico (teorizzazioni comuni anche agli esegeti cristiani). Si allude all'attenzione minuziosa per quelle che James Kugel chiama «irregolarità di superficie» del testo ebraico, al rifiuto assoluto che nella Scrittura ci sia uno spazio anche minimo per il casuale.

Così, per esempio, nell'episodio di Caino e Abele, i maestri si chiedono: perché Dio dice a Caino: «La voce *dei sangu*i di tuo fratello grida a me dal suolo» (*Gen* 4,10), e non dice «la voce *del sangue*»? Una risposta (si badi: *una* risposta, per quello che si è detto sopra) è che uccidendo Abele, Caino aveva versato anche il sangue dei suoi discendenti, ai quali è stato così negato di nascere (*Mišnah*, *Sanhedrin* 4,5).

Come si vede, quando un maestro «apre» la Scrittura, la Scrittura spiega se stessa. Perciò molte regole ermeneutiche, di cui le più note sono le tredici regole di rabbi Yišma'el, entrate perfino nella liturgia, stabiliscono i modi con cui due o più testi vanno accostati perché si illuminino a vicenda. Un caso molto interessante di accostamenti è la *ħarizah*, «collana»: quale sia il metodo e la potenza della *ħarizah* è illustrato da un episodio narrato dal *Talmud Palestinese*, *Ĥagigah* 2,1, 77b. A una festa di circoncisione due maestri, rabbi Eli'ezer e rabbi Yehošua', si appartarono dai canti e dalle

danze e si misero a occuparsi di parole della *Torah*, «passando dalla *Torah* ai Profeti e dai Profeti agli Scritti; e un fuoco discese dal cielo e li confuse», mentre essi «facevano una collana» con le parole della Scrittura. La stessa collana che fece Gesù ai discepoli di Emmaus quando,

«cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. [...] Ed essi dissero l'un l'altro: "Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?"» (*Lc 24,27.32*).

Un esempio di ricorso alla tradizione orale è offerto da Gesù a proposito della disputa con i sadducei (*Mt 22,23-32*), che negavano la risurrezione. Essi avevano in un certo senso ragione di sostenere che la *Torah* non la insegna: infatti, nel testo scritto della *Torah* non ve n'è traccia, ed essi appunto rifiutavano la tradizione orale. Ma Gesù condivideva con i farisei la concezione sopra enunciata dai *Pirqe Avot*, e professava una «lettura» che faceva dire alla *Torah* scritta qualcosa che stava dietro alla lettera, qualcosa che si era venuto formando nella coscienza delle generazioni leggenti, attraverso i secoli (verrebbe da citare il detto di Gregorio Magno secondo cui «la Scrittura cresce con chi la legge»). Che la Scrittura sia per così dire trasportata dal fiume della tradizione orale, è illustrato per un verso dalla stessa critica biblica moderna, che presuppone le tradizioni orali a monte del Pentateuco e dei libri storici, per un altro verso dalla necessità che ha la *Torah* scritta di chiarimenti, precisazioni, istruzioni altrettanto autorevoli per essere applicabile. Come nel caso della legge del sabato, che in *Es 31,15* si limita a vietare un «lavoro», senza specificare quale: ecco perché l'esegesi rabbinica «legge» nei versetti precedenti (31,3-12) un'esemplificazione delle categorie di lavori vietati, secondo il principio ermeneutico rabbinico che vede una connessione tra due testi contigui.

Anche il principio secondo cui «non c'è prima né dopo nella *Torah*» (*Talmud Babilonese, Pesahim 6b*) mira a giustificare accostamenti di testi che ai nostri occhi risulterebbero anacronistici: ma tali non sono per chi ritiene che l'intera *Torah* sia stata rivelata a Mosè sul Sinai. Così, a proposito di *Gen 7,2*, dove Dio ordina a Noè di introdurre nell'arca sette coppie di ogni animale puro e una coppia di ogni animale impuro, il grande commentatore medioevale Raši (rabbi Šelomoh ben Yīšḥaq, 1040 ca.-1105) annota:

«*Ogni animale puro*: sono gli animali che, in futuro, sarebbero stati puri per Israele; apprendiamo così che Noè studiava la *Torah*».

Lo studio della *Torah* – scritta e orale – è dunque il *primum* per l'ebraismo, da Esdra a oggi, a tal punto che l'ebraismo stesso può essere definito una civiltà del commento, e l'intera letteratura rabbinica (*targum*, *midraš*, *Mišnah*, Talmud, responsi, commentatori, codificatori...) ha come oggetto

diretto o indiretto la Bibbia. Con un'importante precisazione: si studia per sapere *che cosa vuole Dio che io faccia*. Yeshayahu Leibowitz, un pensatore religioso provocatorio e non conformista, sosteneva che «l'ebraismo non esiste che nel prescrivere all'uomo un regime e un determinato modo di vita»<sup>3</sup>. Modo di vita che nasce da una parola, ripetuta ogni giorno due volte nella preghiera, e ancora una volta al momento di addormentarsi e di morire: «Ascolta, Israele».

Come si è detto, tutto ciò porta a un vero accrescimento della *Torah*, e anche a una sua diversificazione secondo le varie scuole: sono assai istruttivi il contrasto fra la scuola di Hillel e la scuola di Šammay (che divergono su almeno trecento interpretazioni della legge, e quindi della prassi), e la risposta della voce celeste, già citati sopra. Ciò significa: libertà ermeneutica fino all'opposizione, unità della prassi. Del resto, tutto il procedimento che va dal testo al commento, dal commento alla discussione, dalla discussione alla definizione (o meglio alla «scoperta») del precetto, è un percorso che deve essere considerato interno alla rivelazione sinaitica, come appare da questa affermazione: «Anche ciò che un discepolo intelligente insegnerà davanti al suo maestro è stato detto da Mosè sul Sinai» (*Talmud Palestinese, Pe'ah 2,4, 17a*). In tutti questi casi il maestro garantisce la «catena della ricezione», ossia il nesso generazionale della tradizione orale, così come la garantisce il padre che risponde alle domande del figlio (*Es 12,26-27*).

Scoprire il precetto ed eseguirlo significa, in ultima analisi, «dare compimento alla *Torah*», ossia eseguire la volontà di Dio. Questa espressione va intesa in tutta la sua profondità, mentre molto spesso viene letta dai cristiani in modo superficiale e quasi caricaturale. Non bisogna dimenticare che il precetto, o l'insieme dei precetti, sono detti *halakāh*, perché sono la via da percorrere: e dove conduce questa via? A realizzare l'immagine e somiglianza con Dio che egli aveva nel suo progetto creativo. Ora, in tutta la Scrittura l'ebreo vede la rivelazione di una sola, se pur molteplice, immagine di Dio, di «Colui che parlò e il mondo fu fatto»: la rivelazione della sua volontà. Dio non dice di sé, ma che cosa vuole; tutti gli attributi che di sé rivela sono modelli che l'uomo deve incarnare: la misericordia, la fedeltà, la pazienza ecc. Cercheremmo invano nella Bibbia attributi metafisici di Dio: e perciò l'ebreo vede nel precetto non tanto una fonte di merito, quanto un gratuito incontro con Colui che, chiedendomi ubbidienza a un precetto di cui non mi dà spiegazione, mi assicura però che in esso si cela il mistero della sua immagine.

«Rav disse: I precetti non sono stati dati che allo scopo di purificare le creature; e che, forse importa al Santo, benedetto sia, che chi scanna l'animale [ritualmente] lo colpisca al collo o lo colpisca alla nuca [come è vietato]? Così i precetti non sono stati dati se non al fine di purificare le creature» (*Genesi Rabbah 44,1*).

<sup>3</sup> Y. Leibowitz, *Ebraismo, popolo ebraico e Stato d'Israele*, tr.it., Carucci, Roma 1980, p. 22.

Perciò non bisogna soffermarsi a ponderare sul valore dei precetti della *Torah* (*Deuteronomio Rabbah* 6,2). La Scrittura, dunque, non ci dice nulla sulla natura di Dio, ma ci dice tutto sulla sua misericordiosa Volontà: perciò vi furono mistici cabbalisti che sostennero che l'intera *Torah* altro non è che un unico, immenso nome di Dio. Quel nome rivelato al roveto ardente che nell'interpretazione rabbinica indica Dio in quanto misericordia: YHWH.

La pluralità delle interpretazioni, se di fatto manifesta una delle caratteristiche fondamentali dell'intelligenza ebraica e una delle eredità preziose del fariseismo e del rabinismo classico, va vista in primo luogo (come abbiamo ampiamente illustrato) quale ricchezza inesauribile del parlare divino, in cui ogni parola può legittimamente essere intesa secondo le diverse potenzialità umane (si pensi al miracolo delle lingue a Pentecoste, in *At 2*, dove l'evento è deliberatamente modellato sulla Pentecoste sinaitica). Due sono i passi biblici che vengono citati a sostegno di questo modo di intendere i sensi scritturali:

«Abbayè dice: «Siccome la Scrittura dice: 'Una parola ha detto Dio, due ne ho udite: è questa la potenza di Dio' (*Sal* 62,12), [se ne deve dedurre che] un solo passo scritturistico dà luogo a sensi molteplici»» (*Talmud Babilonese, Sanhedrin* 34a).

«È stato insegnato nella scuola di rabbi Yišma'el: «La mia parola non è forse come il fuoco – oracolo del Signore – e come un martello che spacca la roccia?»» (*Ger* 23,29). Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza [= Dio], si divideva in settanta lingue» (*Talmud Babilonese, Šabbat* 88b).

Settanta indica la totalità dei popoli, ai quali tutti è offerta la *Torah*, nella propria lingua e comprensione. Ma lo stesso avviene all'interno di Israele, al quale anche è offerta, come si è detto, una pluralità di sensi: commentando *Qo* 12,11 («Le parole dei sapienti sono come pungoli, e come chiodi piantati quelle dei maestri delle assemblee: sono date da un unico pastore»), il *Talmud Babilonese, Hagigah* 3ab, scrive:

«*I maestri delle assemblee*: sono i discepoli dei sapienti [espressione di umiltà per designare i maestri], che stanno in tante comunità per occuparsi dello studio della *Torah*. Gli uni dichiarano una cosa impura, e gli altri la dichiarano pura; gli uni legano e gli altri sciolgono... Ma se uno dicesse: Siccome questi dichiarano puro e quelli dichiarano impuro, questi legano e quelli sciolgono..., come posso io imparare la *Torah*? La Scrittura insegna: [Tutte queste parole] sono date da un unico pastore: un unico Dio le ha date, e un unico capo le ha dette».

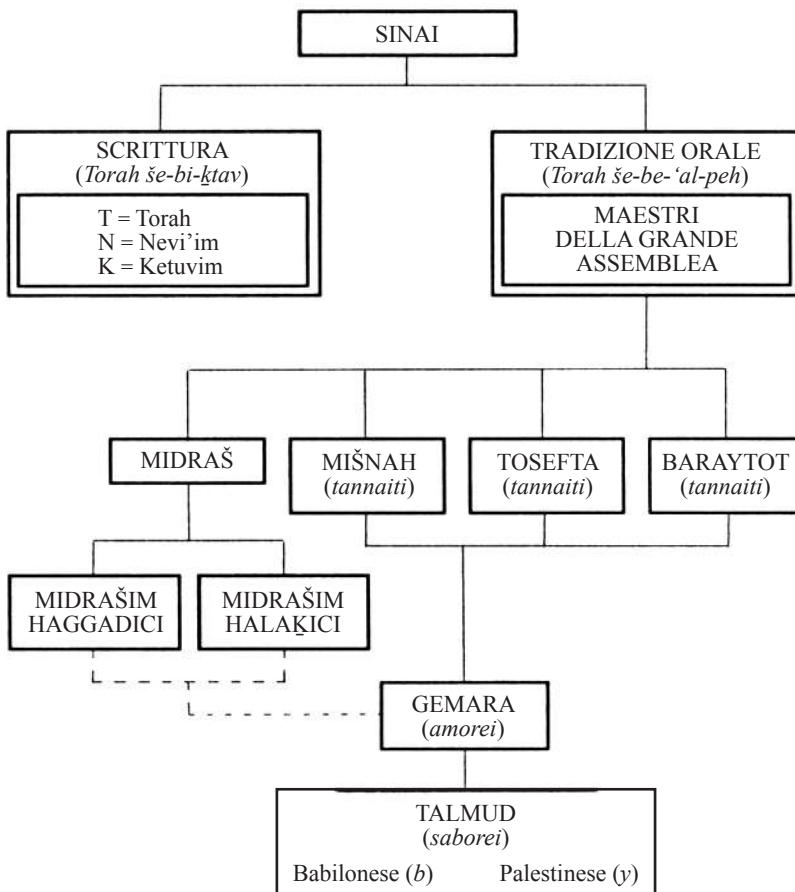
Questa celebrazione dei contenuti può apparire sconcertante a chi ha una concezione fissista della Scrittura, o è abituato a una logica di tipo aristotelico: per i maestri d'Israele, la riduzione del discorso biblico a tesi univoche



sarebbe invece un impoverimento e una devitalizzazione del parlato divino, così come uno svuotamento dello studio, che – dicono ancora i maestri – deve invece sospingere i sapienti e i loro discepoli di questione in questione, senza sosta, «senza bloccare la tradizione su un senso esclusivo, ma aprendo al contrario anche questa verso il superamento e l'infinità dei sensi»<sup>4</sup>.

L'unico senso, nascosto nella mente divina, sarà rivelato nell'età messianica: ma anch'esso in realtà soltanto l'inizio di un cammino entro il testo che proseguirà nella vita futura, in compagnia – come afferma un bellissimo *midraš* – di Dio stesso.

*Schema della tradizione scritta e orale secondo i maestri di Israele*



<sup>4</sup> A.C. Avril - P. Lenhardt, *La lettura ebraica della Scrittura. Con antologia di scritti rabbinici*, a cura di A. Mello, Qiqajon, Bose 1989<sup>2</sup>, pp. 86-87, 91-92, 55.

## CAPITOLO SESTO

### I METODI DELL'INTERPRETAZIONE BIBLICA

Come si legge la Bibbia? Come la si interpreta? Queste domande, pur basilari, sono formulate in maniera troppo semplificata. Esse vanno poste in modo più articolato. Occorre infatti tener conto di quali siano gli oggetti con i quali ci si confronta. Già all'interno della Scrittura esistono, per esempio, testi che rileggono (e quindi interpretano) altri scritti i quali, al pari dei primi, sarebbero in seguito stati raccolti in una sola Bibbia. Altro invece è il discorso relativo al fatto di leggere e interpretare la Bibbia (o anche un suo singolo libro) dopo che si sono formati degli insiemi canonici stabili. Per intenderci: un conto è sostenere che libri biblici ne rileggono altri e un conto affermare che, dopo la fissazione del canone, la Scrittura si legge con la Scrittura. Nel secondo caso si presuppone infatti la presenza di un contesto canonico assente – o solo presente in abbozzo – nel primo.

Le osservazioni fin qui proposte vanno integrate con la constatazione che, anche quando ci si pone in prospettiva canonica, non si è mai di fronte a una sola Scrittura. Basti soffermarsi sullo spartiacque più rilevante, quello che distingue la Bibbia ebraica (*TaNaK*) dalle Scritture cristiane formate da Antico e Nuovo Testamento. Entrambi gli insiemi sono costituiti in base a criteri ermeneutici interni che orientano la lettura. Parlare di Bibbia ebraica come *Tanak*, comporta porre in luce l'organizzazione decrescente in cui il peso maggiore è costituito dalla *Torah* scritta (Pentateuco), a cui seguono i *Nevi'im* (Profeti) e i *Ketuvim* (Scritti); al contrario riferirsi a una Bibbia formata da Antico e Nuovo Testamento implica indicare un insieme in cui il peso ermeneutico maggiore gravita sulla seconda parte. Ne deriva che le letture ebraiche e cristiane degli stessi libri risultano diverse in base al semplice motivo dei due contesti complessivi in cui sono situati.

In definitiva, per trattare l'argomento dei metodi di interpretazione della Bibbia occorre prima accordarsi di quale Bibbia si tratti, vale a dire è necessario stabilire quale sia l'oggetto verso il quale si indirizza l'indagine. In modo schematico si possono proporre tre riferimenti principali:

a) Le modalità con le quali alcuni scritti biblici riprendono e interpretano altri scritti (si tratta di operazioni situate, per forza di cose, prima della definizione dei complessi canonici stabili);

- b) Le modalità preposte a interpretare in maniera sincronica o diacronica l'insieme costituito dai vari canoni biblici;
- c) Le modalità preposte a interpretare in modo sincronico o diacronico singoli libri biblici; a proposito di quest'ultimo punto va precisato che la scelta di isolare un singolo scritto, o alcune sue sezioni, dal contesto generale implica già di per sé la presenza di processi di laicizzazione del sapere che consentono di leggere un testo biblico come un documento preso a sé stante (in antico anche i numerosi commenti proposti ai singoli libri biblici erano sempre considerati come parte di un tutto).

### 1. *L'ermeneutica biblica*

In relazione alla Bibbia occorre mettere in conto la grande autorità di cui è rivestito il testo. Per molti dei suoi lettori è fondamentale che le pagine della Scrittura comunichino convinzioni e trasmettano speranze collegate alle loro esistenze personali o a quella del gruppo di cui essi fanno parte. Questi significati non possono coincidere appieno con quelli riferiti a contesti storici ormai lontani. In termini semplici, la parola biblica, pur provenendo da epoche remote, deve parlare al presente.

Come ogni libro, anche la Bibbia non si sottrae all'obbligo di essere interpretata; questa condizione la espone anche al rischio di venire fraintesa. Non a caso, all'interno della stessa Scrittura, specie negli strati più recenti, non mancano al riguardo ammonimenti severi (2Pt 1,20-2,1.16). In epoca moderna una consolidata corrente di studi ha ritenuto che il modo più sicuro per comprendere un testo senza cadere in arbitrii interpretativi sia quello storico di ricostruirne l'origine. Tuttavia, in anni a noi più prossimi, tale orientamento è stato sempre più affiancato da approcci (vivacemente discussi pure in sede di critica letteraria) secondo i quali a ogni brano di letteratura deve essere concesso di «parlare di per sé», a prescindere dagli intenti personali di chi lo ha composto. In tal modo, accanto a impostazioni diacroniche, hanno preso sempre più piede letture di tipo sincronico.

Rispetto alla Bibbia è bene assumere il termine «ermeneutica» nella sua accezione più alta. Con esso ci si riferisce perciò alla elaborazione di principi fondamentali che consentono sia di interpretare la Scrittura a partire da una o più precomprensioni fondanti, sia di raccorderla con i bisogni vitali di una comunità di credenti o di lettori. L'ermeneutica non pretende di risalire a quanto sta dietro il testo; essa assume la pagina scritta come proprio punto di partenza e la anima guardando a valle. Conviene quindi comprendere l'ermeneutica come l'atto di interpretare un testo antico a partire da alcuni presupposti di fondo che possono, almeno in parte, non essere contenuti al suo interno. Tuttavia non va neppure dimenticato che il

credente è convinto di essere a propria volta giudicato dalla parola biblica che si sforza di interpretare.

Uno dei basilari presupposti ermeneutici sta nell'esistenza di diversi canoni biblici. L'atto di raggruppare in unità libri diversi e a volte eterogenei, di organizzarli secondo una successione coerente e di prospettare una gerarchia al loro interno costituisce in se stesso una chiave interpretativa di grande importanza.

## 2. Come la Bibbia rilegge se stessa

Per quanto gli scritti biblici ne rilegessero altri in una situazione antecedente alla fissazione di un canone, non è da escludere che tali procedure abbiano favorito la creazione di successivi insiemi canonici. Non a caso i modi in cui alcune sezioni della Bibbia ebraica rimandano ad altre sono largamente differenti dalle modalità con cui i testi neotestamentari si rifanno alle Scritture d'Israele: nel primo caso prevalgono, infatti, riscritture o inviti alle proclamazioni liturgiche; nel secondo predominano invece procedimenti che mirano a rinvenire nelle Scritture ebraiche passi orientati a svelare l'autentico significato di avvenimenti relativi a Gesù o alle comunità dei credenti. Si tratta in effetti di procedimenti non del tutto ignoti alla Bibbia ebraica; tuttavia in quest'ultimo caso va precisato che essi avvengono senza il ricorso ad alcuna citazione esplicita. In questo ambito il ritorno dall'esilio di Babilonia viene presentato in termini che evocano la liberazione dall'oppressione egiziana al tempo dell'esodo (*Is* 43,16-21), dal canto suo la restaurazione finale di Sion è rappresentata come un nuovo Eden (*Ez* 47,1-12).

Alcuni esempi, pur nella loro parzialità, danno ragione delle procedure più comuni. Nella Bibbia ebraica ci sono spesso ripetizioni; alcuni libri ri-raccontano quanto è già contenuto in altri. Ciò non equivale ad affermare che si tratti di riscritture attuate a partire da un testo precedente già ben definito; significa solo prendere atto della scelta di fornire una particolare interpretazione a vicende già narrate altrove. Gli esempi più corposi presenti nella Bibbia ebraica sono, nell'ordine, il *Deuteronomio* e i due libri delle *Cronache* (testo con cui si conclude l'intero *TaNaK*).

Anche a prescindere dalle complesse vicende che hanno presieduto alla sua formazione storica, è la stessa forma letteraria del *Deuteronomio* a rimandare a qualcosa che lo precede. Nello specifico, il suo stesso nome di origine greca costituisce già di per sé un atto ermeneutico; esso significa infatti «seconda legge» (cfr. *Dt* 17,18). Ultimo dei cinque libri della *Torah*, il *Deuteronomio* si presenta come forma di racconto degli eventi verificatisi il giorno della morte di Mosè (cfr. *Dt* 32,48-52; 34). In esso il narratore del libro ripropone sulla bocca di Mosè la maggior parte della storia

precedente, assieme al comando di mettere per iscritto il libro della *Torah*. Inoltre, esso avanza l'idea della periodica lettura liturgica della Legge (cfr. *Dt* 31,10-11). Il *Deuteronomio* si autopresenta, da un lato, come opera ricapitolativa; dall'altro, il ruolo che vi hanno Giosuè (*Dt* 2-3; 27; 31) e il riferimento al re (*Dt* 17,8) induce a ritenere che esso guardi anche ai successivi «profeti anteriori» (da *Giosuè* fino a *1-2 Re*), come atto inaugurale della storia del popolo d'Israele sulla sua terra al cui centro si trova il luogo scelto da Dio per fare abitare il suo nome (il Tempio di Gerusalemme). Risulta evidente lo spessore ermeneutico di questa operazione di saldatura.

Il titolo dei due libri delle *Cronache* deriva da un'espressione contenuta nella Vulgata (*Chronicon totius historiae*); dal canto suo il titolo ebraico tradotto in italiano suona «Il Libro degli avvenimenti di quei giorni». I Settanta invece optarono per *Paraleipómēna* («cose omesse») al fine di sottolineare il fatto che l'opera registra avvenimenti tralasciati da storie precedenti; questi due testi tuttavia riprendono gran parte del materiale dei libri di *Samuele* e dei *Re*, i quali costituiscono la fonte principale del Cronista per l'ampia sezione che va da *1Cr* 10 a *2Cr* 36. Il Cronista, nella sua opera reinterpreta, omette quanto non rientra nelle sue finalità, presuppone la familiarità dei suoi lettori con eventi da lui tralasciati, riorganizza i temi in una nuova narrazione della storia d'Israele e muta le valutazioni riservate ad alcuni re. Il cambiamento forse più noto è quello relativo al censimento voluto da re Davide, atto considerato peccaminoso in quanto non è dato di contare il popolo che appartiene al Signore. A tal proposito, nel capitolo 24 di *2 Samuele*, si legge: «L'ira del Signore (YHWH) si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo in questo modo: “Su, fa' il censimento d'Israele e di Giuda”» (*2Sam* 24,1). L'idea che sia il Signore stesso a indurre a compiere il male risultò sconcertante già per il Cronista, che trascrisse il passo con questa radicale modifica: «Satana insorse contro Israele e incitò Davide a censire Israele» (*1Cr* 21,1). Il cambiamento lascia aperto il problema di cosa si debba intendere con il termine «Satana»; qualunque sia la risposta, si tratta comunque di un'entità non direttamente identificabile con il Signore.

Un esempio particolarmente significativo di lettura interpretativa della *Torah* contenuto nella Bibbia ebraica è costituito dall'ottavo capitolo del libro di *Neemia*. Siamo a Gerusalemme, quando è già stato ricostruito, sia pure in maniera ben poco fastosa, il Tempio. La scena, però, è ambientata non nel luogo sacro, ma nello spazio profano della piazza che sta di fronte alla porta delle Acque. Il primo giorno del settimo mese Esdra portò il libro della Legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano in grado di intendere. Gli orecchi di tutto il popolo erano rivolti al libro della *Torah*. Il libro si presenta come un testo che il trascorrere del tempo aveva fatto smarrire e del quale ora il popolo non comprende più i

contenuti. Diviene quindi esplicita la necessità di proporre un'interpretazione: «i leviti spiegavano la Legge al popolo [...]. Essi leggevano il libro della Legge di Dio a brani distinti e spiegandone il senso» (*Ne* 8,7-8). Secondo l'opinione prevalente, qui ci troviamo di fronte al primo esempio di lettura liturgica che fa ricorso alla procedura del *targum*, traduzione interpretativa in aramaico della Bibbia.

Nella Bibbia ebraica è dunque frequente il nesso riscrittura-rilettura. Il procedimento non è ignoto agli scritti neotestamentari. Per provarlo basti pensare ai tre vangeli sinottici. Essi raccontano la stessa vicenda lungo un asse narrativo analogo. È indubbia la presenza di dipendenze reciproche (cfr. cap. XV, *Il Gesù storico*); tuttavia nessuno dei tre vangeli cita esplicitamente uno degli altri due. Risulta quindi evidente la presenza di interpretazioni largamente diverse proposte per uno stesso evento (si pensi ai modi in cui è descritta la scena della morte di Gesù, *Mt* 27,45-55; *Mc* 15,33-41; *Lc* 23,44-49), mentre resta ipotetico il discorso relativo alle dipendenze reciproche. Le cose stanno diversamente in relazione alle citazioni esplicite o implicite della Bibbia ebraica compiute dagli scritti neotestamentari. In questo caso il riferimento è chiaro ed è quindi possibile individuare l'esistenza di veri e propri modelli interpretativi.

Una esemplificazione paradigmatica della rilevanza neotestamentaria dell'ermeneutica la si trova nel vangelo di Luca. Il Risorto, dopo aver accusato di incredulità i due discepoli, spiegò (*di-ermēneúō*) loro, partendo dal Pentateuco e dai Profeti, che il Cristo (vale a dire il Messia), prima di entrare nella sua gloria, doveva passare attraverso la passione (*Lc* 24,25-27). In base al senso storico è già problematico trovare nelle pagine della Bibbia ebraica riferimenti alla persona del Messia ed è da escludere che ne fossero prospettate la morte e la resurrezione. Il racconto è quindi un modo narrativo per attualizzare e interpretare creativamente la Scrittura. Esso risponde a un problema tipico della fede delle comunità primitive che accettavano come parola rivelata il Pentateuco, i Profeti e i Salmi (cfr. *Lc* 24,44-45) e credevano in Gesù Cristo morto e risorto. Il Messia e quei testi scritti non potevano appartenere a universi separati. Fin dalle origini il massimo problema ermeneutico cristiano fu di cogliere le Scritture alla luce di Gesù Cristo e viceversa. Il passo di Luca non fa che dare una veste narrativa ad affermazioni più antiche tipo: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture» (*1Cor* 15,3).

È fondamentale tener presente che formule come «secondo le Scritture», «tutto questo è avvenuto perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta» (*Mt* 1,22; cfr. 2,15.17.23), «avete inteso che fu detto... ma io vi dico...» (*Mt* 5,21-22.27-28.31-34.38-39.43-44); «tutte queste cose... accaddero a loro come esempio (*typos*)... e sono state scritte per nostro ammonimento, di noi per i quali è attivata la fine dei

tempi» (1Cor 10,11) vanno tutte collocate in un'epoca in cui gli scritti in questione erano lungi dall'aver ricevuto un assetto canonico. In senso stretto non si è dunque in una situazione nella quale la Scrittura interpreta la Scrittura. Occorre invece riferirsi a una forma di lettura che, da un lato, interpreta un avvenimento alla luce di quanto è scritto e, dall'altro, propone una lettura di quanto è scritto compiuta alla luce di un avvenimento.

Dal punto di vista della forma e del metodo, gli scritti neotestamentari, e in particolare i vangeli, presentano forti somiglianze con i modi in cui la comunità di Qumran utilizzava le Scritture. Le formule per introdurre le citazioni sono spesso le stesse («così è scritto», ecc.). Le affinità derivano da una somiglianza di prospettiva; sia la comunità di Qumran, sia quelle neotestamentarie pensavano a se stesse nell'orizzonte escatologico in cui si realizzavano in modo definitivo le profezie. Il modello di lettura biblica, più che avvicinarsi al *midraš* e alla sua apertura verso una serie potenzialmente illimitata di nuove interpretazioni, è da accostarsi piuttosto al genere letterario del *pešer* (attestato appunto a Qumran) in cui l'interpretazione rivendica a se stessa uno statuto definitivo. Resta la differenza qualificante che a Qumran il punto di partenza è la Scrittura (commentari o raccolte di testi) mentre negli scritti neotestamentari l'istanza è di interpretare, attraverso il ricorso alle Scritture, la figura e l'opera di Gesù Cristo.

Il fatto che il genere letterario del *midraš* non sia il più calzante per comprendere gli scritti neotestamentari non esclude evidentemente il fatto che in essi si faccia ricorso ad alcune delle regole (*middot*) tipiche del commentare rabbinico, si pensi ad esempio al ragionamento a *minori ad maius* (*qal wa-hómer*) (cfr. Mt 6,30; 7,11; Gv 7,23; 10,34-36; Rm 5,1.17; 2Cor 3,7-11) o alla cosiddetta «disposizione uguale» (*gezerah šawwah*), in base alla quale si possono accostare due versetti biblici per il semplice motivo di avere una parola in comune (cfr. Mt 12,1-4; At 2,24-28; Rm 4,1-12; Gal 3,10-14).

### 3. Bibbia e liturgia

Molte sono le vie che connettono la Bibbia alla liturgia. Esse sono legate tanto al sorgere stesso della Scrittura, quanto ai modi in cui è letta. Innanzitutto nelle pagine bibliche, accanto a molteplici riferimenti a pubblici atti liturgici, vi sono esplicite attestazioni di cerimonie incentrate sulla proclamazione di un testo di fronte a un'assemblea (cfr. Dt 31,9-13; cfr. Gs 8,30-35, Ne 8). Queste e molte altre indicazioni testimoniano la funzione avuta dalla componente liturgica nella nascita e nell'organizzazione dei testi biblici. Il ciclo di letture bibliche compiuto nelle sinagoghe a partire dagli ultimi secoli a.e.v. si presenta dunque come una codificazione extra-biblica di tendenze già evidenziate all'interno della Scrittura.

Le osservazioni precedenti valgono in pieno anche per gli scritti neotestamentari. In essi sono presenti inni in parte recepiti da prassi liturgiche precedenti (*Gv* 1,1-5.9-12.14.16; *Fil* 2,6-11; *Col* 1,15-20), riferimenti a liturgie sia sinagogali (cfr. *Lc* 4,16-21; *At* 13.13-15) sia propriamente cristiane (cfr. ad esempio *1Cor* 11,17-33), inviti a leggere pubblicamente nell'assemblea i testi (*1Ts* 5,27), libri, come l'*Apocalisse*, strutturati compiendo un costante riferimento alla dimensione liturgica.

La liturgia ha svolto un ruolo decisivo oltre che nella nascita della Scrittura anche nella trasmissione, nella definizione e nell'interpretazione della parola biblica. Il processo di canonizzazione della Bibbia risenti in modo determinante del fatto che alcuni testi erano già letti nelle assemblee. Tuttavia con il tempo si affermò anche il procedimento inverso: una volta stabilito il canone, quei libri sono, più di ogni altro scritto, predisposti a venir proclamati nel corso della liturgia. Questa ritualità non comportò, né in ambito ebraico né in quello cristiano, la lettura completa dell'intera Bibbia. Anche nella liturgia sinagogale si leggono integralmente solo il libro della *Torah* e cinque piccoli rotoli (*megillot*) collegati ciascuno a una determinata festa (*Cantico dei cantici*, *Rut*, *Lamentazioni*, *Qohélet*, *Ester*). I Profeti sono invece letti solo in piccole sezioni non continuative collegate al brano settimanale del Pentateuco. Quanto ai Salmi, essi sono diffusamente presenti pure nelle preghiere quotidiane.

In sede liturgica la Bibbia si prospetta innanzitutto come parola viva che riceve la sua prima interpretazione dal modo stesso in cui è letta in un determinato contesto. Per la tradizione ebraica e per quella cristiana la liturgia è una modalità che, in un certo senso, stabilisce sia la natura della Scrittura, sia la gerarchia delle sue parti, sia i principi ermeneutici della sua interpretazione. Proclamata di sabato nella sinagoga, la *Torah* è colta di necessità come parola comunicata a Mosè sul Sinai. Dopo la lettura della breve sezione tratta dai Profeti, questa operazione è portata a compimento da un terzo momento: l'omelia (detta *derašah*, letteralmente «ricerca»). Con essa l'interprete, ponendosi sulla scia dei commenti tradizionali, rende esplicito per l'assemblea il significato della parola più urgente da comunicare. Libro e comunità sono quindi due entità correlate.

Ovviamente la lettura cristiana pone al proprio centro Gesù Cristo. Questa palese affermazione trova corrispondenza nel ruolo privilegiato riservato nella liturgia al vangelo. Per esempio, nella messa cattolica, a differenza delle altre letture, il vangelo può essere proclamato solo da un diacono o da un presbitero; su di esso si compiono segni di croce, è baciato e, nei casi solenni, incensato; infine è ascoltato in piedi. Basterebbero queste prassi per rendere evidente la posizione di eccellenza attribuita ai vangeli nei confronti di tutte le altre parti della Scrittura. Le norme rituali sono quindi volte a evidenziare l'esistenza di una lettura che intende la



persona di Gesù Cristo come il riferimento fondamentale per interpretare l'intera Bibbia.

Valutazioni per più aspetti analoghe si possono avanzare a proposito della recita dei salmi. La tradizione monastica, recepita nei breviari e prolungatasi fino alla moderna «Liturgia delle ore», considera questi componenti fondamento della preghiera liturgica quotidiana. Un detto proverbiale afferma: «Tutti i salmi finiscono in gloria». La frase, letta in controluce, indica come questi testi siano stati a lungo definiti a partire dalla loro collocazione liturgica. La formula recitata alla fine di ogni salmo («Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, come era in principio e ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen») non è biblica; anzi, dal punto di vista storico, essa rappresenta quantomeno un anacronismo. Tuttavia, la ripetuta e omogenea presenza del «Gloria» ha fortemente contribuito a intendere i salmi come testi in loro stessi cristiani (e non già ebraici). Nell'ambito della pietà ci si riferiva quindi in modo spontaneo al «santo profeta Davide» come a colui che aveva preannunciato la passione di Gesù Cristo. L'uso dei salmi all'interno delle ore canoniche ha alimentato la comune convinzione cristiana di dover interpretare quei componenti, al pari dell'intero Antico Testamento, in una prospettiva cristologica.

#### 4. Cenni sulla storia dell'interpretazione

##### 4.1. Tarda antichità e medioevo

Si può affermare che la più antica ermeneutica cristiana della Scrittura ruota attorno a un problema di base e a tre luoghi simbolo: il deserto della Tebaide, Alessandria e Antiochia. La questione fondamentale è di leggere l'unità dei due Testamenti alla luce di Gesù Cristo. Essa venne risolta o interiorizzando la parola o approntando metodi esegetici in grado di cogliere una pluralità di significati all'interno del testo biblico. La prima è la scelta compiuta dalla tradizione monastica nata dai Padri del deserto; la seconda è la strada imboccata, da un lato, dalla scuola alessandrina e, dall'altro, da quella antiochena.

All'interno dell'antico mondo monastico egizio nacque una maniera di leggere la Bibbia ampiamente ripresa dalla tradizione successiva. Questa via, denominata, con un'espressione ancora in vigore, *lectio divina*, si avvicina al testo secondo un itinerario orientato a un sempre maggior approfondimento interiore. Si tratta di un procedimento costituito da quattro momenti. Si parte da una lettura attenta del brano (*lectio*), si passa attraverso una sua prolungata meditazione interiore (*meditatio* o *ruminatio*) che lo collega alla propria situazione esistenziale; segue il momento della preghiera (*oratio*) e

si perviene infine alla contemplazione (*contemplatio*), vale a dire alla capacità di cogliere la presenza di Dio nella parola letta alla luce di Gesù Cristo. Questa strada consegna all'interiorità la parola pubblica della liturgia.

Alessandria fu la città per eccellenza in cui, già in epoca precristiana, avvenne il confronto tra tradizione biblica e cultura ellenistica. Il problema cruciale di questo incontro è il rapporto che esiste fra eternità e tempo. Secondo la concezione filosofica greca quanto è perfetto deve essere immutabile. La Bibbia espone invece un racconto in cui il prima e il dopo costituiscono un asse fondamentale. Per la Scrittura eventi collocati nel tempo come l'esodo dall'Egitto, la rivelazione del Sinai o la morte e resurrezione di Gesù segnano uno spartiacque assoluto. L'integrazione tra due prospettive tanto diverse avvenne in larga misura all'insegna dell'allegoria. L'approccio prendeva le vicende storiche narrate dalla Bibbia come ombre e figure di realtà celesti, tempo ed eterno in questa maniera sembravano trovare una loro forma di conciliazione. Un contributo fondamentale in proposito fu dato da Filone, il filosofo ebreo di Alessandria che all'inizio del I secolo e.v. approntò un metodo di lettura allegorico che consentiva agli eventi biblici di avere un significato duraturo.

A questo sfondo si rifà la scuola esegetica alessandrina che trovò nel III secolo il suo massimo rappresentante in Origene. Tuttavia, se uguale è l'orientamento allegorico, ben differente è il senso della rivelazione fatto proprio dalla scuola cristiana. In Gesù Cristo infatti molte figure sono già diventate realtà; il senso spirituale dato alla lettera del testo riceve, in tal modo, un altro tipo di fondamento. Partendo dall'idea di un'ispirazione divina estesa ai minimi particolari del testo, Origene pratica una lettura della Bibbia che si propone di svelare il senso celato nel livello letterale per accedere a significati più alti collegati al senso morale e a quello allegorico (definito anche «spirituale»).

Nell'ambito dell'esegesi giudaica era sorta anche un'altra modalità di lettura detta tipologica. Questo genere di interpretazione va tenuto distinto dall'allegoria. Qui il passaggio da una figura – detta tipo – alla sua realizzazione avviene inserendo entrambi gli estremi in una dimensione temporale. Il tipo è quanto è narrato nell'Antico Testamento, la realizzazione è quel che è avvenuto in Gesù Cristo o nella comunità che lo confessa come suo Signore. Il tempo dell'ombra e quello della pienezza non possono però essere omogenei. Il secondo termine deve collocarsi in una dimensione temporale differente denominata in vari modi: *kairós* («momento», *At* 1,7; *ITs* 5,1), «pienezza del tempo» (*Gal* 4,4) o «fine dei tempi» (*ICor* 10,11). Con il trascorrere dei secoli crebbe però la tendenza ad applicare le figure dell'Antico Testamento alla Chiesa. Sorse così la qualifica, molto radicata e connotata da forti ricadute antiebraiche, che presentava la comunità cristiana come nuovo e vero Israele contraddistinto dalla pienezza di senso

spirituale di cui sono privi gli ebrei (la tendenza è denominata «teologia della sostituzione»).

Ad Antiochia si fu più sensibili alla tipologia che all'allegoria. La scuola esegetica sorta sotto l'influsso del cristianesimo siriano reagì a un'allegorizzazione eccessiva e sviluppò un orientamento più attento all'eredità giudeocristiana e aperto ai contributi dell'interpretazione rabbinica. Essa promosse perciò un'esegesi storica della Bibbia volta a limitare i significati cristologici ai passi profetici senza estenderla a ogni più minuto particolare del testo. In tale modo si attenne, in sostanza, all'originaria lettura tipologica della Bibbia di matrice paolina.

In Occidente la sintesi del periodo antico sfociò nella grande opera esegetica di Agostino (354-430). Essa è riassumibile nella massima secondo cui: «nell'Antico Testamento è nascosto il Nuovo, nel Nuovo si rivela l'Antico». La Bibbia libro della Chiesa è tale perché parla sempre e comunque di Cristo. Se l'Antico Testamento non parlasse di Gesù Cristo non potrebbe infatti ritenersi un testo cristiano. L'ermeneutica agostiniana si attiene di norma a due livelli di senso: letterale e allegorico. Nella seconda parte della sua vita Agostino diede più peso al senso letterale e di conseguenza anche a quello storico.

Nel medioevo era scontato che ogni passo biblico avesse più significati. Di norma, questa pluralità di sensi fu scandita secondo uno schema quadripartito: lettera, allegoria, tropologia, anagogia. Per quanto risalisse a epoca ben anteriore, lo schema è conosciuto soprattutto attraverso un distico coniato da Agostino di Dacia, frate domenicano del XIII secolo: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia»: il senso letterale insegna gli avvenimenti, quello allegorico esprime l'oggetto della fede, quello morale – o tropologico (dal gr. *trópos*, «indole, «disposizione morale») – le modalità del comportamento, quello anagogico (dal gr. *anagōgē*, «elevazione») l'oggetto ultimo della speranza. Questo tipo di interpretazione attribuì un peso crescente al senso letterale: gli eventi narrati dalla Scrittura sono fatti reali che solo in virtù di questa loro caratteristica di fondo erano nelle condizioni di ospitare significati ulteriori. Nel complesso il medioevo contribuì perciò a rafforzare il senso storico delle Scritture.

#### 4.2. Epoca moderna e contemporanea

L'inizio dell'età moderna è contraddistinto dall'abbandono del metodo che leggeva nella Scrittura una pluralità di sensi, dal sorgere dell'interesse filologico e dall'irrompere della centralità della Bibbia propria del mondo della Riforma. Lo spirito umanistico favorì il ritorno ai testi e ai commenti più antichi. Le *Annotazioni e parafrasi del Nuovo Testamento* di Erasmo

da Rotterdam (ca. 1466-1536) restano, in tale luce, esemplari. Oltre che per le traduzioni bibliche il nome di Lutero è fondamentale anche per altri tre motivi: il primo si trova nel principio protestante della *sola Scriptura*, in base al quale la Bibbia si presenta come l'unica fonte della rivelazione anche a prescindere dalla tradizione; il secondo è il libero esame, vale a dire la possibilità data al fedele di accostarsi direttamente alla Scrittura; il terzo sta nel fatto che l'unità cristologica della Bibbia avviene non attraverso letture allegoriche, bensì in virtù della dialettica fra Legge e Vangelo presente nella drammatica tensione tra peccato e grazia che trascorre per l'intera Scrittura. Tutti i grandi protagonisti della Riforma si occuparono approfonditamente della Bibbia. Tra essi primeggia Giovanni Calvino (1509-1564), autore di un commento pressoché integrale al testo biblico e fermo sostenitore dell'interpretazione letterale. Per il riformatore, l'accesso alla verità della Scrittura è garantito dalla testimonianza interiore dello Spirito santo, senza necessità di far ricorso ad alcun magistero esteriore.

Mentre nel Sei-Settecento il mondo cattolico restò legato a un accesso alla Scrittura ancorato alla Vulgata, alla mediazione magisteriale e alla versione catechistica della storia sacra, nella cultura europea si gettavano le basi del metodo storico-critico che avrebbe dominato nei secoli XIX e XX.

### 5. Il metodo storico-critico

Lo scopo principale del metodo storico-critico sta nel ricostruire il più esattamente possibile le modalità in base alle quali si sono formati i singoli libri biblici. Una corretta comprensione di un testo non può, quindi, prescindere da un approccio diacronico volto a ricostruirne l'origine. A tale fine sono state approntate alcune metodologie specifiche; le più note sono: la «storia delle forme» (dal ted. *Formgeschichte*) che, risalendo dal testo definitivo, ne indaga la formazione attraverso lo studio dei generi letterari e delle singole forme che lo compongono; la «storia della redazione» (dal ted. *Redaktionsgeschichte*), metodo esegetico che, a differenza del precedente, studia un testo nella sua stesura definitiva con l'intento di mettere in evidenza l'apporto del redattore nell'organizzare le varie fonti e infine la «storia della tradizione» (dal ted. *Traditionsgeschichte*) che si prefigge di risalire dallo stadio letterario di un testo alla sua preistoria orale.

Accanto all'aspetto relativo alla sua formazione, l'altro compito imprescindibile dell'esegesi storica è di ricostruire il senso che il testo aveva per i suoi destinatari originari. Occorre quindi attuare operazioni volte a ricostruire le coordinate storico-culturali dell'epoca in esame. L'operazione presuppone peraltro di risolvere la questione preliminare, spesso tutt'altro che agevole, di datare i documenti. In definitiva, il fine del metodo storico-

critico è quello di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso che gli autori e i redattori si proponevano di comunicare.

Ogni testo, in particolare se antico, ha lunghe storie a monte e a valle del suo presentarsi come pagina scritta. Nei casi di opere lontane nel tempo, dalla paternità non sicura e spesso dipendenti da tradizioni orali precedenti, la storia del testo comporta operazioni lunghe, complesse e ipotetiche. Colto in tale luce il Pentateuco è paragonabile all'*Iliade* e all'*Odissea* e Mosè a Omero. L'affermarsi in età moderna dello spirito critico ha indotto a guardare a monte di quei grandi poemi. Forse quel sommo autore non è mai esistito o, con ogni probabilità, non è stato l'unico artefice di quei capolavori. Nacque in tal modo la questione omerica. Analogamente e ancor più precocemente – i suoi inizi si fanno risalire al XVII secolo – sorse il problema relativo all'autore del Pentateuco e, più in generale, alla paternità di molti dei libri dell'uno e dell'altro Testamento. L'ovvia diversità tra i due casi sta nel fatto che, a differenza di Omero, i singoli autori biblici sono stati considerati per molto tempo tramiti e garanti della rivelazione divina. Ipotizzare per quei libri un'origine diversa apparve a lungo un attacco al loro statuto più profondo.

La sacralità di cui sono rivestiti i libri biblici ha fatto sì che, a lungo, vari esponenti tanto della critica quanto delle ortodossie fossero concordi, sia pure da sponde opposte, nel considerare l'approccio storico una negazione della natura rivelata della Scrittura. Queste rigide contrapposizioni con il tempo si sono stemperate. Attualmente la maggioranza delle Chiese cristiane e parti dell'ebraismo considerano il metodo storico-critico un tipo di indagine compatibile con l'origine divina della parola rivelata. In particolare nella Chiesa cattolica la legittimazione di questo approccio è stata affermata dall'enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* (1943), ribadita dalla costituzione del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* (1965) e infine quasi universalmente accolta come strumento indispensabile per conseguire una piena comprensione delle Scritture.

Sul fronte degli studiosi laici sono state progressivamente ridimensionate tanto la fiducia assoluta nella validità scientifica degli esiti dell'indagine storica quanto la convinzione che quel metodo sia l'unico valido per accostarsi in modo rigoroso ai testi antichi. Ciò non significa che si sia abbandonata la ricerca relativa agli ambienti in cui sono sorti i testi, agli influssi culturali in essi incorporati e alle procedure che hanno presieduto alla loro formazione.

## 6. *Metodi sincronici*

In senso proprio per esegesi si intendono i procedimenti volti a ricostruire il senso originario che uno scritto si proponeva di comunicare ai

suoi primi destinatari. Attualmente però il metodo storico è sempre più affiancato da altre modalità di ricerca dirette a comprendere il testo a partire dalla sua veste finale. Nel Novecento si è infatti assistito a una proliferazione di altri metodi per accostarsi alla Bibbia, sovente di natura sincronica e contestuale. Essi sono in larga misura debitori a tendenze presenti e operanti pure in altri ambiti culturali.

I metodi sincronici più ricorrenti sono: l'analisi retorica, l'analisi narrativa e l'analisi semiotica.

6.1. *L'analisi retorica* è attenta a porre in rilievo il fatto che molte pagine bibliche hanno la forma di discorso persuasivo. Si possono distinguere tre approcci diversi: il primo si basa sulla retorica classica greco-latina; il secondo è attento ai procedimenti di composizione semitici; il terzo si ispira alle ricerche moderne, chiamate «nuova retorica». Constatando l'enorme influenza della retorica nella cultura ellenistica, un numero crescente di esegeti utilizza i trattati di retorica classica per meglio analizzare alcuni aspetti degli scritti biblici, soprattutto neotestamentari. Altri esegeti si appoggiano di preferenza alla tradizione letteraria biblica radicata nella cultura semitica, la quale manifesta un gusto spiccato per le composizioni simmetriche in virtù delle quali sono stabiliti dei rapporti tra i diversi elementi del testo. Dal canto suo, mettendosi da un punto di vista più generale, la «nuova retorica» ambisce a essere qualcosa di diverso da un semplice inventario di figure di stile. Il suo scopo è ricercare il perché un certo uso del linguaggio sia efficace al fine di comunicare determinate convinzioni. Essa perciò studia lo stile e la composizione in quanto strumenti per esercitare un'azione sull'uditorio. A questo scopo fa ricorso anche agli apporti di discipline moderne come la linguistica, la semiotica, l'antropologia e la sociologia.

6.2. *L'esegesi narrativa* propone un metodo per comprendere il messaggio biblico legato alla forma del racconto e della testimonianza. Queste modalità fondamentali per ogni comunicazione sono caratteristiche anche della Bibbia. Vengono proposti numerosi metodi di analisi. Alcuni prendono le mosse da modelli narrativi antichi, mentre altri si basano sulla «narratologia» attuale non di rado dotata di punti in comune con la semiotica. Attenta agli elementi del testo che riguardano l'intreccio, i personaggi e il punto di vista del narratore, l'analisi narrativa studia il modo in cui la storia viene raccontata, al fine di coinvolgere il lettore nel «mondo del racconto» e nel suo sistema di valori.

Di norma, la narratologia introduce una distinzione tra «autore reale» e «autore implicito»; con la seconda espressione si indica l'immagine dell'autore che si genera progressivamente nel corso della lettura. Si fa ricorso anche alla distinzione tra «lettore reale» e «lettore implicito»: il primo è ogni persona che ha accesso al testo dai primi destinatari fino ai lettori

o ascoltatori attuali; il secondo è colui che il testo presuppone e produce, vale a dire il lettore che è effettivamente capace di attuare le operazioni mentali e affettive richieste per entrare nel mondo del racconto. Un testo continua a esercitare la propria influenza nella misura in cui il lettore reale è in grado di identificarsi con quello implicito. Uno dei compiti principali dell'esegesi è di agevolare tale identificazione.

6.3. *L'analisi semiotica* si rifà soprattutto allo strutturalismo. In campo biblico è applicata per lo più seguendo alcuni dei suoi criteri più tipici: *a)* principio di immanenza, in base al quale ogni testo forma un tutto di significazione che va analizzato per se stesso senza alcun riferimento a realtà esterne (autore, destinatari, storia della redazione ecc.); *b)* principio di struttura del senso: il significato si coglie solo attraverso la capacità di ricostruire la rete di relazioni (di opposizione, di omologazione ecc.) tra gli elementi a partire dalla quale si costruisce il significato del testo; *c)* il principio della grammatica del testo, grazie al quale si evidenzia un certo numero di regole o strutture adottate dal testo stesso. Infine, il contenuto globale del testo è analizzabile a tre livelli: narrativo, discorsivo, logico-semantico.

## 7. *Approcci attraverso le scienze umane*

### 7.1. *Approccio sociologico*

Come ogni altro documento, anche i testi biblici sono legati a un rapporto di reciproca relazione con la società in cui essi hanno avuto origine. Di conseguenza, la loro comprensione richiede la conoscenza più esatta possibile dei comportamenti sociali caratteristici dei diversi ambienti nei quali si formarono le tradizioni bibliche. La conoscenza dei dati sociologici contribuisce a far comprendere il funzionamento economico, culturale e religioso del mondo biblico; questo apporto rappresenta un contributo indispensabile alla critica storica. Sull'approccio sociologico pesa il fatto oggettivo che i testi sia biblici sia extrabiblici non presentano necessariamente una documentazione sufficiente per fornire una visione d'insieme delle varie società entro cui si sono venuti formando. Alcuni classici metodi dell'indagine sociologica (statistiche, inchieste, ecc.) sono evidentemente inapplicabili al mondo antico.

### 7.2. *Approccio attraverso l'antropologia culturale*

L'approccio ai testi biblici basati sull'antropologia culturale è in stretto rapporto con quello sociologico. La differenza maggiore tra le due modalità

di ricerca concerne gli aspetti della realtà su cui si concentra l'attenzione. Mentre l'indagine sociologica privilegia fattori economici e istituzionali, quella antropologica si interessa a un ampio ventaglio di altri aspetti che si riflettono nella lingua, nell'arte, nella religione, ma anche nell'abbigliamento, negli ornamenti, nelle feste, nelle danze, nei miti, nelle leggende ecc. In genere, l'antropologia culturale cerca di definire le caratteristiche dei vari tipi umani nel loro ambiente sociale; ciò implica lo studio dei diversi ambienti (urbano o rurale), dei valori riconosciuti dalle varie società (onore e disonore, tipi di educazione, comportamenti tradizionali ecc.), delle idee che si hanno sulla famiglia, la casa, la parentela, la donna, sul sacro e sul profano; si indaga pure sui riti di passaggio, sulla magia, sui tabù, sull'origine del potere e così via.

### *7.3. Approcci psicologici e psicoanalitici*

Per quanto riguarda l'interpretazione dei testi biblici la psicologia, e in modo differente anche la psicoanalisi, hanno dato un nuovo impulso soprattutto alla comprensione del simbolo. Il linguaggio simbolico consente di esplorare zone dell'esperienza religiosa non accessibili al ragionamento puramente concettuale. L'apporto di queste due discipline contribuisce a far comprendere meglio i significati dei riti, dei sacrifici, dei divieti; inoltre, aiuta a capire il linguaggio immaginifico, la portata metaforica dei racconti di miracolo, la forza drammatica delle visioni o dei messaggi apocalittici. Non si tratta, quindi, solo di descrivere il linguaggio simbolico della Bibbia; più ampiamente occorre comprendere le modalità di rivelazione e le richieste legate alla realtà «numinosa» del sacro.

In effetti non è dato di parlare di «esegesi psicoanalitica» al singolare. Gli approcci variano a seconda delle scuole; una particolare rilevanza hanno gli apporti della psicologia del profondo di ascendenza junghiana che colgono nella Bibbia le tappe della maturazione umana rendendola così uno specchio in cui il lettore coglie se stesso.

### *8. Approcci contestuali*

L'interpretazione di un testo dipende sempre dalla mentalità, dalle precomprensioni e dalle preoccupazioni dei suoi lettori. A volte questo dato di fatto viene messo esplicitamente a tema dichiarando apertamente quale sia la prospettiva che muove il proprio interesse. In questo caso si parla di approcci contestuali. Negli ultimi decenni gli esempi più corposi in questa direzione sono stati quello liberazionista e quello femminista; il primo è attualmente in fase declinante, il secondo appare invece tuttora in espansione.



### 8.1. *Approccio liberazionista*

Questo tipo di approccio è legato in modo particolare alla «teologia della liberazione». Esso non adotta un metodo esegetico specifico, piuttosto, partendo da particolari punti di vista socio-culturali e politici, pratica una lettura biblica orientata in funzione dei bisogni del popolo. Perciò, invece di limitarsi a ciò che dice il testo situato nel suo contesto originario, si cerca una lettura che nasca dalla situazione vissuta. Se il popolo vive in una situazione di oppressione, si ricorre alla Bibbia come fonte per cercare alimento alle sue lotte e alle sue speranze. In sintesi, l'approccio liberazionista è legato a una lettura politica della Bibbia che privilegia il messaggio dell'*Esodo* ripreso da Gesù come modello di riscatto degli oppressi. L'esegesi quindi non può essere neutra, ma deve schierarsi dalla parte dei poveri e rinvenire in questa opzione una chiave di lettura ermeneutica dell'intero messaggio biblico.

### 8.2. *Approccio femminista*

L'ermeneutica biblica femminista è nata verso la fine del XIX secolo negli Stati Uniti nel contesto socio-culturale della lotta per i diritti della donna; a quell'epoca sorse infatti il comitato di revisione della Bibbia che produsse *The Woman's Bible* (2 voll., European Publishing Company, New York 1895-1898). Dopo questi precoci inizi, la corrente ha registrato un enorme sviluppo soprattutto a partire dagli anni '70 del secolo scorso.

Propriamente parlando, è necessario distinguere diverse ermeneutiche bibliche femministe. La loro unità proviene dal tema e dal loro scopo volto al conseguimento della liberazione della donna e alla conquista di una piena parità di diritti. In base a una classificazione ampiamente accettata esistono tre principali ermeneutiche femministe: la radicale, la neo-ortodossa e la critica:

- a) L'ermeneutica radicale rifiuta in blocco l'autorità della Bibbia; a suo avviso infatti essa fu prodotta da uomini allo scopo di assicurare il predominio maschile sulla donna (androcentrismo);
- b) La forma neo-ortodossa accetta la Scrittura come punto di riferimento nella misura in cui essa si schiera dalla parte dei deboli e quindi anche delle donne; questo orientamento costituisce il criterio per mettere in luce tutto quanto, all'interno della Bibbia, è in favore della liberazione della donna e dei suoi diritti;
- c) La forma critica cerca in primo luogo di riscoprire la posizione e il ruolo delle donne nel movimento di Gesù e nelle chiese paoline; nelle fasi inizia-

li, al loro interno vi sarebbe stato un autentico egualitarismo; la situazione sarebbe stata però mascherata già negli scritti neotestamentari e ancor più in epoca successiva in cui sarebbero via via prevalsi il patriarcato e l'androcentrismo.

L'ermeneutica femminista si serve dei comuni metodi esegetici, specialmente di quello storico-critico, aggiungendo però due criteri di ricerca specifici. Il primo utilizza quella che viene definita l'«ermeneutica del sospetto»: poiché la storia è stata di norma scritta dai vincitori non conviene fidarsi della lettera del testo, bisogna invece ricercare in esso degli indizi che rivelino qualcosa di diverso; il secondo criterio è di taglio sociologico e si basa sullo studio delle stratificazioni sociali in epoca biblica e in particolare del ruolo riservato in esso alle donne.

### 9. La storia degli effetti

Un ulteriore modo per accostarsi alla Bibbia è di prendere in considerazione gli influssi da essa esercitati su moltissimi aspetti della civiltà occidentale: arte, letteratura, filosofia, etica, politica, diritto, economia, costume, tradizioni popolari e così via. Quest'ultimo campo d'indagine viene definito «storia degli effetti» (dal ted. *Wirkungsgeschichte*). Questo metodo d'indagine a volte può dare l'impressione che gli effetti siano più evidenti e conosciuti delle loro cause. Come in ogni prassi ermeneutica, anche in questo caso ha perciò molto peso la distanza posta tra noi e l'oggetto originario. Tra il lettore contemporaneo e la Scrittura si estende il gran mare delle interpretazioni dirette e indirette. Seguendo questa rotta i testi biblici rischiano di essere un approdo quasi irraggiungibile. La distesa delle acque sembra infatti non avere mai fine. Eppure resta vero che, pur nella loro grande varietà, gli effetti mantengono almeno qualche traccia della propria origine. Per rendersene conto è sufficiente gettare uno sguardo al problema del canone.

Si comprende facilmente l'importanza dell'assetto canonico se si imbecca la via comparativa: a una diversa organizzazione canonica corrisponde una differente «storia degli effetti». Si pensi al *Corano*. Di certo i suoi influssi sui comportamenti quotidiani di moltitudini di persone, nel campo del diritto, ma anche in quello della filosofia o dell'arte (moschee, arabi) sono stati e sono vastissimi; tuttavia in quel mondo è impensabile trarre dal *Corano* una sacra rappresentazione, o musicarlo, o metterlo in poesia, o assumerlo come motivo ispiratore di un romanzo, possibilità tutte ampiamente documentate nel caso della Bibbia. Una ragione profonda di tale diversità sta nel fatto che il canone biblico, a differenza di quello coranico, è organizzato in modo narrativo. La Scrittura intesa come grande

racconto ha consentito, o addirittura favorito, la scelta di trascriverla in altri linguaggi: letterari, musicali, pittorici, scultorei, teatrali, filmici e via dicendo. In base a questa esemplificazione risulta perciò evidente che tutti i libri sacri danno luogo a «storie degli effetti»; queste ultime però differiscono tra loro, oltre che per i diversi contenuti, anche per il modo in cui i testi sacri organizzano la loro struttura formale.

### 9. La lettura fondamentalista

Non è raro imbattersi nel fraintendimento che giudica il fondamentalismo una sopravvivenza arcaica giunta inopinatamente fino ai nostri giorni. In realtà, questo tipo di lettura è una manifestazione moderna sorta in reazione ad altre interpretazioni affermatesi nel corso degli ultimi due secoli. Al suo centro si trova la Bibbia considerata in se stessa come un libro oggettivamente rivelato a prescindere da ogni rapporto con una comunità che lo custodisce e una tradizione che lo interpreta. Il letteralismo è la coerente conseguenza di un simile atteggiamento. Il fondamentalismo, corrente sviluppata specie nell'ambito protestante americano tra XIX e XX secolo, sostiene il carattere assoluto e rivelato della Bibbia: esso perciò non tollera alcuna lettura diversa da quella fideistica. Per la visione fondamentalista la concezione del Libro sacro è connessa soprattutto a tre principi: l'inerranza testuale estesa alla totalità dei contenuti biblici, compresi quelli di carattere cosmologico o biologico; l'astoricità, secondo cui le verità rivelate, accolte alla lettera, sono dotate di un valore permanente; e la superiorità della Legge divina rispetto a quella terrena (principio, quest'ultimo, dotato di evidenti ripercussioni politiche). Conseguenza inevitabile dell'approccio fondamentalista è il rifiuto sia del metodo storico-critico sia di quello della «storia degli effetti». Per un esponente del fondamentalismo l'uno e l'altro tipo di indagine comportano infatti l'inevitabile tradimento di una Scrittura intesa come parola rivelata direttamente da Dio.

Per comprendere il rifiuto fondamentalista della «storia degli effetti» basta un esempio: posto di fronte a un'opera d'arte di soggetto biblico l'esponente di questa posizione ne metterebbe in luce l'incompatibilità con alcuni precetti della Scrittura – da lui intesi di modo astorico e quindi vincolante – che, assunti alla lettera, proibiscono qualsiasi tipo di raffigurazione pittorica o scultorea (*Es* 20,5; *Dt* 5,8). Quel quadro di argomento biblico gli apparirebbe quindi un grave travisamento del messaggio rivelato e questo tradimento rimarrebbe tale anche nel caso in cui ci si trovasse di fronte a un'opera di altissimo livello artistico.

## CAPITOLO SETTIMO

### I GRANDI INTERPRETI DELLA BIBBIA NELLA TRADIZIONE EBRAICA

#### 1. *L'antichità*

Già prima della chiusura del canone, i testi che poi confluirono nelle Scritture ebraiche divennero il terreno di elaborazione e confronto di idee e ideologie sul quale si andarono sviluppando le diverse correnti dell'ebraismo. Della storia dell'esegesi ebraica fanno parte pertanto a pieno titolo i "riusi" (in forma di citazioni o di allusioni) di versetti tratti dalla *Torah* e dai libri profetici, storici e sapienziali che troviamo nella letteratura ebraica dal III secolo a.e.v. al II e.v., e cioè da testi in parte confluiti nei canoni, greco o ebraico, dell'Antico Testamento, in parte noti attraverso la tradizione cristiana (come i cosiddetti apocrifi e i libri del Nuovo Testamento), in parte perduti e poi riscoperti nella biblioteca di Qumran. Gli esempi più antichi di testi ebraici specificamente dedicati all'interpretazione di altri testi precedenti sono i *pešarim* qumranici e i commenti biblici di Filone Alessandrino. Il *péšer* («spiegazione», plur. *pešarim*) era un tipo di esegesi attualizzante in base al quale una pericope di testo della Scrittura veniva interpretata come un'allusione a una realtà del momento storico in cui si operava l'interpretazione o a una realtà del tempo escatologico: ad esempio, nella menzione dei caldei in *Ab* 1,6 si vedeva un'allusione ai *Kittim*, i dominatori seleucidi o più verosimilmente romani, e in quella d'Israele che «seminerà, ma non mieterà» in *Mi* 6,15 si vedeva un'allusione all'ultima generazione che avrebbe popolato il mondo.

L'opera di Filone Alessandrino (ca. 20 a.e.v.-50 e.v.) – nota attraverso la sua ricezione e tradizione cristiana, ma rimasta estranea a quella rabbinica – rappresenta sul piano filosofico il più articolato e importante tentativo di sintesi tra cultura ellenica e cultura ebraica; sul piano esegetico essa comprende biografie di patriarchi (*De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De vita Mosis*) e interpretazioni del Pentateuco come codice di leggi e sistema filosofico (*De decalogo*, *Legum allegoriae*, *De specialibus legibus*). Questi commenti al Pentateuco sono caratterizzati da una lettura allegorica dei testi. Ad esempio, secondo Filone, con i quattro fiumi paradisiaci di *Gen* 2,10-14, Mosè,

considerato autore del Pentateuco e legislatore degli ebrei, avrebbe voluto rappresentare le virtù della saggezza, della temperanza, del coraggio e della giustizia; il fiume originario da cui i quattro si diramano rappresenta la virtù generale della bontà, e il giardino dell'Eden da cui questo fiume sgorga è la sapienza di Dio, il *Logos* (*Legum allegoriae* 63-65).

L'interpretazione allegorica del dettato biblico era comunque già praticata nella diaspora egiziana almeno dall'epoca della *Lettera di Aristea a Filocrate* (seconda metà del II secolo o prima metà del I secolo a.e.v.), che, ad esempio, spiega le norme sulla *kašerut* come indicazioni simboliche di carattere morale. I rapaci non si possono mangiare perché «predominano con la loro forza sugli altri volatili e consumano il cibo sottratto agli animali domestici con ingiustizia»; con questo divieto il legislatore ha dunque significato «agli intelligenti che si deve essere giusti, non compiere nulla con violenza e non predominare sugli altri fidando nella propria forza». Viceversa, il permesso di mangiare gli animali con lo zoccolo diviso «è segno del distinguere in ciascuna azione per il bene» (parr. 146-150).

Anche le traduzioni delle Scritture in aramaico per l'uso liturgico sinagogale (i *targumim*, sing. *targum*, «traduzione») vanno annoverate fra le testimonianze dell'esegesi ebraica della tarda antichità e dell'alto medioevo, dato il loro carattere di interpretazioni parafrastiche (in genere a tendenza omiletica) piuttosto che di versioni letterali: ad esempio, il divieto di *Es* 23,19: «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre», viene tradotto dal Targum Neofiti con «Non cuocete e non mangiate la carne con il latte». In alcuni *targumim*, come ad esempio in quello al *Cantico dei cantici*, si ricerca un senso allegorico del testo: si ritiene che l'amore tra i due innamorati del *Cantico* alluda all'amore di Dio per il suo popolo, Israele.

Secondo la testimonianza di Flavio Giuseppe e del Nuovo Testamento, i farisei attribuivano valore normativo per la vita quotidiana non soltanto alla Legge scritta ma anche a «tradizioni e usanze dei padri». A partire dal 70 e.v., che con la distruzione del Tempio da parte dei romani segnò la fine dell'indipendenza politica degli ebrei, il movimento rabbinico, erede del farisaismo, elaborò la cosiddetta «dottrina della doppia *Torah*», secondo la quale la *Torah* scritta (*Torah še-bi-ktav*), con i suoi 613 precetti e divieti, rappresentava solo una parte della rivelazione sinaitica, e vi era anche una *Torah* orale (*Torah še-be-'al-peh*) che Dio aveva comunicato a Mosè e che da questi era giunta fino ai maestri attraverso un'ininterrotta catena di tradizione (*Mišnah*, *Pirque Avot* 1,1). L'elaborazione di questa dottrina fu la risposta del rabbiniismo all'«espropriazione della *Torah* che era conseguita alla sua diffusione tra i pagani attraverso le traduzioni in greco e la diffusione del cristianesimo; la *Torah* orale venne redatta in una *summa* di mole molto superiore a quella della *Torah* scritta, la *Mišnah* (fine II secolo e.v.), che con i suoi commenti e ampliamenti aramaici (*Gemara*) costituisce il *Talmud* (noto in due reda-

zioni diverse, una palestinese del V secolo e.v. e una babilonese del VI-VII, più ampia e diffusa). La *Torah* orale era dunque considerata rivelata alla stessa stregua di quella scritta; ma dalla *Torah* scritta quella orale si poteva anche dedurre, in base all'applicazione di una serie di principi ermeneutici (le *middot*, «misure, regole») che, secondo la tradizione, sarebbero stati codificati in numero diverso da diversi rabbini: sette secondo Hillel (I secolo a.e.v.), tredici secondo Yišma'el (I-II secolo e.v.), trentadue secondo Eli'ezer (II secolo e.v.). Nell'ebraismo della doppia *Torah*, dunque, l'interpretazione è parte della rivelazione (cfr. il commento di Rabbenu Yonah – Spagna, XII-XIII secolo – a *Pirque Avot* 1,1: «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai: sia la *Torah* scritta sia quella orale, perché la *Torah* è stata data insieme a tutte le sue interpretazioni»). I sette principi ermeneutici fondamentali attribuiti a Hillel furono fortemente influenzati dalla filosofia e dalla retorica dell'ellenismo, anche attraverso la rielaborazione che ne fu fatta nella cultura romana (Cicerone)<sup>1</sup>; se ne trovano diversi esempi anche nel Nuovo Testamento. Essi sono, secondo il testo della *Tosefta* (*Sanhedrin* 7,11), i seguenti:

1. *Qal wa-ḥómer* («leggero e pesante»), la deduzione *a minori ad maius*; se ne trovano vari esempi nel Nuovo Testamento, come in *Mt* 12,11-12: «Chi di voi, se possiede una pecora e questa, in giorno di sabato, cade in un fosso, non l'afferra e la tira fuori? Ora, un uomo vale ben più di una pecora! Perciò è lecito in giorno di sabato fare del bene».

2. *Gezerah šawwah* («categoria [oppure: decisione] uguale»), la deduzione per analogia, per esempio in base all'occorrenza di un termine in un altro versetto biblico. In *At* 13,32-37 il fatto che Dio abbia resuscitato Gesù dalla morte viene dimostrato in base all'occorrenza della stessa parola *hósios* («santo») in *Sal* LXX 15,10b («Né permetterai che il tuo santo veda la decomposizione») e in *Is* LXX 55,3b («E stabilirò per voi un'alleanza eterna, le cose sante assicurate a Davide»): se il «santo» non soggetto alla decomposizione appartiene alla stirpe di Davide come le «cose sante», allora si tratta di Gesù, che di Davide era discendente.

3. *Binyan av mi-katuv eḥad*, la «costruzione di un caso principale a partire da un testo scritturistico». A proposito di un animale o un volatile *kašer* che si sia preso cacciando, *Lv* 17,13b stabilisce che se «ne deve spargere il sangue e coprirlo di terra». Entrambe le azioni devono essere compiute con le mani, perché usare i piedi sarebbe segno di scarso rispetto per il comandamento; in base a questo principio ricavato da quel solo versetto, viene proibito anche di usare la lampada di *Ḥanukkah* per farsi luce nel compiere un'azione profana come contare dei soldi (così nel *Talmud Babilonese*, *Šabbat* 22a).

<sup>1</sup> D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, in «Hebrew Union College Annual» 22(1949), pp. 239-264; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary, New York 1962, pp. 47-67.

4. *Binyan av mi-šne ketuvim*, la «costruzione di un caso principale a partire da due testi scritturistici». Ne è un esempio la lunga serie di versetti citati dalle Scritture ebraiche con cui Paolo, in *Eb* 1,3-14, giustifica la superiorità del Figlio di Dio rispetto alle gerarchie degli angeli.

5. *Kelal u-fraṭ u-fraṭ u-klal*, la deduzione «dal generale al particolare e dal particolare al generale»; anche di questo principio si trovano esempi nel Nuovo Testamento, come in *Rm* 13,8-10: «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole; perché chi ama l'altro ha adempiuto la Legge [generale]. Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai* [particolare], e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso* [particolare]. La carità non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è la carità [generale]».

6. *Ka-yoše' bo mi-mqom aher*, la deduzione «in base a quanto ne deriva da un altro passo biblico»; quando due versetti si contraddicono, si risolve la contraddizione in base a un terzo. Nei primi capitoli della *Lettera ai Romani* Paolo fa notare che *Ab* 2,4b («Il giusto vivrà per la sua fede») contraddice a *Sal* 14,3 («Non c'è chi agisca bene, neppure uno»), ossia nessuno è compiutamente giusto in base alle opere della Legge) e risolve la contraddizione in base a *Gen* 15,6 («[Abramo] credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia»), deducendone che Dio giustifica in base alla fede più che alle opere (*Rm* 4,1-5).

7. *Davar ha-lamed me-'inyano* («una cosa che si impara in base al suo contesto»), la deduzione in base al contesto in cui un versetto dubbio compare. Nella Scrittura il furto non è mai punito con la pena capitale; invece, questa viene comminata (in vari passi biblici) per tutte le altre trasgressioni elencate nel Decalogo; se ne può quindi dedurre che il comandamento di non rubare inserito nel Decalogo (*Es* 20,15) si deve riferire a un tipo di furto che va appunto punito con la pena capitale, cioè al sequestro di persona (così nel *Talmud Babilonese*, *Sanhedrin* 86a).

La definizione di «doppia *Torah*» conserva ancor oggi il suo valore nell'ambito dell'ebraismo ortodosso e la *Torah* scritta e orale sono ancora il fondamento della *halakāh* («cammino»), la normativa per l'organizzazione della vita ebraica. L'altro ambito culturale principale dell'ebraismo della doppia *Torah* è l'*aggadah* («narrazione»), che comprende qualsiasi interpretazione biblica non strettamente legalistica, bensì orientata all'istruzione etica attraverso l'uso di parabole, esortazioni, aforismi, eccetera. Il terzo campo di sviluppo della dottrina ebraica nella tarda antichità fu la mistica, anch'essa fondata sull'esegesi della Scrittura: i due ambiti principali in cui essa si articolò erano noti con i termini di *ma'aseh Be-re'sit*, «Opera della Genesi» (la speculazione sull'origine del cosmo, fondata sull'esegesi di *Gen* 1), e

ma *'ašeh Merkavah*, «Opera del Carro» (la speculazione sull'organizzazione del cosmo finalizzata al viaggio del mistico nei cieli e fondata sull'esegesi di Ez 1). Le modalità attraverso le quali le scuole rabbiniche sviluppano le dottrine della *halakāh*, dell'*aggadah* e della mistica a partire dal testo delle Scritture sono testimoniate da una letteratura vastissima, non sempre espressamente esegetica, ma comunque in rapporto costante (di chiarimento, ampliamento, deduzione) con il codice biblico. Dei testi *halakici* (*Mišnah* e *Talmud*) si è detto; i testi mistici di epoca talmudica (come il *Séfer Yeširah*, «Libro della Formazione», per l'Opera della Genesi, e i trattati degli *Heḳalot*, i «Palazzi» collocati nelle sfere celesti, per l'Opera del Carro) hanno connessione letteraria meno stretta con la Scrittura e sono pieni di riferimenti a dottrine gnostiche e magiche; l'*aggadah* si esprime principalmente in un vastissimo corpo di testi detti *midrašim* (sing. *midraš*, nome d'azione dalla radice verbale *daraš*, «indagare»), di contenuto anche *halakico*, redatti tra l'epoca talmudica e il medioevo inoltrato. Nei *midrašim* il testo biblico viene seguito versetto per versetto, e gli viene applicato principalmente un tipo di esegesi detto *deraš* di carattere (e uso) omiletico, volto all'individuazione di contenuti etici. I *midrašim* più importanti, che recano titoli in aramaico, sono, in ordine di antichità, la *Mekilta* («norma») sull'*Esodo* (di cui si conservano due redazioni, che la tradizione rabbinica attribuì rispettivamente a rabbi Yišma'el e a rabbi Šim'on bar Yoḥay), il *Sifra* («libro») sul *Levitico*, il *Sifre* («libri») su *Numeri* e *Deuteronomio*, il *Midraš Rabbah* («grande *midraš*») al Pentateuco e alle cinque *Megillot* (le parti più antiche sono quelle su *Genesi* e *Levitico*), la *Pesiqta de-rav Kahana* («pericope secondo rav Kahana») e la *Pesiqta Rabbati* («grande pericope»), contenenti omelie sulle pericopi di *Torah* (dette *parašyyot*) che si leggevano in sinagoga nelle feste e nei sabati speciali, nonché il *Midraš Tanḥuma* (così chiamato dal nome del rabbino cui è ascritto; noto anche come *Yelammedenu* («[il nostro maestro] voglia insegnarci»), formula introduttiva di ciascuna omelia) che raccoglie omelie sulle pericopi che si leggevano nei sabati ordinari.

Nei secoli dal VII al X crebbe intorno al testo biblico una tradizione grammaticale e linguistico-filologica nota con il nome di *masorah* («tradizione»), articolata in diverse scuole (la *masorah palestinese* nelle scuole dell'Arabia nordoccidentale, quella *babilonese* nelle scuole della Mesopotamia e quella *tiberiense* nelle scuole di Tiberiade). Frutto di questa tradizione di studi sono glosse marginali ed elenchi particolari in cui vengono proposte lezioni vocaliche alternative – e quindi talora diverse letture – di termini del testo ebraico, nonché gli stessi segni di vocalizzazione e accentazione con cui ancor oggi si legge la Bibbia ebraica (precisamente quelli del sistema tiberiense, definitivamente codificato nel X secolo da famiglie di studiosi di Tiberiade, i Ben Naftali e soprattutto i Ben Ašer, e affermatosi come più completo e più fedele alle tradizioni antiche di lettura).



## 2. Il medioevo

A partire dalla seconda metà del VII secolo si diffuse tra gli ebrei del Vicino Oriente un movimento intellettuale e spirituale, il caraismo (che si potrebbe tradurre «scritturalismo», dal verbo *qara* ' «leggere [la Scrittura, *Miqra*']»), che rifiutava la dottrina della doppia *Torah*, fondando la deduzione della normativa halakica ed etica esclusivamente sul senso letterale (il cosiddetto *pešaṭ*) della *Torah* scritta e sulle correlazioni contenutistiche interne a queste (al fondatore del movimento, il babilonese 'Anan ben David, è attribuita la sentenza: «Cercate sempre nella *Torah* e non dipendete dalla mia opinione»). Il caraismo espresse un'ermeneutica biblica letteralista i cui principi furono codificati nel numero di 80 – comprendenti anche i 13 principi di rabbi Yišma'el – da Yehudah ben Eliyyah Hadassi di Costantinopoli (XII secolo) nel suo compendio halakico *Eškol ha-kófer* («Grappolo di cipro», da *Ct* 1,14); l'esegesi caraita si espresse principalmente in giudeo-arabo e trovò i suoi monumenti nel lessico biblico (*Agron*) di David ben Avraham al-Fasi (X secolo) e nella traduzione letterale delle Scritture in arabo con commento fatta da Yefet ben 'Eli (X secolo). I presupposti razionalisti dell'ermeneutica caraita sono così espressi dal suo esponente Ya'qūb al-Qirqisānī (originario della Circassia, prima metà del X secolo) nel suo *Kitāb al-riyāḏ* («Libro dei giardini»), un commento alle parti narrative della *Torah*:

«Dobbiamo illustrare la questione degli elementi razionali e delle dottrine filosofiche contenute nella Scrittura [...]. Questo perché alcuni nostri correligionari manifestano un senso di ripugnanza quando sentono un'interpretazione scritturistica a cui si frammischia qualche discorso razionale ispirato alla filosofia: la considerano superflua e alcuni addirittura disprezzabile e illecita. Ma se gli occhi della loro mente fossero aperti, saprebbero, invece, che quelle cose sono strumenti del Libro, scale e vie di passaggio, che conducono alla conoscenza della verità, dal momento che la stessa autenticità del Libro e della religione non è conosciuta se non grazie alla ragione»<sup>2</sup>.

La reazione dell'ebraismo rabbinico – quello della «doppia *Torah*» – al caraismo ebbe il suo rappresentante principale in Se'adyah ben Yosef (detto Se'adyah Ga'on, cioè «il luminare», 882-942), nato in Egitto e vissuto in Palestina e in Mesopotamia; filosofo, teologo, grammatico e codificatore della liturgia sinagogale, Se'adyah fu anche autore di due traduzioni delle Scritture in arabo, una con glosse esegetiche destinata agli studiosi, e una (il *Tafsir*) di carattere parafrastico affine ai *targumim* antichi e destinata al grande pubblico ebraico di lingua araba, presso il quale è stata

<sup>2</sup> Tr. di Bruno Chiesa, da Id., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia, Brescia 1989, p. 197.

assai diffusa fino all'epoca moderna. Mentre l'interpretazione midrašica tradizionale della Scrittura mirava a trasmettere alla comunità il sistema di valori predicato dalla classe rabbinica, l'esegesi di Se'adyah si fondava sui principi della teologia islamica (il *kalām*) e recuperava metodi già praticati nell'esegesi cristiana di lingua siriana (sia nestoriana sia giacobita), allo scopo di formare intellettuali ebrei di lingua araba che fossero apologeti dell'ebraismo nel confronto con i loro omologhi musulmani. In questo, l'ermeneutica rabbanita e quella caraita trovavano più di un accordo, nei metodi come anche nei fini.

Contemporaneamente alle dispute tra caraiti e rabbaniti, che durarono per secoli, anche tra gli ebrei dell'Occidente l'esegesi scritturistica conobbe un grande sviluppo. Nell'Italia meridionale e particolarmente in Puglia vi furono, nei secoli X e XI, famosi centri di studi biblici e talmudici, e vi si convertirono all'ebraismo rappresentanti anche di alto grado del clero cattolico (come l'arcivescovo di Bari Andrea, intorno al 1066). Ancora nel XII secolo un celebre commentatore francese del *Talmud*, Rabbenu Tam, riportava il detto «Da Bari uscirà la Legge e da Otranto la parola del Signore», modellato su *Is* 2,3. Del carattere dell'esegesi biblica ebraico-italiana non sappiamo però molto.

Intanto, in ambito aškenazita (franco-tedesco) operava rabbi Šelomoh ben Yišḥaq, noto con l'acronimo *Raši* (1040-1105). Raši studiò a Worms e a Mainz, visse e insegnò a Troyes, e commentò tutto il *TaNaK* e il *Talmud Babilonese*. Raši riconobbe l'importanza dell'esegesi biblica finalizzata alla deduzione della *halakāh*, in ciò prendendo le distanze dal caraismo: ad esempio, nell'ammonizione di *Es* 13,9 – «Sarà per te segno sulla tua mano e memoriale fra i tuoi occhi, affinché la legge del Signore sia sulla tua bocca» – egli legge il precetto sui filatteri. Inoltre, molto grande è il suo debito nei confronti della secolare tradizione del *midraš*: la maggior parte del suo commento alla *Torah*, ad esempio, consiste di riprese da passi del *Midraš Rabbah*. Ciò che di più originale vi era nell'esegesi biblica di Raši – soprattutto rispetto alla sua cultura ebraica franco-renana – era l'intento di produrre un'esegesi per tutti (avvalendosi anche della lingua francese per rendere termini ebraici di spiegazione difficile) che fosse incentrata sulla comprensione letterale e contenutistica del testo (il *pešaṭ*), in contrasto con l'esegesi rabbinica classica, che si rapportava alla Scrittura per ricavarne principi di *halakāh* o materiali di *aggadah*. Nel suo commento a *Gen* 3,8 Raši inserì una specie di dichiarazione programmatica:

«Ci sono molti *midrašim* di carattere aggadico, e i nostri maestri li hanno già messi in ordine nel *Genesi Rabbah* e negli altri *midrašim*. Ma io sono qui solo per la spiegazione letterale della Scrittura e per quella *aggadah* che è in grado di spiegare le parole della Scrittura».

Il che significa: lascerò spazio al *deraš* solo quando non contrasta con il *pešaṭ*. In questa dichiarazione di metodo Raši trovava un appoggio nella stessa tradizione talmudica, nel detto «Un versetto biblico non esce dall'ambito del suo significato letterale», più volte ripetuto nel *Talmud Babilonese* (*Šabbat* 63a; *Yevamot* 11b; 24a) e più volte riportato da Raši; ma in realtà, come già sappiamo, il suo debito nei confronti della tradizione midrašica è molto più ampio di quanto egli qui dichiarasse.

Un esempio tipico del metodo di Raši è il suo commento a *Gen* 37,15-17, dove Giuseppe sta vagando alla ricerca dei suoi fratelli:

«<sup>15</sup>Mentre egli si aggirava per la campagna, lo trovò un uomo, che gli domandò: “Che cosa cerchi?”. <sup>16</sup>Rispose: “Sono in cerca dei miei fratelli. Indicami dove si trovano a pascolare”. <sup>17</sup>Quell'uomo disse: “Hanno tolto le tende di qui; li ho sentiti dire: ‘Andiamo a Dotan!’”. Allora Giuseppe ripartì in cerca dei suoi fratelli e li trovò a Dotan».

Il commento di Raši a questo passo consiste quasi per intero in una compilazione di *midrašim*<sup>3</sup>. Dapprima una frase del testo viene spiegata in base a una sua parola che ricorre anche in un altro versetto biblico:

«*Lo trovò un uomo*. Questo è [l'angelo] Gabriele, come è detto: *E l'uomo Gabriele* (*Dan* 9,21)».

Poi una frase successiva viene interpretata in senso moraleggiante (*deraš*):

«*Hanno tolto le tende di qui*. Hanno rimosso se stessi dalla condizione di fratelli».

E infine si completa l'interpretazione omiletico-moraleggiante inventando un'espressione in assonanza con una frase del testo biblico («pretesti legali», ebr. *niḳle datot*, rispetto ad «*Andiamo a Dotan!*», ebr. *nelḳah Dotáynah*):

«*Andiamo a Dotan!* Per cercare contro di te pretesti legali con cui farti mettere a morte».

Dunque, secondo il *deraš*, l'incontro che Giuseppe fa in campagna non è casuale; anzi, il suo interlocutore è un angelo inviato da Dio, che non solo gli indica dove trovare i fratelli, ma gli rivela anche le loro trame segrete ai suoi danni. E solo alla fine di tutto questo *deraš* Raši, come per correggersi, ribadisce il principio del *pešaṭ*:

<sup>3</sup> *Genesi Rabbah* 84,14; *Midraš Tanḥuma B* 9,13.

«Ma secondo il suo senso letterale [Dotan] è un nome di luogo, e un versetto biblico non esce dal suo senso letterale».

Grazie alla sua accessibilità, concisione e precisione, il commento di Raši alla Scrittura è ancor oggi il più diffuso tra gli ebrei ortodossi, e incontrò anche immediata fortuna tra gli esegeti cristiani; se ne avvalsero direttamente, per esempio, la scuola letteralista parigina di San Vittore (prima metà del XII secolo) e soprattutto Nicola da Lira (1270-1349) nelle sue *Postillae*, che furono il commento biblico più diffuso nel cristianesimo del tardo medioevo e della prima età moderna. Il metodo di Raši fu poi proseguito da una nutrita schiera di seguaci ebrei, tra i quali suo nipote Šemu'el ben Me'ir (noto con l'acronimo *Rašbam*) e Yosef Beḳor Šor, vissuti nella Francia del Nord nel XII secolo.

Contemporaneamente alla fioritura dell'esegesi ebraica nell'Italia meridionale e nell'area franco-renana, in ambito sefardita (ispano-provenzale) venivano riscoperti il pensiero aristotelico e la scienza ellenica attraverso la mediazione delle traduzioni e dei commenti siriaci e arabi. In quest'area dell'ebraismo – similmente a quanto era avvenuto nel caraismo – si sviluppò quindi un'esegesi razionalista, più interessata alla coerenza logica del testo che a derivare da esso una precettistica *halakica* ed etica. I principali rappresentanti di questa tendenza furono tutti anche matematici, fisici, medici e astronomi: Avraham ibn 'Ezra (1089-1164), nei cui commenti più accentuata è la tendenza critica razionalistica; Mošeh ben Naḥman (*Ramban* o *Nahmanide*, 1194-1270 ca.), che, pur razionalista, in materia di metafisica subordinava l'approccio «aristotelico» a quello mistico, al quale però alludeva solo velatamente, in quanto si trattava di una dottrina esoterica; Levi ben Geršom (*Ralbag* o *Gersonide*, 1288-1344), che sviluppò un'esegesi filosofica volta a mettere in luce i fondamenti scritturistici della struttura religiosa e normativa dell'ebraismo (fu anche commentatore di Aristotele e di Averroè e autore di una celebre *summa* teologica e filosofica, il *Séfer milḥamot Adonay*, «Libro delle guerre del Signore»). Un altro importante esponente dell'esegesi sefardita fu David Qimḥi (*Radaq*, 1160-1235 ca.), membro di un'illustre famiglia di studiosi, seguace del razionalismo di Maimonide e autore di commenti (incentrati sul *pešaṭ*) a *Genesi*, *Cronache*, *Salmi* e libri profetici, nonché di una grammatica e di un vocabolario dell'ebraico biblico (il *Miklol*, «completezza, enciclopedia», e il *Séfer ha-šorašim*, «Libro delle radici») che godettero di grandissima diffusione tra gli studiosi ebrei e cristiani fino a oltre la Riforma: dalle interpretazioni di Qimḥi, ad esempio, dipende in parecchi casi la versione ufficiale della Chiesa anglicana, detta «di Re Giacomo» (1611).

L'inizio del commento di Avraham Ibn 'Ezra al quarto canto del Servo sofferente in *Is* 52,13-53,12 è un esempio della tradizione esegetica sefar-

dita, del suo razionalismo scienziasta e della sua attenzione per gli aspetti linguistici e stilistici e per la semantica dei termini difficili, che viene indagata a partire dal contesto in cui si presentano, oltre che dalle loro altre occorrenze nella Scrittura:

«Ecco, il mio servo comprenderà<sup>4</sup> (52,13). Questa sezione è molto difficile. I nostri avversari<sup>5</sup> dicono che questa è un'allusione (*rémez*) al loro Dio<sup>6</sup> e interpretano il mio servo come il corpo: il che non è possibile, dato che il corpo non può *comprendere* nemmeno finché l'uomo è vivente. Inoltre: qual è il senso di *Vedrà una discendenza, vivrà a lungo* (53,10) (egli non ebbe figli), o di *Vedrà una discendenza* (ma così non avvenne), o di *Dei potenti egli farà bottino* (53,12)? La prova completa sta più sopra, nel passo *Davanti a loro*<sup>7</sup> *cammina il Signore* (52,12) (dove *loro* sono gli israeliti), e più oltre, nel passo *Esulta, o sterile* (54,1) (dove la *sterile* è la congregazione di Israele). Quindi *il mio servo* indica chiunque fa parte della diaspora d'Israele: questi è servo di Dio. Molti però lo hanno interpretato come il messia, poiché i nostri predecessori di benedetta memoria dissero che il messia nacque nel giorno della distruzione del Tempio e che fu *legato con catene* (Ger 40,1)<sup>8</sup>. Ma in questo modo molti versetti non avrebbero senso: né *Disprezzato e reietto dagli uomini* (53,3), né *Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo* (53,8), né *Gli si diede sepoltura con gli empi* (53,9), né *Vedrà una discendenza, vivrà a lungo* (53,10)».

Lo sviluppo del metodo del *pešaṭ* nell'esegesi ebraica medievale trova corrispondenza nell'importanza crescente che venne accordata al senso letterale – rispetto a quelli spirituali – nell'esegesi cristiana dall'alto medioevo fino alla Riforma protestante, come nei casi già citati della scuola di San Vittore e di Nicola da Lira. L'invenzione della stampa avrebbe poi ancora accresciuto la popolarità del *pešaṭ*, a partire dalle edizioni delle *Miqra'ot gedolot* ("Grande Bibbia" o *Bibbia rabbinica*) pubblicate a Venezia dal tipografo-editore tedesco Daniel Bomberg, la prima (1517-1518) a cura di Felice da Prato (m. 1539, convertito al cristianesimo nel 1518), la seconda (1524-1525) a cura dello studioso tunisino Ya'aqov ben Ḥayyim (ca. 1470-1538). Queste edizioni ipertestuali del *TaNaK*, ancor oggi in uso presso gli ebrei ortodossi (in base a riedizioni ottocentesche), riportano il testo masoretico tiberiense con intorno la *masorah* tiberiense, tutti i commenti e i *targumim* classici (Raši a tutta la Bibbia, Ibn 'Ezra alla *Torah* e ai *Ketuvim*, Qimḥi ai *Nevi'im*, il *Targum Onqelos* alla *Torah* e il *Targum Yonatan ben 'Uzzi'el* ai *Nevi'im*), e molti altri commenti e *targumim* ancora. La disposizione dei testi sulla pagina in queste edizioni è molto simile a

<sup>4</sup> Ebr. *yaškil* (reso nella tr. CEI 2008 con «avrà successo»).

<sup>5</sup> I cristiani.

<sup>6</sup> Gesù.

<sup>7</sup> Il testo masoretico ha «voi».

<sup>8</sup> *Lamentazioni Rabbah* 1,51.

quella della *Glossa ordinaria* che influenzò grandemente lo studio della Scrittura nel medioevo cristiano. Fu sull'edizione di Ben Ḥayyim che venne condotta la traduzione inglese di Re Giacomo.

Oltre all'esegesi letteralista e a quella razionalista, il medioevo ebraico continuò a coltivare la tradizione mistica, la *qabbalah*, che conduceva la propria interpretazione della Scrittura secondo i metodi cosiddetti del *rémez* («traccia»), l'interpretazione allegorica, e del *sod* («mistero»). Quest'ultimo metodo, esoterico, a-letterale e metaforico, era già affiorato sporadicamente nell'esegesi di impronta razionalista, ma nella *qabbalah* trovò pieno sviluppo come ricerca del collegamento tra la sfera dell'umano e la trascendenza del divino, collegamento che si considerava preconizzato e rappresentato nelle Scritture in forma velata e indiretta. Un interessante esempio di interpretazione di un testo biblico in base al *sod* si ha in un testo castigliano della seconda metà del XIII secolo, la *Iggéret ha-Qódeš* («Epistola sulla santità»), un manuale di etica e di comportamento sessuali destinato a una ristretta cerchia di mistici. In *Gen* 30,37-39 Giacobbe scorteccia a strisce dei ramoscelli e li colloca negli abbeveratoi delle capre che accudisce, ottenendo così che queste, quando vanno in calore, generino capretti striati e chiazzati. L'autore della *Iggéret* spiega che il *sod* di questo passo è che «quando l'uomo si unisce a sua moglie, se la sua immaginazione e i suoi pensieri sono occupati da sapienza, intelligenza e cose buone e decenti, quella stessa immaginazione che si trova nei suoi pensieri possiede senza dubbio la forza di disegnare nella goccia di seme la forma corrispondente a ciò che egli stava immaginando nel momento dell'unione sessuale» (cap. IV): e quindi la prole che ne deriverà sarà bella, sapiente e virtuosa.

Il testo di gran lunga più importante della tradizione interpretativa mistica fu il *Séfer ha-Zóhar* («Libro dello splendore»), attribuibile a Mošeh de León di Valladolid (XIII secolo), sorta di commento midrašico alla *Torah* scritto in finto aramaico talmudico e interessato al *sod* e alla dottrina delle *sefirot*, le emanazioni di Dio che operano sul mondo inferiore e che da questo possono essere influenzate. Dopo la Bibbia, la *Mišnah* e il *Talmud*, lo *Zóhar* è stato il libro più studiato nell'intera storia dell'ebraismo. Con l'elaborazione degli ulteriori approcci esegetici del *rémez* e del *sod* anche l'ebraismo medievale aveva completato un sistema di quattro sensi della Scrittura in tutto e per tutto paragonabile – e anzi probabilmente risalente – a quello elaborato nel cristianesimo a partire da Origene e fino a Giovanni Cassiano e Gregorio Magno: al *pešať* corrispondeva il senso letterale e storico, al *deraš* quello morale o tropologico, al *rémez* quello allegorico o tipologico e al *sod* quello anagogico o profetico. Nell'esegesi ebraica *deraš*, *rémez* e *sod* non furono distinti l'uno dall'altro in base a una categorizzazione assolutamente rigorosa, come lo furono invece i sensi corrispondenti nell'esegesi cristiana. Ma il fatto che questo raggruppamento di quattro

sensi venisse considerato già nel medioevo come un sistema ermeneutico completo (per esempio nel commento alla *Torah* di Bahya ben Ašer da Saragozza, ca. 1255-1340) è dimostrato dall'invenzione di un acronimo specificamente inteso a designarlo: *pardes*, «Paradiso» (dalle iniziali di *pešať, rémez, deraš e sod*).

### 3. L'età moderna

Come nella storia dell'esegesi cristiana, anche nella storia di quella ebraica il passaggio all'età moderna è segnato dall'elaborazione della cultura umanistica, che innestò sul pur vitale filone del formalismo aristotelico (principalmente nelle sue rielaborazioni scolastiche, e in particolare quelle di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno) l'acquisita consapevolezza dell'alterità di antico e moderno. L'approccio razionalistico venne esteso alla classificazione degli eventi storici e della tradizione letteraria, dando origine alle tradizioni moderne della storiografia e della retorica. Fra gli esegeti ebrei, il principale e più fortunato rappresentante della nuova cultura umanistica fu il portoghese Yišhaq Abravanel (1437-1508), che nei suoi commenti ai libri storici e profetici si pose il problema della classificazione della letteratura biblica per generi letterari e si interrogò sulle ragioni delle contraddizioni o delle lacune che si riscontrano fra resoconti diversi dei medesimi eventi. Abravanel assunse spesso un atteggiamento critico nei confronti della tradizione esegetica rabbinica, accettando dichiaratamente le opinioni di studiosi non ebrei che gli sembravano preferibili a quelle degli antichi maestri; questo fu forse uno dei motivi che determinarono la grande diffusione di cui i suoi commenti, tradotti in latino, godettero presso gli esegeti cristiani nel XVI e nel XVII secolo. Altro importante rappresentante dell'esegesi ebraica umanistica fu l'italiano 'Ovadyah Sforza (1470 ca.-1550 ca.), i cui commenti, incentrati sul *pešať*, ebbero grande diffusione in virtù della loro chiarezza espositiva; a Roma Sforza fu maestro d'ebraico – sui testi di David Qimħi – a Johannes Reuchlin (1455-1522), il capostipite della grande tradizione tedesca di ebraistica cristiana. Del periodo umanistico e rinascimentale dell'esegesi scritturistica ebraica vanno ancora ricordati Elia Levita (1468-1549), di origine tedesca, ospite e maestro d'ebraico del cardinale Egidio da Viterbo a Roma, autore di opere grammaticali e della prima introduzione moderna alla *masorah* (*Masóret ha-masóret*, Venezia 1538, diffusissima tra gli ebraisti cristiani attraverso la traduzione latina di Sebastian Münster del 1539), e il già menzionato Ya'aqov ben Ḥayyim, che pubblicò a Venezia le *Miqra'ot Gedolot* o *Biblia rabbinica*.

Di origini portoghesi era la famiglia di Baruch Spinoza (1632-1677), autore tra l'altro di una grammatica dell'ebraico biblico. Nel *Trattato teolo-*

*gico-politico* (Amburgo 1670) Spinoza assunse un punto di vista fortemente razionalistico e già, *in nuce*, storico-critico, negando fra l'altro, sulla base del testo, che Mosè potesse essere considerato l'autore del Pentateuco. Le sue tesi trovarono seguaci tra gli studiosi cristiani e aprirono la strada alla teoria della pluralità delle fonti letterarie sottostanti al Pentateuco, ma gli valsero nel 1656 il bando dalla comunità ebraica di Amsterdam.

Nel XVIII secolo l'esegesi biblica tornò al centro del discorso intellettuale ebraico proprio in quell'area *aškenazita* dell'Europa centrale e orientale che era rimasta al di fuori della fioritura intellettuale umanistica, cristallizzandosi intorno ai campi dello studio talmudico e del misticismo *ḥasidico*. Il movimento illuministico della *Haškalah* si propose l'affrancamento civile e culturale dell'ebraismo *aškenazita*, e un lavoro importantissimo in questa direzione fu l'edizione della *Torah* in ebraico (Vienna 1780-1783) curata da Moses Mendelssohn (1729-1786) e corredata come da tradizione dal *Targum Onqelos* e dal commento di Raši, ma soprattutto da una traduzione in tedesco (scritto con l'alfabeto ebraico) e da un commento in ebraico (*Be'ur*, con la collaborazione degli insigni ebraisti Shelomoh Dubno, Naphtali H. Wessely, Aaron Jarosław e Herz Homberg). Scegliendo di tradurre la *Torah* in alto tedesco anziché in *yiddish*, e di commentarla in un ebraico modellato sulla prosa andalusa medievale anziché sull'ebraico rabbinico *aškenazita*, Mendelssohn proponeva con forza di svecchiare la cultura ebraica *aškenazita* attraverso un «ritorno alle fonti» e alla grande tradizione esegetica e filosofica dell'ebraismo medievale. Proprio per la paura che l'innovatività linguistica e stilistica dell'opera di Mendelssohn allontanasse le giovani generazioni ebraiche dalla conoscenza della Bibbia nell'originale, ancor prima della sua pubblicazione alcuni rabbini ortodossi minacciarono di scomunicare coloro che ne avessero fatto uso. Dal punto di vista strettamente esegetico, il *Be'ur* riprendeva la tradizione medievale del *pešaṭ*, dando spazio al *deraš* solo quando in accordo col significato letterale, ponendosi inoltre nel filone del primo romanticismo con la valutazione delle parti liriche della Scrittura alla stregua di pura poesia. Per l'influsso del lavoro di Mendelssohn, nei primi decenni del XIX secolo proliferarono le traduzioni delle Scritture condotte da studiosi ebrei e destinate al pubblico ebraico; oltre che in polacco, russo, olandese, ungherese e inglese, la *Torah* fu tradotta e commentata anche in italiano (Vienna 1821) per opera di Isacco Samuele Reggio (*Yašar*, 1784-1855), fondatore nel 1829 del Collegio Rabbinico di Padova, il primo studioso italiano di tradizione ebraica a sostenere che fosse legittimo correggere il testo biblico nei casi di evidenti errori nella tradizione manoscritta<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. I.S. Reggio, *Iggerot Yašar el eḥad mi-yod'aw*, I, Schmid, Wien 1834, pp. 29-37 (epistola v).



La risposta dell'ortodossia rabbinica aškenazita sia all'esegesi mistica ḥasidica sia, e soprattutto, al neorazionalismo di Mendelssohn e della *Haškalah* fu volta a confermare la validità dell'interpretazione della Scrittura finalizzata a trarne direttive legali e morali, ritrovando la linea principale e più vitale dell'ebraismo all'interno del filone rabbinico che abbiamo definito «della doppia *Torah*». Il maggiore rappresentante dell'esegesi scritturistica ortodossa fu il rabbino Eliyyahu ben Šelomoh di Vilna, detto il *Ga'on di Vilna* (*Gra*, acronimo di Ga'on Rav Eliyyahu, 1720-1797), autore di commenti alla *Torah* e ad alcuni dei *Nevi'im* e dei *Ketuvim* che si fondava sul *pešať* ma si manteneva al di qua di qualsiasi spiegazione razionalistica del contenuto del testo biblico sul piano storico, letterario o scientifico.

L'ideologia razionalistica della *Haškalah* fu ereditata e proseguita dal movimento della riforma e, in ambito storico e filologico, dal movimento della cosiddetta «Scienza dell'ebraismo» (*Wissenschaft des Judentums*), che recepì le nuove istanze storico-critiche della teoria documentaria (o «teoria delle fonti», quella fondata da Julius Wellhausen, secondo cui il Pentateuco non è un documento di genesi unitaria, ma un *collage* di quattro documenti preesistenti), della comparazione linguistica (tra l'ebraico e le altre lingue semitiche) e dello studio comparato della letteratura ebraica (sia biblica sia apocrifia), e delle altre letterature del Vicino Oriente antico. Nel campo dell'esegesi biblica, fra i maggiori rappresentanti della «Scienza dell'ebraismo» va annoverato il triestino Samuele David Luzzatto (*Šadal*, 1800-1865), docente al Collegio Rabbinico di Padova, linguista e filologo. Oltre che sull'esegesi ebraica tradizionale, Luzzatto era informato sulla bibliografia critica del suo tempo, a partire dall'Illuminismo, e riteneva lecito apportare correzioni congetturali al testo ebraico delle Scritture, dove del caso; ma continuò ad attribuire particolare importanza al testo masoretico tiberiense, che riteneva riportasse tradizioni di lettura risalenti all'epoca del secondo Tempio. Luzzatto tradusse in italiano *Giobbe* (Padova 1853), *Isaia* (Padova 1855-1867) e la *Torah* (Trieste 1858-1860) e scrisse commenti in ebraico alla *Torah* e a *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Proverbi* e *Giobbe*.

Al metodo storico-critico e alla critica del testo biblico in base alle letterature dell'antico Vicino Oriente e alla traduzione dei Settanta furono interamente improntati i lavori esegetici di Arnold Bogumil Ehrlich (1848-1919), ebreo polacco trasferitosi prima in Germania e poi negli Stati Uniti. Ehrlich scrisse due importanti commenti alla Bibbia ebraica, uno in ebraico (*Miqra' ki-šuto*, «La Scrittura secondo il suo senso letterale», Lipsia 1899-1901) e uno in tedesco (*Randglossen zur hebräischen Bibel*, Lipsia 1908-1914). Fu anche il revisore linguistico della traduzione ebraica del Nuovo Testamento condotta da Franz Delitzsch per la predicazione con-

versionistica agli ebrei e assai diffusa ancor oggi (decima edizione, *Ha-Berit ha-Hadašah*, Lipsia 1889).

Come già alla *Haškalah*, anche ai movimenti della Riforma e della «Scienza dell'ebraismo» corrispose una reazione conservatrice neo-ortodossa. Nel campo dell'esegesi biblica, questa tendenza fu rappresentata principalmente dal rabbino ucraino Meir-Leibush ben Yechiel Michael Weisser (*Malbim*, 1809-1879), autore di commenti alla Bibbia (*Ha-Torah we-hamišwah*, «La Torah e il comandamento», Varsavia 1874-1880; *Miqra'e Qodeš*, «Le Sacre Scritture», sui *Nevi'im* e i *Ketuvim*, Varsavia 1874) con i quali rivalutava la tradizione del *pešať* contro l'esegesi omiletica che riteneva fosse prevalsa nell'ebraismo da Qimħi in poi (con la sola eccezione di Abravanel). Dalle origini della tradizione rabbinica<sup>10</sup> il Malbim recuperava il principio esegetico secondo cui le ripetizioni e le sinonimie nel linguaggio biblico sono solo apparenti, ma in realtà ogni singola parola è portatrice di significato. Un'altra tradizione esegetica assai diffusa nell'ebraismo rabbinico fin dalla tarda antichità era quella del calcolo del tempo mancante all'avvento del Messia e alla redenzione;<sup>11</sup> il Malbim recuperò anche questa nel suo commento a *Daniele*, stabilendo che entro sessant'anni dalla stesura del suo lavoro (1868) «il sorgere di un virgulto dal casato di Davide, la ricostruzione del Tempio e tutte le promesse dei Profeti si realizzeranno a un medesimo tempo, e la loro gloria risplenderà, dall'anno 1913 al 1928, quando il Tempio sarà già stato riedificato». Altro rappresentante della neo-ortodossia fu il rabbino tedesco Samson Raphael Hirsch (1808-1888), traduttore e commentatore in tedesco del Pentateuco (*Der Pentateuch übersetzt und erklärt*, Francoforte 1867-1873) e dei *Salmi* (*Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Francoforte 1882). Al movimento della Riforma, che intendeva sostituire il tedesco all'ebraico nella liturgia sinagogale, Hirsch replicava con gli stessi metodi, vale a dire traducendo le Scritture in tedesco, ma con il solo intento di fornire un aiuto ai fedeli nella lettura dei testi sacri in lingua originale.

Anche nel Novecento lo studio biblico di impostazione storico-critica, tipica espressione della cultura tedesca protestante e positivista, fu contrastato da diversi studiosi ebrei, che lo accusavano di non essere esente da pregiudizi antiebraici. Questa fu, ad esempio, la posizione di Benno Jacob, rabbino polacco di lingua tedesca poi trasferitosi in Inghilterra (1862-1945), autore di diversi volumi di critica del Pentateuco e di una traduzione commentata della *Genesi*<sup>12</sup>. Pur accettando che il Pentateuco non fosse riconducibile alla paternità di Mosè, Jacob rifiutò la «teoria delle fonti» e

<sup>10</sup> Più precisamente, dalla decima delle trentadue *middot* di Rabbi Eli'ezer (cfr. *supra*).

<sup>11</sup> Cfr. P. Capelli, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 60(2005), pp. 28-56.

<sup>12</sup> *Das erste Buch der Tora. Genesis, übersetzt und erklärt* v. B. Jacob, Schocken, Berlin 1934.

sostenne che il Pentateuco è comunque un documento di redazione unitaria e che le emendazioni testuali al testo masoretico fondate sulle traduzioni antiche sono arbitrarie.

Dalla «Scienza dell'ebraismo» derivò nel Novecento, senza soluzione di continuità, la tradizione esegetica ebraica e israeliana di ambito accademico, il cui primo grande prodotto fu il «Commento scientifico» (*Peruš madda'i*) in ebraico all'Antico Testamento, pubblicato tra Žytomyr, Kiev e Tel-Aviv dal 1903 al 1930 sotto la direzione di Avraham Kahana (1874-1946); lo stesso Kahana curò anche la prima traduzione in ebraico dei principali apocrifi dell'Antico Testamento (*Ha-sefarim ha-ħišsonim*, Tel-Aviv 1936-1937). Tra i maggiori rappresentanti di questa corrente di studi vanno ricordati i rabbini italiani – poi trasferitisi in Israele – Umberto (Menaħem David) Cassuto (1883-1951), che come Benno Jacob fu critico verso la «teoria delle fonti» e scrisse commenti in ebraico a *Genesi* ed *Esodo* tradotti anche in inglese (Gerusalemme 1961-1964; Gerusalemme 1967), ed Elia Samuele Artom (1887-1965), autore di un fortunato commento in ebraico a tutto il *TaNaK* (Tel-Aviv 1953-1957) e anch'egli traduttore in ebraico degli apocrifi dell'Antico Testamento (Tel-Aviv 1957-1958).

## CAPITOLO OTTAVO

### I GRANDI INTERPRETI DELLA BIBBIA NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

#### 1. *L'antichità*

Un elenco dei maggiori interpreti della Bibbia nella tradizione cristiana dovrebbe cominciare dal suo stesso “iniziatore”, mettendo in luce come Gesù di Nazaret abbia vissuto il suo rapporto con le Scritture d'Israele e verificando, in particolare, in qual misura egli le abbia assunte come profezie della propria persona e della vicenda terrena legata ad essa. Tuttavia, la difficoltà di discernere con precisione gli elementi storici nel ritratto di Gesù che ci viene proposto, sia nei Sinottici sia in Giovanni, alla luce della fede pasquale nel Messia risorto, consiglia di partire da una figura afferrabile più facilmente sul piano della storia com'è Paolo. Per l'«apostolo delle genti» la Bibbia è ancora rappresentata dall'Antico Testamento, ma questo viene rivendicato a sostegno della nuova fede come preannuncio o preparazione di Cristo. Il suo uso delle Scritture non si traduce comunque solo nel ricorso all'«argomento delle profezie», che si richiama ai passi biblici considerati di valore messianico già in ambiente giudaico applicandoli alla figura di Gesù. Infatti, Paolo introduce un'importante innovazione ermeneutica mediante l'adozione di un procedimento caratteristico che va sotto il nome di «tipologia», per cui personaggi o eventi dell'Antico Testamento sono visti come anticipazione («tipi», «figure») dell'economia cristiana. Così, secondo *Rm* 5,14 Adamo è «figura di colui che doveva venire» – Cristo, «secondo Adamo» – mentre in *Gal* 4,24 Agar e Sara sono indicate quali allegorie rispettivamente dell'antica e della nuova alleanza. Come mostra questo esempio, Paolo conosce anche il vocabolario di un approccio interpretativo distinto dalla tipologia, sebbene esso presenti molte affinità con questa: si tratta dell'«allegoria», grazie alla quale è possibile ricavare dal testo biblico un valore simbolico, diverso dal tenore immediato della lettera. Egli ne porge già implicitamente il fondamentale criterio metodico con la contrapposizione fra «lettera» e «Spirito» (*2Cor* 3,6). Si può dunque dire che con Paolo sono già tracciate le linee principali della futura ermeneutica patristica sia nella prassi esegetica di Alessandria sia in quella di Antiochia.

L'argomento delle profezie realizzate nel cristianesimo, variamente attestato nella letteratura neotestamentaria dai vangeli agli scritti apostolici, troverà grande seguito fra il I e il II secolo, specialmente a motivo del confronto polemico tra Chiesa e Sinagoga, intrecciandosi con la lettura tipologica dell'Antico Testamento che appare già assai sviluppata in Giustino (m. 165 ca., autore del *Dialogo con Trifone*) e in Melitone di Sardi (m. 190 ca., autore dell'*Omelia sulla Pasqua*). Nel frattempo si forma però la Bibbia cristiana, composta di Antico e Nuovo Testamento, quale risultato finale di una dura battaglia ingaggiata dalla Grande Chiesa contro le tendenze ereticali della gnosi d'indirizzo dualista o che avevano estremizzato l'antitesi paolina fra Legge e Vangelo opponendo il Dio d'Israele al Padre di Gesù, come avviene con Marcione (m. 160 ca., autore delle *Antitesi*), il primo responsabile dell'idea di un «canone» cristiano, che per lui era rappresentato unicamente dalle lettere paoline e dal *Vangelo di Luca*. Ireneo di Lione (130 ca.-200 ca., autore del *Contro le eresie*) sfrutta la lettura dell'Antico Testamento in chiave tipologica e storico-salvifica per realizzare la sua visione teologica della ricapitolazione in Cristo dell'intero piano di salvezza.

Il problema delle Scritture giudaiche e della loro relazione con il Nuovo Testamento, posto con forza dai vari gruppi eretici, specialmente gnostici e marcioniti, costituisce lo sfondo polemico ravvicinato della produzione di Origene (185 ca.-254 ca., autore dei *Principi*, di numerosi commentari fra cui un *Commento a Giovanni* e uno a *Matteo* e di numerose omelie sull'Antico e il Nuovo Testamento), il maggiore esegeta di lingua greca dell'antichità cristiana, se non verosimilmente il più grande interprete della Bibbia in tutta la storia del cristianesimo. Esponente della tradizione alessandrina – che poteva contare nell'ambiente giudaico-ellenistico sul modello di Filone di Alessandria e in sede filosofica sulla tradizione del platonismo –, Origene promuove non solo lo sviluppo dei diversi generi letterari applicati alla Bibbia: commentari, omelie, questioni e scoli (note succinte o glosse), ma soprattutto sfrutta in maniera sistematica il metodo dell'interpretazione allegorica. Partendo dall'idea, largamente condivisa in tutta la tradizione patristica, di un'ispirazione divina che si estende fino ai minimi particolari del testo e che richiede perciò una lettura «spirituale» corrispondente alla natura più intima della Bibbia, egli teorizza l'esistenza di un livello nascosto di senso che trascende il significato letterale e consiste nel senso morale e allegorico (o «pneumatico»). Sebbene Origene abbia spinto all'estremo l'interpretazione allegorica, egli rimane consapevole dei requisiti propri di una lettura delle Scritture fondata filologicamente: a differenza della quasi totalità dei Padri si sforza di acquistare una conoscenza diretta dell'originale ebraico e non si limita alla sola traduzione greca dei Settanta realizzando così una sinossi delle principali versioni a lui note (*Esapla*; se ne veda un frammento ora pressoché illeggibile nella *Figura 9*). D'altra parte, la regola

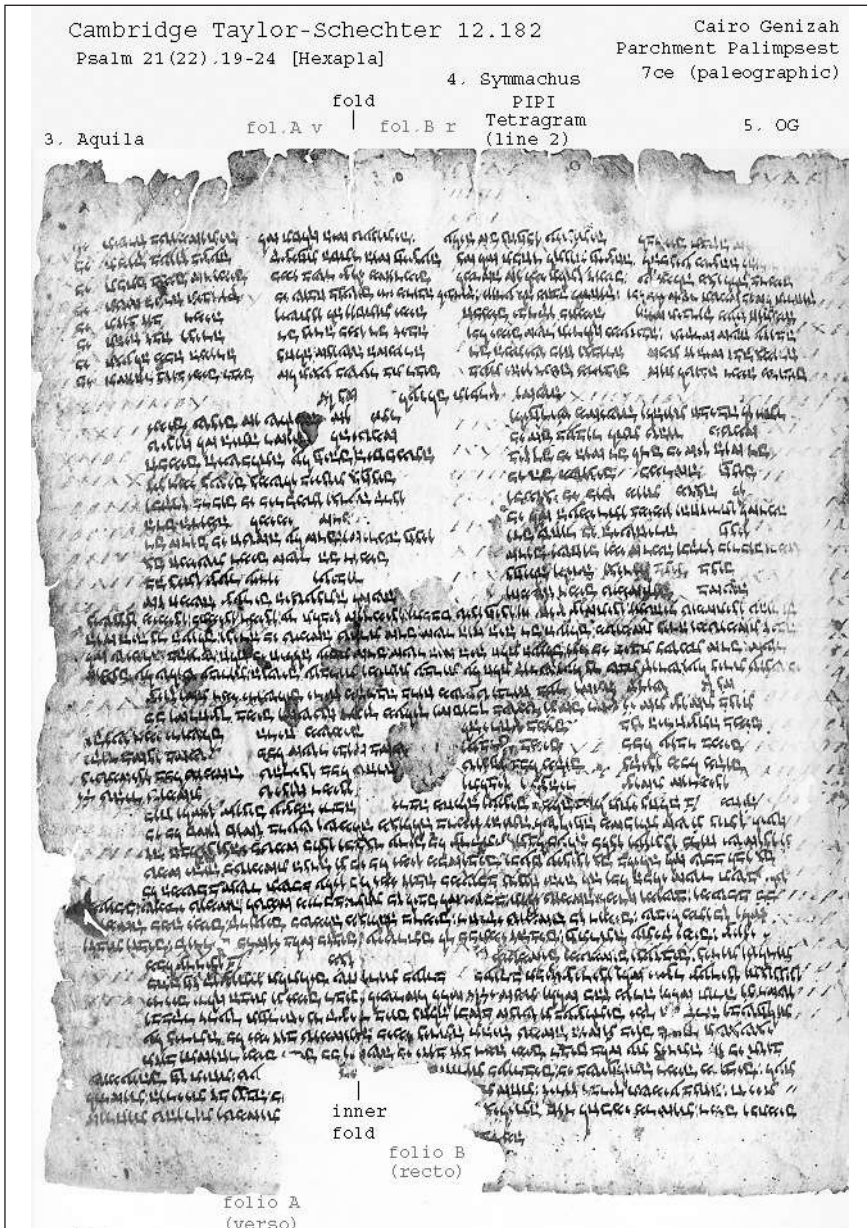


Figura 9: Recto del frammento Taylor-Schechter 12.182 dalla genizah del Cairo (oggi alla Cambridge University Library). Poesia liturgica sinagogale in ebraico soprascritta nel X secolo a una pagina palinsesta dell'Esapla di Origene (Sal 22,15-18)

principale della sua interpretazione pneumatica si basa sul principio paolino di *1Cor 2,13* per far emergere l'“intertestualità” scritturistica e la “concordanza” (*symphōnía*) tra Antico e Nuovo Testamento.

L'esegesi patristica successiva risente dell'esempio origeniano: in positivo – come presso i continuatori del medesimo indirizzo allegorico, fra i quali spiccano Gregorio di Nissa (330 ca.-395 ca., autore di una *Vita di Mosè* e delle *Omellerie sul Cantico*) e Didimo il Cieco (313 ca.-398: autore di un *Commento ai Salmi* e di uno al *Qohélet*) –, oppure in negativo – come presso gli interpreti della scuola antiochena attivi fra il IV e il V secolo. Frutto di una presa di distanze dall'allegorizzazione ritenuta eccessiva, questa seconda corrente può riallacciarsi, in parte, ad esponenti origeniani moderati – come Eusebio di Cesarea (260 ca.-340 ca., autore di un *Onomastico della geografia biblica* e di un *Commento ai Salmi*) o Basilio (330 ca.-379, autore di omelie *Sulla Genesi*) – i quali avevano dato impulso agli sforzi storici e filologici per approfondire il testo sacro, riscoprendo così l'importanza della lettera. L'influsso più ravvicinato sembra però venire dall'ambiente siriano che con Afraate (m. 345 ca., autore delle *Dimostrazioni*) e con Efrem (m. 373: autore di un *Commento alla Genesi* e di uno all'*Esodo*, di *Omellerie* e *Inni*) aveva dato espressione a un cristianesimo di impronta semitica, debitore dell'eredità giudeocristiana e aperto ai contatti con l'interpretazione rabbinica. Diodoro di Tarso (m. 390 ca., autore di un *Commento ai Salmi*) e Teodoro di Mopsuestia (350 ca.-428, autore di un *Commento ai dodici profeti* e di un *Commento a Giovanni*) promuovono un'esegesi storica della Bibbia, che contrasta l'appropriazione allegorica limitando tendenzialmente i significati cristologici ai passi profetici, in linea con l'originaria lettura tipologica di matrice paolina. L'aderenza al senso letterale non impedisce a Giovanni Crisostomo (347 ca.-407, autore di omelie sull'Antico e il Nuovo Testamento e dei *Panegirici di san Paolo*) di cogliere con grande efficacia nei suoi sermoni al popolo antiocheno l'attualità del messaggio biblico per la vita dei credenti.

L'esegesi di ambito latino è debitrice di entrambi gli influssi: l'interpretazione allegorica di matrice origeniana trova numerosi adepti, allorché nel IV secolo si intensificano i contatti di dottori occidentali con l'ambiente greco. La dipendenza da Origene è molto evidente in autori come Ilario di Poitiers (315 ca.-367: autore di un *Commento ai Salmi* e un *Commento a Matteo*) e in Ambrogio (339 ca.-397, autore di omelie sull'Antico Testamento e di un *Commento a Luca*), lettore di Filone Alessandrino e fautore della dottrina dei tre sensi della Scrittura. La sua predicazione aiuta il giovane Agostino (354-430, autore di *Commenti alla Genesi*, di *Esposizioni sui Salmi*, di *Sermoni su Giovanni*, di un trattato sulla *Dottrina cristiana* e di uno *Su diverse questioni a Simpliciano*) a superare le difficoltà verso gli aspetti più problematici della Bibbia che gli erano state inculcate nel perio-

do manicheo. L'adesione alla Chiesa cattolica è decisiva per il suo rapporto con le Scritture, dalle quali egli ricava gli elementi essenziali a sostegno della propria visione teologica. Libro della Chiesa, la Bibbia è per Agostino essenzialmente libro di Cristo, poiché il Nuovo Testamento è racchiuso nell'Antico Testamento. La sua esegesi si attiene di norma a due livelli di senso – letterale e allegorico –, benché nella seconda parte della sua produzione (specialmente in rapporto a un libro discusso come *Genesi*) si noti un recupero dell'interpretazione letterale. Gli ostacoli derivanti dallo stile dimesso della Scrittura sono uno stimolo ad approfondire il senso interiore: l'assurdità sul piano storico o morale del dettato scritturistico è vista da Agostino come segnale della necessità di procedere a un'interpretazione allegorica. D'altra parte, le Scritture compendiano per lui tutto il sapere umano divenendo come un codice fondamentale della cultura; in quanto tali, il loro studio richiede il coinvolgimento di tutte le discipline scientifiche.

Molti ostacoli alla comprensione provenivano dalla cattiva qualità delle versioni latine della Bibbia, dipendenti dalla traduzione dei Settanta. A questo ovviò Gerolamo (347 ca.-420, autore di *Commenti ai Profeti* e alle *lettere paoline*), prima rivedendo le traduzioni sugli originali e quindi traducendo direttamente dall'ebraico. La cristianità latina leggerà la Bibbia principalmente nella versione di Gerolamo, più fedele e stilisticamente più felice, e per tale motivo essa verrà accolta come la versione *standard* (*Vulgata*). Lo zelo filologico dimostrato da Gerolamo ne fa uno dei pochi esegeti dell'antichità cristiana conscio dei problemi testuali e preoccupato di un'interpretazione biblica aderente al modello dell'esegesi grammaticale antica, che risulta perciò vicina alla tradizione antiochena, pur senza ignorare l'esempio origeniano.

## 2. Il medioevo

Alle soglie del medioevo Gregorio Magno (540 ca.-604, autore di un *Commento sul libro di Giobbe* e di *Omelie su Ezechiele*) trasmette al mondo occidentale l'eredità dell'ermeneutica patristica imperniata sulla pluralità dei sensi della Scrittura. La teoria era già stata fissata dal monaco Giovanni Cassiano (360 ca.-435, autore delle *Conferenze*) mediante la fortunata formula dei «quattro sensi della Scrittura» (letterale o storico, allegorico o tipologico, tropologico o morale, anagogico o mistico), che riprendeva il modello origeniano sdoppiando il senso «spirituale». Gregorio, che si basa ancora sulla tradizionale formazione grammaticale e retorica dell'antichità classica posta adesso al servizio della Bibbia, valorizza specialmente il senso morale. Anche gli interpreti medievali si adeguano solo in parte alla dottrina del quadruplici senso delle Scritture. A seconda degli autori, si approfondisce maggiormente ora questo ora quel livello di significato. Tra i fautori della



sintesi fra esegesi letterale ed esegesi allegorica vanno ricordati Cassiodoro (485 ca.-580 ca., autore di un *Commento ai Salmi* e di un' *Introduzione alle Scritture*), Isidoro di Siviglia (560 ca.-636, autore delle *Etimologie* e delle *Sentenze*) e Beda il Venerabile (673 ca.-735, autore di commenti all'Antico e al Nuovo Testamento), preoccupati di tramandare insieme alla Bibbia il ricco patrimonio di conoscenze letterarie e scientifiche dell'antichità classica e patristica, sviluppando così il programma di una cultura cristiana imperniato sulle Scritture che era stato tracciato da Agostino.

La rinascenza carolingia fra l'VIII e il X secolo ripercorre la medesima strada, completando le lacune dell'esegesi patristica, sia pure con lavori per lo più di compilazione, mediante commentari specifici per quei libri biblici che non ne erano ancora stati oggetto. Fra gli esponenti più ragguardevoli di questo periodo si possono menzionare Rabano Mauro (780-856, autore di *Commenti al Pentateuco*, ai *Libri sapienziali*, a *Matteo* e alle *Epistole paoline*) e Giovanni Scoto Eriugena (810 ca.-877 ca., autore di un trattato *Sul Prologo di Giovanni*), che rinnova in maniera creativa la tradizione dell'origenismo platonizzante. A questa stessa corrente si riallacciano diverse figure degli ambienti monastici fra l'XI e il XII secolo che si presentano anche come i fedeli continuatori della *lectio divina*, l'interpretazione «sapienziale» delle Scritture promossa dal monachesimo primitivo quale momento centrale della vita spirituale e incoraggiata nel mondo latino specialmente da Benedetto: dai monaci dell'abbazia parigina di San Vittore – come Ugo (m. 1141, autore del *Didascalico* e di *Sull'arca di Noè*) e Riccardo di San Vittore (m. 1173, autore del *Commento all'Apocalisse*) –, a Ruperto di Deutz (1070 ca.-1130, autore del *Commento ai dodici profeti*), ai cistercensi Guglielmo di Saint-Thierry (1085 ca.-1148 ca., autore di un *Commento al Cantico dei Cantici*) e Bernardo di Clairvaux (1090-1153, autore dei *Sermoni sul Cantico*). Prima della «riscoperta» della Bibbia ad opera di Lutero, Bernardo rappresenta l'ultimo grande esponente di una teologia ancorata essenzialmente alla Scrittura, secondo la formula patristica e monastica dominante sin qui, sia pure con l'accentuazione delle componenti mistiche e soggettive dell'esperienza religiosa. Un'ardita rilettura profetica della Bibbia, preludio alle moderne filosofie della storia grazie all'originale riappropriazione delle concezioni apocalittiche, è offerta, sempre in ambiente monastico, da Gioacchino da Fiore (1132 ca.-1202, autore del *Libro della concordia fra Nuovo e Antico Testamento*, di un *Commento all'Apocalisse* e del *Salterio decacorde*).

La centralità della Bibbia subisce un forte ridimensionamento con l'affermarsi della teologia scolastica a partire dal XII secolo. Come appare già in Anselmo di Canterbury (1033 ca.-1109: autore del *Monologio*, del *Proslogio* e del *Perché Dio si è fatto uomo?*) e più ampiamente in Abelardo (1079-1142: autore di *Si e no*, di un *Commento all'Epistola ai Romani* e

di *Sull'Esamerone*), l'elaborazione dottrinale affianca all'autorità scritturistica e ai Padri la ritrovata importanza della ragione, sulla scia di una riscoperta della filosofia aristotelica che imprime nuova forma al pensiero teologico. La rinascita speculativa dà impulso alla produzione di compendi dottrinali (le *summae*) che raccolgono sistematicamente il sapere teologico, sviluppando un rapporto più mediato con il testo biblico, sebbene i loro autori non trascurino di produrre ancora autonomi commenti scritturistici. Lo si vede sia nel caso di Pietro Lombardo (1100 ca.-1160, autore dei *Commenti alle Epistole paoline* e ai *Salmi*, nonché delle *Sentenze*), sia nell'esponente più maturo della scolastica: Tommaso d'Aquino (1225 ca.-1274, autore di *Commenti sui Vangeli* e sull'*Antico Testamento*, della *Somma contro i gentili* e della *Somma teologica*). L'interesse per la logica e la dialettica come la consistenza riconosciuta all'ordine naturale rispetto al soprannaturale conferiscono adesso maggior rilievo al senso letterale, nell'intento di accertare il significato originario perseguito dall'autore del testo, anticipando così la riscoperta umanistica della lettura storico-filologica della Bibbia.

Un contrappeso agli indirizzi razionalistici, che propugnano l'assimilazione della teologia a una scienza, è offerto dai vari movimenti di ritorno al Vangelo – di cui Francesco d'Assisi si fa un interprete privilegiato – e di approfondimento della Bibbia in chiave spirituale e mistica, molto attivi sul finire del medioevo anche per reazione all'irrigidimento della scolastica. Bonaventura da Bagnoregio (1217 ca.-1274: autore di un *Commento all'Ecclesiaste*, di *Sull'Esamerone* e di un *Commento a Luca* e uno a *Giovanni*) elabora teologicamente il programma evangelico di Francesco e ribadisce il primato della Scrittura come sapienza divina sulla sapienza filosofica in quanto espressione della ragione, sia pure ricorrendo nuovamente all'ausilio di categorie platonico-agostiniane. L'appropriazione speculativa della Scrittura, letta con lo scrupolo letterale di un maestro scolastico, si unisce all'approfondimento delle componenti mistiche nella figura di Meister Eckhart (1260 ca.-1327, autore di un *Commento alla Genesi* e di un *Commento al Vangelo di Giovanni*).

### 3. L'età moderna

Il trapasso all'età moderna è segnato nell'interpretazione della Bibbia dalla riscoperta umanistica dell'antichità classica e patristica, che dal XV secolo si contrappone al formalismo scolastico e contribuisce al sorgere di una nuova coscienza storica e filologica, attestata per la prima volta dall'opera critica di Lorenzo Valla (1406 ca.-1457, autore delle *Annotazioni sul Nuovo Testamento*). Protagonista principale di questo movimento è

Erasmus da Rotterdam (1469-1536, autore delle *Annotazioni* e delle *Parafrafi del Nuovo Testamento*). Egli propugna un ritorno alla centralità della Scrittura come alimento della riflessione teologica e della vita cristiana, rompendo con la griglia ormai sterile dei «quattro sensi» medievali e insistendo perciò sull'aderenza al senso letterale, che implica una conoscenza diretta dei testi originali. Sull'esempio di Gerolamo, Erasmo pubblica il testo greco del Nuovo Testamento, ne offre una nuova traduzione latina rivista (1516) e l'accompagna con note filologiche. La vitalità dell'eredità umanistico-patristica è attestata nel corso del XVI secolo da figure come Jacques Lefèvre d'Étaples (1460-1536, autore di un *Commento alle Epistole di Paolo*) e Luis de León (1528-1591, autore del *Commento al Cantico* e del *Commento a Giobbe*).

Su questo medesimo sfondo si colloca in parte anche Martin Lutero (1483-1546, autore di *Sul Salterio*, di un *Commento all'Epistola ai Romani* e delle *Prefazioni alla Bibbia*), che inizialmente si accosta alle Scritture adoperando ancora le categorie ermeneutiche tipiche dei Padri e del medioevo, ma riconoscendo anche la necessità del riscontro sul testo ebraico. In seguito, l'accentuazione del senso morale lo porta a riscoprire la centralità dell'antitesi paolina fra giustizia divina e giustizia umana, fra Vangelo e Legge, e a formulare in base ad essa la dottrina della giustificazione per fede. Il contrasto con gli sviluppi sia teologici e filosofici, sia istituzionali del cattolicesimo medievale spinge Lutero a privilegiare la fonte scritturistica rispetto alla tradizione, difendendo la sua chiarezza e rivendicandone il libero esame per ogni credente, senza controllo del magistero ecclesiale. Per realizzare il programma religioso e culturale della Riforma, Lutero procede alla traduzione in tedesco della Bibbia, concepita come un'appropriazione dinamica dei nuovi contenuti dottrinali e un mezzo per la loro diffusione. Questa iniziativa inaugura una nuova stagione di penetrazione della Bibbia presso strati sociali più ampi, già facilitata dall'invenzione della stampa, che si intensificherà nei secoli successivi come tratto peculiare, seppure non esclusivo, delle diverse espressioni di area riformata.

L'influsso erasmiano è avvertibile in altri interpreti del movimento protestante come Filippo Melantone (1497-1560, autore del *Commento all'Epistola ai Romani*) o Ulrico Zwingli (1484-1531, autore di un *Commento sull'Antico Testamento*). Il primo insiste sulla necessità di uno studio storicamente fondato del Nuovo Testamento, mentre il secondo – in coincidenza con l'avvento della Riforma – arriva a valorizzare maggiormente il senso letterale, che è chiamato a svolgere una funzione regolativa del senso spirituale. Anche Martin Bucero (1491-1551, autore di un *Commento ai Vangeli*), che insiste sulla rilevanza morale di un'esegesi letterale, rimane legato all'impostazione umanistica pur con le sue riserve verso il senso allegorico. Tuttavia, solo con Giovanni Calvino (1509-1564, autore delle

*Istituzioni* e di commenti all'Antico e al Nuovo Testamento), che traduce le nuove acquisizioni teologiche in un commento pressoché integrale al testo biblico, si afferma in pieno il valore dell'interpretazione letterale: soltanto un'adeguata comprensione del linguaggio della Bibbia, che si impegni a ricostruire il contesto storico e letterario dei singoli libri, permette di cogliere l'intenzione originaria dell'autore. D'altra parte, l'accesso alla verità della Scrittura è garantito non dall'intervento esterno del magistero bensì dalla testimonianza interiore dello Spirito.

Nel conflitto tra cattolicesimo e protestantesimo la Bibbia diviene motivo prioritario di scontro. Dello sforzo di restaurazione e controllo dottrinale da parte della Chiesa romana, dopo la denuncia del libero esame nel concilio di Trento (1546), è un sintomo anche la pubblicazione della Vulgata Sisto-Clementina (1592), dichiarata ufficialmente quale unica edizione autentica e irreformabile della Bibbia latina. A essa cooperò, fra gli altri, Roberto Bellarmino (1542-1621, autore di un *Commento ai Salmi*). Il suo atteggiamento più aperto verso Galileo Galilei (1564-1642, autore della *Lettera a Cristina di Lorena*) non trovò seguito presso i confratelli gesuiti, ma il conflitto insorto fra l'astronomo e l'Inquisizione romana mise in luce la difficoltà di conciliare le nuove conoscenze scientifiche con l'interpretazione letterale della Bibbia, qualora non si accettasse la proposta ermeneutica di Galilei, per il quale la sua verità andava considerata d'ordine religioso e non scientifico.

L'esame critico della Scrittura si estende nella seconda metà del XVIII secolo anche ai suoi aspetti storici e propriamente religiosi. Primo interprete di un'analisi razionalistica a carattere sistematico è il filosofo ebreo Baruch Spinoza (1632-1677, autore del *Trattato teologico-politico*), che pone le basi della moderna scienza biblica, introducendo il criterio dell'indagine storica come norma generale per la comprensione del libro sacro. La prima attuazione concreta delle indicazioni spinoziane, e dunque l'avvio effettivo del metodo storico-critico, è opera dell'oratoriano Richard Simon (1638-1712, autore di una *Storia critica del Vecchio Testamento*), che mette in luce la storia del testo biblico con la sua stratificazione e pluralità d'autori, negando l'autenticità mosaica del Pentateuco, tesi già intravista peraltro da studiosi precedenti. Su questa stessa linea Jean Astruc (1684-1766, autore delle *Congetture sulle memorie originarie che sembra Mosè utilizzasse per comporre il libro della Genesi*) pone le premesse per la «teoria documentaria» rilevando la presenza in *Genesi* di fonti diverse.

La consapevolezza che anche il testo della Bibbia, essendo contraddistinto da una storia che investe la sua origine e la sua trasmissione, va affrontato con tutti i mezzi propri della critica storica, si afferma sempre più fra il XVII e il XIX secolo. Per il forte ridimensionamento della prospettiva puramente religiosa implicato da tale atteggiamento, era naturale

che questi sviluppi dell'interpretazione prosperassero solo in un ambiente teologicamente più aperto com'è quello consentito nel mondo protestante di lingua tedesca. Bisognerà attendere fino al modernismo, sul finire del XIX secolo, per ritrovare un nuovo contributo di parte cattolica agli studi biblici. La lunga serie degli esponenti più significativi della scienza biblica protestante è aperta da Johann August Ernesti (1707-1781, autore della *Introduzione per l'interprete del Nuovo Testamento*), che definisce le regole della nuova ermeneutica biblica, dipendente da considerazioni filologiche e grammaticali e svincolata da presupposti dogmatici. Anche Johann Salomo Semler (1725-1791, autore della *Libera indagine sul Canone*), si fa portavoce del medesimo liberalismo teologico, approfondendo la storia del canone e del testo biblico. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827, autore di una *Introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento*) è fra i primi ad approfondire lo studio della Bibbia in rapporto alle lingue e alle culture orientali, mentre Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849, autore di un *Commento ai Salmi* e di una *Introduzione storico-critica all'Antico e al Nuovo Testamento*) sviluppa la critica razionalistica delle storie di miracoli, riducendo a miti i racconti della nascita e della risurrezione di Gesù. La figura che sistematizza più ampiamente i risultati del nuovo esame storico del Nuovo Testamento, anche per effetto dell'influsso della filosofia hegeliana, è Ferdinand Christian Baur (1792-1860, autore di *Paolo, l'apostolo di Gesù Cristo* e delle *Ricerche critiche sui vangeli canonici*). Con le sue ricerche su Paolo e sulla tradizione evangelica che mettono in luce la complessità del quadro storico e delle tradizioni legate ad esso, Baur indica un campo d'indagine estremamente fecondo, destinato ad attirare su di sé lo sforzo degli studiosi pressoché ininterrottamente fino ai nostri giorni. Un'analoga opera è svolta per l'Antico Testamento da Julius Wellhausen (1844-1918), che con le sue tesi circa i rapporti tra le fonti del Pentateuco definisce l'orizzonte di gran parte della ricerca anticotestamentaria contemporanea, insieme a Hermann Gunkel (1862-1932, autore di un *Commento alla Genesi* e di un *Commento ai Salmi*) che, in linea con il programma della scuola «storico religiosa», si sforza di cogliere la specificità della letteratura d'Israele analizzandone i diversi generi e introducendo così il metodo della «storia delle forme».

Nel mondo cattolico, la ripresa degli studi biblici si manifesta specialmente in Francia, prima con la divulgazione ad opera di Ernest Renan (1823-1892, autore della *Vita di Gesù*) delle nuove prospettive storiche sulla vita di Gesù entro un'ottica decisamente razionalistica, poi con l'esame critico dei materiali evangelici da parte di Alfred Loisy (1857-1940, autore di *Il Vangelo e la Chiesa*), che distingue l'immagine del Gesù storico, predicatore del Regno escatologico, dalla visione dogmatica della Chiesa. Le reazioni di condanna della gerarchia non compromettono del tutto lo

sviluppo di una nuova indagine storica sulla Bibbia, promossa in particolare dalle iniziative di Marie-Joseph Lagrange (1855-1938: autore dei *Commenti ai Vangeli*), fondatore della celebre «Ecole Biblique» di Gerusalemme. Nel corso di questo secolo le distinzioni confessionali fra gli studiosi cristiani della Bibbia sono andate sempre più attenuandosi, anche se l'apporto più innovativo sul piano dei metodi e del dibattito ermeneutico è continuato a venire dall'area protestante, che ha visto ancora emergere protagonisti di grande levatura. Se Karl Barth (1886-1968, autore di un *Commento all'Epistola ai Romani*) ha messo a nudo i limiti del liberalismo protestante rivendicando una nuova gravidanza teologica ed esistenziale della Parola biblica e preannunciando così l'odierna fase post-critica, Rudolf Bultmann (1884-1976, autore di *Storia della tradizione sinottica*) ha applicato il metodo della storia delle forme all'indagine sulle tradizioni evangeliche, tracciando altresì il programma di un radicale ripensamento ermeneutico – la «demitizzazione» del Nuovo Testamento –, sensibile ai temi della filosofia esistenziale.

Nella seconda metà del Novecento gli studi biblici si sono arricchiti per i nuovi apporti disciplinari delle scienze umane: dall'antropologia culturale alla sociologia, dalle scienze della letteratura alla semiotica e alla psicologia. Queste diverse discipline hanno contribuito a riformulare il classico paradigma del metodo storico-critico intrecciando nuovi approcci a vecchie questioni. È quanto avviene, ad esempio, nella fase più recente della ricerca su Gesù – dopo la ripresa d'interesse per il “Gesù storico” inaugurata da Ernst Käsemann (1906-1998, autore di *Saggi esegetici e Prospettive paoline*) – con Gerd Theissen (1943-, autore di *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana delle origini* e di *Sociologia del cristianesimo primitivo*) e John P. Meier (1942-, autore di *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*), benché essa si sia sviluppata a più voci (in particolare nel quadro del *Jesus Seminar* americano) secondo modalità collettive di lavoro sempre più diffuse nel mondo contemporaneo. Inoltre, lo studio del Nuovo Testamento ha subito sempre più il condizionamento positivo della riscoperta della letteratura apocrifia, che ha ridimensionato il suo statuto privilegiato per l'immagine di Gesù e delle origini cristiane. A loro volta, gli studi sull'Antico Testamento hanno conosciuto notevoli figure di studiosi che hanno contribuito ad approfondirne gli aspetti storici e teologici, spesso in sintesi divenute classiche. In questo senso si segnalano Martin Noth (1902-1968, autore di *Storia d'Israele*) e Gerhard von Rad (1901-1971, autore di *Teologia dell'Antico Testamento*): se il primo ha contribuito, fra l'altro, a ridisegnare lo sviluppo degli scritti storici d'Israele, il secondo ha insistito sul nesso fra l'esperienza culturale del popolo ebraico e la narrazione storica della Bibbia. D'altra parte, fra i nuovi indirizzi di studio, bisogna registrare anche la proposta della “critica

canonica” dell’Antico e del Nuovo Testamento, in particolare ad opera di Brevard Childs (1923-2007, autore di *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*), che insiste sul canone scritturistico come insieme compiuto di testi proposti alla riflessione e alla vita dei credenti. Anche Paul Beauchamp (1924-2001, autore di *L’uno e l’altro Testamento*) si è sforzato di mostrare l’unità dell’Antico e del Nuovo Testamento, valorizzando nuovamente la lettura tipologica dell’unico testamento. Sul versante dell’ermeneutica filosofica alle prese con il linguaggio simbolico, Paul Ricœur (1913-2005, autore di *Tempo e racconto*) ha proposto una lettura polifonica della Bibbia capace di instaurare un dialogo profondo fra il testo e il lettore.

Parte quarta

*Questioni terminologiche*





*Figura 10: Tetragramma*  
Bibbia ebraica (Solsona, Catalogna, 1384)  
London, British Library, ms. King's 1, c. 2a

## CAPITOLO NONO

### SULL'USO DI ALCUNI TERMINI

#### 1. *Ebreo, giudeo, israelita...*

Prendiamo le mosse da un fatto puramente linguistico: la lingua italiana ha la fortuna – che è anche una sfortuna – di avere, a proposito del fenomeno ebraico, una grande quantità di vocaboli che rappresentano delle realtà diverse. La sfortuna è che essi vengono usati generalmente a sproposito. Partiamo da un'analisi molto rapida di questi termini per impostare storicamente il discorso, e cominciamo a elencarli: ebreo - ebraico; giudeo - giudaico; israelita - israeliano; ebraismo - giudaismo.

Questi sostantivi e aggettivi non descrivono la stessa realtà. A parte una questione marginale, rilevante però dal punto di vista stilistico, cioè l'uso degli aggettivi italiani «ebraico» ed «ebreo». La differenza tra «ebraico» ed «ebreo» e anche tra «giudaico» e «giudeo», per i quali di solito giornali e libri non fanno alcuna differenza, è la seguente: tranne eccezioni trascurabili, l'aggettivo «ebreo» o «giudeo» si riferisce a persone; l'aggettivo «ebraico» o «giudaico» si riferisce a cose (ad esempio, «lingua ebraica», «un bambino ebreo»). Ci sono poi realtà intermedie per le quali si può usare l'una e l'altra forma (ad esempio, «una famiglia ebrea», ma anche «una famiglia ebraica»).

Che cosa vuol distinguere la lingua italiana quando usa «ebraismo» piuttosto che «giudaismo», e quindi ebreo o giudeo, ebraico o giudaico? Non è che la lingua italiana abbia inventato qualche cosa nella realtà ebraica: solo che con maggior finezza rispetto ad altre lingue sa denotare diverse realtà.

Si pensi, a esempio, ad Abramo: nella Bibbia è chiamato «l'ebreo» (*Gen* 14,13). Sarebbe un grave errore se noi dicessimo che era giudeo. Invece Gesù può essere chiamato «giudeo». Analogamente, la religione di Abramo si può chiamare «ebraismo», ma non «giudaismo»; la religione professata da Gesù, in cui è nato Gesù essere definita sia «giudaismo» che «ebraismo». La fede degli ebrei di oggi si può del pari chiamare sia «ebraismo», sia «giudaismo». Non solo, ma se io vado in Israele e mi aggiro nel

deserto che c'è intorno a Gerusalemme, mi trovo nella Giudea: ma se vado a Nazaret, sono in Galilea. Allora un abitante della Giudea è giudeo in un modo ancora diverso; un abitante della Galilea non è, geograficamente, un giudeo ma un galileo. Gesù era in tal senso galileo (anche se nato a Betlemme: c'era nato per caso).

Premessa questa analisi, fonte inevitabile di complicazione, vedremo ora quali sono le linee storiche per meglio comprenderla.

Noi ci troviamo di fronte a un fenomeno che solo schematicamente possiamo chiamare «religione», ridurre al termine religioso. Fenomeno che ha origine in un'epoca remotissima, che è quella dei patriarchi, di cui la Bibbia ci dà testimonianza ma di cui la storia ci fornisce solo sparse indicazioni.

Tale fenomeno religioso attraversa un'evoluzione fino a un certo punto testimoniata dalla Bibbia, ma continuata dopo e giunta fino a noi. Questo intero arco, noi lo possiamo chiamare «ebraismo».

L'origine della parola «ebreo» è un problema non del tutto chiarito: atteniamoci solo ai dati biblici. Abramo era chiamato «ebreo» dalla Bibbia, perché un antenato di Abramo si sarebbe chiamato Eber (Ever). È un'etimologia popolare, non scientifica. Comunque, da Abramo ad oggi e a domani, questo mondo religioso si può chiamare «ebraismo». Quindi, in tutte le sue fasi, chi lo professa può chiamarsi «ebreo».

A un certo punto nella Bibbia noi apprendiamo che gli ebrei-giudei furono deportati in Babilonia, nel 587 o 586 a.e.v. Abbiamo detto «gli ebrei-giudei», perché dopo la morte di Salomone, intorno al 922, il regno unitario si era spezzato in due: nel Nord il regno chiamato di Israele, nel Sud il regno chiamato di Giuda, con capitale Gerusalemme. Il regno di Israele fu spazzato via dagli assiri nel 722 a.e.v., e gli ebrei che abitavano questo regno, e che quindi in un modo del tutto speciale venivano chiamati israeliti, cioè abitanti del regno di Israele (quindi in un senso diverso da quello che si usa oggi nel dire «il tale è un israelita»), furono deportati o assimilati e di loro si persero le tracce. Perciò dopo il 722 e fino al 587 a.e.v. gli ebrei erano ormai solo gli abitanti del regno di Giuda, che si chiamava così perché era limitato alla Giudea, sede dell'antica tribù di Giuda. Essi erano gli unici ebrei reperibili (se possiamo esprimerci così). Questi giudei furono in parte deportati da Nabucodonosor in Babilonia, ma non disparvero, tanto è vero che circa cinquant'anni dopo, nel 538, cominciarono, con il permesso del re di Persia, a ritornare. Ma, mentre erano in esilio (la cosiddetta «cattività babilonese»), il loro modo di credere e la loro religione si erano profondamente mutati. Quale sia stato il mutamento, è facile a vedere: il Tempio era stato distrutto da Nabucodonosor, e gli esuli dovettero organizzare la loro vita religiosa senza Tempio e senza tutto quello che si faceva nel Tempio (sacrifici, pellegrinaggi, feste ecc.). Ecco perché, riferendosi al periodo

dal 586 o, se vogliamo, dal 538 ad oggi, si parla anche, in alternativa a «ebraismo», di «giudaismo», che potremo definire il mondo spirituale, la religione ecc. di quei giudei, ossia abitanti del regno di Giuda, deportati e poi tornati, che durante l'esilio avevano profondamente meditato sulla propria fede, l'avevano arricchita (si pensi alla parte avuta dalla tradizione sacerdotale, P, nella formazione finale del Pentateuco) e avevano soprattutto trasferito il punto centrale della loro vita religiosa dal sistema che vigevo nel Tempio di Gerusalemme, a un altro: culto della Parola di Dio, liturgia della Parola, trasmissione e redazione scritta della Parola. Ecco perché conviene, in un certo senso, parlare di giudaismo dall'esilio in poi: perché è avvenuta una progressiva trasformazione (non un capovolgimento) della fede di Israele in una direzione irreversibile, anche se nel 515 ca. verrà consacrato il nuovo Tempio. Questo secondo Tempio durerà assai più del primo: ma la vitalità del giudaismo sarà sempre più legata a un'altra istituzione, non sacerdotale: la sinagoga, luogo non sacro e perciò «moltiplicabile» ovunque.

Il passaggio dall'ebraismo preesilico al giudaismo (antico, medio, rabbinico) è anche il passaggio da un ceto, da una categoria religiosamente dominante a un'altra; cioè dai sacerdoti, che nell'ebraismo si trasmettevano il sacerdozio di padre in figlio nella famiglia di Aronne, e avevano l'esclusiva sul Tempio di Gerusalemme, a un altro ceto di laici, che nella Bibbia sono chiamati «scribi» (scribi, nel senso che erano esperti nella Scrittura, dottori della Legge), dai quali si sviluppò intorno al II secolo a.e.v., fra gli altri «giudaismi», quella categoria così ingiustamente vituperata e invece così importante anche per il cristianesimo, che è quella dei «farisei».

## 2. Canaan, Palestina, Israele...

Il nome più antico e autentico a noi noto è Canaan, scritto consonanticamente *kn'n* o *knn* e vocalizzato in ebraico *Kena'an*. Appare nei testi cuneiformi forse già a Ebla (fine del III millennio a.e.v.) e sicuramente dalla prima metà del II millennio a.e.v. in avanti nella forma *Kinahhu* e varianti ortografiche; ed era in uso nell'Africa settentrionale romana tra la popolazione di origine punica ancora nel IV-V secolo e.v., come ci attesta Agostino. L'origine di questo nome viene messa in relazione con la lavorazione della porpora, anticamente una delle principali fonti di reddito della regione. Essa ci conduce però in Fenicia, e la parola greca *Phoînix* e i suoi derivati si riferiscono piuttosto alla Fenicia in senso stretto che alla regione in generale. Ma l'uso che di Canaan fanno i testi biblici e altri testi orientali antichi rende probabile che, almeno in origine, il nome indicasse tutta la regione e non soltanto quella sua piccola parte che conosciamo come

Fenicia. In *Is* 19,18 del resto, in un testo probabilmente tardivo, ma che riferisce intorno a fatti avvenuti alla fine dell'VIII secolo a.e.v., l'ebraico stesso viene chiamato «lingua di Canaan», *Šefat Kena'an*, una definizione che è filologicamente corretta.

Un altro nome, molto frequente, che risale allo stanziamento dei Filistei, è «Palestina». Serve oggi per indicare in termini geografici la regione in quanto distinta da Siria e Libano, indipendentemente da chi vi eserciti la sovranità. Appare per la prima volta in Erodoto (V secolo a.e.v.) come aggettivo: *en tē(i) Palaistīnē(i) Syria(i)* (1,105), e come sostantivo *he Palaistīnē* in 3,91 e in altri passi ancora, per distinguere la regione dalla Fenicia, con la quale la denominazione *Canaan* tendeva invece a identificarla. Ma poiché il nome ufficiale *Palestina* è stato introdotto dai Romani dopo la seconda guerra giudaica del 132-135 e.v. in luogo del tradizionale *Iudaea*, esso viene rifiutato in ambienti ebraici. Un altro nome, strettamente legato alla regione, questa volta in quanto teatro della storia di Israele, ma raramente attestato nella Bibbia (*ISam* 13,19) è «terra, paese di Israele», in ebraico *Ēreṣ Yiśra'el*. Appare nella letteratura rabbinica ed è oggi il nome ufficiale della regione nell'ambito del movimento sionista e dello Stato di Israele.

Alcune denominazioni sono di carattere teologico: «Terra promessa», «Terra santa» e altre ancora.

### 3. Antico Testamento, Primo Testamento, Scrittura di Israele

Tra gli studiosi di scienze religiose è uso affermare che «il canone ricapitola il sistema». In altre parole, la determinazione definitiva dei libri considerati ispirati avviene solo quando un «sistema religioso» ha sviluppato le sue strutture portanti. Quando fu stabilito in modo conclusivo, il canone delle Chiese cristiane si presentò, anche in risposta alla sfida di Marcione (che riteneva ispirati solo un determinato numero di scritti neotestamentari), come composto, fin dal principio, dall'insieme di Antico e Nuovo Testamento. La tradizionale giustificazione del perché la prima parte dei libri della Bibbia cristiana sia chiamata «Antico Testamento» (*palaiā diathēkē*) ricavata dall'interpretazione di un versetto paolino (*2Cor* 3,14). Tuttavia, dal punto di vista esegetico, è quanto meno discutibile che questo passo, parlando di Antico Testamento, si riferisca effettivamente a un insieme di libri. È invece certo che i redattori degli scritti neotestamentari ricorrono, per indicare la Bibbia ebraica, soprattutto al termine «Scrittura» (*graphē*), oppure impiegano, per riferirsi a parti specifiche di quell'insieme di libri, a espressioni come «Legge» o «Mosè» (per indicare il Pentateuco), Profeti, Salmi. Infatti il nome «Antico Testamento» poteva affermarsi

come espressione adatta a indicare l'insieme di libri che formano la prima parte della Bibbia cristiana solo quando, al termine di un processo che richiede non meno di due secoli, fu canonizzato il Nuovo Testamento<sup>1</sup>. Ed è altrettanto chiaro che, una volta stabilito l'insieme canonico unitario della Bibbia cristiana, non era più possibile parlare di un insieme formato dalla Scrittura e dal Nuovo Testamento (uso presente solo nello stereotipo popolare che parla di Bibbia e Vangelo).

Non ci dovrebbero essere dubbi sul fatto che il problema di come denominare i libri della prima parte della Bibbia cristiana è, appunto, una questione che riguarda le Chiese cristiane e non già la comunità ebraica. La tradizione ebraica ha, ovviamente, termini a lei propri per indicare la sua Bibbia (*TaNaK*, *Miqra'* ecc.). Per le considerazioni fin qui compiute, risulterà poi altrettanto evidente che la Bibbia cristiana non può definirsi semplicemente come «Scritture ebraiche» più Nuovo Testamento (e ciò non solo per il problema, peraltro ignoto alle Chiese riformate, dei cosiddetti libri deuterocanonici). Infatti l'inserimento di una serie di libri in un nuovo contesto canonico in base al quale essi sono posti accanto ad altri testi, orienta in modo intrinsecamente diverso l'interpretazione dell'insieme.

La recente riscoperta teologica cristiana della perpetuità e irrevocabilità dell'elezione di Israele (cfr. *Rm* 11,28-29), si è riflessa anche nella volontà di trovare un termine, non contraddistinto in modo contrappositivo o semplicemente propedeutico, per la prima parte della Bibbia cristiana. Da ciò è sorto il tentativo di abbandonare l'uso di termini come «Vecchio Testamento» o «Antico Testamento», che apparivano connotare quell'insieme di libri come qualcosa di superato o almeno propedeutico. Ecco allora che si sono avanzate varie proposte alternative. La più radicale tra tutte è, probabilmente quella che invita a chiamare la prima parte della Bibbia cristiana «Scritture ebraiche» e la seconda «Scritture cristiane»<sup>2</sup>. Questa proposta però, agli antipodi delle sue stesse intenzioni, rischia di reintrodurre, suo malgrado, una specie di terminologia di stampo marcionita, in quanto tende a presentare l'Antico Testamento come libro ebraico e quindi *non* cristiano, visto che il Nuovo Testamento è un libro cristiano e quindi *non* ebraico.

Una variante più meditata di questa stessa impostazione è quella di chiamare la prima parte della Bibbia cristiana «Scrittura di Israele» e la seconda «Scrittura apostolica»<sup>3</sup>. Questa scelta presenta anch'essa il vantaggio di evitare il termine «Testamento» che, in effetti, non appare il più

<sup>1</sup> Cfr. R.M. Grant, *La formazione del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1973.

<sup>2</sup> Cfr. J. Pawlikowski, *Perché l'Antico Testamento deve cambiare nome*, in «National Catholic Reporter», 21 aprile 1978, tr. it. in «Sefer», luglio-settembre 1978, p. 12.

<sup>3</sup> Cfr. B. Corsani, *Scrittura d'Israele, Scrittura apostolica*, in «Gioventù evangelica» 112-113 (1988), p. 21.

felice per indicare un insieme di libri. Rispetto a questa terminologia si è però avanzata l'obiezione che, in riferimento tanto all'attuale Nuovo Testamento canonico, quanto all'autocoscienza dei suoi redattori, anche i libri neotestamentari sono da concepirsi come «Scrittura di Israele» (cfr. il «tutto l'Israele di Dio» di *Gal* 6,16), anche se, ben s'intende, in questo caso resta ancora del tutto aperto il problema di che cosa si debba esattamente intendere con il termine «Israele». Sia come sia, «Scrittura di Israele» non può in ogni caso coincidere con «scrittura ebraica», qualora quest'ultima espressione sia impiegata in senso proprio per indicare il *TaNaK*. Inoltre non va dimenticato che, poiché l'annuncio evangelico è stato compiuto «secondo le Scritture» (cfr. ad esempio *1Cor* 15,3<sup>4</sup>) non è poi così paradossale affermare, in base a una prospettiva del resto tradizionale, che anche la Scrittura di Israele è, in un certo senso, da considerarsi come apostolica. Questa particolare proposta terminologica rischia, perciò, di aprire più problemi di quanti non ne risolva.

Un'opzione ormai abbastanza consolidata è quella di indicare la prima parte della Bibbia cristiana ricorrendo all'espressione «Primo Testamento», conservando così il tradizionale termine di «Testamento», ma sostituendo gli aggettivi «vecchio» o «antico», troppo legati a una dimensione connessa all'idea di «superato, provvisorio, preparatorio» ecc. La scelta apparirebbe più convincente se non portasse con sé, per coerenza interna, la tendenza a chiamare «Secondo Testamento» il Nuovo Testamento (proprio questa terminologia è stata, ad esempio, adottata, a partire dal 1987, dalla rivista americana «Biblical Theology Bulletin»); per quanto nessuno, a quanto ci risulta, l'abbia finora proposto, questa opzione potrebbe anche essere adottata ricorrendo al termine di «Deuterotestamento» come si parla di Deuteronomio o, nella scienza biblica, di Deuteroinaia). Questa scelta terminologica metterebbe però immediatamente in luce l'esistenza di una nota di «ripetizione» o di «aggiunta» che mal si concilia tanto con l'autocoscienza dei redattori degli scritti neotestamentari, quanto con l'attuale assetto canonico della Bibbia cristiana. Resta aperta la possibilità, fatta propria da qualcuno (ad esempio, dalla Comunità di Bose), di parlare di «Primo Testamento» e di «Nuovo Testamento», scelta quest'ultima che, nonostante una certa mancanza di «simmetria», salvaguarda meglio sia l'esigenza di non ricorrere a una terminologia che trasmetta, più o meno volutamente, l'idea di «superato, provvisorio, propedeutico» ecc., sia di evitare di trasmettere, sull'altro fronte, l'idea di trovarsi semplicemente di fronte a una «ripetizione» o a un'«aggiunta».

Va detto che per quanto gli assetti canonici appaiono indubitabilmente come ricapitolazioni dei vari sistemi religiosi, resta ugualmente vero che

<sup>4</sup> Cfr. Ch.H. Dodd, *Secondo le Scritture*, tr. it., Paideia, Brescia 1972.

ciascun canone consente, al proprio interno, l'esistenza di un ventaglio, più o meno ampio, di letture teologiche, ermeneutiche ed esegetiche. Perciò continuare ad adottare la terminologia, supponiamo, di Antico Testamento, non comporta di necessità una svalutazione tipologica, né, ancor meno, una lettura antiggiudaica della prima parte della Bibbia cristiana. Ciò avvenire, però, solo se si tiene ben fermo che l'Antico Testamento non coincide con la Bibbia ebraica (*TaNaK*) e proprio per questo non ne può essere in alcun modo il sostituto. In questo senso trovare un nome alla prima parte della Bibbia cristiana costituisce davvero, come vuole l'evidenza, un problema delle Chiese e della loro autocoscienza e non un gesto che va compiuto solo per avere rapporti di «buon vicinato» con il popolo ebraico. Perciò, mentre è necessario che cada definitivamente in disuso l'espressione, troppo connotata in senso svalutativo, di «Vecchio Testamento», resta aperto il problema di trovare una terminologia in grado di esprimere sia l'unità dei due Testamenti, tratto fondamentale della lettura cristiana delle Scritture<sup>5</sup>, sia l'autonoma, legittima esistenza della Bibbia ebraica. In questo senso la difficoltà di trovare una terminologia del tutto adeguata è riflesso di una difficoltà teologica di prim'ordine, a suo modo rispecchiata nell'«asimmetria» propria della scelta terminologica che, per più aspetti, appare la meno inadeguata, cioè quella che parla di «Primo Testamento» e di «Nuovo Testamento».

---

<sup>5</sup> Cfr. P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, tr. it., Paideia, Brescia 1985.





## CAPITOLO DECIMO

### I NOMI DI DIO

I nomi di Dio che figurano nella Bibbia ebraica sono: YHWH (יהוה), Elohim, El, ‘Elyon, Adonay, Šadday.

#### 1. YHWH

Il tetragramma o quadrilittero (così detto perché composto da quattro consonanti, *yod, he, waw, he*, יהוה) è, per la tradizione ebraica post-biblica, il nome proprio di Dio, tradotto dai Settanta con *Kýrios*, «Signore», e reso nelle lingue moderne per lo più con «Signore» dalle versioni cattoliche e con «l’Eterno» dalle versioni protestanti. Sin da epoca pre-cristiana il Tetragramma non è stato pronunciato per rigoroso rispetto del secondo (terzo) comandamento, e lo si è sostituito nella lettura con *Adonay*, «Signore»<sup>1</sup>. Per indicare questa lettura, sotto alle consonanti di YHWH, sono state segnate le vocali di *Adonay*, il che, per ignoranza di tale sostituzione, ha dato origine nel Rinascimento alla pronuncia infondata *Jehowa*, donde «Geova». La lettura sostitutiva *Adonay*, fuori dal culto è a sua volta sostituita dal termine *ha-Šem*, «il Nome». Nei libri di preghiera il Tetragramma è generalmente indicato da due *yod* (י) o dalla consonante *he* seguita da apostrofo (ה', *h'*). Di quella che dovette essere la pronuncia originaria abbiamo soltanto alcune trascrizioni greche dei Padri della Chiesa.

Nelle Scritture ebraiche YHWH è l’appellativo divino più frequente (ricorre 5372 volte e manca solo nel *Cantico*, in *Ester* e in *Qohélet*). Nel Pentateuco contraddistingue la tradizione yahwista (J), e ricorre frequentemente in quella elohista (E) dopo la rivelazione del rovetto ardente (*Es* 3,13-16) e in quella sacerdotale (P) dopo l’analoga rivelazione di *Es* 6,2-3. Nella tradizione deuteronomista (D) non si ha una rivelazione del nome e questo vi compare con grande frequenza alternativamente al nome *Elohim*. Si contano anche 26 occorrenze della forma abbreviata *Yah*. Dal punto di

---

<sup>1</sup> Cfr. *infra*, par. 4.

vista linguistico, YHWH fu in origine la terza persona maschile singolare dell'imperfetto del verbo *hyh-hwh*, «essere», alla forma *qal* normale con il significato di «egli esiste», «egli c'è», oppure alla forma *hifil* causativa, con il significato di «egli fa esistere». Ma occorre tener presente il contesto di *Es* 3, in cui la rivelazione del nome è data dalla dichiarazione in prima persona *ehyeh ašer ehyeh*, che si può tradurre con «io sono/ero/sarò ciò che sono/ero/sarò». Da questa dichiarazione viene fatto derivare il nome che in bocca a Dio (*Es* 3,14) è in prima persona e in bocca a Mosè sarà sempre in terza persona. Naturalmente, mancando nel pensiero biblico una vera e propria filosofia dell'essere, il senso più plausibile risulta quello di «esserci»: il Dio che è con noi. Meno plausibile è il senso causativo, che comporterebbe qualche correzione.

Nell'antico Vicino Oriente semitico forme come *Yah* sono frequenti in nomi propri del tipo *Yehošúa'*, *Yeša'yáhu*, «Dio salva» (nomi teoforici), resi in italiano rispettivamente con Giosuè e Isaia; ma come nome proprio della divinità il Tetragramma costituisce una peculiarità esclusivamente ebraica.

Nei soli libri storici e profetici, e 8 volte anche nei *Salmi*, per un totale di 268 occorrenze, il Tetragramma compare nell'espressione *YHWH Ševa'ot* (nella Vulgata *Dominus Sabaot*), «Dio degli eserciti» probabile che in origine questi «eserciti» fossero schiere di divinità minori: si spiega così l'assenza dell'espressione dal Pentateuco e dai libri sapienziali, caratterizzati più fortemente dall'idea monoteistica.

In calce alla trattazione su YHWH, riteniamo opportuno riproporre l'*Appello per il nome di Dio*, sottoscritto da eminenti personalità e studiosi del mondo biblico e pubblicato nella precedente edizione di questo *Vademecum*:

«Preghiamo le Case editrici e le Redazioni di giornali e riviste di sostituire il termine “Yahweh” (offensivo per gli Ebrei, che considerano impronunciabile il nome di Dio) con il tetragramma “YHWH”. Nel caso in cui si debba parlare del nome di Dio, consigliamo di sostituire il tetragramma con la parola “Signore”, come già fatto dalla traduzione greca dei Settanta, nella traduzione latina della Vulgata di Gerolamo, e come si trova in ogni aggiornata traduzione della Bibbia. YHWH (*yod, he, waw, he*) sono le consonanti che indicano il nome di Dio nel testo biblico ebraico. La lunga tradizione ebraica trasmette che il nome di Dio così indicato veniva pronunciato solo dal Sommo Sacerdote nel *Sancta Sanctorum* il giorno di *Kippur* (espiazione).

Il fatto che la Settanta, le cui parti più antiche possono risalire al III secolo a.e.v., traduca il tetragramma con la parola greca *Kýrios* dimostra che già in quell'epoca il nome, quando appariva nel testo biblico, veniva pronunciato con la parola ebraica *Adonay*, “Signore”. Tale uso si è mantenuto senza interruzione, come dimostra-

no anche la traduzione latina di Gerolamo – che rende il tetragramma con la parola latina *Dominus* – e la lettura ebraica in uso fino ad oggi»<sup>2</sup>.

## 2. *Elohim, El*

*Elohim* è il secondo nome divino per numero di occorrenze nelle Scritture ebraiche (ricorre infatti 2523 volte e manca solo in *Abdia, Cantico, Ester e Lamentazioni*). Nei Settanta è generalmente reso con *Theós*, e nelle lingue moderne con Dio. Nel Pentateuco contraddistingue la tradizione elohista (E).

Dal punto di vista linguistico può essere una forma di plurale *maiestatis*, oppure di plurale *magnitudinis*, o ancora di plurale, indicante un concetto astratto, del nome divino *El*. Quest'ultimo nome (forse derivante da una radice 'wl, indicante preminenza) ricorre 230 volte in tutta la Bibbia ebraica ed è uno dei nomi divini più comuni dell'antico Vicino Oriente semitico.

Secondo un'altra ipotesi *Elohim* deriverebbe dalla radice 'lh, non connessa con la radice di *El*, e indicante il timore sacro e l'oggetto di tale timore. Dal punto di vista semantico, *Elohim* viene usato:

- a) Come apposizione o predicativo del nome proprio YHWH, a indicare la sua qualità di vero Dio (*Dt 4,35: YHWH hu' ha-Elohim*, «il [vero] Dio»).
- b) Con complementi di specificazione, a indicare pertinenze di Dio: il Dio (*Elohe*) di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; il Dio di verità e di giustizia ecc.
- c) Con valore effettivo di plurale, a indicare i falsi dèi: «gli dèi (*Elohe*) dell'Egitto»; «gli dèi d'argento e d'oro» ecc.

*Bene ha-Elohim*, «figli di Dio», sono gli angeli (e probabilmente, in origine, le divinità minori del *pantheon* semitico).

---

<sup>2</sup> Biblia, *Vademecum per il lettore della Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1996, *Appendice al capitolo decimo*, pp. 245-246. L'appello era firmato da: prof. Sofia Cavalletti (Centro di catechesi del Buon Pastore, Roma); p. Arij Roest Crollius SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma); prof. Paolo De Benedetti (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano); prof. Tommaso Federici (Università Urbaniana, Roma); prof. Alessandro Galluzzi (Pontificia Università Lateranense, Roma); p. Edward Władisław Kacziński OP ( Rettore della Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma); p. Roger Le Déaut SPP (Pontificio Istituto Biblico, Roma); mons. Jorge Mejía (Segretario della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, Roma); prof. Reinhard Neudecker SJ (Pontificio Istituto Biblico, Roma); mons. Clemente Riva (Vescovo Ausiliare di Roma); mons. Pietro Rossano (Vescovo Ausiliare di Roma e Rettore della Pontificia Università Lateranense, Roma); prof. Lea Sestieri (Pontificia Università Lateranense, Roma); prof. Alberto J. Soggin (Università «La Sapienza», Roma); d. Giuseppe Sorani (Segretario generale degli Orionini); p. Bartolomeo Sorge SJ (Direttore del «Centro Studi Sociali», Palermo); prof. Elio Toaff (Rabbino Capo, Roma).

Una forma tarda e rara connessa con *El* e *Elohim* è *Elóah*, che ricorre 49 volte nei libri poetici e profetici e solo 8 volte nei testi narrativi.

Sono numerosi i nomi teoforici composti con il prefisso o il suffisso *El*, come per esempio, *Natana'el*, «Dio ha dato» ed *El'azar* (Eleazaro), «Dio ha aiutato». Nella tradizione rabbinica, YHWH è il nome di Dio in quanto misericordioso, ed *Elohim* è il suo nome in quanto giudice severo.

### 3. 'Elyon

'*Elyon* compare sia preceduto da YHWH, sia da *Elohim* o più raramente da *El*, sia da solo per un totale di 31 occorrenze. È un termine di origine cananaica, con significato di «elevato, altissimo», e può essere un nome divino o un attributo, come nell'espressione *El 'elyon*, con l'intento di affermare la superiorità di *El* su tutti gli altri dèi. In *Gen* 14,17-20 *El 'elyon* è il Dio di Melchisedek.

### 4. Adonay

Questo appellativo divino (che ricorre 131 volte nelle Scritture ebraiche, 97 delle quali in testi profetici o poetici) è grammaticamente un plurale *maiestatis* del termine semitico *adon*, «signore», con suffisso pronominale di prima persona plurale: «i miei signori». Il termine *adon*, comunemente usato anche in ebraico per indicare relazioni interumane, dovette essere attribuito a Dio, dapprima come semplice indicatore dei suoi rapporti nei confronti degli uomini (*Dt* 10,17: *adon ha-adonim*, «signore dei signori»; cfr. il nome della divinità della vegetazione Adone) o del creato (*Sal* 97,5: *adon kol ha-àreš*, «signore di tutta la terra»), allo stesso modo in cui veniva attribuito a un re, a un profeta o a qualche altro personaggio preminente quando si voleva evidenziarne il ruolo nella società; in un secondo tempo, la forma plurale con suffisso personale si cristalizzò nell'uso fino a divenire di fatto un altro nome di Dio (come «Signore» in italiano).

Questo nome divino viene sostituito nella lettura e nella vocalizzazione al Tetragramma, con una conseguente resa di «Signore» per entrambi nelle traduzioni.

### 5. Šadday

Questo nome (da solo) o epiteto divino (in combinazione formare *El Šadday*) ricorre 48 volte nelle Scritture ebraiche, di cui 31 in *Giobbe*, 9 nel

Pentateuco e solo 8 negli altri libri. La sua etimologia è dubbia:

- a) Potrebbe derivare dall'accadico *šadu*, «roccia, montagna» («Dio della/e montagna/e»),
- b) Oppure dall'accadico *šedu*, «demone»; ma questo etimo, per ragioni di fonetica storica, è poco probabile;
- c) Gli esegeti ebrei medievali Raši (XI secolo) e Maimonide (XII secolo) spiegano midrašicamente il termine scomponendolo in *še-day*, «(colui) che è sufficiente (a se stesso)».

Studi recenti hanno nuovamente collegato l'epiteto all'accadico *šadu*, «montagna», ma non nel senso stretto del termine, bensì nell'accezione di «seni, mammelle» (ebr. *šaddáyim*; cfr. *Gen* 49,25: «per El Šadday [...] benedizioni delle mammelle e del grembo»): non dunque il «Dio della montagna», bensì il «Dio dell'abbondanza», come risulta anche da diversi passi della *Genesi* (17,2; 27,1-2; 35,11; 49,25) in cui l'appellativo El Šadday è connesso con formulazioni augurali di fecondità. Nelle nostre Bibbie viene tradizionalmente, ma con scarso fondamento, tradotto con «Onnipotente», seguendo i Settanta che presuppongono una radice *šdd*, «devastare», come azione di un forte.



## CAPITOLO UNDICESIMO

### IL CALENDARIO DI ISRAELE

Il calendario ebraico è un calendario luni-solare, un calendario cioè a base lunare, ma con alcune integrazioni intese a far sì che ciascuno dei mesi lunari cada sempre nello stesso periodo dell'anno.

L'elemento essenziale del calendario ebraico classico è la lunazione, cioè l'intervallo di tempo che passa da un novilunio all'altro. Questo intervallo è di circa 29 giorni e mezzo: ad esso corrisponde all'incirca il mese lunare ebraico. Data la necessità che l'inizio del mese coincida con l'inizio della giornata, il mese ebraico è di 29 o di 30 giorni: il primo giorno del mese è, teoricamente, quello in cui cade il novilunio; ma, per le ragioni che esporremo in seguito, non è di fatto sempre esattamente così.

Di regola, 12 mesi lunari costituiscono un anno; dato però che 12 mesi lunari comprendono un numero di giorni alquanto inferiore a quello dei giorni di un anno solare, l'adozione di un calendario puramente lunare avrebbe per conseguenza che in tre anni esso si troverebbe arretrato di più di un mese (undici giorni all'anno circa) in confronto al calendario solare e che quindi le ricorrenze aventi sede fissa nel calendario lunare cadrebbero ogni anno in un periodo dell'anno solare precedente a quello in cui erano cadute nell'anno antecedente e non avrebbero luogo sempre in una determinata stagione. Dato il carattere agricolo di molte ricorrenze, ciò non è ammissibile, e perciò si è stabilito che, 7 volte in 19 anni, l'anno comprenda 13 anziché 12 mesi, in modo da compensare la retrocessione annuale.

Gli anni sono infatti compresi in cicli di 19 anni ciascuno: il terzo, il sesto, l'ottavo, l'undicesimo, il quattordicesimo, il diciassettesimo e il diciannovesimo anno di ogni ciclo ha 13 mesi e si chiama *šanah me'ubbéret*, «anno embolismico», cioè avente un mese intercalato. L'anno non embolismico è detto *šanah pešūtah*, «anno semplice».

Ricordiamo che gli anni si sogliono cominciare a questo effetto dal primo giorno del settimo mese (*tišri*), considerato, sin da epoca antica, Capodanno, e che il 2015-16 dell'era volgare corrisponde al 5776 dell'era ebraica<sup>1</sup>. L'anno 5710 è il decimo del 301° ciclo, che ebbe inizio nel 5701.

<sup>1</sup> Gli anni ebraici sogliono ora contarsi secondo l'era ebraica detta «dalla creazione del mondo».



I calcoli per la formazione del calendario partono dal principio che il *molad* («novilunio») del mese di *tišri* dell'anno 1 abbia avuto luogo di lunedì alle ore 5 e 204:1080 di ora e che tra un novilunio e l'altro ci sia un intervallo medio di 29 giorni, 12 ore e 739:1080. Il primo di *tišri* viene fissato per ogni anno di regola nel giorno del *molad*, se esso ha luogo prima dell'ora diciottesima<sup>2</sup>, e nel giorno successivo se esso ha luogo dopo quest'ora. Questa regola generale subisce alcune eccezioni: tra queste ricorderemo che il 1° *tišri* viene ritardato di un giorno per evitare che *Kippur* cada di venerdì o di domenica, e *Hoša'anah Rabbah* di sabato<sup>3</sup>. Ai mesi di *hešwan* e di *kislew* vengono attribuiti 30 o 29 giorni per ciascuno, o 29 a quello e 30 a questo a seconda che l'anno, dopo fissato il giorno in cui dovrà cadere il 1° *tišri* dell'anno successivo, risulti di 355 (385 se embolismico), 353 (383 se embolismico) o 354 (384 se embolismico) giorni. Nel primo caso l'annata si dice *šelemah* («completa»), nel secondo *haserah* («mancante»), nel terzo *ke-sidrah* («secondo il suo ordine [regolare]»).

Negli anni embolismici si aggiunge dopo *adar* un mese di 29 giorni; tale mese si chiama *adar šeni* («*adar* secondo») o *we-adar* («e [di nuovo] *adar*») e ha inizio in marzo. In tali casi l'*adar* normale prende il nome di *adar ri'šon* («*adar* primo») ed è di 30 giorni.

Per diversi secoli l'inizio dei mesi e dell'anno veniva proclamato dal sinedrio dopo aver valutato le dichiarazioni di testimoni oculari della nuova luna. Il patriarca Hillel II, nel 358/359 e.v., avrebbe fissato regole astronomiche che permettevano di calcolare scientificamente gli anni e i mesi.

Nel giudaismo antico è attestata anche l'esistenza di un calendario puramente solare: il *Libro etiopico di Enoc* e il *Libro dei Giubilei* menzionano un calendario solare di 364 giorni, e a tale calendario si attenne la comunità di Qumran (altro elemento di contrasto con il giudaismo di Gerusalemme). Differenze minori esistettero nella datazione di alcune feste dell'anno liturgico tra farisei e sadducei. La pluralità dei calendari causa difficoltà nella collocazione temporale precisa della passione e morte di Gesù. Il calendario attuale è comunque sicuramente attestato nel secolo X e.v.

---

Per passare dall'anno ebraico a quello civile (o «era cristiana») si sottrae il numero 4000 e si aggiunge il 240; per esempio, il 5776 corrisponde a  $5776 - 4000 + 240 = 201$ .

<sup>2</sup> Si ricordi che il giorno ha inizio al principio della notte: l'ora 18 corrisponde dunque circa a mezzogiorno.

<sup>3</sup> *Kippur* non può cadere di venerdì né di domenica, perché sarebbe troppo disagiata e forse impossibile astenersi per due giorni consecutivi, uno dei quali di digiuno, dall'accendere il fuoco. *Hoša'anah Rabbah* non può cadere di sabato, perché in tale giorno non possono aver luogo le cerimonie col *lulav* (coè il mazzo di palme, salice e mirto), senza le quali *Hoša'anah Rabbah* perderebbe le caratteristiche che distinguono la ricorrenza.

## APPENDICE

### IL CALENDARIO LITURGICO E LE FESTE

*Nisan* o «primo mese» (marzo-aprile), di 30 giorni:

- 14, digiuno dei primogeniti
- 15-22 (15-21 in Israele), *Pésah* (15 e 16 festivi, 17-20 mezza festa, 21 e 22 festivi). La cena pasquale ha luogo le sere del 14 e 15 nella diaspora, del solo 14 in Israele

*Iyyar* (aprile-maggio), di 29 giorni:

- 18, *Lag ba-‘Ómer* («33° giorno dell’Omer»: *Lv* 23,9-14). Giorno festivo che sospende il periodo penitenziale tra Pasqua e Pentecoste. Festa in memoria di Rabbi Šim‘on ben Yoḥay

*Siwan* (maggio-giugno), di 30 giorni:

- 6-7 (6 in Israele), *Šavu‘ot* o Pentecoste, festa delle primizie, poi commemorazione dell’alleanza

*Tammuz* (giugno-luglio), di 29 giorni:

- 17, digiuno per ricordare le due cadute di Gerusalemme, ad opera dei babilonesi (586 a.e.v.) e dei romani (70 e.v.)

*Av* (luglio-agosto), di 30 giorni:

- 9, *Tiš‘ah be-av* («nove di av»). Digiuno e particolari manifestazioni di lutto per ricordare la distruzione del primo Tempio (586 a.e.v.) e del secondo (70 e.v.) e l’espulsione degli ebrei dalla Spagna (1492)

*Elul* (agosto-settembre), di 29 giorni:

- Inizio delle *Seliḥot* o preghiere penitenziali notturne in preparazione ai «giorni terribili», dall’1 al 10 del mese successivo

*Tišri* (settembre-ottobre: primo mese del calendario attuale), di 30 giorni:

- 1-2 (1 in Israele), *Ro‘š ha-šānah* o Capodanno
- 3, digiuno di Gedalyah in memoria dell’uccisione di Gedalyah (Godolia), governatore di Gerusalemme dopo l’occupazione babilonese (*2Re* 25,25)
- *Kippur* o Espiazione (con digiuno di 25 ore)
- 15-21, *Sukkot* o Tabernacoli o Capanne (uso liturgico del frutto del cedro e del *lulav* o mazzo di palma, salice e mirto)

- 21, *Hoša 'anah Rabbah* o Grande Osanna (ultimo giorno di *Sukkot*, chiusura del periodo penitenziale, sette giri processionali nella Sinagoga)
- 22, *Šemini Torah* o Ottava Convocazione (chiusura del periodo festivo e fine dell'uso della capanna; tradizionale inizio del periodo autunnale)
- *Simḥat Torah* o Gioia della Legge. Lettura dell'ultima *parašah* («pericope» del Pentateuco) del ciclo annuale e ripresa del ciclo stesso

*Marḥešwan* (ottobre-novembre), di 29 o 30 giorni:

*Kislew* (novembre-dicembre), di 29 o 30 giorni:

- 25, per otto giorni *Ḥanukkah* o Encenie o festa delle luci (in memoria della riconsacrazione del Tempio compiuta da Giuda Maccabeo nel 165 a.e.v. dopo i tre anni di profanazione di Antioco IV Epifane: accensione progressiva delle otto luci)

*Tévet* (dicembre-gennaio), di 29 giorni:

- 10, digiuno in memoria dell'assedio di Gerusalemme ad opera dei babilonesi; commemorazione degli ebrei uccisi dai nazisti nella *Šo'ah* (1941-1945)

*Ševaṭ* (gennaio-febbraio), di 30 giorni:

- 15, *Ro'š ha-šanah la-ilanot*, Capodanno degli alberi o *Tu bi-švaṭ* («15 di *ševaṭ*»)

*Adar* (febbraio-marzo), di 29 giorni:

- 13, digiuno di Ester
- 14, *Purim* o festa delle sorti (in Europa), carnevale
- 14, *Purim Šušān* o *Purim di Susa* (a Gerusalemme e in altre città antiche)

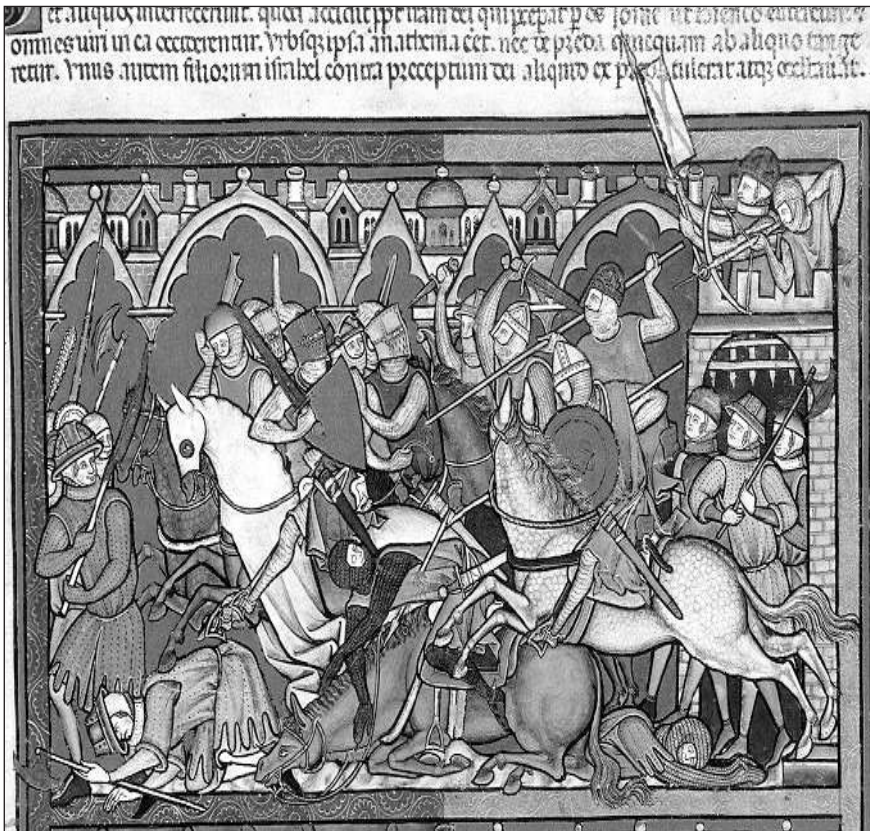
Negli anni embolismici, cioè quelli in cui si aggiunge un tredicesimo mese di 29 giorni per concordare il ciclo lunare con quello solare (sono il 3°, 6°, 8°, 11°, 14°, 17° e 19° nel ciclo di 19 anni) al mese di *adar*, che prende il nome di *adar ri'šon* o *adar primo*, segue un mese aggiuntivo di 29 giorni detto *we-adar* o *adar secondo*.

Secondo lo spirito liturgico, le solennità si dividono in:

- capi mese
- le tre ricorrenze liete: Pasqua, Pentecoste, Capanne
- giorni penitenziali: Capodanno e *Kippur*
- ricorrenze minori: *Ḥanukkah*, Capodanno degli alberi, *Purim*, *Lag ba-'Ómer*
- digiuni: sette, di cui alcuni (come quello di *Kippur*) fanno parte delle solennità sopra citate, altri (come il digiuno di Gedalyah) sono liturgicamente indipendenti

Parte quinta

*Il tempo e lo spazio di Israele*



*Figura 11: Gli israeliti sconfitti ad Ai (Gs 7,2-5)*

Bibbia istoriata (nota come *Morgan Bible*, o *Crusader Bible*, o *Maciejowski Bible*) (Francia settentrionale, ca. 1250)

New York, The Morgan Library & Museum, ms. M 638, c. 10a

STORIA DELL'ISRAELE ANTICO

1. *Il problema del metodo*

Nell'affrontare l'argomento della «storia di Israele», il lettore della Bibbia rischia di sentirsi subito a disagio: egli ha spesso in mente, infatti, non la «storia» ma le «storie» che essa racconta, dalla creazione ai patriarchi, dal re Davide ai profeti, fino alle «storie» della vita di Cristo. Si tratta di uno sfondo molto nebuloso, tanto che a volte si è tentati di pensare che si tratti quasi di favole. D'altra parte, il lettore della Bibbia è spesso digiuno di storia e, pensando alla storicità della Bibbia, lo fa in termini banali: questo episodio, che essa ci narra, è realmente avvenuto, sì o no? E se la risposta è «no», oppure «forse», tutta la Bibbia rischia per lui di essere messa in questione. Occorre un metodo che permetta di affrontare in modo adeguato i tratti fondamentali della storia dell'Israele antico. Oggi non è più possibile scrivere una storia dell'Israele antico rileggendo semplicemente la Bibbia. Sottolineiamo al riguardo tre punti fondamentali:

1. *L'uso delle fonti extrabibliche.* Per fonti extrabibliche si intendono tutti i documenti scritti (papiri, tavolette, iscrizioni...) esterni alla Bibbia, ma relativi in qualche modo alla storia di Israele. A partire dal IX-VIII secolo a.e.v. cominciamo ad avere fonti di questo genere; il grande problema è che prima di tali date Israele è menzionato in due soli testi: la stele del faraone Merneptah, che risale al XIII secolo a.e.v. e la stele di Meša<sup>c</sup> (o Mesa, *2Re* 3,4-27), re di Moab, del IX secolo a.e.v. Al di fuori della Bibbia sappiamo ben poco di Israele, almeno sino all'epoca monarchica.

2. *I dati dell'archeologia.* Le scoperte archeologiche hanno permesso di ricostruire e quindi comprendere meglio l'ambiente nel quale la Bibbia nasce e di cui essa parla. Talvolta l'archeologia non dà i risultati sperati: il caso più noto è quello di Gerico le cui mura, allo stato attuale delle ricerche, non sembrano affatto essere quelle della città conquistata da Giosuè e ricordata nel libro omonimo.

3. *La datazione e la reinterpretazione dei fatti nei testi biblici.* Non va mai dimenticato che ogni libro della Bibbia ha una sua storia di composizione,

spesso complessa, che può essere durata anche secoli. Se è vero che le parti più antiche del Pentateuco risalgono, nella loro forma scritta, non più in là dell'VIII secolo a.e.v., la loro distanza rispetto ai fatti che narrano è di parecchi secoli. Secondo una cronologia tradizionale, ad esempio, i patriarchi si collocano nel XVIII-XVII secolo a.e.v., almeno otto secoli prima della stesura dei primi testi che ne parlano. Questa distanza tra fatti narrati e fatti avvenuti rende spesso del tutto impossibile un'esatta ricostruzione storica degli avvenimenti. A ciò si aggiunga che gli autori biblici rileggono tali avvenimenti alla luce delle condizioni sociali, politiche, religiose dei loro tempi; inoltre, essi sono interessati al messaggio teologico contenuto in quegli eventi, appunto alla «parola di Dio» che ciascuno di quei fatti rappresenta. Si tratta dunque di «storia interpretata»: ciascuno di questi elementi dovrà essere tenuto sempre presente se si vuole arrivare a ricostruire un quadro soddisfacente della storia di Israele; in tale modo il lettore della Bibbia potrà collocare ciò che legge non su uno sfondo astratto, ma concreto: la storia di un popolo, Israele.

Gli autori biblici sono mossi anche da un interesse storico e talora persino ideologico, ma il loro obiettivo primario è prima di tutto teologico: ci troviamo di fronte a una «storia sacra», per cui la storia di Israele non può coincidere con una semplice parafrasi dei testi biblici, pur se arricchita con dati storico-archeologici. Gli autori antichi, del resto, non riescono a concepire una «storia» in senso moderno, ove la presentazione dei fatti sia il più possibile sganciata dall'elemento religioso. Per la Bibbia, inoltre, a partire dall'opera dei profeti (più o meno intorno all'VIII secolo a.e.v.) un ulteriore problema è cercare di comprendere il senso dell'agire del Dio di Israele all'interno della storia.

## 2. *Le origini di Israele*

### 2.1. *I patriarchi*

La *Genesi* presenta Abramo come un migrante, proveniente dalla città di Ur, nel Sud della Mesopotamia: la cronologia tradizionale lo collocava attorno al XVIII secolo a.e.v., in quel periodo archeologico detto «medio bronzo II» (1900-1550 a.e.v. ca.). Si tratta di un'epoca di discreta prosperità per la terra di Canaan: gli insediamenti si moltiplicano, in particolare nella regione costiera, nelle colline tra la Giudea e il mare e nelle valli del Nord, cioè nelle regioni più accessibili e fertili. La popolazione, di etnia semitica, vive concentrata in piccole città-stato, a loro volta sotto il controllo dell'Egitto, che, insieme all'impero babilonese e agli hittiti, costituisce una delle grandi potenze dell'epoca. I cananei erano un popolo sedentario, la

cui principale occupazione era rappresentata dall'agricoltura; i patriarchi, invece, ci vengono presentati come seminomadi, pastori di bestiame minuto e solo occasionalmente come piccoli agricoltori; è da sfatare l'immagine molto diffusa che li paragona ai grandi nomadi del deserto, ai beduini, che del resto appariranno molto più tardi.

Al di fuori dei testi biblici non possediamo alcuna testimonianza storica sull'esistenza dei patriarchi che, proprio per questo, sono stati considerati da diversi critici come figure mitiche, invenzioni di un'epoca molto tardiva, come quella dell'esilio. Tale mancanza di dati ci impedisce anche di stabilirne l'origine: si è pensato che essi facessero parte di gruppi semitici emigrati verso Ovest all'inizio del II millennio, ma la questione è lontana dall'essere risolta. Lo storico non può dire molto di più; nella *Genesi*, per fare un solo esempio, il testo sulla chiamata di Abramo (*Gen 12,1-4a*) è in realtà un testo tardivo che intende rileggere l'intera vicenda di Abramo come incoraggiamento per gli esuli ebrei a Babilonia. Così non deve stupirci il fatto che l'itinerario che porta Abramo da Ur dei Caldei (popolo che nel XVIII secolo non esisteva ma che, significativamente, è presente quando il narratore scrive, nel VI secolo a.e.v.) sino alla terra di Canaan è lo stesso itinerario percorso dagli esuli di Babilonia durante il loro ritorno in patria: in tale modo la storia patriarcale acquista, nel testo biblico, un valore simbolico ed educativo che va molto al di là della sua storicità.

## 2.2. Israele in Egitto

La *Genesi* si chiude con i capitoli della «Storia di Giuseppe» (37-50), che hanno la funzione di introdurre la narrazione dell'*Esodo*, riferendo la discesa degli ebrei in Egitto. Tali capitoli si presentano a prima vista bene informati sull'Egitto (cfr. le parole egiziane usate in *Gen 41,43-45*), ma è molto difficile precisare la storicità di fatti che ci vengono tramandati con una prospettiva teologica ben precisa. La «Storia di Giuseppe» ha al suo centro il tema della fraternità, della paternità, del buon governo e, soprattutto, l'immagine di Dio che guida la storia rovesciando le prospettive umane (*Gen 45,5-8; 50,24*). Il testo biblico testimonia comunque la presenza di alcune tribù israelitiche in Egitto, fatto che può rientrare in un tipo di migrazioni di popoli semiti, dovute spesso a carestie, a noi note dai papiri egiziani dell'epoca. Secondo *Es 1,8* l'oppressione degli israeliti nasce da un cambio di dinastia, forse l'avvento al trono del grande faraone Ramses II (1290-1224 a.e.v., secondo una delle possibili cronologie). Le fonti egiziane non ci dicono nulla al riguardo e la stessa tradizione biblica è divisa tra il ricordo dei lavori forzati (*Es 1,8-14*) e il decreto di morte del faraone (*Es 1,15-23*).



Anche il liberatore, Mosè, rimanda a un contesto egiziano: il nome «Mosè» deriva in realtà da un suffisso egiziano, *-mosis*, «figlio di», legato frequentemente al nome di qualche divinità, come ad esempio nel nome faraonico Thutmosis, «figlio del dio Thot». *Es* 2,10 dà del nome un'etimologia popolare, facendolo derivare dal verbo ebraico *mašah*, «trarre fuori». La nascita di Mosè è narrata secondo un modello noto nell'antichità, che ritroviamo nella leggenda di Sargon I re di Akkad (2334-2280 a.e.v. ca.), anch'egli nato in segreto e salvato dalla madre in un cestello di giunchi abbandonato poi sul fiume. Questo parallelo fa pensare che al nucleo storico relativo al personaggio-Mosè si siano aggiunte tradizioni e riletture successive che ne rendono impossibile una ricostruzione storica precisa. Mosè appare in ogni caso come una figura chiave del Pentateuco, anche se nel resto della Bibbia ebraica è poco ricordato. Oltre alla parte avuta nell'uscita dall'Egitto, egli appare come il fondatore dello yahwismo, secondo il racconto di *Es* 3,13-15, e il mediatore tra Dio e il popolo, l'uomo per il cui tramite Dio dona la sua legge (*Es* 19-20).

### 2.3. *Esodo e Sinai*

Il racconto dell'uscita dall'Egitto si apre con la descrizione delle piaghe (*Es* 7,14-11,10). In un passato non troppo lontano molti esegeti si sono sforzati di darne una spiegazione scientifica, cercando di collegarle con fenomeni naturali più o meno comuni in Egitto. Questo tipo di concordismo è superato; nel racconto delle piaghe, infatti, emergono diverse tradizioni. Inoltre le piaghe sono narrate secondo uno schema letterario ben preciso che ne mette in risalto piuttosto il valore teologico di «segni» (cfr. *Es* 7,3). Così, dietro il ricordo di un fatto che oggi non ci è più possibile precisare, si colloca l'intento teologico dei narratori, che scoprono in quei «segni» la presenza di Dio nella storia del popolo.

La stessa cosa avviene anche per il passaggio del mar Rosso, che il testo biblico chiama in realtà «Mare delle Canne» o «dei Giunchi» e che non corrisponde al mar Rosso che noi conosciamo; si è pensato alla zona dei Laghi Amari, dove oggi passa il canale di Suez, ma le opinioni divergono. La redazione finale dell'*Esodo* fa del passaggio del mare un passaggio trionfale tra due muraglie d'acqua (14,22), mentre in un'altra tradizione la fuga è favorita dal vento che prosciuga il guado (14,21); una terza versione (14,24-25) parla degli egiziani bloccati nei loro accampamenti e impossibilitati a inseguire gli israeliti. Cronologicamente tutto ciò sarebbe avvenuto attorno al 1250 a.e.v.

L'altro avvenimento cardine narrato nell'*Esodo* è l'arrivo al monte Sinai (o Oreb) ove è ambientata l'alleanza con il Signore e il dono del Decalogo (tutta la sezione che va da *Es* 19 a *Nm* 19). Tradizionalmente il Sinai è

identificato con il Gebel Musa, 2224 m. di altezza, nella parte meridionale della penisola del Sinai, dove oggi si trova il celebre monastero di Santa Caterina. L'identificazione è tardiva, ed è tuttora messa in dubbio da diversi studiosi, senza che si sia potuti giungere a conclusioni soddisfacenti.

Il periodo passato dagli israeliti nel deserto è descritto secondo la cifra convenzionale di 40 anni: si tratta di un tempo indefinito in cui i gruppi usciti dall'Egitto avrebbero iniziato a darsi una struttura e a esistere come popolo. Ciò ci rimanda a un problema ben più complesso, quello delle origini di Israele e della sua presenza in Canaan.

#### 2.4. Israele in Canaan

Nella stele del faraone Merneptah, successore di Ramses II, databile tra il 1234 e il 1215 a.e.v., è contenuto, in un elenco di conquiste e vittorie ottenute dal faraone, il nome di Israele insieme a quelli di altri popoli e città. Probabilmente la stele, la prima menzione extrabiblica di Israele, fa riferimento a un «Israele» non ancora sedentarizzato, presente in Canaan, il che contraddice il dato biblico.

La versione «canonica» dell'ingresso di Israele in Canaan è nota: secondo il libro di *Giosuè* si è trattato di una vera e propria conquista militare, città per città, cominciando da Gerico, impresa condotta a termine per mano di Giosuè, successore di Mosè, insieme alle dodici tribù unite, accompagnate da prodigi e miracoli (cfr. le mura di Gerico in *Gs* 6 e il sole che si ferma in *Gs* 10,10-15). L'inizio del libro dei *Giudici* (*Gdc* 1,1-2,5) ci presenta un quadro diverso: una conquista parziale (*Gdc* 1,27-35) nel corso della quale le tribù non agiscono unite, ma ognuna per proprio conto (si veda la motivazione teologica contenuta in *Gdc* 2,1-5). Questo contrasto esistente all'interno del testo biblico è stato risolto, negli ultimi decenni, facendo ricorso a varie teorie, relativamente a un problema molto complesso e molto studiato. Una risposta certa non è stata ancora data e le conclusioni cui si può arrivare, circa le origini di Israele, sono solo probabili.

Alla fine dell'età del bronzo (1400-1200 a.e.v. ca.) la terra di Canaan si presenta abitata da popolazioni semitiche (i cananei, appunto), raggruppati in città-stato sottomesse all'Egitto che in questo periodo attraversano un momento di crisi. Molte località risultano abbandonate, altre distrutte, e, tra queste, le città di Betel, Debir, Lachis, Meghiddo, Asor (Hazor), tutte ricordate in *Giosuè*. Inoltre, all'inizio dell'età del ferro (1200 a.e.v. ca.), si nota un rapido incremento della popolazione, con un aumento del numero degli insediamenti in particolare nelle zone montuose centrali, sino allora le più spopolate. Abbiamo perciò gli indizi che, a cavallo tra l'età del bronzo e quella del ferro nella terra di Canaan si passa da un periodo di crisi a

uno di maggiore prosperità e di nuovi insediamenti, tra i quali potremmo collocare gli israeliti. L'archeologia però non mostra tracce di una nuova popolazione; si dovrebbe allora concludere che, etnicamente, gli israeliti non si differenziano dai cananei; anche dal punto di vista religioso l'influsso della religione cananaica sullo yahwismo si farà sentire a lungo. Quella che noi chiamiamo «conquista» è dunque un processo molto lungo, che i testi biblici (*Giosuè* e *Giudici*) hanno riletto in chiave teologica; Israele non avrebbe soppiantato d'un colpo i cananei, ma si sarebbe insediato gradualmente e non senza tensioni accanto a essi. Il libro di *Giosuè* ha conservato e ampliato una tradizione militare che deve essere stata minima, mentre la versione di *Giudici* appare più verosimile. Resta da risolvere la contraddizione esistente tra la coscienza di Israele di essere «straniero» e la sua vicinanza etnica con i cananei, nonché la sua diversità in campo religioso. Il problema è oggi apertissimo; si è d'accordo solo sul rifiuto della visione tradizionale della «conquista», il che ci porta, oltre a rivalutare *Giudici*, a leggere questi testi, più che come cronaca, come ciò che Israele pensava, teologicamente e persino politicamente, riguardo a questi eventi.

### 2.5. Verso la monarchia: i giudici

Questo periodo, presentato in *Gdc* 17,6 («In quel tempo non c'era un re in Israele; ognuno faceva come gli sembrava bene»), si può estendere dal 1200 sino al 1050 ca. Con «giudice» non si deve pensare al capo di un tribunale quanto piuttosto a un *leader* carismatico, un capo militare dotato di precisi poteri nel momento del bisogno. Di questi «giudici» il libro omonimo ne ricorda dodici dei quali i più noti sono Gedeone (*Gdc* 6,1–8,35) e Sansone (*Gdc* 13,1–16,31).

Le tribù appaiono in questo periodo ancora slegate tra loro e circondate da popolazioni ostili. Il libro dei *Giudici* interpreta ogni guerra o battaglia in chiave teologica: Israele viene punito a causa dei suoi peccati (6,1) e ogni giudice è una figura animata dallo «spirito del Signore», mandata da Dio a liberare il suo popolo (2,18). Oltre ai nemici i giudici combattono anche (e forse soprattutto, nell'ottica del libro) i culti cananaici, culti agricoli legati alla fertilità.

Del periodo dei giudici, al di là delle amplificazioni popolari su personaggi come Gedeone o Sansone, resta l'immagine di un Israele in corso di sedentarizzazione, ancora non unito come un solo popolo, presente soltanto nelle zone più interne del paese. Le battaglie di cui il libro dei *Giudici* è costellato conservano il ricordo delle tensioni con le popolazioni locali e confinanti, tensioni che porteranno le tribù a unirsi e saranno una delle cause della nascita della monarchia.

### 3. Il periodo monarchico

#### 3.1. La nascita della monarchia: Saul

Il principale stimolo alla nascita della monarchia in Israele è rappresentato dalla pressione esercitata dai filistei. Solo da poco si è cominciato a conoscere più a fondo questo popolo, giunto all'inizio dell'età del ferro nell'area del Mediterraneo orientale, parte di quella ondata di «popoli del mare» di origine forse indoeuropea. I filistei si stabilirono nella striscia costiera a Sud dell'attuale Tel Aviv, comprendente le cinque città (la Pentapoli) di Ascalon, Gat, Ekron, Asdod e Gaza. L'influenza filistea si fece però sentire anche sulle montagne della Giudea e persino nella Galilea. La Bibbia ricorda la superiorità militare filistea: *ISam* 13,19-22 annota come essi avessero il monopolio del ferro. I filistei, popolo in espansione, entrarono ben presto in conflitto con le popolazioni locali, tra le quali gli israeliti. In *ISam* 4 si introduce la nascita della monarchia con una grave sconfitta che essi avrebbero subito da parte dei filistei nella battaglia di Afek.

Dopo questa disfatta appare nel racconto biblico il primo re, Saul, un capo carismatico che il profeta Samuele sceglie come consacrato da Dio (*ISam* 10,1). L'autorità di Saul esce rafforzata da un paio di vittorie (*ISam* 11 e 13-14). Di lui sappiamo in realtà ben poco: *ISam* 13,1 fa pensare a un regno brevissimo, forse neppure di due anni. Non si può ancora parlare di vera monarchia: mancano un governo, una capitale, un'amministrazione, un vero esercito. Il primo vero scontro con i filistei, sul monte Gelboe (1010 a.e.v. ca.), vede la fine di Saul, anticipata in *ISam* 15 e motivata teologicamente con un atto di disobbedienza da lui compiuto nei confronti di Samuele.

#### 3.2. Davide (1010-970 a.e.v.)

Davide è una delle figure centrali della Bibbia ebraica, il personaggio intorno al quale nasce Israele come nazione e nel quale Israele esprimerà la sua speranza messianica (*2Sam* 7,16; *Mt* 9,27; *Rm* 1,3). Le fonti extrabibliche e l'archeologia non ci dicono in realtà nulla su di lui (ad eccezione della menzione della «casa di David» nella stele di Tel Dan, dell'853 a.e.v.) e, anche in questo caso, dipendiamo unicamente dal testo biblico. Parlano di Davide soprattutto due grandi cicli di narrazioni, la cosiddetta «storia dell'ascesa di Davide al trono» (*ISam* 16 - *2Sam* 4) e la «storia della successione al trono di Davide» (*2Sam* 9 - *1Re* 2); in *2Sam* 7 abbiamo la celebre promessa fatta da Dio a Davide attraverso il profeta Natan. Si tratta di veri e propri «romanzi storici» che incorporano tuttavia elementi provenienti

verosimilmente da annali e archivi regali. È evidente l'intento teologico del narratore, ancor più chiaro nella narrazione postesilica di *1Cr* 10-29.

La situazione storica dell'epoca vede un indebolimento dell'Egitto, a partire dal regno di Ramses III (1206-1175 a.e.v.), quando l'impero assiro è ancora lontano dal raggiungere la sua massima potenza: il contesto appare dunque favorevole alla nascita di un regno come quello di Davide, in mezzo alle due grandi potenze. Davide appare sulla scena prima alle dipendenze di Saul, poi come suo nemico, quindi come vassallo dei filistei (*1Sam* 27), fino a diventare re di Giuda a Ebron (*2Sam* 2,4). La morte di Saul e l'appoggio filisteo creano le condizioni politiche favorevoli che permettono a Davide di ascendere anche al trono di Israele, cioè delle tribù del Nord.

Verso l'anno 1000 una delle prime imprese di Davide è la conquista di Gerusalemme, una città-stato cananea che Davide crea subito capitale del nuovo regno (*2Sam* 5). Il motivo è chiaro: Gerusalemme è città neutrale, a metà strada tra il Nord e il Sud, forte anche di una favorevole posizione strategica. L'ascesa di Davide crea un forte contrasto con i vecchi alleati, i filistei, che vengono sconfitti in due campagne militari (*2Sam* 5,17-21.23-25). Altre campagne condotte da Davide dentro e fuori i confini del suo piccolo regno ne consolidano la posizione e gli permettono di assumere posizioni di forza nei confronti degli Stati vicini (Moab, Ammon, Edom, Aram...). Con l'espandersi del regno nasce anche una struttura amministrativa centralizzata (si vedano le liste di funzionari contenute in *2Sam* 8,15-18; 20,23-26): per la prima volta, un insieme di tribù si trova a formare uno stato. La «storia della successione» testimonia d'altra parte l'esistenza di conflitti e tensioni all'interno del regno (come la ribellione del figlio Assalonne narrata in *2Sam* 13-20), non riducibili a semplici rivolte locali, ma che fanno pensare all'esistenza di correnti antimonarchiche (cfr. *1Sam* 8) e alla presenza di un forte contrasto tra le tribù del Nord e quelle del Sud, contrasto che alla morte di Salomone si trasformerà in aperta rottura.

Da un punto di vista religioso non bisogna pensare che esistesse uno yahwismo già puro; anzi, la tendenza al sincretismo con la religione canaanica è così forte che la lotta dei profeti in favore del culto di YHWH sarà viva ancora al tempo dell'esilio. L'archeologia dimostra infatti come il culto di YHWH ha convissuto a lungo in Israele con quello degli dèi di Canaan; la visione di un David rigorosamente monoteista è frutto della teologia deuteronomista nata durante il VII secolo a.e.v.

### 3.3. Salomone (970-931 a.e.v.)

Il testo di *1Re* 1-11 descrive il regno di Salomone come la vera "età dell'oro" di Israele. Salomone viene presentato come il più ricco, il più grande,

il più saggio dei re della terra (3,13; 10,23): il suo regno si sarebbe addirittura esteso dalla frontiera egiziana sino al fiume Eufrate (5,1-4). A Salomone saranno attribuiti i libri di *Qohélet*, dei *Proverbi*, del *Cantico dei cantici* e persino della *Sapienza*, benché si tratti di opere scritte da autori diversi in epoche posteriori (la *Sapienza* addirittura alla fine del I secolo a.e.v.). In realtà i dati storici sono stati notevolmente amplificati dai narratori e molti indizi ci portano a ridimensionare l'immagine di un Salomone «ideale».

In *IRe* 1-2 l'ascesa al trono di Salomone, che non era l'erede legittimo, è presentata come l'eliminazione progressiva e sanguinosa dei vari possibili pretendenti: il testo biblico cerca di giustificare moralmente una serie di assassinii politici al termine dei quali, in *IRe* 3, Salomone riceve da Dio, nel sogno di Gabaon, la legittimazione del potere già preso.

Gran parte del racconto biblico (*IRe* 5,15-9,25) è dedicata alla costruzione del Tempio. Non è possibile conoscere nei dettagli la struttura dell'edificio salomonico: esso doveva avere una pianta tripartita, con un recinto esterno che delimitava un grande cortile scoperto, luogo per i sacrifici e la preghiera, e un edificio centrale, il santuario, che al suo interno racchiudeva probabilmente il Santo dei Santi, la cella contenente l'arca dell'alleanza. Il modello è simile ad altri templi cananaici o fenici; *IRe* 5,15-31 ricorda infatti che la costruzione fu portata a termine da artigiani fenici assoldati a Tiro. Nel Tempio, Salomone appare come un sacerdote, che offre sacrifici (*IRe* 9,25) e prega per il popolo (*IRe* 8). Il Tempio diventa così il centro del culto, soppiantando poco per volta i tanti santuari locali. Ma il testo di *IRe* 11,1-13 ci presenta un Salomone dedito anche al culto di altri dèi, il che è una conferma di quanto detto a proposito della situazione religiosa tutt'altro che stabile del tempo di Davide.

Accanto al Tempio, Salomone costruisce il palazzo regale, intorno al quale si sviluppa un'amministrazione complessa (cfr. le liste di *IRe* 4,1-19). Nascono scuole per la formazione delle nuove leve di funzionari e, da queste scuole, nasceranno le prime opere sapienziali, come le parti più antiche dei *Proverbi*. Due novità dell'amministrazione salomonica sono l'istituzione di un sistema di tassazione (*IRe* 4,7) e la creazione di un servizio di lavori pubblici obbligatori (*IRe* 5,13-16).

Altra caratteristica della monarchia salomonica è l'attività edilizia. Qui l'archeologia inizia a essere di qualche aiuto: resti probabilmente di epoca salomonica sarebbero stati scoperti nelle città di Ghezer, Asor (Hazor) e Meghiddo (*IRe* 9,15). Le prove archeologiche non sembrano tuttavia decisive e ridimensionano in ogni caso l'ampiezza del regno descritta dalla Bibbia.

Salomone ci viene descritto ancora come un re dedito ai commerci, persino quelli marittimi, cosa singolare per un israelita (cfr. *IRe* 9,26-27; 10,1-2; 5,24-25). A differenza di Davide, Salomone consolida il suo potere e amplia i suoi orizzonti più con i contatti commerciali che con le guerre.

Il testo di *IRe* 9,10-14 mostra tuttavia come gli ultimi anni del regno devono essere stati meno felici: il re si trova in difficoltà economiche ed è costretto a cedere territori. Inoltre la pressione fiscale e il malcontento popolare causato dai lavori forzati accrescono le tensioni interne che sfoceranno, alla morte del re, nella rivolta delle tribù del Nord, guidate da Geroboamo (*IRe* 11,26-40) e che porteranno alla divisione del regno.

### 3.4. Caratteri della monarchia israelitica

Se guardiamo al quadro generale della storia di Israele, la monarchia si presenta quasi come un fenomeno secondario: essa dura meno di un secolo come monarchia unita (Saul-Davide-Salomone); il regno del Nord resiste per circa altri due secoli (fino al 721 a.e.v.) e quello del Sud per un altro secolo e mezzo, fino al 586 a.e.v. Un solo testo, nell'insieme delle leggi contenute nel Pentateuco, si riferisce al re: si tratta di *Dt* 17,14-20, che tuttavia prescrive non i doveri dei sudditi nei confronti del re, ma quelli del re nei confronti dei suoi sudditi. Il potere dei re di Giuda e di Israele è poca cosa in confronto alle altre monarchie del tempo.

Da un punto di vista esteriore, i caratteri della monarchia israelitica non differiscono molto da quelli delle altre monarchie mediorientali, delle quali Israele accoglie almeno in parte l'ideologia. La monarchia ha un carattere sacrale; il re è scelto da Dio e ne è il consacrato, l'Unto (in ebraico il Messia). Testi come *2Sam* 7,14 e *Sal* 2,7 parlano del re come figlio adottivo di Dio, anche se mai si arriva a una deificazione della regalità come avviene per i faraoni. Il re è il «servo» di Dio (*Sal* 18,1; 36,1 ecc.) di cui compie la volontà, è il tramite tra Dio e popolo, garante del diritto e della giustizia (cfr. *Sal* 72 e 101). Quando il movimento profetico criticherà con forza la monarchia, la critica non sarà mai rivolta all'istituzione in quanto tale, ma in quanto essa si è distaccata da questo ideale religioso.

Come spiegare allora la presenza di testi antimonarchici come *Gdc* 8, 22-23; *ISam* 8,6-7; 10,17-19; 12,20 ecc.? Molti di questi testi, appartenenti alla cosiddetta «storia deuteronomista», furono composti o riletti dopo il crollo del regno del Nord; altri ancora dopo l'esilio babilonese, cioè dopo il crollo definitivo della monarchia che, giudicata a posteriori, si era rivelata un fallimento. *Gdc* 8,22-23 ci ricorda il possibile contrasto avvertito tra la regalità attribuita a YHWH (cfr. *Is* 6,5; 44,6; 52,7) e una monarchia in cui si notava troppo l'influsso dell'ideologia regale dei popoli confinanti.

La storia della monarchia israelitica si conclude con un paradosso: dopo il fallimento dell'esilio l'ideologia monarchica non scompare, ma sopravvive proiettata nel futuro. In chiave escatologica e messianica il Messia è visto come un re, il figlio di Davide (*Is* 11; *Mc* 11,9-10; *Lc* 19,38).

#### 4. I due regni fino alla caduta di Samaria

##### 4.1. La divisione del regno (931 a.e.v.)

Il racconto di *1Re* 12–*2Re* 25 costituisce la principale fonte per la storia della monarchia israelitica dopo Salomone. A questi capitoli si possono aggiungere le molte notizie contenute nei testi profetici (in particolare *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*) e il testo parallelo ma tardivo di *2Cr* 10-36.

Il testo di *1Re* 12 si occupa del periodo immediatamente successivo alla morte di Salomone, caratterizzato da forti tensioni interne, come il contrasto tra il Nord e il Sud, che si sommano all'incapacità politica di Roboamo, figlio del re defunto. Quando Roboamo rifiuta di allentare la pressione fiscale sulle tribù del Nord, queste ultime, guidate da Geroboamo, personaggio che già in precedenza si era scontrato con Salomone (*1Re* 11,26-43), si separano dalla tribù di Giuda, dando così vita al regno del Nord, il regno di Israele.

Il regno del Nord appare molto diverso dal regno di Giuda. Territorialmente più vasto, si estende sulla Samaria, la Galilea e parte della Transgiordania ed è collocato sulle principali vie di comunicazione internazionali, tra le quali la «via del mare», arteria di collegamento tra l'Egitto e la Siria. Il regno di Giuda è molto più piccolo, limitato alla regione montuosa della Giudea, isolato, meno popolato ed economicamente meno florido. Tuttavia la popolazione è più omogenea, mentre al Nord si fa sentire il permanere di nuclei cananei e l'influsso dei popoli confinanti. Ciò spiega anche perché Geroboamo si preoccupi di istituire un culto parallelo a quello di Gerusalemme (*1Re* 12,26-33) notevolmente influenzato dai culti cananaici di Baal. Questo è il motivo per cui i narratori biblici giudicheranno sempre molto severamente il regno del Nord.

Il primo quarantennio di vita dei due regni è caotico, caratterizzato da continui scontri. I primi quattro re di Israele (Geroboamo, Nadab, Baasa ed Ela, 931-885 a.e.v. ca.) mostrano uno dei caratteri principali del Nord, la sua cronica instabilità politica. Geroboamo e Baasa divengono re in seguito a due diversi colpi di stato mentre i loro rispettivi figli, Nadab ed Ela, vengono assassinati dopo neppure due anni di regno. L'instabilità viene aggravata, nei primi anni di Geroboamo, dall'invasione del faraone Šošenq (Sisak), ricordata da una stele trovata a Karnak, in Egitto (cfr. *1Re* 14,25-27). La Giudea non subì gravi danni (probabilmente Roboamo pagò un tributo di vassallaggio), mentre al Nord il faraone si spinse oltre la pianura di Izreel, sino in Transgiordania. Le lotte tra i due regni continuarono tra alterne vicende, anche se con un certo predominio del Nord, finché durante la guerra tra Baasa e Asa re di Giuda, quest'ultimo si allea con il re Ben-Adad di Damasco, costringendo il regno del Nord a ritornare su posizioni più pacifiche (*1Re* 15,16-21), ma iniziando una politica di alleanze di comodo che avrà conseguenze negative.



#### 4.2. Il regno del Nord fino a Geroboamo II (931-743 a.e.v.)

Con il re Omri (885-874 a.e.v.), salito al trono dopo l'assassinio di Ela, abbiamo al Nord il primo concreto tentativo di fondare una dinastia: cinquant'anni dopo, la «casa di Omri» sarà ancora ricordata negli annali del re di Assiria. Omri appare in *IRe* 16,23-28 come un capo militare il cui primo atto è la fondazione di una nuova capitale, la città di Samaria, al posto di Tirza. Per controbilanciare l'alleanza di Giuda con Damasco si allea a sua volta con i fenici di Tiro, alleanza che suo figlio Acab sigillerà sposando la figlia del re di Tiro, Gezabele. Omri raggiunse una certa potenza anche in campo militare; assediò una città filistea e annesse gran parte del territorio moabita, in Transgiordania. Questo fatto è attestato da un importante reperto archeologico, la stele di Meša' (Mesa), re di Moab, contemporaneo di Omri e Acab, casualmente scoperta in Giordania nel 1868. Si tratta, tra l'altro, del primo documento extrabiblico in cui appare il nome di YHWH come Dio di Israele.

Il successore di Omri, il figlio Acab (874-853 a.e.v.), si trovò a combattere contro un nemico ben più forte, la crescente potenza assira, il cui re Salmanassar III (858-824 a.e.v.) aveva inaugurato un'aggressiva politica di espansione. Coalizzatosi con i regni circostanti, Acab, pur sconfitto nella battaglia di Qarqar (853 a.e.v.), riuscì almeno in parte a contenere gli assiri. Un monolito del regno di Salmanassar III scoperto nel 1845 attribuisce ad Acab la forza militare di duemila carri e diecimila cavalli, il contingente più potente di tutta la coalizione antiassira. Verso la fine del regno di Acab, anche Moab, in parte sottomesso da Omri, riguadagnò la sua indipendenza, come la stele di Meša' ci testimonia.

Sotto la dinastia di Omri la stabilità politica porta, insieme alle vittorie militari, anche un miglioramento delle condizioni economiche. Nascono tuttavia contrasti e disparità sociali, soprusi della classe dirigente, che, con il passar del tempo, si faranno sempre più acuti. L'episodio dell'assassinio di Nabot da parte di Acab (*IRe* 21) ne è un buon esempio; si veda il giudizio fortemente negativo dato su Acab da *IRe* 16,30.32-33. Questo è il contesto storico in cui agiscono i primi due grandi profeti, Elia (*IRe* 17 - *2Re* 2) ed Eliseo (*2Re* 3-13). Anche se ci è difficile dire quanto le tradizioni su Elia ed Eliseo siano state rilette e reinterpretate in seguito, è certo che esse testimoniano uno scontro violento tra il culto di Baal e quello di YHWH (*IRe* 18,20-40), segno del sincretismo religioso che caratterizzava il regno del Nord.

Nello stesso periodo il piccolo regno del Sud appare eclissato dalla potenza del Nord e la situazione di costante anarchia politica non ne migliora le condizioni. Di re come Giosafat e Ioram sappiamo ben poco; dopo l'uccisione di Acazia, ad appena un anno di regno, anche la regina madre Atalia, che aveva assunto la reggenza (841-835 a.e.v.) viene a sua volta uccisa in seguito a un colpo di stato che porta al potere il giovane Ioas.

Anche al Nord un ulteriore, sanguinoso colpo di stato pone improvvisamente fine alla dinastia degli Omridi. Con l'appoggio dei circoli profetici (cfr. *2Re* 8,7-15), un capo militare di nome Ieu stermina tutta la famiglia di Omri e di Acab e restaura con la forza il culto di YHWH (*2Re* 10,18-28). La potenza di Israele inizia tuttavia a declinare: l'obelisco nero, iscrizione assira del tempo di Salmanassar III, ricorda il tributo pagato da Ieu al re assiro, tra l'845 e l'841 a.e.v. Pochi decenni più tardi, tra l'800 e il 785 a.e.v., il re di Israele Ioas appare ormai come vassallo dell'Assiria, come ci viene testimoniato dalla stele del re assiro Adad-nirari III trovata a Tell al-Rimah (797 a.e.v.).

Con il successore di Ioas, Geroboamo II (783-743 a.e.v.), Israele gode del suo ultimo periodo di splendore, come confermano gli scavi di Samaria: Geroboamo II è il primo re israelita di cui esista un sicuro reperto archeologico, un sigillo con il suo nome ritrovato a Meghidido; la sua ascesa è favorita dal crollo degli aramei di Damasco, sconfitti dagli assiri. Sotto il suo regno si colloca la predicazione di Amos e Osea, che condannano l'ingiustizia sociale, causata dall'oppressione della classe dominante (*Am* 6,1-7) e denunciano la miseria delle classi più povere, dei contadini e dei salariati (cfr. *Am* 2,6-7) rovinati anche dalle ripetute guerre e da calamità naturali.

Durante il regno di Geroboamo II il Sud è ancora oscurato dall'influsso del Nord, pur se alla sua ombra gode di una relativa prosperità. Nell'anno della morte del re Ozia (o Uzzia, 781-740 a.e.v.) Isaia colloca la sua prima visione profetica (*Is* 6,1). La situazione descritta in *Is* 2,6-7 rispecchia la prosperità e allo stesso tempo l'ingiustizia sociale propria di questo periodo.

#### 4.3. Il crollo del regno del Nord (743-722 a.e.v.)

Alla morte di Geroboamo II il regno del Nord piomba in un nuovo periodo di anarchia: due re vengono assassinati l'uno dopo l'altro (743 a.e.v.), mentre alle frontiere appare, sempre più forte, la minaccia degli assiri il cui nuovo re, Tiglat-Pileser III, asceso al trono circa nel 745 a.e.v., intraprende una politica espansionistica su vasta scala. In breve tempo la potenza assira si estenderà da Babilonia sino all'Asia Minore, dalla Siria al Neghev, giungendo a minacciare l'Egitto. La forza dell'Assiria, i cui guerrieri feroci e crudeli sono dipinti a tinte fosche in *Is* 5,27-30, sta nel potentissimo esercito che utilizza la cavalleria. Alcuni regni, specie i più piccoli, si sottomisero spontaneamente, divenendo così vassalli; altri furono costretti a cedere territori e a pagare pesanti tributi. Al minimo cenno di ribellione l'Assiria interveniva militarmente, annettendo la regione, insediando al potere propri funzionari e deportando la classe dirigente del paese, così da scongiurare ogni altro tentativo di rivolta.

Il regno del Nord, alleatosi con il re di Damasco, Rezin, tentò un ultimo colpo per frenare la potenza assira, una coalizione, cui venne chiesto di far parte anche al re di Giuda: siamo attorno al 734-733 a.e.v. Il re Acaz rifiutò di intervenire, così che Rezin e Pekach, re di Israele, tentarono di deporlo con la forza. Si tratta dello sfondo storico dell'oracolo di *Is* 7,14 sulla nascita dell'Emmanuele. Acaz, rifiutando i consigli di Isaia, chiede aiuto proprio a Tiglat-Pileser, offrendogli un tributo (*2Re* 16,7, fatto ricordato anche negli annali assiri) e accogliendo usi religiosi assiri nel Tempio di Gerusalemme (*2Re* 16,10). Tiglat-Pileser non si lasciò sfuggire l'occasione e, dopo aver conquistato Damasco, ridusse Israele a uno stato vassallo, insediandovi un re di suo gradimento, un certo Osea. Egli regnò per circa nove anni, finché, per motivi a noi ignoti, si ribellò a Salmanassar V, nuovo re assiro, tentando un'alleanza con l'Egitto. L'Assiria rispose con durezza e sotto Sargon II, successore di Salmanassar, Samaria fu catturata dopo due anni di assedio (722 a.e.v.); gran parte degli abitanti (27.290 secondo un'iscrizione di Salmanassar) furono deportati in Assiria. Il Nord divenne così una provincia assira, con nuovi abitanti, nuovi costumi e usi religiosi, ponendo le basi del successivo scisma samaritano. Il testo di *2Re* 17,6-23 costituisce una lunga riflessione teologica sulle cause del crollo del regno.

#### 4.5. *Il regno di Giuda dal 722 sino all'esilio babilonese*

Dopo il crollo del Nord, Giuda è ormai ridotto a un piccolissimo stato, uno dei pochi rimasti formalmente indipendenti dall'Assiria, di cui è vassallo. Unico erede delle tradizioni religiose israelitiche, il regno del Sud diviene il centro di elaborazione dei testi biblici come quelli del primo grande profeta scrittore, Isaia.

In *2Re* 18-20 (oltre a *Is* 36-39 e *2Cr* 29-32) si parla del re Ezechia (716-687 a.e.v.), figlio di Acaz, con accenti estremamente positivi (*2Re* 18, 5-7): egli ci viene presentato come l'autore di una riforma religiosa tesa a restaurare il culto di YHWH, di fronte al perdurante influsso della religione cananaica. Sul piano politico, Ezechia, dopo aver sconfitto i filistei, riesce a rientrare in possesso di territori precedentemente perduti, alleandosi con l'Egitto (705 a.e.v.). L'archeologia attesta le opere di fortificazione fatte costruire da Ezechia a Gerusalemme e in altre città per resistere a un'eventuale invasione assira. Ancor oggi è percorribile il tunnel di Siloam (Siloè), una condotta d'acqua usata per rifornire la città dall'esterno, in caso d'assedio. Si tratta di una notevole opera di ingegneria ricordata da un'iscrizione in ebraico, scoperta nel 1880, che ne segnava l'ingresso.

Il tentativo di Ezechia sembra destinato al fallimento. Gli annali assiri, il testo biblico e l'archeologia ci permettono di ricostruire l'invasione del

re assiro Sennacherib (701 a.e.v.): tra le città conquistate va ricordata Lachis, la cui presa è immortalata su uno splendido bassorilievo del palazzo di Ninive, oggi al British Museum. Ma poco dopo il suo arrivo Sennacherib toglie inspiegabilmente l'assedio, facendo ritorno a Ninive, ove sarà poi ucciso da due suoi figli nel corso di una congiura. I testi biblici interpreteranno l'avvenimento come un diretto intervento di YHWH; si tratta di un'ulteriore testimonianza del tipo di storia teologicamente interpretata che gli autori biblici intendono narrare.

Con Manasse (687-642 a.e.v. ca.) siamo di fronte al regno più lungo di tutta la storia di Israele. Il regno coincide con l'apogeo degli assiri, che nel 671 conquistano anche l'Egitto (cfr. *Na* 3,8-10). Manasse compare tra i tanti re vassalli dell'Assiria; un'iscrizione lo mostra a Ninive in atto di pagare il tributo annuale al re Assurbanipal. Il testo di *2Re* 21,1-18 è ulteriore testimone dell'interesse primario del redattore biblico: del lunghissimo regno di Manasse si ricorda solo l'aspetto religioso, la deviazione dal culto di YHWH che fa di Manasse un re empio. L'interesse teologico è ancor più forte in *2Cr* 33,11-17, che cerca di spiegare come un re così malvagio abbia potuto regnare tanto a lungo e attribuisce a Manasse una «conversione» che egli avrebbe avuto in vecchiaia. Alla morte di Manasse gli succede il figlio Amon, di soli 22 anni, che, dopo appena due anni di regno, viene assassinato in circostanze oscure; gli succederà suo figlio Giosia.

Nel corso di questi anni la situazione internazionale è radicalmente mutata: l'Assiria inizia un lento, ma inesorabile declino, minacciata dalla crescente potenza di Babilonia e dalle incursioni dei popoli seminomadi confinanti con l'ormai troppo vasto impero. Nel 612 a.e.v. i babilonesi conquistano Ninive, capitale dell'Assiria, fatto ricordato nel libro del profeta Naum. Nel 609 il faraone Neco, nel tentativo di contrastare i babilonesi, viene duramente sconfitto a Karkemish, nell'alto Eufrate. Giuda si trova così vassallo di un altro padrone.

In questo contesto si colloca il regno di Giosia (640-609 a.e.v.), salito al trono a soli otto anni, il che fa pensare a un lungo periodo di reggenza; è anche l'epoca dei profeti Sofonia e Geremia e, verso la fine del regno, anche di Ezechiele. Il testo di *2Re* 22-23 ricorda di Giosia due eventi entrambi a carattere religioso. Il primo è il racconto della «scoperta», nel Tempio, del libro della Legge. Si tratta forse di *Dt* 12-26, sezione che, composta forse al tempo di Ezechia e dimenticata sotto Manasse, fu appunto «riscoperta» da Giosia e da lui usata come base per la sua riforma religiosa, il secondo evento ricordato da *2Re* 22-23. Giosia si dedica a un'eliminazione sistematica dei culti non israeliti e accentua il carattere di centralità del tempio di Gerusalemme. La riforma incontrò notevoli resistenze, segno del permanere dell'influsso cananaico sullo yahwismo. Il regno ebbe una fine improvvisa: nel 609 a.e.v. Giosia tentò di contrastare la marcia verso il

Nord del faraone Neco, forse nel tentativo di sfruttare il contrasto tra Egitto e Babilonia, per riacquistare un minimo di indipendenza. Neco tuttavia fece uccidere Giosia a Meghiddo in circostanze oscure, una fine tragica e un duro colpo per i pii israeliti che vedevano in lui il re che «fece ciò che è retto agli occhi del Signore» (2Re 22,2).

Gli ultimi anni del regno di Giuda si caratterizzano come un periodo di grande crisi. Nello stesso anno della morte di Giosia il figlio Ioacaz, erede al trono, viene esiliato in Egitto dal faraone che lo sostituisce con un re di suo gradimento, un altro figlio di Giosia, cui cambia il nome in Ioiakim. Si tratta di un personaggio debole e tirannico descrittoci da Geremia (*Ger* 36,27-31) ora come fedele vassallo dell'Egitto, ora invece, approfittando di una sconfitta egiziana, alleato di Nabucodonosor, nuovo re di Babilonia. Geremia denuncia questa politica di compromesso e invita alla sottomissione a Babilonia, cui Ioiakim si ribella nuovamente. Nabucodonosor, in risposta, marcia (598 a.e.v.) su Gerusalemme e l'assedia. Ioiakim muore durante l'assedio e il figlio Ioiachin si arrende ai babilonesi che lo esiliano a Babilonia, dove verrà trattato più da ospite forzato che da prigioniero. Insieme a Ioiachin vengono esiliate alcune migliaia di persone, in gran parte membri della classe dirigente e sacerdotale, tra i quali anche il profeta Ezechiele. Nabucodonosor nomina a sua volta un re di suo gradimento, ancora un figlio di Giosia, Sedecia, che sarà l'ultimo re di Giuda.

La politica vacillante di Sedecia è narrata in *Ger* 32-38: Giuda si trova in una situazione disperata e Geremia denuncia l'irresponsabilità di coloro che vorrebbero allearsi ora con l'Egitto, ora con Babilonia. Sedecia però, forse spinto dall'Egitto che con il faraone Psammetico II cercava una rivincita contro Babilonia, si ribella in due occasioni a Nabucodonosor. Egli nel 587 a.e.v. assedia nuovamente Gerusalemme; dopo un anno e mezzo di assedio, Gerusalemme viene presa per fame; il fuggitivo Sedecia viene catturato e Nabucodonosor gli riserba la sorte dei vassalli ribelli, massacrandone la famiglia, facendolo accecare e conducendolo in catene a Babilonia (*Ger* 39,1-10; 2Re 25,1-7). La città viene saccheggiata, il Tempio distrutto e gran parte della popolazione esiliata.

## 5. L'epoca persiana

### 5.1. La Giudea durante l'esilio

Il libro delle *Lamentazioni* descrive in modo drammatico l'atmosfera della Giudea dopo la presa di Gerusalemme e la deportazione a Babilonia. Gran parte della popolazione è morta o è stata deportata; restano nel paese solo le classi più povere; l'economia è ridotta a pura economia di sussisten-

za. L'archeologia dimostra come molte città furono interamente distrutte (sono noti i casi di Lachis e Arad). Al contrario degli assiri, i babilonesi non deportarono che una percentuale relativamente modesta della popolazione e soprattutto non insediarono nella regione nuovi abitanti, come era avvenuto nel caso di Samaria. Nabucodonosor creò una sorta di governatore, un nobile israelita di nome Godolia, nel tentativo di ricostruire una parvenza di autorità. Il profeta Geremia prese parte attiva a questo processo di «normalizzazione», invitando a più riprese gli abitanti di Giuda a sottomettersi a Babilonia, riconoscendo l'autorità di Godolia (*Ger* 40,10-12).

Il tentativo di Godolia fu tuttavia frustrato dalla rivolta di Ismaele, un ufficiale israelita di discendenza regale, comandante di qualche contingente sbandato. Egli fece assassinare Godolia, ma la situazione era ormai troppo compromessa per questo estremo tentativo di restaurare la monarchia. Le misure repressive prese da Babilonia (*Ger* 52,30 sembra parlare di una terza deportazione di 745 persone) costrinsero i ribelli a fuggire in Egitto, trascinandovi anche Geremia, che si era rifiutato di seguirli (*Ger* 42-43). Con la morte di Godolia la Giudea diventa una semplice provincia dell'impero babilonese.

## 5.2. La situazione degli esiliati

Per quanto riguarda le migliaia di deportati a Babilonia (*2Re* 24,14.16), non si deve pensare a essi come a degli schiavi. La lettera che Geremia avrebbe loro scritto (*Ger* 29) testimonia come i deportati godessero di una relativa libertà, se non altro quella di lavorare, conservare le proprie tradizioni, acquistare proprietà, case e terreni. Lo stesso re Ioiachin, in precedenza deportato, viene graziato nel 561-560 a.e.v. (*2Re* 25,27-30) e trattato con benevolenza. La situazione degli esiliati non è dunque disperata, anche se l'influsso di Babilonia non manca di farsi sentire, a cominciare dalla lingua: l'ebraico viene sempre più abbandonato in favore dell'aramaico, la lingua internazionale dell'epoca. Il trovarsi in un paese straniero (cfr. *Sal* 137) porta tuttavia a rafforzare i legami interni al popolo ebraico: usanze come la circoncisione, il sabato, le leggi di purità rituale, assumono un carattere sempre più religioso, diventando segni distintivi dell'appartenenza al popolo eletto.

L'esilio è una tappa fondamentale nella vita di Israele: gli esiliati, di fronte all'esperienza della dissoluzione della loro nazione, della lontananza dalla propria terra, della distruzione del tempio, danno vita a un'opera di riflessione condensata soprattutto in quella che è stata poi chiamata la redazione sacerdotale del Pentateuco, una raccolta delle più antiche tradizioni sul passato del popolo, dalla creazione al cammino nel deserto: il passato diviene modello per il futuro. L'opera del profeta Ezechiele e quella dell'anonimo

autore di *Is* 40-66 (noto come il Deuteroisaia) sono ulteriori espressioni della speranza degli esiliati e della loro fede nell'unico Dio, YHWH (*Is* 44,6). La grande storia deuteronomistica (il complesso dei libri che va da *Gs* a *2Re*), completata forse proprio in questo periodo, rilegge teologicamente l'intera storia della monarchia come storia di infedeltà e tradimenti e, allo stesso tempo, come storia della fedeltà di Dio alle sue promesse.

### 5.3. Il ritorno

Negli anni compresi tra il 559 e il 539 a.e.v. avviene un nuovo mutamento nel panorama internazionale. Nel 539 Ciro, re di Persia e di Media, sconfigge Nabonedo, re di Babilonia, e ne abbatte il regno. Il libro di Isaia descrive arditamente Ciro come il Messia, l'Unto di Dio (*Is* 44,28; 45,1-7). L'impero persiano apre una nuova fase politica: nel cosiddetto «cilindro di Ciro» è stato ritrovato il testo del documento programmatico dopo la sua ascesa al trono: Ciro si proclama inviato dal dio Marduk a portare la pace; permette ai vari esuli presenti a Babilonia, risultato delle molte conquiste del defunto impero babilonese, di rientrare in patria, di restaurare le proprie città e templi, di mantenere e riprendere, ove interrotte, le proprie tradizioni religiose. Nel libro di *Esdra* (1,1-4; 6,1-12) il decreto di Ciro è riportato in riferimento ai giudei, il cui ritorno va dunque inquadrato in questo progetto imperiale più vasto.

In seguito al decreto di Ciro un piccolo gruppo di esuli rientra in patria, dopo il 538 a.e.v., sotto la guida di un certo Sesbassar, membro forse della famiglia reale di Giuda. Il numero dei rimpatriati non doveva essere molto grande, almeno stando alle liste – purtroppo discordanti – di *Esd* 2 e *Ne* 7. Lo storico giudeo Flavio Giuseppe (I secolo e.v.) afferma che gran parte degli ebrei preferì restare a Babilonia per non perdere la posizione ormai acquisita. I rimpatriati intrapresero – pur tra molte difficoltà e incontrando l'opposizione dei locali, che non avevano conosciuto l'esilio – la ricostruzione del tempio, che viene riconsacrato solo nel 515, in seguito anche alla predicazione congiunta dei profeti Aggeo e Zaccaria e all'appoggio imperiale.

Durante il regno di Dario, re di Persia (522-485 a.e.v.), la Giudea era una provincia imperiale, governata da un funzionario di nomina regia, anche se si trattava di un israelita, Zorobabele, discendente davidico. In *Ag* 2,20-23 e *Zc* 6,9-14 si parla di lui in termini messianici: forse furono le mai sopite speranze di restaurare la monarchia che spinsero Dario a toglierlo improvvisamente di scena. La scomparsa di Zorobabele avrà come immediata e importante conseguenza la crescita dell'autorità del sommo sacerdote.

Negli anni di Serse, successore di Dario (485-465 a.e.v.), l'impero persiano entra anch'esso in una fase di crisi: già Dario era uscito sconfitto dalla

campagna contro la Grecia (battaglia di Maratona) e dopo di lui anche Serse viene sconfitto a Salamina e a Platea; anche l'Egitto cerca di ritrovare la perdita indipendenza. Ciò che avvenne in questi anni nella piccola provincia di Giudea ci è largamente ignoto. È questo il tempo in cui fu composta la terza parte di *Isaia* (*Is* 56-66) che annunzia per il futuro la conversione dei pagani (cfr. anche i libretti di *Rut* e *Giona*) e l'avvento del regno di Dio, dopo più di un secolo di esperienze fatte come vassalli di questo o quell'altro regno.

#### 5.4. *Esdra e Neemia*

In un periodo di alterne vicende per l'impero persiano si collocano i fatti narrati nei due libri di *Esdra* e *Neemia*. Secondo la cronologia tradizionale Esdra, incaricato del re Artaserse (465-424 a.e.v.), si reca in missione a Gerusalemme nel 458, seguito, nel 445, dal governatore Neemia. Ma la missione di quest'ultimo sembra ignorare completamente l'opera di Esdra, che, dal testo biblico, risulta invece la più rilevante. Di fronte a queste difficoltà c'è chi ha risolto il problema semplicemente affermando che Esdra non è mai esistito. La soluzione più semplice sta nel riconoscere che l'Artaserse di cui si parla a proposito di Esdra è in realtà Artaserse II (405-359 a.e.v.) così che la missione di Esdra si collocherebbe verso il 398 a.e.v. in un contesto ben diverso da quello di Neemia.

Neemia è un uomo di corte di Artaserse I, che, venuto a conoscenza delle difficoltà in cui si dibattevano gli esiliati (*Ne* 1,3), riesce a ottenere dal re l'incarico di restaurare le mura di Gerusalemme. L'opera di Neemia rientra probabilmente in un progetto persiano teso a rafforzare i confini con l'Egitto, ma è subito ostacolata dalle autorità e dalle popolazioni locali. Le mura sono completate solo nel 444 a.e.v., data dopo la quale Neemia fa ritorno a Babilonia, per rientrare nel 432 a.e.v. a Gerusalemme ove tenta di promuovere alcune riforme sul piano sociale a vantaggio delle classi più povere e su quello religioso come la restaurazione del sacerdozio, oltre alla proibizione di matrimoni misti con donne pagane. L'azione di Neemia è descritta nel libro omonimo con tratti molto energici, il che fa pensare all'esistenza di un contrasto molto forte, tra gli esiliati, animati da una fede rigidamente yahwista e spinti dalla missione di cui si sentivano investiti, e i locali, religiosamente più tolleranti e poco inclini ad accogliere i nuovi venuti.

Esdra ci viene presentato nel libro omonimo (che è l'unica fonte a nostra disposizione) come un sacerdote (*Esd* 7,6) che verso il 398 a.e.v. si sarebbe recato a Gerusalemme alla testa di un nuovo gruppo di esuli, come una sorta di incaricato del re per gli affari religiosi. Esdra riprende alcuni elementi della riforma già iniziata da Neemia, come la proibizione dei matrimoni misti (*Esd* 9-10) visti come un pericolo per la purezza della



fede yahwista. L'aspetto più importante dell'opera di Esdra è il fatto che la *Torah*, la legge mosaica, diviene legge dello stato (*Esd* 7,12-26). Se questa legge fosse già il Pentateuco nella sua forma attuale non possiamo esserne certi; siamo comunque nel periodo in cui il Pentateuco inizia ad assumere la sua forma definitiva.

Con Esdra si sviluppa una comunità ben strutturata, unita da legami religiosi, piuttosto che politici. La Legge e il culto diventano i pilastri intorno ai quali il giudaismo trova la sua unità. Sempre in questo periodo fiorisce la letteratura sapienziale (*Proverbi, Giobbe, Cantico dei cantici*), una proposta di vita e di educazione integrale dell'uomo in una società da ricostruire, mentre si sviluppano le prime correnti apocalittiche (già riscontrabili in alcuni testi di *Aggeo, Malachia, Zaccaria*). Non si può dunque parlare del giudaismo come di un periodo di involuzione e chiusura; la stessa mentalità legalista che emerge dalle riforme di Neemia ed Esdra e che crescerà con il passare del tempo va vista come la conseguenza del tentativo di preservare la propria identità nazionale e religiosa dopo la catastrofe dell'esilio.

La Giudea è ormai ridotta a una piccola regione alla periferia dell'impero persiano; la maggioranza del popolo ebraico si trova a vivere fuori da Israele, in Egitto, in Babilonia, un po' in tutto il Vicino Oriente. Mentre le riforme di Neemia ed Esdra accentuano la centralità di Gerusalemme come unico luogo di culto, nascono per i giudei lontani dal Tempio le prime sinagoghe, luoghi di preghiera, di studio, di incontro.

Lo spazio di tempo che va dalla missione di Esdra sino all'arrivo di Alessandro Magno ci è anch'esso ignoto, per quanto riguarda le sorti della Giudea. In questo secolo si acuisce il contrasto tra i giudei e i samaritani, questi ultimi discendenti delle popolazioni del Nord mischiate con i nuovi popoli introdotti dagli assiri dopo il 721 (cfr. *2Re* 17,24). Intorno al 330 a.e.v. il contrasto diventerà aperta rottura; i samaritani adottano il Pentateuco come unico libro sacro e costruiscono un proprio Tempio sul monte Garizim, in opposizione a Gerusalemme. L'astio esistente tra le due comunità è ben noto da molti testi evangelici (*Gv* 4,9; *Lc* 10,29-37, ecc.).

Nel 333 Alessandro Magno distrugge l'impero persiano estendendo il suo dominio dalla Grecia all'Iran; nel 332 Alessandro, nell'invadere l'Egitto, annette tutta la regione palestinese, Giudea compresa: è l'inizio di una nuova epoca, l'ellenismo.

## 6. L'epoca ellenistica

### 6.1. Da Alessandro Magno ai Tolomei

Con Alessandro Magno, la civiltà e la cultura greca penetrano all'interno del Vicino Oriente; anche Israele dovette confrontarsi con questa nuova

visione del mondo. Alessandro fu piuttosto tollerante verso gli ordinamenti sociali e le usanze religiose dei popoli conquistati; nel caso dei giudei, riconobbe l'autorità del sommo sacerdote e il diritto a regolarsi secondo la *Torah*. Il cambiamento di potere dai persiani ai macedoni, non portò dunque grossi mutamenti nella vita quotidiana dei giudei.

Anche su questo periodo i testi biblici tacciono, se si eccettua un polemico riferimento ad Alessandro in *IMac* 1,2-4, un testo scritto però due secoli dopo. La morte prematura di Alessandro, a soli 33 anni (323 a.e.v.), provocò la fine del suo regno, che venne diviso tra i suoi generali (i cosiddetti «diadochi»). Dopo un periodo di lotte, il governatore dell'Egitto, Tolomeo, della famiglia dei Lagidi, riesce, nel 312 a.e.v., a occupare la Giudea, strappandola alla famiglia dei Seleucidi, che nel frattempo avevano preso il potere in Siria. La Giudea resterà sotto i Tolomei per più di un secolo e sarà un periodo di pace e relativa prosperità. In questa società opulenta, dominata da una ricca e avida burocrazia, nasce probabilmente il libro del *Qohélet*.

L'influsso della cultura ellenistica si fece sentire in modo più marcato nel giudaismo della diaspora. Gli ebrei che dimoravano in città ellenistiche adottarono la lingua e spesso anche i costumi greci, pur cercando di restar fedeli alle proprie tradizioni. Ad Alessandria d'Egitto, la più fiorente colonia giudaica fuori di Israele, nasce in questo periodo un'opera di capitale importanza, la traduzione greca della Bibbia ebraica nota come quella dei Settanta (LXX). La traduzione, composta in un arco di tempo di quasi due secoli e comprendente anche testi composti direttamente in greco (come la *Sapienza* e i quattro libri dei *Maccabei*), è testimonianza dell'attaccamento alla tradizione da parte delle comunità giudaiche d'Egitto e allo stesso tempo della necessità di esprimersi ormai in un'altra lingua. I Settanta costituirono il testo biblico utilizzato dagli autori del Nuovo Testamento e per molto tempo furono il testo dell'Antico Testamento usato dalle comunità cristiane di lingua greca.

## 6.2. La Giudea sotto i Seleucidi (200-164 a.e.v.)

Tra il 201 e il 200 a.e.v. Antioco III, dei Seleucidi di Siria, riuscì a strappare a Tolomeo VI l'intera Giudea. Le relazioni dei giudei con il nuovo sovrano sembrano essere state inizialmente piuttosto buone; la Giudea si sottomise e i Seleucidi ne mantennero in cambio lo statuto di autonomia interna già goduto sotto i Tolomei, oltre a una serie di non trascurabili privilegi fiscali. Nel frattempo, la cultura ellenistica continuò a far sentire la sua influenza sulla società giudaica, favorita in ciò dall'atteggiamento delle classi più ricche e degli stessi sacerdoti.

Un radicale mutamento della situazione giunse ancora una volta dall'esterno: nel 189 a.e.v. Antioco III, entrato in conflitto con la potenza di Roma, esce duramente sconfitto dalla battaglia di Magnesia, subendo l'imposizione di condizioni molto pesanti, le cui conseguenze peseranno in modo decisivo sulla futura politica del governo seleucide, sull'orlo della bancarotta. Seleuco IV, che assume il potere nel 187 a.e.v., avrebbe cercato di prelevare con la forza una certa quantità d'oro dalle casse ben fornite del tempio di Gerusalemme, gesto da lui considerato un diritto regale, ma visto dai giudei come un sacrilegio, andato a vuoto, secondo il racconto di *2Mac* 3, in seguito a un miracoloso intervento divino.

A Seleuco IV succede Antioco IV (187-163 a.e.v.) che si impone il nome di Epifane (in greco «[dio] rivelato»), ma che il popolo chiamerà Epimane, cioè «pazzo». Nella letteratura apocalittica egli diventerà il simbolo stesso delle potenze del male (*Dn* 7,25; 11,36-39). In questo periodo a Gerusalemme un tal Giasone, giudeo ellenizzato di famiglia sacerdotale, compra dal re la carica di sommo sacerdote, dando inizio a un deciso processo di ellenizzazione. Viene aperto un ginnasio, sullo stile greco e alcuni giovani giudei partecipano ai giochi di Tiro. Secondo *2Mac* 4,13-15 molti sacerdoti seguirono queste nuove mode, attratti dal fascino della cultura e dello stile di vita dei greci, per i quali ogni altro popolo – giudei compresi – era «barbaro». Intorno al 172 a.e.v. Giasone viene depresso e sostituito da Menelao, che avrebbe offerto al re 300 talenti in più (*2Mac* 4,24). Per garantirsi la carica, Menelao fa uccidere il sommo sacerdote legittimo, Onia III (*Dn* 9,26). In questa situazione si collocano le due campagne intraprese da Antioco contro l'Egitto (169-168 a.e.v.), bruscamente interrotte per l'*ultimatum* impostogli dai romani, che avrà riflessi tragici per la Giudea.

### 6.3. *La persecuzione di Antioco IV e la rivolta maccabaica (167-164 a.e.v.)*

Al ritorno dalla prima campagna contro l'Egitto, Antioco IV avrebbe attinto denaro alle casse del Tempio di Gerusalemme (*IMac* 1,21-24); di ritorno dalla seconda, umiliato dai romani, si trova a dover reprimere una rivolta in Giudea. Entrato a Gerusalemme ne saccheggia il Tempio e fa costruire un presidio militare (l'Acra) ove lascia una guarnigione. Inoltre ordina la costruzione di un altare dedicato a Zeus Olimpio al posto dell'altare degli olocausti, nel cuore del tempio (15 dicembre 167 a.e.v.); è ciò che *Dn* 9,27 definisce «l'abominio devastante». Vengono prese inoltre precise misure repressive contro il culto ebraico, proibendo la circoncisione e la celebrazione delle feste, sotto pena di morte (*IMac* 1,41-64).

Non si deve tuttavia pensare ad Antioco come a un persecutore religioso mosso dall'intento di distruggere la fede giudaica. Le sue motivazioni

erano in realtà politiche (la rivolta antiseleucide) ed economiche (il disperato bisogno di denaro). Inoltre l'imposizione di un culto greco in Giudea era un fatto relativamente normale, accettato in genere senza troppi drammi dagli altri popoli; nella stessa Gerusalemme esistevano molte persone favorevoli a un deciso processo di ellenizzazione. Il giudaismo tuttavia, caratterizzato da una fede ormai molto diversa da quella dei popoli circostanti, lesse l'azione di Antioco come un atto di persecuzione mirante a distruggere l'intera comunità israelitica. È così che i libri dei *Maccabei* e di *Daniele*, scritti poco dopo questi fatti, vedono il re seleucide.

La persecuzione di Antioco IV trovò subito l'opposizione dei giudei più fedeli alle loro tradizioni, piccoli gruppi di «pii» (*hasidim* o asidei, cfr. *IMac* 2,42) che riusciranno a organizzare una vera e propria resistenza. I libri dei *Maccabei* insistono sulle motivazioni religiose (cfr. *IMac* 2,19-22), cui si devono aggiungere anche ragioni di ordine sociale: i fautori dell'ellenismo infatti erano per lo più membri di classi ricche, sacerdoti e nobili. Inoltre, quando Gerusalemme divenne una città con statuto di tipo greco, la cittadinanza non dipese più dal comune elemento della circoncisione, ma dal criterio del censo e della posizione sociale, a scapito delle classi più povere. L'occasione propizia giunse quando il sacerdote Mattatia, esiliato nel villaggio di Modin, si ribellò ai messi regali, dandosi alla macchia con i suoi figli, uno dei quali, Giuda, detto Maccabeo («martello»), divenne il capo della rivolta. Non è possibile seguire in dettaglio le campagne condotte con criteri di guerriglia contro le truppe di Antioco, il quale, impegnato in Oriente, fu colto di sorpresa. Nel dicembre del 164 a.e.v., Giuda riuscì a riconquistare Gerusalemme, facendo riconsacrare il Tempio profanato (*IMac* 4,36-61): ancor oggi si celebra in ricordo di questo evento la festa di *Hanukkah*, la Dedicazione. Nello stesso anno Antioco IV muore e Giuda riesce a ottenere dal suo successore, Antioco V, impegnato in lotte dinastiche, un editto di tolleranza.

Nel 160 a.e.v. Giuda muore in battaglia contro l'esercito di Bacchide, generale di Demetrio, il nuovo re seleucide che aveva approfittato di tali lotte interne per muovere contro Gerusalemme. Alla guida del movimento subentra il fratello Gionata (160-143 a.e.v.), che, approfittando delle continue lotte tra i pretendenti al trono seleucide, riesce a ottenere (152 a.e.v.) la carica di sommo sacerdote, oltre all'autonomia pressoché totale per la Giudea. Vittima delle sue stesse macchinazioni, nel tentativo di concludere un'alleanza con uno dei pretendenti di turno al trono seleucide, Gionata viene ucciso dopo essere riuscito a concludere alleanze con Sparta e Roma (*IMac* 12).

Succede a Gionata un terzo fratello, Simone (143-134 a.e.v.), che riesce a farsi riconoscere dal re seleucide Demetrio II come «sommo sacerdote, governatore e generale dei giudei», concentrando così nelle sue mani il

potere civile, militare e religioso e allontanando definitivamente i Seleucidi dalla Giudea. Anche Simone finirà assassinato da un suo parente, ma il suo successore, Giovanni Ircano I, può essere considerato come il fondatore della prima dinastia regale dopo l'esilio babilonese.

Con la morte di Simone termina il racconto di 1-2 *Maccabei*; in *IMac* 14,4-15 l'elogio di Simone fa pensare a una specie di età dell'oro per Israele; ma suo figlio Giovanni Ircano I dimostrerà subito come, morto l'ideale maccabaico, la nuova monarchia si è a sua volta trasformata in uno strumento di oppressione.

#### 6.4. *La dinastia asmonea*

Giovanni Ircano I (134-104 a.e.v.) si dedica a campagne militari di espansione, servendosi di un esercito professionale di mercenari; «converte» a forza samaritani e idumei, obbligando questi ultimi alla circoncisione. In questo periodo nascono i gruppi dei sadducei e dei farisei, questi ultimi molto critici verso Giovanni, che accusavano di aver concentrato nelle sue mani il potere civile e quello religioso, e di comportarsi in maniera tirannica, molto più incline all'ellenismo che agli ideali maccabaici di purità giudaica.

L'atteggiamento di Ircano I è proseguito dal figlio Aristobulo (104-103 a.e.v.), che nel suo brevissimo regno, dopo aver fatto assassinare sua madre e suo fratello, si autoimpone il titolo di re. Gli succede un altro fratello, Alessandro Ianneo (103-76 a.e.v.), sotto il cui regno la dinastia asmonea raggiunge il suo massimo splendore, ma allo stesso tempo il culmine dei contrasti con i gruppi più fedeli al giudaismo. Per reprimere l'opposizione farisaica, Alessandro ordina un vero e proprio massacro, facendo crocifiggere centinaia di farisei attorno alle mura di Gerusalemme, fatto senza precedenti che causa un profondo turbamento nella popolazione. È chiaro ormai come la dinastia asmonea si sia trasformata in una delle tante monarchie orientali; un paradosso, per come le cose erano iniziate.

Ad Alessandro succede la vedova Alessandra Salome (76-67 a.e.v.), che si riconcilia con i farisei dando al regno un breve periodo di pace. Alla sua morte, il conflitto per la successione nato tra i due figli, Ircano II, sommo sacerdote, e Aristobulo II, erede al trono, arriva a un punto tale che Ircano preferisce chiedere l'aiuto di Roma. I romani non perdono l'occasione e Pompeo può entrare a Gerusalemme nelle vesti di arbitro, nel 63 a.e.v., dopo tre mesi di assedio. Lo storico romano Tacito (*Storie* 5,9) racconta lo stupore di Pompeo che, entrato nel Tempio, lo trova vuoto, privo di immagini sacre, luogo di culto di un Dio invisibile, incomprensibile per i romani, nuovi padroni di Israele.

## 7. L'epoca romana

### 7.1. Dalla conquista romana al regno di Erode il Grande

Pompeo, subito dopo il suo arrivo, fa imprigionare e condurre a Roma Aristobulo, concedendo a Ircano II la carica di sommo sacerdote, ma riducendo di fatto la Giudea a uno stato vassallo di Roma. In questi anni le vicende della Giudea sono strettamente legate a quelle di Roma, in particolare alla lotta tra Pompeo e Cesare e, dopo la morte di quest'ultimo nel 44 a.e.v., tra Ottaviano e Antonio. Di fronte alle opposte fazioni, Erode, figlio di Antipatro, governatore dell'Idumea sotto Ircano II, si lega ad Antonio, ottenendo nel 37 a.e.v. la nomina a re dei Giudei. Dopo la sconfitta patita da Antonio nella battaglia di Azio (31 a.e.v.), Erode si sottomette a Ottaviano che lo conferma nella sua regalità, concedendogli anche ampliamenti territoriali.

Nei primi anni del suo regno, Erode, che sarà detto il Grande, è preoccupato di eliminare ogni possibile avversario, compresa la moglie Mariamne, i figli Alessandro e Aristobulo e, più tardi, Antipatro. Erode appare come un tiranno diffidente e sospettoso. Egli favorì notevolmente il processo di ellenizzazione, cosa che non mancò di scandalizzare i giudei più pii, ma, allo stesso tempo, cercò di apparire come un benefattore del giudaismo. Fece ingrandire e trasformare il Tempio, i cui monumentali lavori saranno terminati solo nel 63 e.v. Intraprese anche un ambizioso programma di costruzioni pubbliche, i cui risultati sono ancora oggi apprezzabili: la ricostruzione di Samaria, la fondazione di Cesarea Marittima, le fortezze di Betlemme, di Macheronte e di Masada, sul mar Morto, il palazzo di Gericco, la fortezza Antonia a Gerusalemme, le torri della Cittadella.

Pur avendo creato un regno vasto ed economicamente stabile Erode non riuscì mai a godere del favore dei giudei che vedevano in lui uno straniero (era di origine idumea) più propenso verso il mondo greco che verso quello giudaico. Due o tre anni prima della sua morte (4 a.e.v.) si colloca la nascita di Gesù.

### 7.2. La dominazione romana da Erode il Grande alla prima rivolta giudaica

Alla morte di Erode il suo regno fu diviso tra i tre figli superstiti. Archelao ereditò la Giudea e il titolo regale, ma il suo carattere duro e dispotico (cfr. *Mt 2,22*) provocò ben presto l'intervento di Roma, che lo esiliò in Gallia nel 6 e.v., riducendo la Giudea a una parte della provincia romana di Siria, sotto l'amministrazione di un procuratore con sede a Cesarea Marittima. Al sommo sacerdote fu lasciato il potere religioso e un minimo di

potere civile, ma i procuratori romani non mancarono mai di far sentire tutto il peso dell'occupazione, preoccupati soprattutto dell'ordine pubblico e della riscossione dei tributi.

Di tutti i procuratori, il più noto al lettore del Nuovo Testamento è Ponzio Pilato (26-36 e.v.). Filone di Alessandria (*Legatio ad Gaium* 299-305) lo descrive come venale, violento, autore di brutalità e omicidi arbitrari. Spesso in contrasto con i giudei, egli provocò almeno in due occasioni veri massacri (cfr. *Lc* 13,1). Duro e spietato, Ponzio Pilato non è dunque il piccolo burocrate debole e incline al compromesso che il lettore dei Vangeli può avere in mente. Al contrario, la morte di uno sconosciuto galileo, Gesù di Nazaret, non doveva essere per lui che una questione di secondaria importanza, una pedina da giocare nel quadro dei suoi rapporti con le autorità giudaiche.

Il secondo figlio di Erode, Filippo (4 a.e.v.-34 e.v.) ricevette la regione a Nord-Est del lago di Tiberiade. La sua capitale, Betsaida Iulia, e la città di Cesarea di Filippo, a Nord del lago, sono ricordate nei Vangeli. Il terzo figlio di Erode, Erode Antipa (4 a.e.v.-39 e.v.), divenne invece tetrarca della Galilea, dove costruì, sulle rive del lago, la sua capitale, Tiberiade, in onore dell'imperatore Tiberio del quale si mostrava fedele vassallo. Si tratta dell'Erode sotto la cui giurisdizione si trovava anche Gesù (*Lc* 23,6-12 ce lo mostra in visita a Gerusalemme per la Pasqua); egli ereditò il carattere del padre, indolente, amante del lusso, ma anche violento e tirannico (cfr. *Lc* 13,32). Fu il responsabile della morte di Giovanni il Battista che lo accusava di aver sposato la moglie del fratellastro Erode Filippo. Antipa finirà esiliato dall'imperatore Caligola, a Lione.

Alla morte di Filippo, pochi anni prima, lo stesso Caligola aveva nominato al suo posto un nipote di Erode il Grande, Erode Agrippa I, il quale, dopo l'esilio di Erode Antipa, ricevette anche la Galilea e, nel 41 e.v., la Giudea, così da ricostruire il regno di Erode il Grande. Sarà l'ultima volta, se si eccettuano le due ribellioni che seguiranno, che Israele si troverà riunito e indipendente. Erode Agrippa ci viene presentato come vicino ai farisei e amico del giudaismo, anche se non faceva mistero delle sue simpatie per l'ellenismo. Fu l'Erode che fece uccidere, nel 44 e.v., l'apostolo Giacomo il minore (*At* 12,1-2).

Alla morte di Erode Agrippa la Giudea tornò nuovamente a essere provincia romana: il solo territorio di Filippo venne concesso al figlio Erode Agrippa II (cfr. *At* 25,23 ss.). I vari procuratori romani ripresero la loro opera di repressione e rapacità, mentre per il popolo l'oppressione romana si faceva sempre più intollerabile. Ricordiamo soltanto Marco Antonio Felice (52-60 e.v.), sotto il quale avvenne il processo di Paolo (*At* 24,24-26), e il suo successore, Porcio Festo (60-62), sotto il quale Paolo fu inviato a Roma (*At* 24,27-32).

### 7.3. Le due rivolte giudaiche

Il comportamento del procuratore Gessio Floro (64-66 e.v.) fu così duro e provocatorio che, nel maggio del 66 e.v., una delle tante sommosse popolari si trasformò rapidamente in una vera guerra di liberazione contro i romani. Il partito zelota, animatore della rivolta, prese subito il sopravvento sull'ala pacifista, rappresentata dai farisei e dai sacerdoti. I romani, colti di sorpresa, furono sopraffatti in quasi tutto il paese. Tuttavia gli zeloti, divisi al loro interno, non riuscirono a sfruttare questi successi iniziali: in tal modo, appena l'anno dopo, le legioni romane, al comando di Vespasiano, poterono riconquistare le posizioni perdute.

Quando Vespasiano, nel 69 e.v., fu eletto imperatore, il figlio Tito prese il comando dell'esercito e, nella primavera del 70 e.v., pose l'assedio a Gerusalemme. La città, colma di pellegrini giunti per la Pasqua e là rimasti intrappolati, fu ben presto ridotta alla fame. Nel mese di luglio Tito riuscì a entrare nella città, che fu saccheggiata e incendiata mentre la popolazione fu in parte massacrata, in parte ridotta in schiavitù. Ancor oggi, nel Foro Romano, è visibile l'arco di Tito, che mostra il trionfo dell'imperatore, seguito dal corteo degli oggetti sacri presi nel Tempio, interamente distrutto. Nel 74 cadde l'ultimo baluardo di resistenza, la fortezza di Masada, dove, secondo il resoconto di Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica* 7,389-406), più di 900 sicari, uomini, donne e bambini, preferirono uccidersi piuttosto che cadere in mano ai romani, dopo due anni e mezzo di assedio.

Di fronte a questa catastrofe, ancora una volta il giudaismo non scomparve: i romani lasciarono sussistere la fede giudaica come *religio licita*, nella speranza che potesse servire da elemento di aggregazione per le parti più moderate del popolo. Il giudaismo, una volta perduto il Tempio, troverà il suo centro vitale nello studio e nella pratica della Legge. Gli avvenimenti del 70 segnano una svolta anche per i cristiani, costretti ad abbandonare Gerusalemme; è così sancita la separazione con il giudaismo, anche se comunità di giudeo-cristiani continueranno a sussistere ancora per qualche tempo.

L'ostilità dei giudei nei confronti dei romani non era tuttavia cessata e l'occasione per una nuova rivolta giunse intorno al 130 e.v., quando l'imperatore Adriano decise di trasformare Gerusalemme in una città romana, dedicata a Giove Capitolino. Capo carismatico della nuova rivolta, scoppiata due anni più tardi, fu un certo Simone, uno zelota che i rabbini chiamarono Bar Kōķeva, in aramaico «figlio della stella» (cfr. *Nm* 24,17), personaggio che fu da molti considerato come il Messia. Anche in questo caso, dopo iniziali e travolgenti successi, che trascinarono dietro a Simone tutto Israele, la rivolta fu stroncata nel sangue dalle legioni romane. Gerusalemme fu trasformata definitivamente in colonia romana con il nome di *Aelia Capitolina* e ne fu proibito l'accesso agli ebrei, che si trovarono così



stranieri nella loro patria. Il giudaismo tuttavia continuerà a svilupparsi sopravvivendo anche a questa nuova catastrofe e stringendosi sempre più alla Legge e alla fede in YHWH. La Chiesa cristiana intanto, a partire dai viaggi di Paolo negli anni 50, aveva già iniziato la sua espansione fuori d'Israele: ma qui si apre un altro capitolo e un'altra storia.

## CAPITOLO TREDICESIMO

### TAVOLE CRONOLOGICHE DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO

Le presenti tavole cronologiche mantengono l'impostazione di quelle del *Vademecum* precedente; per ragioni di chiarezza e leggibilità si è però preferito dare ad esse uno sviluppo su due pagine affiancate. I dati qui proposti provengono in gran parte dall'edizione precedente, ma sono stati tutti verificati e, laddove necessario, corretti o modificati.

La cronologia dell'antico Israele e dei primi due secoli e.v. è stata completamente rinnovata sulla base del saggio di Luca Mazinghi contenuto nel presente volume e, inoltre, su M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003; *The Cambridge History of Judaism*. II. *The Hellenistic Age*, a cura di W.D. Davies e L. Finkelstein, Cambridge University Press, Cambridge 1989; *The Cambridge History of Judaism*. III. *The Early Roman Period*, a cura di W. Horbury, W.D. Davies e J. Sturdy, *ibi*, 1999.

<i>a.e.v.</i>	<i>Egitto</i>	<i>Mesopotamia</i>	<i>Avvenimenti importanti</i>
	ca. 2030-1720 Medio impero	ca. 1830-1530 Antico impero babilonese	ca. 1900-1695 Impero di Mari
<b>1700</b>	ca. 1720-1570 Invasione e dominio degli Hyksos nel basso Egitto ca. 1570-1090 Nuovo impero 1570 Cacciata degli Hyksos 1370-1352 Amenofi IV. Lettere di el-Amarna	1728-1686 Hammurabi re di Babilonia. Codice legislativo	ca. 1400-1200 Nuovo impero ittita
<b>1300</b>	ca. 1290-1224 Ramses II ca. 1223-1211 (1224-1204) Merneptah.		ca. 1296 Battaglia di Qadeš (Kadesh, Siria) tra egiziani e ittiti
<b>1200</b>	ca. 1190 I “popoli del mare” tentano l’invasione dell’Egitto, ma vengono ricacciati da Ramesse III		Guerra di Troia (XII sec.) Apogeo della civiltà micenea
<b>1000</b>	ca. 935-914 (945-924) Šošenq (Sisak). Nel 929 invade la Palestina		ca. 976-930 (973-942) Hiram re di Tiro (Fenicia). Intenso commercio con Israele all’epoca di Salomone

a.e.v.	Cronologia dell'antico Israele	Formazione della Bibbia
	XVIII secolo a.e.v. <i>Età del Medio Bronzo II</i> Datazione tradizionale della migrazione di Abramo dalla Mesopotamia a Canaan e dell'inizio dell'età dei patriarchi	Memorie e tradizioni di vita familiare e di clan dei Patriarchi ebrei, raccolti e rielaborati in seguito dalle grandi correnti teologiche Yahwista (J), Elohisti (E), Sacerdotale (P), e confluiti nel testo attuale di <i>Gen 12-50</i>
<b>1700</b>	ca. 1460-1170 <i>Età del Tardo Bronzo</i> Datazione tradizionale del periodo dell'esodo e della conquista di Canaan. Prima menzione extrabiblica di "Israele" (stele del faraone Merneptah, 1234-1215 a.e.v.)	
<b>1300</b>		Tradizioni sull'oppressione, la liberazione e la vita nomade nel deserto che stanno alla base dell' <i>Esodo</i> , <i>Levitico</i> , <i>Numeri</i> ( <i>Deuteronomio</i> rievoca con una visione propria questo periodo). Tradizioni sulla conquista e l'insediamento in Canaan confluite nel libro di <i>Giosuè</i> e in <i>Gdc 1</i>
<b>1200</b>	ca. 1170-1030 <i>Età del Ferro I</i> Datazione tradizionale dell'età dei giudici Insediamento dei filistei lungo la fascia costiera  ca. 1020-1010 Datazione tradizionale del regno di Saul ca. 1010-970 Datazione tradizionale del regno di Davide. Gerusalemme capitale	Tradizioni raccolte poi nel libro dei <i>Giudici</i> e in <i>ISam 1-7</i>  Storia di Saul; i suoi rapporti con Samuele e Davide (poi confluite in <i>ISam 8-2Sam 1</i> ) Storia di Davide ( <i>2Sam 2-1Re 1</i> )
<b>1000</b>	ca. 970-931 Datazione tradizionale del regno di Salomone. Costruzione del Tempio  ca. 931 Morte di Salomone. Divisione del regno  ca. 900-600 <i>Età del Ferro II</i> ca. 900-800 Inizio della graduale affermazione dello yahwismo come religione "nazionale" nei regni di Israele e di Giuda	Storia di Salomone ( <i>1Re 2-11</i> ) Composizione di <i>Salmi</i> per il culto del Tempio; già avviata da Davide, si protrarrà fin dopo l'esilio Inizio della tradizione sapienziale salomonica (detti e sentenze raccolti in seguito in <i>Pr 10-22</i> e <i>25-29</i> ) Viene messa per iscritto la tradizione Yahwista (J) del Pentateuco

<i>a.e.v.</i>	<i>Egitto</i>	<i>Mesopotamia</i>	<i>Avvenimenti importanti</i>
<b>900</b>			ca. 875-843 (870-842) Benadad II re di Damasco
		ca. 858-824 Salmanassar III re di Assur	ca. 840 Stele di Meša' re di Moab vittorioso sul re di Israele
		853 Vittoria a Qarqar (Siria) contro una coalizione siro-palestinese	ca. 814 Fondazione di Cartagine
<b>800</b>			776 In Grecia: prima olimpiade
		ca. 744-727 Tiglat-Pileser III. Espansione assira	753 Fondazione di Roma
		726-722 Salmanassar V	
		721-705 Sargon II	
<b>700</b>	671 Tiraca sconfitto da Assaraddon. Il basso Egitto sotto dominio persiano	704-681 Sennacherib	
	667 Anche l'alto Egitto (Tebe) sotto dominio assiro	680-669 Assaraddon	
	663-609 Psammetico I	668-627 Assurbanipal. Decadenza assira	ca. 640-558 Ad Atene: Solone.
	655 L'Egitto di nuovo indipendente	626-539 Dinastia neobabilonese	ca. 630-553 In Persia: Zarathuštra
		626-605 Nabopolassar re di Babilonia	
		625-585 Ciassare re dei medi	
		612 Caduta di Ninive	
	609-594 Neco	609 Nabopolassar respinge Neco	
	609 Neco va in aiuto all'Assiria assalita dai babilonesi e dai medi	606 Fine dell'impero assiro	
		605-561 Nabucodonosor II	
		605 Battaglia di Karkemiš: Nabucodonosor sconfigge Neco	

a.e.v.	Cronologia dell'antico Israele		Formazione della Bibbia
<p><b>900</b></p> <p><b>800</b></p> <p><b>700</b></p>	<p><i>Regno del Nord o di Israele</i> (capitale Tirsa)</p> <p>931-910 Geroboamo 910-908 Nadab 908-886 Baasà 886-885 Ela 885-874 Omri (capitale Samaria) 874-853 Acab 853-852 Acazia 852-841 Ioram 841-814 Ieu (vassallo di Cazaël di Aram) 814-788 Ioacàz 798-783 Ioram (vassallo dell'Assiria) 783-743 Geroboamo II 743 Zaccaria; Sallum 743-738 Menachèm 738-737 Pekachia 737-732 Pekach 732-724 Osea (vassallo dell'Assiria) 721 Sargon II d'Assiria conquista Samaria. Il regno d'Israele diventa provincia assira</p>	<p><i>Regno del Sud</i> (capitale Gerusalemme)</p> <p>931-913 Roboamo 913-911 Abiam 911-870 Asa 870-848 Giosafat 848-841 Ioram 841 Acazia 841-835 reggenza di Atalia 835-796 Ioas</p> <p>796-781 Amasia 781-740 Ozia 740-736 Iotam 736-716 Acas 716-687 Ezechia 705 alleanza con l'Egitto 701 invasione di Sennacherib d'Assiria</p> <p>687-642 Manasse (vassallo dell'Assiria) 642-640 Amon 640-609 Giosia. Riforma religiosa (622) 609 Ioacàz (esiliato dal faraone Neco) 609-598 Ioiakim (vassallo dell'Egitto)</p>	<p>Nelle cancellerie dei due regni si compilano gli annali dei re di Giuda e di Israele, a cui attingono e a cui rimandano i libri dei <i>Re</i> e delle <i>Cronache</i></p> <p>Nel regno del Nord, prima stesura scritta della tradizione Elohista (E)</p> <p>Racconti biografici su Elia e Eliseo (<i>1Re 17-2Re 10</i>)</p> <p>ca. 760 <i>Amos</i> 750-725 <i>Osea</i> 740-700 <i>Protoisaia (Is 1-39)</i> 730-687 <i>Michea</i></p> <p>Raccolta di <i>Proverbi</i> (cfr. <i>Pr 25,1</i>)</p> <p>Fusione delle tradizioni Yahwista ed Elohista in un unico testo «Jehowista», nel regno del Sud</p> <p>640-609 <i>Sofonia</i> ca. 625-586 <i>Geremia</i> ca. 622-621 Ritrovamento del libro della Legge (probabilmente <i>Dt 5-28</i>) e riforma religiosa di Giosia ca. 612 <i>Nahum</i> Redazione della Legge di santità (<i>Lv 17-26</i>)</p>

<i>a.e.v.</i>	<i>Egitto</i>	<i>Mesopotamia/Persia</i>	<i>Avvenimenti importanti</i>
<b>600</b>	594-589 Psammetico II 568-525 Amasis  525 Cambise, figlio di Ciro, conquista l'Egitto	587-574 Assedio di Tiro da parte di Nabucodonosor 559-530 Ciro II il Grande re dei persiani e dei medi 555-539 Nabonide 539 Ciro conquista Babilonia 530-522 Cambise 525 Battaglia di Pelusio: Cambise conquista l'Egitto 522-486 Dario I organizza l'impero in satrapie; Siria e Palestina formano la V satrapia	561-527 Ad Atene: prima e seconda tirannia di Pisistrato; prima edizione dei testi di Omero ca. 560-480 in India: Buddha ca. 551-479 in Cina: Confucio  509 A Roma nasce la repubblica
<b>500</b>	404 L'Egitto riconquista l'indipendenza per ca. 60 anni	486-464 Serse I (Assuero) 465-425 Artaserse I Longimano  423-405 Dario II Noto 404-359 Artaserse II Mnemone	490 Dario I è sconfitto dai greci a Maratona 480 Serse I è sconfitto dai greci a Salamina 461-429 Ad Atene: età di Pericle ca. 450 A Roma: Leggi delle XII Tavole 427-347 Platone
<b>400</b>	341 Artaserse III riconquista l'Egitto 323/331 Fondazione di Alessandria d'Egitto 323 Tolomeo I Sotere inizia la dinastia dei Lagidi. La Palestina sotto il dominio dell'Egitto fino al 198	359-338 Artaserse III Oco 336-331 Dario III Codomano 333 Battaglia di Issa. Fine dell'impero persiano	399 Morte di Socrate  336-323 Conquiste di Alessandro Magno  323 Alessandro Magno muore a Babilonia. Lotte fra i successori (diadochi)

a.e.v.	Cronologia dell'antico Israele	Formazione della Bibbia
<b>600</b>	597 Ioiachin (esiliato da Nabucodonosor) 597-587 Sedecia 587 Nabucodonosor conquista Gerusalemme e distrugge il Tempio 587 governatorato di Godolia (capoluogo Mispa). <i>Putsch</i> di Ismaele e uccisione di Godolia. Repressione babilonese. Il regno di Giuda diventa provincia babilonese	ca. 600 <i>Abacuc</i> ca. 593-570 <i>Ezechiele</i> VI-V secolo Redazione della tradizione Sacerdotale (P)
	600-330 <i>Età del Ferro III</i> 587-538 Esilio di Babilonia 561/560 Ioiachin ritorna dall'esilio 538 Rientro da Babilonia di un primo gruppo di esuli sotto la guida di Sesbassâr. La Giudea diventa provincia persiana 520 Governatorato di Zorobabele 515 Riconsacrazione del Tempio	dopo il 587 <i>Lamentazioni, Abdia</i> 550-539 <i>Deuteroisaia (Is 40-55)</i> dopo il 538 Redazione dell'opera storica deuteronomistica ( <i>Giosuè, Giudici, 1-2Sam, 1-2Re</i> ) 538-515 <i>Tritoisaia (Is 56-66)</i> 520 <i>Aggeo</i> 520-495 <i>Zaccaria 1-8</i> 515-450 <i>Malachia</i>
<b>500</b>	458 Datazione tradizionale dell'inizio della missione di Esdra a Gerusalemme (sotto Artaserse I). 445 Datazione tradizionale dell'inizio del governatorato di Neemia. Ricostruzione delle mura di Gerusalemme. Riforma etnocentrica	V-IV secolo <i>Giona, Rut, Gioele</i> ; redazione definitiva del <i>Pentateuco</i> e di <i>Proverbi</i> e <i>Giobbe</i>
<b>400</b>	398 Possibile inizio della missione di Esdra a Gerusalemme (sotto Artaserse II)  333 Alessandro Magno conquista la Giudea e l'Egitto	330-250 Opera del Cronista: 1 e 2 <i>Cronache, Esdra e Neemia</i>



<i>a.e.v.</i>	<i>Egitto</i>	<i>Siria</i>	<i>Avvenimenti importanti</i>
<b>400</b>		312 Seleuco I Nicatore inizia la dinastia dei Seleucidi 300 Fondazione di Antiochia di Siria	
<b>300</b>	285-246 Tolomeo II Filadelfo  205-180 Tolomeo V	223-187 Antioco III il Grande	264-241 Prima guerra punica  219-201 Seconda guerra punica
<b>200</b>	168 I romani costringono Antioco IV a ritirarsi dall'Egitto	200 Battaglia di Panion: Tolomeo V è sconfitto da Antioco III e la Palestina passa sotto il dominio dei Seleucidi 175-164 Antioco IV Epifane persecutore degli Ebrei  164-161 Antioco V Eupatore 161-150 Demetrio I Sotere 150-145 Alessandro Balas	189 I romani sconfiggono Antioco III a Magnesia (Asia Minore)     149-146 Terza guerra punica 146 Distruzione di Cartagine
<b>100</b>	51-30 Cleopatra VII, regina d'Egitto	66-62 Intervento di Pompeo in Siria che diventa provincia romana nel 54	60 A Roma primo triumvirato: Pompeo, Cesare, Crasso

a.e.v.	Cronologia dell'antico Israele	Formazione della Bibbia
<b>400</b>	312 Inizio del dominio dei Tolomei sulla Giudea	IV-III secolo <i>Zaccaria</i> 9-14, <i>Cantico dei cantici</i>
<b>300</b>		III secolo <i>Qohélet</i> Sotto Tolomeo II Filadelfo (285-246) ha inizio la versione greca dei Settanta
<b>200</b>	200 Battaglia di Panion: inizio del dominio dei Seleucidi sulla Giudea 187-163 Regno di Antioco IV Epifane 175/174 Il sommo sacerdote legittimo Onia III viene deposto da Antioco IV ca. 172 Onia III assassinato da Menelao, pretendente al sommo sacerdozio 169 Antioco IV profana il Tempio 167 Inizio della guerra di liberazione guidata dai Maccabei 164 Giuda Maccabeo riconquista Gerusalemme e riconsacra il Tempio 160-143 Regno e (dal 152) sommo sacerdozio di Gionata Maccabeo 143-134 Regno e sommo sacerdozio di Simone Maccabeo 134-104 Regno e sommo sacerdozio di Giovanni Ircano I. Conquista di Samaria, Galilea e Idumea e conversione forzata degli abitanti 104-103 Regno e sommo sacerdozio di Aristobulo 103-76 Regno e sommo sacerdozio di Alessandro Ianneo. Persecuzione dei farisei	II secolo <i>Giuditta</i> , <i>Tobia</i> , <i>Baruc</i> ; redazione finale dei <i>Salmi</i> ca. 180 <i>Siracide</i> (tr. greca ca. 132)  ca. 164 <i>Daniele</i> ca. 150 <i>Giuditta</i> , <i>Ester</i>  fine II secolo 1 <i>Maccabei</i>
<b>100</b>	76-67 Regno di Alessandra Salome. Ircano II sommo sacerdote 67-63 Conflitto per il regno tra i fratelli Ircano II e Aristobulo II. Ircano II chiede l'intervento di Roma 63 Pompeo entra in Gerusalemme profanando il Tempio. La Giudea diventa stato vassallo di Roma sotto il sommo sacerdozio di Ircano II. Antipatro governatore dell'Idumea e coadiutore di Ircano II 61 Aristobulo II e i suoi figli deportati a Roma 49 Aristobulo II assassinato a Roma dai seguaci di Pompeo	ca. 100 2 <i>Maccabei</i>  30 a.e.v.-14 e.v. <i>Sapienza</i>

<i>a.e.v.</i>	<i>Egitto</i>	<i>Siria</i>	<i>Avvenimenti importanti</i>
<b>100</b>	<p>30 Suicidio di Antonio e Cleopatra. L'Egitto diviene provincia romana</p> <p>27 Ottaviano è proclamato Augusto</p>		<p>49 Cesare dittatore</p> <p>44 Assassinio di Cesare</p> <p>31 Battaglia di Azio: Ottaviano unico signore dell'impero romano</p>

<i>e.v.</i>	<i>Roma</i>	<i>Palestina</i>
	<p>754 di Roma: inizio dell'era cristiana</p> <p>14 Morte di Augusto</p> <p>14-37 Tiberio</p>	<p>6 Archelao deposto dai romani. Giudea, Idumea e Samaria diventano una provincia romana (capoluogo Cesarea Marittima)</p> <p>6-61 Giudea, Samaria e Idumea governate da un prefetto romano alle dipendenze del legato di Siria</p> <p>26-36 Ponzio Pilato prefetto</p>
<b>30</b>	<p>37-41 Caligola</p> <p>41-54 Claudio</p>	<p>34 Morte di Filippo. Caligola assegna Batanea, Traconitide e Auranitide a Erode Agrippa I</p> <p>39 Caligola esilia Erode Antipa e assegna Galilea e Perea a Erode Agrippa I</p> <p>41 Claudio assegna Giudea e Samaria a Erode Agrippa I</p>

<i>a.e.v.</i>	<i>Cronologia dell'antico Israele</i>	<i>Formazione della Bibbia</i>
<b>100</b>	<p>47 Ircano II e Antipatro nominati rispettivamente etnarca e procuratore della Giudea</p> <p>43 Assassinio di Antipatro</p> <p>40 Invasione partica della Palestina e presa di Gerusalemme. Morte di Ircano II. Antigono II (figlio di Aristobulo II) re e sommo sacerdote. Erode, figlio di Antipatro, ripara a Roma dove il senato lo nomina formalmente re di Giudea</p> <p>37 Antigono II messo a morte dai romani. Erode nominato re di Giudea da Antonio</p> <p>31 Battaglia di Azio. Erode si sottomette a Ottaviano</p> <p>7/6 Data probabile della nascita di Gesù</p> <p>6 Archelao deposto dai romani. Giudea, Idumea e Samaria diventano una provincia romana (capoluogo Cesarea Marittima).</p> <p>4 Morte di Erode. Il regno è diviso fra i tre figli Archelao (Giudea, Idumea e Samaria), Filippo (Battanea, Traconitide e Auranitide) ed Erode Antipa (Galilea e Perea)</p>	

<i>e.v.</i>	<i>Eventi del Nuovo Testamento</i>	<i>Formazione del Nuovo Testamento</i>
	<p>5/10 Nascita di Saulo (Paolo) a Tarso in Cilicia</p> <p>18-37 Caifa sommo sacerdote</p> <p>ca. 27 Inizio della predicazione di Giovanni Battista e del ministero pubblico di Gesù (Lc 3,2).</p> <p>ca. 29 Arresto e morte di Giovanni Battista</p>	
<b>30</b>	<p>ca. 30 Crocifissione di Gesù</p> <p>ca. 30 Pentecoste: formazione della prima comunità cristiana (At 2,42)</p> <p>ca. 33 Martirio di Stefano. Conversione di Paolo</p> <p>ca. 39 Visita di Paolo ai responsabili della chiesa di Gerusalemme.</p> <p>ca. 43 Paolo e Barnaba ad Antiochia di Siria.</p>	<p>Inizia la tradizione su Gesù che si esprime nella predicazione missionaria apostolica, nella catechesi alla comunità e nella liturgia (battesimo ed eucaristia)</p>

e. v.	<i>Roma</i>	<i>Palestina</i>
<b>30</b>	<p>49 Editto di Claudio che espelle gli ebrei da Roma</p> <p>52 Gallione, fratello di Seneca, proconsole dell'Acacia (<i>At</i> 18,12 ss.)</p> <p>54-68 Nerone</p> <p>64 Incendio di Roma e persecuzione dei cristiani</p> <p>68 Galba, Ottone, Vitellio</p> <p>69-79 Vespasiano</p>	<p>44 Morte di Erode Agrippa I. La Giudea ritorna provincia romana</p>        <p>66-74 Guerra di liberazione contro Roma</p> <p>ca. 69 Yoḥanan ben Zakkay esce da Gerusalemme e fonda l'accademia rabbinica di Yavneh</p>
<b>70</b>	<p>79-81 Tito</p> <p>81-96 Domiziano. Persecuzione dei cristiani</p> <p>96-98 Nerva</p> <p>98-117 Traiano</p>	<p>70 Tito assedia e conquista Gerusalemme. Distruzione del Tempio</p> <p>73 Presa di Masada, nel deserto di Giuda, ultimo caposaldo della resistenza giudaica contro Roma</p> <p>115-117 Rivolte armate degli ebrei contro Roma in Egitto, Mesopotamia, Cipro, Cirene e Palestina</p> <p>132-133 Seconda guerra di liberazione contro Roma (guidata da Šim'on bar Kokva)</p> <p>135 I romani conquistano Betar e uccidono Bar Kokveva. Agli ebrei si proibisce di risiedere a Gerusalemme e in Giudea. Gerusalemme rifondata come città romana (<i>Aelia Capitolina</i>). Riorganizzazione del dominio romano sulla Siria-Palestina</p>

e.v.	<i>Eventi del Nuovo Testamento</i>	<i>Formazione del Nuovo Testamento</i>
	<p>43-44 Persecuzione di Erode Agrippa I; martirio di Giacomo il Maggiore; prigionia e liberazione di Pietro (<i>At 12</i>).</p> <p>ca. 45-49 Primo viaggio missionario di Paolo e Barnaba: Cipro, Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra, Derbe ca. 48 Concilio di Gerusalemme (<i>At 15</i>)</p> <p>49-52 Secondo viaggio missionario di Paolo: Filippi, Tessalonica, Corinto, discorso all'Areopago (<i>At 17</i>)</p> <p>53-58 Terzo viaggio missionario di Paolo: Efeso e Corinto</p> <p>58 Arresto di Paolo a Gerusalemme e sua prigionia a Cesarea</p> <p>60 Trasferimento di Paolo a Roma. Sosta a Malta (<i>At 27-28</i>)</p> <p>62 Martirio di Giacomo il Minore, fratello del Signore</p> <p>61-63 Paolo prigioniero a Roma</p> <p>64-67 Viaggio di Paolo in Spagna? Martirio di Pietro a Roma</p> <p>ca. 67 Ultima prigionia e martirio di Paolo a Roma</p>	<p>Prime raccolte parziali di fatti e detti di Gesù messe in scritto (<i>Matteo</i> aramaico?)</p> <p>50-51 1 <i>Tessalonicesi</i></p> <p>51-52 2 <i>Tessalonicesi</i> (68-70 se pseudopigrafa)</p> <p>55-56 1 <i>Corinzi</i></p> <p>56-57 2 <i>Corinzi</i> e <i>Galati</i></p> <p>57-58 <i>Romani</i></p> <p>60-66 1 <i>Pietro</i> (78-80 se pseudep.)</p> <p>61-62 <i>Filippesi</i></p> <p>61-63 <i>Filemone</i></p> <p>61-63 <i>Colossesi</i> (80 se pseudep.)</p> <p>62-63 <i>Efesini</i> (80 se pseudep.)</p> <p>prima del 62 Lettera di <i>Giacomo</i> (fine I-inizio II secolo se pseudep.)</p> <p>65-70 Vangelo di <i>Marco</i></p>
<b>70</b>	<p>70-100 Separazione progressiva tra sinagoga e Chiesa nascente</p> <p>ca. 95 Giovanni relegato a Patmos</p> <p>ca. 100 Morte di Giovanni a Efeso</p>	<p>70-90 <i>Ebrei</i></p> <p>80-85 Vangelo di <i>Matteo</i></p> <p>80-85 Vangelo di <i>Luca</i> e <i>Atti degli Apostoli</i></p> <p>ca. 90 1-2 <i>Timoteo</i> e <i>Tito</i></p> <p>90-95 Lettera di <i>Giuda</i></p> <p>ca. 100 Vangelo di <i>Giovanni</i></p> <p>fine I secolo <i>Apocalisse</i></p> <p>fine I-inizio II secolo 1-3 <i>Giovanni</i> e 2 <i>Pietro</i></p>



## LA LETTERATURA NON CANONICA

### 1. *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*

#### 1.1. *Definizione di apocrifi dell'Antico Testamento*

Dare una definizione degli apocrifi dell'Antico Testamento in maniera positiva è praticamente impossibile, perché tutti i libri apocrifi sono definiti tali solo in confronto con un canone e ogni Chiesa cristiana ha canoni diversi.

Solo la Chiesa cattolica possiede un canone vero e proprio dei libri ispirati, cioè indicati come tali da un'autorità, quella del concilio di Trento (1545-1563). Le altre Chiese parlano ancora di Scrittura, che è un concetto più elastico. Anche la Bibbia ebraica è tale solo per tradizione.

Avendo a base il canone cattolico, si possono definire apocrifi dell'Antico Testamento quei libri che la tradizione ci ha trasmesso sotto il nome di un autore che è sempre un personaggio di rilievo dell'Antico Testamento o con un titolo alludente a un fatto di grande importanza nella storia biblica, ma che la Chiesa ha escluso dal canone. Inoltre, per consuetudine si trova inserito nelle raccolte di apocrifi anche *Aḥiqar*, che non ha nessun titolo per essere considerato un apocrifo, non essendo un libro a carattere religioso.

Il concilio di Trento scelse come libri sicuramente ispirati quelli che avevano un originale ebraico, disponibile nella Bibbia ebraica. Questi libri furono detti del «primo canone» o protocanonici. A questi furono aggiunti altri sette libri che erano noti soltanto dalla tradizione greca: *Giuditta*, *Tobia*, 1 e 2 *Maccabei*, *Siracide*, *Sapienza*, 2 *Baruc*. Questi libri appartengono a un «secondo canone» e sono detti deutero canonici. Le Chiese protestanti accettano come Scrittura solo i libri protocanonici dei cattolici, ovverosia solo i libri trasmessi in ebraico.

Questa importanza dell'originale ebraico per stabilire l'ispirazione di un libro in ogni caso trasmesso dalla tradizione, risale a una disputa sorta fra Gerolamo e Agostino, quando intorno al 400 e.v. nella Chiesa latina si sentì il bisogno di correggere i manoscritti latini in uso, perché pieni di errori. Il problema era il modello. Gerolamo era per il testo ebraico, perché la Bibbia era stata sicuramente scritta in ebraico e quindi rappresentava l'*Hebraica*



*veritas*, espressione che ha finito per diventare un criterio storico valido per la scelta. Agostino difese, invece, la Bibbia greca, assai diversa – e non solo per forma – da quella ebraica, perché era stata il veicolo con cui la fede cristiana si era diffusa in Occidente. Gerolamo ebbe la meglio e la Bibbia delle Chiese d'Occidente è diventata la Vulgata, che rappresenta, di conseguenza, la forma testuale più vicina alla Bibbia ebraica.

Le Chiese protestanti hanno dato il nome di apocrifi ai deutero canonici dei cattolici e, di conseguenza, hanno dato un nome diverso agli apocrifi, chiamandoli pseudepigrifi. In questo capitolo si usa il nome di apocrifi perché è quello della tradizione fin dall'inizio delle discussioni fra i Padri della Chiesa circa la presenza nella tradizione della Chiesa di libri che per la loro dottrina facevano discutere.

Il problema della classificazione di un libro come apocrifo dell'Antico Testamento è complicato dal fatto che la produzione di libri di questo tipo continuò ben oltre i confini cronologici della Bibbia non solo ebraica, ma anche cristiana, cioè oltre il 100 e.v.: l'apocrifo *Apocalisse di Daniele* data infatti al IX secolo. Lo studio della collocazione storica dei libri che possono essere definiti apocrifi dell'Antico Testamento per l'argomento, anche se di data troppo tarda perché questa definizione abbia un senso, è ancora da fare. Di conseguenza, le raccolte di apocrifi dell'Antico Testamento si distinguono in due grandi gruppi: quelle con interessi letterari che, come l'edizione Charlesworth<sup>1</sup>, pubblicano tutti i testi che rispondono alla definizione di base, indipendentemente dalla data di composizione e quelle con interessi storici che, come l'edizione Sacchi<sup>2</sup>, limitano la pubblicazione a quegli apocrifi che non siano più tardi del 100 e.v. ca.

L'importanza di questi apocrifi che scorrono nel tempo paralleli ai libri della Bibbia (come abbiamo detto, nel senso cristiano del termine) è grandissima per conoscere il pensiero ebraico di epoca ellenistica: infatti, l'apocrifo più antico fu composto, a seconda delle opinioni degli studiosi, fra il IV e il III secolo a.e.v. L'interesse per gli apocrifi dell'Antico Testamento si è notevolmente accresciuto con la scoperta dei manoscritti del mar Morto, tra i quali è stato trovato l'originale, sia pure frammentario, dei quattro apocrifi più antichi. Ciò ha mostrato che la vecchia interpretazione che voleva gli apocrifi dell'Antico Testamento sostanzialmente più tardi era errata. Sugli apocrifi inoltre pesava la loro non canonicità. Lo stesso Johann Albert Fabricius, che pubblicò una prima raccolta di apocrifi nel XVIII secolo<sup>3</sup>, per evitare problemi con la censura scrisse nell'introduzione

<sup>1</sup> *The Old Testament Pseudepigrapha*, a cura di J.H. Charlesworth, 2 voll., Doubleday, Garden City, New York 1983-1985.

<sup>2</sup> *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, 5 voll., Utet, Torino 1981-1989 (voll. 1-2); Paideia, Brescia 1997-2000 (voll. 3-5).

<sup>3</sup> J.A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2 voll., Hamburgi 1713-1723.

che li pubblicava «non perché mi lasci trascinare da favole di quel tipo, o approvi quelle menzogne, ma perché ritengo che non ci sia nulla di più adatto per respingerle e confutarle che presentarle unite in modo da esporle al disprezzo generale».

### 1.2. Caratteristiche generali degli apocrifi dell'Antico Testamento

Caratteristica comune degli apocrifi è il fatto che sono arrivati a noi, non nella lingua originale, generalmente ebraico, aramaico o greco, ma sempre in traduzioni antiche fatte in chiese cristiane.

Le scoperte di Qumran ci hanno fatto scoprire frammenti dell'originale semitico di alcuni di questi apocrifi. Sono i quattro più antichi: il *Libro dei Vigilanti* (IV-III secolo a.e.v.), il *Libro dell'Astronomia* (contemporaneo), il *Libro dei Sogni* (ca. 160 a.e.v.) e i *Giubilei* (ca. 150 a.e.v.). Gli apocrifi successivi sono tutti assenti da Qumran. La comunità essenica di Qumran si chiuse al resto del mondo intorno al 100 a.e.v. e nella sua biblioteca non si trovano né opere giudaiche posteriori a tale data, né fuori di Qumran si trovano opere composte all'interno di questa comunità (testi di Qumran in senso stretto).

Gli apocrifi sono pertanto libri che interessarono alle prime comunità cristiane, che li tradussero una questo e una quello, ma furono respinti in blocco dalla tradizione ebraica, che ha radici farisaiche. Ciò non toglie che la teologia di alcuni apocrifi appartenga proprio all'area farisaica.

Di fatto gli apocrifi ci sono giunti in traduzioni fatte in Chiese diverse e in lingue diverse. Sono stati tradotti in greco, latino, siriano, amarico antico (*ge'ez*), armeno, georgiano, paleoslavo, arabo. Alcuni di questi ci sono stati conservati in più lingue. La Chiesa che ha tramandato più apocrifi è la Chiesa d'Etiopia, a cui si deve la conservazione della raccolta di cinque libri appartenenti alla tradizione enochica, che altrimenti sarebbe praticamente ancora sconosciuta.

### 1.3. Origine e storia del nome "apocrifi"

Il nome "apocrifi" per indicare questi testi di carattere religioso ebraico, ma respinti dalla sinagoga e in gran parte dalla Chiesa, ha una storia molto interessante che apre lo sguardo dello storico su teologie e ambienti di cui non sapevamo nulla fino a non molto tempo fa. Tutti sanno che "apocrifo" è la trascrizione latina della parola greca *apókryphos*, che non significa "falso", ma "segreto", "nascosto". Il problema è come sia avvenuto un cambiamento di significato così vistoso.

La soluzione del problema nasconde una storia interessante e getta luce sulla natura degli apocrifi dell'Antico Testamento, anche se lo slittamento di significato si produsse in occasione di una discussione che riguardava gli scritti del Nuovo Testamento e non quelli dell'Antico. Intorno al II secolo accanto al cristianesimo della Grande Chiesa si sviluppò soprattutto in Egitto un cristianesimo dalle caratteristiche particolari, detto gnostico.

Lo gnosticismo è un insieme di filosofie a sfondo religioso cristiano che offrono al credente la salvezza se riesce a cogliere la verità. Questo fenomeno religioso ebbe i suoi vangeli che si rifacevano ai nomi degli apostoli: i vangeli di Tommaso, di Filippo, di Mattia, degli Egiziani, e perfino di Giuda. Il più antico di questi vangeli è con molta probabilità il *Vangelo di Tommaso*, che si distingue dagli altri perché non contiene nessun elemento di filosofie gnostiche. Per questo è ritenuto particolarmente degno di fede alla pari dei vangeli canonici, data anche la sua antichità (addirittura secondo molti del I secolo, come i testi canonici). Ciò che esclude la possibilità di considerare questo vangelo come un quinto vangelo accanto agli altri è il pensiero soggiacente al suo contenuto. Il *Vangelo di Tommaso* comprende una raccolta di 114 detti di Gesù (alcuni uguali o simili a quelli dei vangeli canonici), introdotti da queste parole: «Ecco le parole *apocrife* [nel senso ancora di “segrete”] che Gesù, il Vivente, ha pronunciato e che Didimo Giuda Tommaso ha messo per iscritto. Egli<sup>4</sup> disse: “Chiunque trova la spiegazione di queste parole non gusterà la morte”». La salvezza non dipende dal sacrificio del Risorto, ma dalla comprensione profonda delle parole del Vivente. Questa è gnosi pura, anche se non ci sono tracce del complesso pensiero gnostico.

L'autore del *Vangelo di Tommaso* afferma la veridicità di ciò che scrive sulla base del fatto che si rifà a una tradizione segreta, cioè apocrifa, nel senso originario del termine. La Grande Chiesa respinse il *Vangelo di Tommaso* e tutti quelli gnostici non tanto sulla base di principi teologici, ma sulla base della tradizione; rifiutò il principio della segretezza come garanzia di verità. Mentre non abbiamo elenchi di successione di vescovi gnostici, la successione dei vescovi della Grande Chiesa fu un principio basilare di verità di fede.

Il passaggio del significato della parola “apocrifo” da “segreto” a “spurio”, “non canonico”, avvenne probabilmente con Ireneo di Lione, il quale verso il 180 nel suo libro *Contro le eresie* (1,20,1) scrisse, parlando dei vangeli gnostici, che si trattava di «una massa di scritti segreti e illegittimi» (*plêthos apokryphôn kai nôthôn graphôn*). Evidentemente il giudizio negativo era espresso col secondo aggettivo; il primo riguardava la natura

<sup>4</sup> «Egli» si riferisce a Tommaso e non a Gesù. Tutti i detti di Gesù sono sempre introdotti non da «Egli disse», ma da «Gesù disse». Il testo sopra citato continua infatti con le parole «Gesù disse».

dei testi presi di mira. In seguito l'aggettivo "apocrifo" ha preso il significato genericamente negativo tratto dal secondo aggettivo "bastardo" per indicare qualsiasi testo con carattere religioso che dovesse essere tenuto fuori dai libri ispirati. Gli autori antichi distinguevano fra apocrifi veri e propri, da considerarsi pericolosi per la fede, e i cosiddetti *antilegomenoi*, gli scritti "discutibili", cioè posti fuori del canone ma leggibili con qualche frutto edificante.

#### 1.4. Un aspetto comune degli apocrifi dell'Antico Testamento

Un'opera non molto più antica di quella di Ireneo documenta l'esistenza di una tradizione segreta più antica dei vangeli gnostici e dello stesso cristianesimo. Si tratta dell'apocrifo *Quarto libro di Esdra* (4 *Esdra*), composto intorno al 100 e.v. che, a differenza della maggior parte dei testi di questo tipo, ha goduto di una notevole fortuna nella tradizione cristiana cattolica e ortodossa. Anzi, dopo il Concilio di Trento la sua diffusione fu garantita dall'essere riprodotto in calce alle Bibbie latine con *imprimatur*: non era canonico, ma la sua lettura era fortemente raccomandata. In effetti, il libro era una perfetta esposizione riguardante il peccato originale e in qualche modo copriva una lacuna dei testi canonici.

L'autore di 4 *Esdra* immagina che Esdra (secondo la genealogia fittizia di *Esd* 7,1), trent'anni dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor, si rivolga a Dio, lamentando che la Legge di Mosè sia andata distrutta (4 *Esdra* 4,21-23), e così gli ebrei, sia pure per colpa loro, abbiano perso, nell'esilio, non solo la patria, ma anche i riferimenti spirituali. Esdra chiede (4 *Esdra* 14,22) di poter scrivere di nuovo le cose che stavano scritte nella Legge, «in modo che gli uomini possano ritrovare la via». Dio acconsente e fa bere a Esdra un calice colmo, sull'esempio del rotolo che una volta fece mangiare a Ezechiele (*Ez* 2, 8-10).

4 *Esdra* finisce in questo modo: l'autore immagina che Esdra si lamenti con Dio della desolazione di Israele. Ricorda a Dio che, poiché nel sacco di Gerusalemme tutti i libri sacri sono andati distrutti, non ha più modo di rimproverare il suo popolo per mezzo di questi libri. Dio, allora, cede alla richiesta di Esdra e gli concede una memoria meravigliosa per cui potrà riscrivere tutta la scrittura sacra andata perduta. Esdra si mette al lavoro con l'aiuto di cinque amici che gli servono da scribi. Dio gli dà un ordine preciso: «Quando avrai finito, alcune cose le renderai pubbliche, altre le consegnerai "in segreto" ai saggi» (14,22-26). Esdra scrive in quaranta giorni novantaquattro libri: «Furono scritti in questi quaranta giorni novantaquattro libri. Accadde che, quando si furono compiuti i quaranta giorni, l'Altissimo mi [a Esdra] parlò dicendo: "I ventiquattro libri che hai scritto prima rendili

pubblici, che li legga sia chi è degno, sia chi è indegno; ma i settanta scritti da ultimo conservati, per consegnarli ai sapienti del tuo popolo, perché in essi c'è la sorgente dell'intelligenza, la fonte della sapienza e il fiume della conoscenza!" E io così feci» (14,44-48a).

Dunque, secondo l'autore del 4 *Esdra*, che visse certamente il dramma della distruzione di Gerusalemme ad opera di Tito nel 70 e.v., nel postesilio Israele aveva un certo numero di libri sacri che potevano essere letti da tutti e sui quali, quindi, si fondava la religione ufficiale di Israele; ma ne aveva altri, che erano troppo profondi per essere capiti da tutti e per questo dovevano essere fatti leggere soltanto a persone particolarmente dotate. La notizia riguardante i ventiquattro libri più i settanta è certamente falsa per ciò che riguarda la loro origine, ma attesta il fatto che nel I secolo un autore ebreo sapeva che nella sua tradizione c'erano, accanto ai libri che chiameremo canonici, molti altri che avevano un valore religioso superiore ai primi, ma non dovevano essere fatti conoscere all'insieme del popolo. L'autore non elenca i titoli né dei ventiquattro libri, né dei settanta, ma i ventiquattro libri non possono che essere l'insieme dei libri canonici secondo il canone ebraico, considerando i dodici profeti minori un libro solo. In quanto ai settanta della tradizione segreta, questi possono essere ricercati solo fra i libri non canonici che risalgano a un tempo anteriore a quello dell'autore e siano contemporanei di parte almeno dei libri biblici. Sono quelli che noi oggi chiamiamo apocrifi dell'Antico Testamento. Come vedremo, alcuni di questi apocrifi hanno delle caratteristiche per cui possono essere indicati come espressione di una tradizione segreta.

Una conferma dell'esistenza di una tradizione segreta si trova nella stessa Bibbia canonica, in quanto più volte in essa si insiste sul fatto che la tradizione autentica era quella pubblica. I passi biblici che parlano del Patto di Dio con il popolo di Israele mostrano sempre come il Patto fu stretto da Dio con tutto il popolo in qualche modo presente alla scena; si vedano *Dt* 5,3: «Il Signore non ha stabilito quest'alleanza con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti vivi», ed *Es* 24,3-8, dove si narra che Mosè versò sull'altare metà del sangue raccolto dai sacrifici per sancire il Patto e con l'altra metà asperse il popolo che era presente e partecipante.

In epoca persiana Esdra, quello storico, legge la Legge a tutto il popolo (*Ne* 8,1 ss.) e tutto il popolo è testimone del rinnovato Patto con Dio, addirittura firmato da Neemia e dai maggiorenti di Israele (*Ne* 10,1 ss.).

Nella tradizione pubblica è accettato che le cose rivelate non sono tutte, ma quelle non rivelate sono e resteranno nascoste: «Le cose occulte appartengono al Signore, nostro Dio, ma le cose rivelate sono per noi e per i nostri figli, per sempre, affinché pratichiamo tutte le parole di questa legge» (*Dt* 29,28). La Legge rivela agli uomini, e agli ebrei in particolare, che cosa è loro dovere fare. Le ragioni a monte delle prescrizioni sono segreto divino.

Al contrario, il più antico libro apocrifo che conosciamo, il *Libro dei Vigilanti* (incorporato nel *Libro etiopico di Enoc* [1 *Enoc*], capp. 1-36, e databile al IV-III secolo a.e.v.) esalta la segretezza. L'autore conosce il nome degli angeli (1 *Enoc* 20) ignoto agli scritti canonici. Le arti sono il frutto del disvelamento di segreti celesti che sarebbero dovuti restare tali se non fossero stati rivelati agli uomini da angeli ribelli (1 *Enoc* 8)<sup>5</sup>. Anche le scienze sono svelamento di segreti celesti: perfino la scienza degli astri è condannata, per quanto l'astrologia/astronomia sia l'argomento di un altro libro contemporaneo e apocrifo, il *Libro dell'Astronomia* (1 *Enoc*, capp. 72-82). È ovvio che questa tradizione non condannava il sapere, ma la sua diffusione, il suo essere messo a disposizione di tutti. Il sapere era un segreto che sarebbe dovuto restare celato. Il motivo della segretezza del sapere è tipico delle società mesopotamiche, anche se l'ampiezza del fenomeno è discussa. Il sapere era uno strumento di potere e doveva essere custodito nei palazzi reali e nei templi<sup>6</sup>.

Molti apocrifi sono composti in stile apocalittico, che si distingue dalla semplice prosa per il fatto che esprime il pensiero per mezzo di simboli e immagini. Lo stile apocalittico è impiegato soprattutto per esporre idee che riguardano Dio e l'aldilà. Il discorso apocalittico si applica più frequentemente a un campo analogo alla metafisica occidentale e se ne distingue perché non procede razionalmente, ma crea attraverso l'intuizione immagini simboliche, talvolta chiare, ma talvolta di difficile trasposizione logica. Comunque, anche cose concrete di questo mondo possono essere descritte o narrate in stile apocalittico se l'autore non si fonda sull'esperienza o sulla memoria, ma su presunte visioni o, in ogni caso, su una conoscenza celeste.

C'è ancora un problema che riguarda gli apocrifi nel loro insieme: qual è il loro rapporto con il sadocitismo del Tempio di Gerusalemme, che possiamo considerare sede della religione ufficiale di Giuda? Comunemente gli apocrifi sono considerati non solo diversi dalla teologia del Tempio, ma addirittura avversi. È comunque da sottolineare l'esistenza in tempi relativamente tardi dell'idea che anche gli apocrifi fossero conservati nel Tempio, sia pure a parte, come pensava Agostino, che cercava di immaginare la loro collocazione sulla base di notizie come quelle che gli provenivano dal *Quarto libro di Esdra*.

<sup>5</sup> È un motivo noto anche alla mitologia greca. Cfr. M. Morisi, *Il culto siro-palestinese dei morti e il culto greco degli eroi. L'inquietante ricerca del sovrumano tra pietà privata e ufficialità*, in «Henoch» 20(1998), pp. 3-50.

<sup>6</sup> Si veda A. Lenzi, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies, 19), Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2008. Se molto materiale raccolto è insignificante, la tesi di fondo relativa alla segretezza del sapere è documentata.

### 1.5. Il Libro dei Vigilanti (1 Enoc 1-36) e l'enoichismo

Qualcuno ha cercato e ancora cerca di descrivere il pensiero degli apocrifi come se fosse un'unità ma, a meno che non si resti in campi molto generici, è praticamente impossibile trovare un'unità in libri che riflettono teologie molto diverse tra loro. Di molti apocrifi è tuttora impossibile indicare l'area ideologica di appartenenza, ma di alcuni è possibile: solo di questi parleremo.

Intorno al IV secolo a.e.v. (secondo altri intorno al III) nacque l'apocrifo più antico che possediamo, il *Libro dei Vigilanti* (d'ora in poi LV), che presenta un pensiero ricchissimo, nettamente diverso da quello sadocita del Tempio di Gerusalemme (*Figura 12*). Da esso discende una teologia giudaica che durò per secoli anche durante l'era cristiana. A questa teologia si dà oggi il nome di enoichismo, dal nome del rivelatore – ovviamente pseudepigrafico – che è il patriarca prediluviano Enoc.

Le opere enochiche sono in ordine cronologico dopo quella già menzionata: il *Libro dell'Astronomia* (1 *Enoc* 72-82, contemporaneo del LV: d'ora in poi LA), il *Libro dei Sogni* (1 *Enoc* 83-90, ca. 160 a.e.v.: d'ora in poi LS), l'*Epistola di Enoc* (1 *Enoc* 91-104, metà del I secolo a.e.v.: d'ora in poi EE), il *Libro delle Parabole* (1 *Enoc* fine del I secolo a.e.v. o inizi del I e.v.: d'ora in poi LP). Queste cinque opere ci sono giunte raccolte in un libro detto *Libro etiopico di Enoc* (o 1 *Enoc*), dalla lingua di traduzione, l'etiopico antico (*ge'ez*). Alla metà del I secolo e.v. appartiene nella forma più antica (recensione B) il *Libro dei segreti di Enoc* (2 *Enoc*) o *Libro slavo di Enoc* dalla lingua di traduzione. A epoche ancora più tarde e quindi fuori dai nostri interessi appartengono sia la recensione A di 2 *Enoc* sia il *Libro ebraico di Enoc* (3 *Enoc*), che appartiene ormai a una letteratura diversa. Poiché la numerazione dei capitoli e versetti in 1 *Enoc* è continua, il lettore deve controllare a quale libro appartiene il singolo capitolo citato.

Il LV non conosce né Legge, né Tempio. In seguito l'enoichismo accettò con il LS il Tempio di Salomone, ma non il Tempio contemporaneo (1 *Enoc* 89,36 [LS]), che era destinato a essere distrutto e sostituito da un nuovo Tempio costruito dalla mano stessa di Dio (1 *Enoc* 90, 28-29 [LS]).

Se l'enoichismo rifiutò il Tempio, ricercò l'esperienza diretta del mondo divino e di Dio per mezzo della preghiera e della mistica. La ricerca del contatto con Dio è un motivo forte delle origini dell'enoichismo. Grande esempio di esperienza mistica è 1 *Enoc* 14,8-25 (LV), che narra l'esperienza di un miste, nella finzione letteraria Enoc, il quale attraverso un'ascensione scandita da tappe precise arriva a superare il mondo delle contrapposizioni e contraddizioni, il mondo del caldo e del freddo, per arrivare al di là di queste fino all'esperienza di quella sfera perfetta, fatta di luce, che è il trono di Dio.



Figura 12: 4Q201 (4QEnar<sup>a</sup>), frammento aramaico da Qumran  
(parti dei capitoli 2 e 5-9 del *Libro dei Vigilanti*)

Strettamente collegata con questa ricerca del contatto con il divino è la credenza nell'immortalità dell'anima, che appare nel mondo giudaico per la prima volta proprio nel LV. La novità non consiste tanto nel fatto che prima gli ebrei non credessero in nessuna forma di sopravvivenza, ma piuttosto nel concepire la sopravvivenza in maniera diversa. Nell'Israele classico l'anima era detta *ov*, tradotto normalmente in italiano con "larva", "ombra", ed era concepita allo stesso modo che nel mondo greco o in quello mesopotamico: era cioè un'entità destinata dopo la morte a scendere sotterra senza essere giudicata da Dio. Secondo il racconto dei libri di *Samuele*, Saul il malvagio e Samuele il giusto sono destinati a trovarsi insieme nello stesso *še'ol* (*1Sam* 28,11 ss.).

Ovvia conseguenza della credenza nell'immortalità dell'anima è la credenza nel giudizio divino dopo la morte e la prima formazione di un'immagine di paradiso e di inferno (*1 Enoc* 20 [LV]). Il giudizio divino non si esercita più sulla storia, o non soltanto sulla storia, ma apre o sbarrla la via verso la beatitudine eterna.

Per il LV il mondo è un disordine: la colpa di questo disordine risale a un peccato commesso da angeli ed è raccontato dall'autore sulla base di due miti diversi. Il primo mito è il cosiddetto «mito della caduta degli angeli»



(cfr. *Gen* 6,1-4), che abbandonarono il cielo per unirsi alle donne, sciupando così l'ordine della natura creata da Dio. Il secondo mito era una spiegazione "scientifica" del male nel mondo. I sette pianeti che circondano la terra non si trovavano al posto che Dio aveva loro assegnato, ma compivano orbite stabilite proprio da quegli angeli che Dio aveva preposto al loro moto. Così i pianeti mandavano sulla terra influssi malefici invece che benigni. Il male del mondo e degli uomini stava nel disordine del cosmo, che non era stato prodotto dagli uomini, ma da creature celesti, molto più potenti di loro. L'uomo, pur responsabile delle sue azioni, era più vittima che colpevole.

### 1.6. *Il Libro dei Sogni (I Enoc 83-90)*

Nella confusa situazione storica che vide la fine del sacerdozio sadocita legittimo con l'assassinio di Onia III (171 a.e.v.) e la divisione degli ebrei fra fautori dell'ellenizzazione della Palestina e difensori della tradizione, gli enochici si avvicinarono ai secondi, come è documentato dal confronto del LS con il circa contemporaneo libro di *Daniele*.

Il LS è datato intorno all'anno 160 a.e.v., poco dopo la composizione del libro di *Daniele*, del quale condivide gli scopi, per quanto la teologia dei due sia diversa, enochica l'una, sadocita l'altra. I due autori cercano un avvicinamento reciproco contro l'ellenizzazione della Giudea. In *Daniele* si trovano profezie in stile apocalittico e in lingua aramaica, che è la lingua abituale di tutte le composizioni enochiche. Il LS scrive una storia di Israele e del mondo partendo da Adamo e seguendo sostanzialmente il testo della Bibbia sadocita, salvo in alcuni particolari. Il punto di avvicinamento più notevole da parte degli enochici è l'accettazione del Tempio, sia pure quello di Salomone e non quello contemporaneo.

L'opera è scritta in stile apocalittico. Tutti gli elementi del racconto appaiono trasfigurati nelle metafore. La degenerazione del genere umano è rappresentata dal passaggio, nella metafora, dal bue alla pecora. Se Adamo fu un bue, a partire da Giacobbe-Israele gli ebrei sono rappresentati come pecore. Enoc vede in cielo, scritta in misteriose tavole celesti, tutta la storia del mondo a partire da Adamo. In questa ha un valore tutto particolare la storia di Israele fino al tempo dell'autore. La sua prospettiva è universalista.

La storia di Israele è presentata come profezia di Enoc, ma continua anche oltre l'epoca in cui visse l'autore per farsi profezia vera e propria. L'autore tralascia la creazione del mondo e comincia dalla comparsa dell'uomo. Nel racconto della creazione Dio non appare, Adamo ed Eva escono dalla terra. Nel racconto del LS non c'è spazio per l'Eden: Adamo fu un giusto come fu giusta Eva: il primo peccato non fu di Adamo, ma di Caino e del diavolo.

Dopo il peccato di Caino una stella (un angelo) cade dal cielo. L'autore segue evidentemente la dottrina della discesa sulla terra degli angeli peccatori del LV, ma la modifica in un punto non secondario. Nel LV era venuto sulla terra un gruppo di angeli sotto la guida di uno di loro; adesso viene sulla terra un solo angelo, che solo in un secondo tempo ne trascina giù dal cielo molti altri. Questo angelo primo peccatore è il diavolo.

Nella narrazione della vita nel deserto dopo la fuga dall'Egitto avviene un miracolo ignoto alla Bibbia canonica: non solo gli ebrei trovarono di che sfamarsi nel deserto «dove non vi era né acqua né erba», ma poterono anche vedere Dio. «E allora vidi (io, Enoc) il Signore delle pecore che stava innanzi a loro, e il suo aspetto era maestoso e forte<sup>7</sup>, e tutte quelle pecore [gli ebrei] lo guardavano e avevano paura del suo volto». È in questa atmosfera di terrore dovuta alla presenza visibile di Dio che Mosè sale al monte (senza nome, ma è il Sinai della Bibbia canonica). Gli ebrei hanno un solo desiderio, essere liberati dal terrore di Dio, e si rivolgono ad Aronne perché li liberi (1 *Enoc* 89,30-31 [LS]). Gli ebrei commettono così un peccato grandissimo: rifiutano la vicinanza di Dio perché ne hanno paura.

Da questo momento gli ebrei sarebbero restati completamente separati da Dio, se Mosè non avesse provveduto a costruire il tabernacolo («la casa del Signore delle Pecore»), punto di contatto fra Dio e Israele. Il tabernacolo è facilmente interpretabile come metafora del primo Tempio, quello di Salomone. L'accettazione del Tempio è innovativa all'interno dell'eno-chismo e segna un forte avvicinamento al sadocitismo del Tempio. Se la spiegazione del motivo per cui gli ebrei rifiutarono la vicinanza di Dio nel deserto è innovativo rispetto alla tradizione sadocita, l'idea che il Tempio di Salomone fosse legittimo, anzi necessario per non perdere ogni contatto con Dio, è innovativa all'interno dell'eno-chismo, perché l'autore del LV non aveva bisogno di nessun Tempio.

In mezzo alle pecore malvagie si trovano alcune pecore bianche (gli ebrei buoni) che generano degli agnellini che cominciano «ad aprire gli occhi». Siamo ormai al tempo dell'autore che sente vicina l'epoca escatologica. Allora ci sarà il giudizio, la condanna dei malvagi e nascerà un nuovo mondo che sarà governato da una figura rappresentata nella metafora da un bue bianco dalle grandi corna, che riporterà l'umanità intera al suo stato primigenio.

Il contatto ideologico del LS con *Daniele* è evidente nella figura del bue dalle grandi corna che ha le stesse funzioni del «simile a un figlio d'uomo» dello stesso *Daniele*, che governerà tutti i popoli nel mondo senza male che verrà dopo il Grande Giudizio (*Dn* 7,14).

<sup>7</sup> Il frammento qumranico 4QEn<sup>d</sup> (4Q205, fr. 2, col. II, lin. 29) aggiunge un terzo aggettivo, ma solo la prima lettera è leggibile.

## 1.7. I Giubilei

I *Giubilei* sono noti anche con nomi diversi: *Piccola Genesi* o *Apocalisse di Mosè* (titolo che può avere anche un altro apocrifo, la *Vita greca di Adamo ed Eva*). L'originale, a differenza dei libri enochici, fu scritto in ebraico, come attestano i frammenti di Qumran. I *Giubilei* sono posteriori di pochi anni al libro di *Daniele* e al LS (ca. 150 a.e.v.). L'autore dei *Giubilei* era un enochico: il suo pensiero fu complesso e ricco di aspetti molteplici. Tentò la fusione delle due grandi correnti del giudaismo di allora, sadocitismo ed enochismo. Ne venne fuori una terza forma di giudaismo, l'essenismo. L'autore dei *Giubilei* accettò la Legge mosaica dei sadociti del Tempio, anche se la considerò solo un prodotto storico, perché la Legge vera, eterna, era quella scritta nelle tavole celesti. Il Tempio di Gerusalemme del suo tempo restava fuori dello sguardo dell'autore. In altri termini, accettò dei sadociti la Legge, ma non il Tempio.

I *Giubilei* si presentano come una rivelazione fatta a Mosè nei quaranta giorni che passò sul Sinai. L'autore ha in mente tutta la storia di Israele e in maniera particolare le colpe che hanno portato il popolo di Israele nelle mani dei pagani, con chiara allusione alla situazione della prima metà del II secolo a.e.v. Dio ascolta la preghiera di Mosè e promette come fine ultimo della storia una cosa meravigliosa: Dio scenderà sulla terra: «discenderò e dimorerò con loro, nei secoli dei secoli» (1,26).

L'autore segue il racconto biblico con alcune aggiunte e omissioni dovute alla sua teologia di base che era enochica e a suoi problemi profondamente umani. Nel racconto della creazione l'autore aggiunge la creazione degli angeli, omette gli episodi di Abramo che vende la moglie; le piaghe d'Egitto sono riassunte in pochi versetti (*Giubilei* 48,4-11); omette la benedizione di Efraim e Manasse; omette l'episodio di Melchisedek, cui Abramo pagò la decima (*Gen* 14). L'autore crede nella creazione *ex nihilo* come il più o meno contemporaneo 2 *Maccabei* (7,28).

Particolarmente interessante è la versione che danno i *Giubilei* della caduta degli angeli e della sua conclusione. Con il diluvio Dio distrusse il mondo dominato dall'impurità e dal male e «ha fatto una creazione nuova e buona sì che essi [gli uomini] non peccassero mai e fossero tutti, in ogni specie, sempre buoni» (*Giubilei* 5,12). Ma il male e la malvagità continuarono a esistere. Per l'autore la situazione doveva avere delle cause che andavano capite. Intanto era ovvio che il castigo del diluvio, nonché le leggi scritte nelle tavole celesti o scritte sulla pergamena degli uomini non erano sufficienti a stabilire la giustizia sulla terra. La colpa della situazione fu pensata dall'autore nella sopravvivenza delle anime dei demoni impuri<sup>8</sup> – le

<sup>8</sup> Nei *Giubilei* e poi nella corrente di pensiero ebraica che ne derivò, l'essenismo, male e impurità

anime non potevano essere distrutte dal diluvio – che «fanno impazzire e perdono gli uomini» (10,1). Noè pregò allora Dio che li eliminasse (10,5-6).

La risposta di Dio presuppone che il male in qualche modo faccia parte del suo piano sulla storia. Satana ha un suo regno, parallelo a quello di Dio, destinato certamente a essere distrutto, ma non ora. L'autore racconta che, in un primo momento, Dio diede ordine agli angeli di legare tutti gli spiriti maligni per cacciarli nell'inferno, ma poi arrivò un messaggero, Mastema, da parte di Satana, che tratta con Dio come un vero sovrano per mezzo di un ambasciatore. Satana chiese che Dio lasciasse una parte dei demoni a sua disposizione, perché ne aveva bisogno per «applicare la sua potenza nei figli dell'uomo [...]. E [il Signore] disse: "Rimarrà un decimo innanzi a lui [Satana] e le [altre] nove parti scenderanno nel luogo della dannazione"» (*Giubilei* 10,8-10).

L'autore dei *Giubilei* ha vivo il problema del rapporto della libertà dell'uomo di fronte a quella di Dio e di conseguenza la funzione della Legge con quello sdoppiamento fra legge storica e legge eterna. Se l'uomo è libero delle sue scelte nella sfera di ciò che non è prescritto o proibito dalla Legge, ma se, d'altra parte, la storia deve realizzare il piano di Dio sull'umanità, l'uomo giusto non può limitarsi a osservare la Legge, ma deve fare qualcosa di più, deve chiedere a Dio di rivelargli il suo piano su di lui, per poter contribuire alla realizzazione del piano globale di Dio. La Legge di Mosè non solo è sovrastata dalla Legge delle tavole celesti, ma è in definitiva insufficiente per chi vuole veramente inserirsi nel piano divino sulla storia. Così l'episodio biblico di Abramo che è chiamato dalla città di Ur per lasciare la sua terra e andare in Palestina, è modificato dall'autore in modo da far emergere chiaramente il problema: l'uomo giusto, che osserva la Legge, può e deve fare un passo ulteriore mettendo la sua libertà a servizio di Dio.

I *Giubilei* raccontano che Abramo fuggì da Ur, non per la chiamata di Dio (*Gen* 12,1-4), ma perché perseguitato. Si rifugiò a Carran, dove lo raggiunse un'ambasceria della gente di Ur che si era pentita del male che gli aveva fatto e gli chiedeva di tornare a Ur. Abramo di fronte alla Legge era libero di accettare o rifiutare. Volle invece pregare Dio che gli rivelasse la sua volontà. Fu così, per la disponibilità di Abramo a seguire Dio rinunciando a suoi legittimi desideri, che Abramo partì per la Palestina (*Giubilei* 12, 15-21).

I *Giubilei* ci offrono infine la prima documentazione dell'insorgere di un certo disagio di fronte alla vita sessuale. Il fenomeno fu probabilmente non solo essenico, ma diffuso un po' in tutto il mondo di allora. Comunque all'interno del giudaismo il fenomeno è chiaramente riscontrabile in testi essenici. Si legge in *Giubilei* 33,20: «Non c'è peccato maggiore della for-

---

sono due realtà così simili, per cui ciò che è malvagio può anche essere detto impuro. Anche nell'uso neotestamentario i demoni possono essere detti spiriti impuri.

nicazione». Questo motivo è ripreso nel secolo successivo dai *Testamenti dei dodici patriarchi*, per i quali diventa uno dei motivi dominanti.

### 1.8. I Testamenti dei dodici patriarchi

I *Testamenti dei dodici patriarchi* sono un'opera assai vasta, appartenente all'area essenica, composta nel I secolo a.e.v. sulla base di un'opera precedente. L'autore immagina che i dodici patriarchi figli di Giacobbe prima di morire chiamino intorno a sé i loro figli e nipoti per esortarli alla virtù prendendo ciascuno a base dell'esortazione avvenimenti della loro vita. L'autore riflette sulle promesse di Dio e sulla situazione di Israele al suo tempo: a Israele è stato promesso un regno eterno e intanto il regno legittimo è scomparso e il sacerdozio è in mano a sacerdoti indegni. L'autore attende con fiducia un intervento di Dio nella storia, che dovrà distruggere il male. L'intervento divino avverrà per mezzo di due messia, quello discendente da Levi e quello discendente da Giuda, il primo di stirpe sacerdotale e il secondo di stirpe regale.

Un altro aspetto caratteristico dei *Testamenti dei dodici patriarchi* è la forte sottolineatura dell'amore come fondamento della vita sociale e l'amore riguarda anche il comportamento verso gli animali (*Testamento di Zabulon* 5,1). L'autore conosce, però, anche lo «zelo per la Legge» che comporta necessariamente la violenza: «Molti che uccidono i malvagi fanno due opere, una buona e una cattiva, ma l'insieme è buono, perché chi fa così sradica il male e lo fa perire» (*Testamento di Aser* 4,2).

L'origine del cattivo comportamento degli uomini va ricercata nel sesso. L'uomo possiede sette spiriti e il settimo «è lo spirito del seme e del coito, insieme ai quali, a causa del desiderio del piacere, arrivano in folla i peccati» (*Testamento di Ruben* 2,8).

L'autore riprende più volte il motivo che Dio verrà un giorno ad abitare sulla terra (*Testamento di Simeone* 6,5; *Testamento di Levi* 5,2; *Testamento di Giuda* 22,2; *Testamento di Zabulon* 9,8; *Testamento di Neftali* 8,3; *Testamento di Aser* 7,3). I *Testamenti dei dodici patriarchi* sono stati letti abbondantemente dalla tradizione cristiana, che ce li ha trasmessi come una profezia giudaica del cristianesimo. Forse è questa la causa per cui questo libro ha numerose tracce di aggiunte di mano cristiana, ma normalmente bene individuabili.

### 1.9. II Libro delle Parabole (I Enoc 37-71)

Questo libro è enochico, è databile secondo la grande maggioranza dei critici fra la fine del I secolo a.e.v. e l'inizio del I e.v. e presenta alcuni

contatti interessanti con la letteratura neotestamentaria e in particolare con i vangeli. È formato da tre discorsi di Enoc che riguardano il mondo celeste e specialmente la fine della storia e il grande giudizio.

Figura centrale del libro è un personaggio angelico creato prima del tempo con la funzione di fare alla fine dei tempi il Grande Giudizio. Riceve nel corso dell'opera i titoli di Giusto, Eletto, Figlio dell'Uomo. Riceve anche il titolo di Messia (1 *Enoc* 48,10; 52,4 [LP]). È quindi un messia celeste, non terreno. Il giudizio del Figlio dell'Uomo sarà duro soltanto contro i potenti della terra a causa della loro superbia. Per tutti gli altri ci sarà il perdono, purché si riconoscano umilmente peccatori.

Il LP contiene una stranezza sulla cui interpretazione si discute. Negli ultimi due capitoli Enoc che è il rivelatore, è identificato con la figura del Giusto-Eletto-Figlio dell'Uomo di cui ha parlato. È un'aggiunta posteriore o è l'autorivelazione di Enoc? Entrambe le soluzioni sono presenti nella critica.

#### 1.10. *L'Apocalisse di Sofonia*

Questo apocrifo, la cui area teologica è male individuabile, è databile alla prima metà del I secolo e.v. e interessa soprattutto per la sua concezione dell'immortalità. Dio può concedere alle anime subito dopo la morte di rivestirsi di un corpo. Questo presuppone una netta distinzione fra corpo terreno e corpo della resurrezione e la sostanziale identificazione dei due concetti.

#### 1.11. *L'Apocalisse siriana di Baruc (2 Baruc)*

Per l'*Apocalisse siriana di Baruc* (o *2 Baruc*), di area farisaica, composta fra il 70 e il 100 e.v., la storia si sviluppa secondo un preciso e immutabile piano divino. Ciò non toglie che l'uomo singolo sia libero delle sue scelte e responsabile totalmente delle sue azioni. Il peccato di Adamo fu solo un cattivo esempio per coloro che seguirono (18,2): «Ogni uomo è Adamo a se stesso». Anzi, lo stesso peccato degli angeli della tradizione enochica fu una conseguenza del cattivo esempio dato da Adamo con la sua ribellione alla volontà di Dio (54,15). Alla fine della storia apparirà il Messia e il suo compito sarà quello di eseguire la condanna a morte dell'ultimo re pagano, prima del giudizio e della resurrezione.

#### 1.12. *Il Quarto libro di Esdra (4 Esdra)*

Intorno all'anno 100 fu composto il *Quarto libro di Esdra* (o *4 Esdra*), che, a differenza della maggior parte degli apocrifi, ha goduto di una fortu-

na particolare presso la Chiesa: dopo il Concilio di Trento appare in calce alle Bibbie latine. Il favore è dovuto al fatto che il libro contiene una sorta di illustrazione del peccato originale. Il passo fondamentale è 3,21-22: «fu perché portava in sé il *cor malignum* che Adamo, il primo uomo, trasgredi e fu vinto – lui, ma anche tutti quelli che sono nati da lui. Si produsse così un'infermità permanente: la Legge era nel cuore degli uomini assieme alla mala radice, ma ciò che era buono se ne andò e quel che era cattivo rimase». L'uomo resta così pienamente responsabile del male che compie, pur essendo indebolito di fronte alle sue scelte. Il destino della maggior parte dell'umanità sarà la condanna eterna. In passato 4 *Esdra* era stato considerato anteriore al cristianesimo, perché la sua teoria del peccato originale sembrava il presupposto della vicenda di Gesù.

## 2. La biblioteca di Qumran

I rotoli del mar Morto rappresentano una delle fondamentali scoperte archeologiche del XX secolo, di sicuro la più importante per quello che riguarda la nostra conoscenza di un periodo del giudaismo per il quale non avevamo in precedenza alcuna fonte diretta in ebraico. Si tratta infatti di un gran numero di manoscritti in ebraico, aramaico e greco, purtroppo molto spesso frammentari, scoperti a partire dal 1947 in undici grotte a Qumran, una località nei pressi del mar Morto, in Israele (*Figura 13*). I rotoli, in pergamena e papiro, risalgono a un periodo che può essere fissato tra il III secolo a.e.v. e la prima metà del I secolo e.v., in base a considerazioni paleografiche suffragate dalle analisi del Carbonio 14 ( $^{14}\text{C}$ ) e dalla cosiddetta spettrometria di massa con acceleratore.

I manoscritti vengono per convenzione siglati con il numero della grotta da cui provengono (da 1 a 11, dunque) seguito dalla sigla Q(umran) e da un numero di serie progressivo o un titolo abbreviato.

### 2.1. Le scoperte

La storia della scoperta dei testi di Qumran è abbastanza nota. All'inizio del 1947 un beduino di nome Mohammed edh-Dhib («il lupo») scoprì casualmente sette rotoli in una grotta a Qumran, sulla sponda Nord-Ovest del mar Morto, 12 chilometri a Sud di Gerico e 32 chilometri a Nord dell'oasi di En-Geddi; li portò nella sua abitazione dove li conservò per un certo tempo. I rotoli furono acquistati nell'aprile del 1947 dall'archimandrita del convento siro-ortodosso di San Marco di Gerusalemme, Mar Athanasius, il quale, nel novembre dello stesso anno, vendette a esponenti dell'Università



Figura 13: Qumran. La falesia con le grotte dei manoscritti

Ebraica di Gerusalemme un manoscritto del profeta Isaia (1QIs<sup>b</sup>), il rotolo delle *Hodayot* (1QH), e la *Regola della Guerra* (1QM). A questo punto Mar Athanasius era ancora in possesso di un altro manoscritto isaianico (1QIs<sup>a</sup>), del *péšer* al libro di *Abacuc* (1QpHab), della *Regola della Comunità* (1QS) e dell'*Apocrifo della Genesi* (1QapGen), e li offrì, nel febbraio del 1948, all'*American Schools of Oriental Research* di Gerusalemme, riuscendo a vendere a questa istituzione solo i primi tre rotoli, mentre il quarto non fu acquistato a causa del prezzo troppo alto richiesto dal religioso.

Nel 1949 il Ministero dei Beni Archeologici della Giordania, Stato nel quale all'epoca si trovava il sito di Qumran, in collaborazione con l'*École Biblique* di Gerusalemme, diede inizio a una ricognizione archeologica della regione, che, oltre alla scoperta delle cosiddette «piccole grotte», portò nel 1952 alla scoperta della grotta 4. Il ministero affidò allora tutto questo materiale a un esiguo gruppo di studiosi che ne curasse l'edizione e la pubblicazione. Il gruppo era guidato da p. Roland de Vaux, dell'*École Biblique* ed era formato in tutto da sette persone: si trattava ovviamente di un numero troppo esiguo di studiosi, pur validissimi e in alcuni casi eccezionali, a fronte di un'impressionante mole di frammenti. Una situazione, questa, che



basta a spiegare la lentezza della pubblicazione dei testi, al di là delle molte illazioni e polemiche sorte nel corso degli anni sulla questione.

Come si è visto, all'epoca delle scoperte il sito di Qumran apparteneva alla Giordania e il governo giordano era quindi proprietario dei beni archeologici del suo territorio. Questa situazione era però complicata dagli scavi clandestini delle tribù arabe, le quali chiedevano poi prezzi sempre più alti che, a un certo punto, il governo giordano si rifiutò di pagare. Entrarono quindi in scena varie istituzioni estere, private e pubbliche (American Schools of Oriental Research, École Biblique, Università di Heidelberg, Vaticano, Accademia delle Scienze olandese, Museo di Amman), che acquistarono alcuni manoscritti o parti di essi. Con lo scavo della grotta 4, dove fu trovata un'impressionante mole di frammenti talvolta minuscoli, nacque però un problema dovuto al fatto che frammenti della stessa opera si trovavano ad avere proprietari differenti; si giunse perciò alla soluzione di lasciare i manoscritti al Rockefeller Museum di Gerusalemme per permettere agli studiosi di lavorarvi sopra; dopo la pubblicazione essi sarebbero tornati ai legittimi proprietari. Dopo un certo periodo di tempo, tale sistema di gestione dei manoscritti fu cambiato nel senso che, quando un manoscritto si trovava ad avere più proprietari, esso veniva attribuito a chi possedeva il frammento più consistente o il maggior numero di frammenti, mentre gli altri proprietari venivano risarciti con altri frammenti indipendenti. La situazione fu gestita, per l'aspetto scientifico, da De Vaux e per quello amministrativo dallo Stato giordano.

Nel 1956 fu scoperta la grotta 11, i cui testi furono acquistati in parte dall'American Schools of Oriental Research (11Q1, 11Q4, 11Q5) e in parte dall'Accademia delle Scienze olandese (11Q2-3, 11Q6-25).

Nel 1961 la Giordania espropriò i testi, offrendo adeguati rimborsi ai proprietari precedenti (non tutti però accettarono: l'Accademia olandese, ad esempio, mantenne il diritto sui testi della grotta 11, come anche l'Università di Heidelberg), e nel 1966 statalizzò il Rockefeller Museum, che era un'istituzione privata. Ma nel 1967, con la Guerra dei sei giorni, lo Stato di Israele conquistò la parte Est di Gerusalemme in cui si trova il Rockefeller Museum, divenendo di fatto proprietario anche di tutti i rotoli, e, nello stesso 1967, confiscò il *Rotolo del Tempio*, il più lungo e completo fra i rotoli di Qumran, che fino ad allora era rimasto in possesso di collezionisti privati.

Le autorità israeliane non ritennero però di intervenire sul gruppo già costituito, che si trovò quindi a godere di un'indipendenza ancor maggiore di quella, già notevole, di cui godeva sotto il governo giordano. Il gruppo continuò piuttosto lentamente il suo lavoro in piena autonomia, ma solo Maurice Baillet e John Marco Allegro completarono la pubblicazione dei testi loro affidati. Nel 1971, alla morte di de Vaux, Pierre Benoit divenne direttore dell'École Biblique e del gruppo di editori; nel 1987 gli succedette l'orientalista inglese John Strugnell.

Nel 1988 il nuovo direttore dell'Israel Antiquities Department decise di far valere i diritti dello Stato di Israele sui rotoli: Strugnell fu sollevato dall'incarico senza tanti complimenti e il 1° gennaio 1991 Emanuel Tov fu incaricato di organizzare un nuovo gruppo di lavoro. A questo punto i testi furono affidati a un numero ben più consistente di studiosi, ai quali fu dato un ben preciso termine, il 1997, per l'edizione di tutto il materiale. Anche se questa scadenza non fu del tutto rispettata, si può dire che ad oggi i testi di Qumran sono stati pubblicati integralmente nella serie «ufficiale» delle *Discoveries in the Judean Desert (of Jordan)* edita dalla Oxford University Press (40 poderosi volumi apparsi tra il 1955 e il 2010). È stato calcolato che l'insieme dei frammenti rappresenta complessivamente circa 1000 differenti manoscritti, cui bisogna però aggiungere un esiguo numero ancora in collezioni private e in attesa di pubblicazione.

Oggi, dunque, i testi di Qumran sono di fatto a completa disposizione degli studiosi, sia in originale, sia in numerose traduzioni in varie lingue. A ciò bisogna aggiungere la pubblicazione di un CD-ROM contenente testo e traduzione inglese di tutti i testi non biblici di Qumran, mentre già nel 1997 erano stati pubblicati altri due CD-ROM contenenti le foto digitalizzate di tutti i manoscritti.

## 2.2. La letteratura di Qumran

### 2.2.1. I testi biblici

La comunità di Qumran è stata definita un "Israele in miniatura", nella cui vasta biblioteca sono stati ritrovati manoscritti, o frammenti di manoscritti, di tutti i libri della Bibbia ebraica, con la sola possibile eccezione del libro di *Ester*. Si deve inoltre sottolineare che per lo più abbiamo a che fare a Qumran con diversi manoscritti di ciascun libro biblico. Pur senza dimenticare il fatto che ciò che è stato o non è stato trovato nelle grotte di Qumran è pur sempre dovuto al caso, sarà tuttavia interessante notare *en passant* che i libri dell'Antico Testamento più presenti a Qumran corrispondono proporzionalmente a quelli più frequentemente citati nel Nuovo Testamento (*Salmi, Deturonomio, Isaia*): in altre parole, gli autori del Nuovo Testamento e i membri del gruppo di Qumran mostrano particolare predilezione per i medesimi libri biblici.

Si è già sottolineata l'importanza dei rotoli di Qumran per quello che riguarda la storia del testo biblico: la scoperta ha consentito di colmare una lacuna di secoli nella tradizione manoscritta della Bibbia. I manoscritti biblici di Qumran, ancorché molto spesso frammentari, hanno permesso di studiare la questione in una ben diversa prospettiva, avendo avuto gli stu-

diosi a disposizione una serie di testi molto più antichi di quelli noti prima delle scoperte del deserto di Giuda. Questi testi, insomma, hanno per la prima volta posto gli studiosi di fronte a una serie di testimoni ebraici del testo biblico risalenti al periodo del secondo tempio. In particolare è stato possibile vedere in modo più chiaro l'antico problema del testo ebraico che fece da modello alla traduzione greca della Bibbia, detta dei Settanta (III secolo a.e.v.): in molti casi i testi di Qumran consentono di affermare che le molte differenze tra il testo greco dei Settanta e il testo masoretico erano dovute a un diverso modello del testo originario e non a particolari libertà che i traduttori si sarebbero prese.

### 2.2.2. I testi non biblici: un'analisi per genere letterario

#### 2.2.2.1. Regole

Si è analizzata più sopra la grandissima importanza dei testi "biblici" ai fini della ricostruzione della storia del testo biblico quale oggi lo conosciamo; ora è tempo di esaminare più da vicino i testi non biblici per cercare di individuare, sia pur brevemente, i generi letterari in cui possono essere ripartite le opere della biblioteca di Qumran, seguendo la classificazione operata nella più recente traduzione completa di tutti i testi non biblici di Qumran pubblicata a cura di Florentino García Martínez e di Corrado Martone<sup>9</sup>.

Una prima sezione è sicuramente rappresentata dalle *Regole*, testi costitutivi del gruppo, o gruppi, ai quali questi testi sono diretti. Questi scritti descrivono le norme concrete di vita quotidiana alle quali il gruppo si attiene, l'organizzazione gerarchica interna, il sistema penale su cui la comunità si fonda e le relazioni con coloro che non sono membri del gruppo, ma comprendono anche molti altri elementi: trattati teologici, riflessioni sulla storia sacra, disquisizioni esegetiche, esortazioni morali ed elementi chiaramente liturgici. Questo genere letterario particolare, non attestato in precedenza nel giudaismo antico, troverà un grande sviluppo nel cristianesimo primitivo e nelle posteriori comunità monastiche. Si può insomma dire che queste *Regole* sono i documenti più caratteristici di tutta la biblioteca qumranica.

I due testi fondamentali di questo genere sono la *Regola della Comunità* (1QS) e il *Documento di Damasco* (CD).

La *Regola della Comunità* è il testo che meglio descrive la vita, anche quotidiana, e le istituzioni della comunità di Qumran. Si tratta di un testo databile paleograficamente, nel suo manoscritto meglio conservato, alla prima metà del I secolo a.e.v. In quest'opera troviamo conservate le prin-

<sup>9</sup> *Testi di Qumran*, a cura di F. García Martínez e C. Martone, Paideia, Brescia 1996, 2003<sup>2</sup>.

cipali regole cui i membri dovevano sottostare per entrare a far parte della comunità e per vivere in essa. Il documento, sulla base anche di precisi segni distintivi all'interno del manoscritto, può essere suddiviso in varie sezioni. Esso si apre con un'introduzione generale dedicata alle finalità dell'opera, che coincidono, in definitiva, con le finalità per cui si entra nel gruppo (I,1.15); segue la descrizione della cerimonia annuale del rinnovamento del patto comunitario con le benedizioni sacerdotali per i figli della luce (i membri stessi del gruppo) e le maledizioni contro i figli delle tenebre (in pratica, tutto il mondo esterno al gruppo) (I,16–III,12); troviamo poi la cosiddetta «Dottrina dei due spiriti» in cui la realtà umana e preterumana è letta, in una marcata ottica predeterminista, alla luce della lotta tra bene e male, laddove le due entità sono impersonate, ancora, dai figli della luce e da quelli delle tenebre (III,13–IV,26); le colonne V–VII sono dedicate invece a una serie di regolamenti per accedere alla comunità e per vivere in essa, mentre le colonne VIII–IX leggono la costituzione della comunità in un'ottica escatologica; l'opera è chiusa da un inno finale (X–XI). Come risulta evidente anche dai diversi manoscritti dell'opera provenienti dalla Grotta 4, la *Regola della Comunità* quale la leggiamo nel manoscritto 1QS è frutto di un lungo lavoro redazionale che ha attinto a diverse fonti, anche se il risultato finale presenta una discreta omogeneità.

Il *Documento di Damasco* – che fu scoperto nella *genizah* del Cairo agli inizi del XX secolo – è composto da due copie (CD A e CD B), la prima risalente al X secolo e.v. e la seconda all'XI. L'antichità dell'opera apparve chiara subito dopo la sua scoperta; in seguito, dopo la pubblicazione della *Regola della Comunità* furono notate le somiglianze tra i due testi e si mise in relazione il *Documento di Damasco* con la letteratura di Qumran, fatto questo definitivamente provato dalle copie dell'opera scoperte successivamente nella Grotta 4. Il contenuto dell'opera, quale si può ricostruire sulla base anche dei manoscritti della Grotta 4 è il seguente: una sorta di introduzione costituita da un'esortazione ai membri del gruppo cui segue una raccolta di leggi e regolamenti basati sulla Bibbia; l'ultima parte dell'opera contiene una serie di prescrizioni riguardanti l'assemblea e vari funzionari e istituzioni della setta, come pure un codice penale e la descrizione della procedura di esclusione dalla comunità. Il *Documento di Damasco* presenta innegabili affinità con la *Regola della Comunità*, ma anche altrettanto innegabili differenze. Un modo di risolvere questo problema può essere quello di considerare il *Documento di Damasco* come collegato agli esseni e la *Regola della Comunità* come prodotto di un sottogruppo esseno, che si ritirò dal deserto dando vita almeno a una parte della comunità qumranica (si veda più sotto la discussione sulle origini della comunità).

Entrambe queste opere, la *Regola della Comunità* e il *Documento di Damasco*, conservano chiari segni del processo redazionale al quale sono

state sottoposte attraverso il tempo prima di acquisire la forma in cui i manoscritti più completi ce le presentano: si tratta dunque di documenti compositi, e le diverse copie recuperate ci mostrano alcune delle forme in cui queste *Regole* furono create.

### 2.2.2.2. La giurisprudenza

Un secondo gruppo di documenti è quello dei testi che possono essere definiti specificamente giurisprudenziali o, con termine tecnico, *halakici*, contenenti cioè norme legali basate sull'interpretazione dell'Antico Testamento. È necessario sottolineare che la *halakāh* è presente e fondamentale praticamente in ogni aspetto della letteratura qumranica. Tuttavia, in alcuni testi l'aspetto legale è assolutamente preponderante ed esclusivo. Il testo più importante di questa sezione è senza dubbio la cosiddetta *Lettera halakica*, il documento noto con la sigla 4QMMT (*4QMiqṣat Ma'ase ha-Torah*, «Alcune opere della Legge»).

Quest'opera ci è nota da sei manoscritti, databili, su base paleografica, tra la metà del II secolo a.e.v. e la metà del I a.e.v. I suoi primi editori la interpretano come un trattato riguardante norme legali di stampo sadduceo, in base al quale un gruppo essenico si separa da un altro gruppo che evolverà in seguito nei farisei. Ancorché basata su manoscritti abbastanza frammentari, l'opera può agevolmente essere divisa in tre parti. La prima parte (A) contiene un calendario festivo basato sul calendario, ben noto a Qumran, di 364 giorni. La seconda (B) contiene un insieme di norme legali che, secondo la breve introduzione, riguardano alcuni temi, di cui purtroppo se ne è conservato uno solo concernente «la purità di...». Dal seguito dell'opera si può comprendere che un tema era quello delle offerte, cui seguiva, appunto, quello della purità di persone e cose: al riguardo, la forma tende a rilevare la differenza tra il gruppo autore dell'opera e quello cui lo scritto è indirizzato. La terza parte (C) costituisce la chiusa dell'opera, nella quale è giustificata, in base alle interpretazioni legali più sopra presentate, la separazione del gruppo dal resto del popolo; in questa sezione si trova inoltre un'esortazione a studiare a fondo la Legge per comprendere che tale interpretazione è la sola ammissibile. L'opera pare essere riferibile al periodo della formazione del gruppo qumranico, innanzi tutto perché prevede ancora la possibilità di convincere coloro ai quali si rivolge, mentre, come sappiamo dalla *Regola della Comunità*, in seguito i contatti con l'esterno non furono più permessi; va inoltre notato che, se vi troviamo norme *halakiche* riferibili alla comunità di Qumran, non vi è ancora traccia delle istanze teologiche più marcate che si verranno formando durante la storia del gruppo.

### 2.2.2.3. L'escatologia

L'escatologia, in varie forme, è ravvisabile in molti scritti di Qumran e ve ne sono alcuni dedicati solo ed esclusivamente alla descrizione degli "ultimi giorni" o della "fine del tempo", che la comunità di Qumran sentiva come imminente (e, in qualche modo, già presente) al punto da basare su di essa la propria condotta di vita.

Il documento più importante di questa sezione è senza dubbio la *Regola della Guerra* (1QM), il cui manoscritto principale è databile paleograficamente alla parte finale del I secolo a.e.v. Il testo proveniente dalla Grotta 1 rappresenta il testimone meglio conservato di quest'opera ed è probabilmente il risultato di una elaborazione redazionale. Il contenuto può essere così riassunto: lo scritto si apre con l'annuncio della guerra escatologica che vede contrapposti coloro che appartengono alla parte di Dio, i figli della luce, e coloro che appartengono alla parte del demonio Belial, i figli delle tenebre. La guerra si concluderà con la vittoria finale dei figli della luce (colonne I-II); a partire da II,15, fino a tutta la colonna IV troviamo invece una successione di regole dedicate agli aspetti organizzativi della guerra. Il testo prosegue con una serie di preghiere da recitarsi nel corso della guerra (colonne X-IV); la parte finale dell'opera, preceduta di nuovo da un'introduzione, è dedicata alla guerra contro i Kittim. Nonostante la struttura unitaria del testo, un confronto con le copie dell'opera provenienti dalla Grotta 4 permette di stabilire che 1QM deve essere il risultato di una compilazione basata su diverse fonti, segnatamente: un'opera che rielabora la descrizione che troviamo in *Daniele* di una guerra che comporta la vittoria di Michele e delle sue truppe contro le forze del male; un'opera che adatta questo schema ai quarant'anni successivi all'uscita dall'Egitto, elaborando il racconto di una guerra di quarant'anni contro i nemici di Israele; una raccolta di preghiere da recitarsi durante la guerra; una serie di descrizioni di operazioni militari ispirate alla Bibbia, ma anche a trattati tecnici greci e latini. Le parti più antiche paiono essere le ultime due che saranno state riprese e inserite nel contesto di una guerra escatologica; in seguito un'ulteriore redazione avrà adattato questo contesto allo schema dei quarant'anni. Per quanto riguarda la datazione dell'opera, sulla base dei termini militari si può dire che la redazione finale pare risalire al periodo romano, mentre la redazione più antica, dipendente dal libro di *Daniele* e quasi certamente influenzata dalle vittorie dei Maccabei, può essere collocata alla metà del II secolo a.e.v.

Un altro testo che ben rappresenta l'escatologia della comunità qumranica è 4Q246, al quale è stato dato il titolo di *4QApocalisse Aramaica*, databile paleograficamente alla fine del I secolo a.e.v. Nonostante la frammentarietà, è evidente che tratta di un personaggio non identificato che si prostra davanti al trono di un re che è spaventato a causa di una visione.

Questo personaggio quindi – interpretando la visione – racconta che ci sarà sulla terra una grande distruzione (provocata da re potenti) e un massacro nelle province. Quindi apparirà un personaggio che sarà servito da tutti e chiamato «figlio di Dio» e «figlio dell'Altissimo». I regni dei re potenti finiranno e ci sarà la pace per il popolo di Dio; segue la descrizione del regno eterno del popolo di Dio: non ci saranno più guerre, tutti vivranno in pace e le province onoreranno il personaggio chiamato «figlio di Dio» e «figlio dell'Altissimo», la cui forza è Dio, grazie al quale egli può sottomettere i popoli e dominare per sempre anche sugli abissi. Il testo, noto in parte fin dagli anni '70 del secolo scorso, è stato variamente interpretato: secondo alcuni l'interpretazione della visione si riferirebbe al periodo seleucide e il misterioso personaggio chiamato sarebbe il sovrano seleucide Alessandro Bala (150-145 a.e.v.) che, come sappiamo dalle monete, era chiamato Teopatore; altri studiosi interpretano il testo in senso apocalittico: esso descriverebbe la presentazione dell'erede al trono davidico, a cui sarebbero attribuiti i titoli in questione; per altri, invece, il re che tutti serviranno è quella figura demoniaca che gli scritti cristiani identificherebbero con l'Anticristo (cfr. *2Ts* 2,1-12; *Ap* 13,8-12); per Florentino García Martínez il personaggio misterioso è una figura angelica che altri testi qumranici identificano con Michele, Melchisedek e il principe della Luce, e il regno di pace eterna è quello del popolo di Dio successivo alla battaglia escatologica finale. Anche se un'interpretazione certa del testo resta impossibile, si può ammettere che il personaggio che interpreta la visione sia Daniele; resta di contro arduo decidere se il personaggio detto «figlio dell'Altissimo» sia inteso in senso positivo (il messia o una figura angelica) o negativo (un qualche sovrano ellenistico).

#### 2.2.2.4. *L'esegesi biblica*

Un ulteriore, fondamentale aspetto dell'attività letteraria della comunità qumramica si riflette nelle opere esegetiche. Il *Targum di Giobbe* e i pochi frammenti del *Targum del Levitico* mostrano come l'interpretazione biblica permea di sé la traduzione aramaica dei testi biblici ebraici.

I testi forse più caratteristici dell'esegesi qumranica sono i *pešarim*, un termine che designa le composizioni in cui la parola *péšer* (“interpretazione”) viene frequentemente impiegata. La sostanza di questa esegesi consiste nel rivelare il vero senso del testo biblico, applicandolo alla situazione presente della comunità alla fine dei tempi. I *pešarim* commentano verso per verso il testo dei Profeti o dei *Salmi* (per un esempio, cfr. *Figura 14*). Altre composizioni di questo tipo, che possono definirsi *pešarim* tematici, interpretano testi provenienti da diversi libri biblici seguendo un particola-

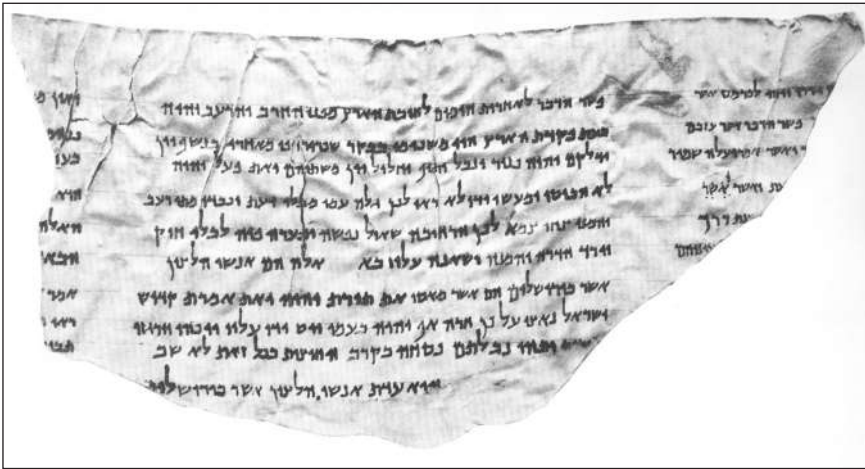


Figura 14: 4Q162 (pls<sup>a</sup>b), col. I, citazione e *pešer* di Is 5,5-6; col. II, citazione e *pešer* di Is 5,11-14.24-25; col. III, citazione e *pešer* di Is 5,29-30 e 6,9 (?)

re filo conduttore. Il *pešer* è dunque il modo di interpretare la Scrittura da parte del gruppo qumranico, basato sul presupposto che il tempo finale del riscatto messianico sia già in atto; i membri del gruppo di Qumran adattano quindi, sulla base di questa convinzione, il testo biblico al momento storico che stanno vivendo. Ciò però viene messo in pratica con un linguaggio cifrato e oscuro che rende particolarmente difficile all'interprete moderno una precisa comprensione dei fatti storici ai quali si allude.

Una delle principali e più recenti acquisizioni degli studi qumranici è la nozione di fluidità testuale: al tempo di questi testi non si era ancora stabilita una norma che fissasse le Scritture in un canone o in una forma testuale definitiva, sicché non è sempre facile, in questa letteratura, distinguere tra Scrittura ed esegesi o tra testi biblici e non biblici, dal momento che sono, queste, caratteristiche che si sarebbero definite solo in un periodo successivo.

A riprova di quanto detto si può citare il caso di *Documento di Damasco* XVI,2-4 e di un frammento della quarta grotta, 4Q228, databile paleograficamente alla seconda metà del I secolo a.e.v. Questi due testi paiono citare come Scrittura un'opera poi entrata nella letteratura apocrifia come il *Libro dei Giubilei*, il primo mettendolo addirittura in parallelo alla *Torah* di Mosè, il secondo introducendolo con l'espressione "così è scritto" caratteristica a Qumran delle citazioni scritturali.

Un altro caso particolarmente istruttivo è quello del già citato *Rotolo del Tempio*, un testo databile paleograficamente alla fine del I secolo a.e.v. Il rotolo è il più lungo fra quelli rinvenuti nelle grotte di Qumran e misura



quasi 8 metri. Si tratta di un *corpus* legale inserito nel quadro narrativo della stipula del patto sinaitico e basato essenzialmente sul *Deuteronomio*; una differenza di non poco conto è però il fatto che quelle parti che nel libro biblico sono esposte tramite la mediazione di Mosè vengono qui presentate come rivelate direttamente da Dio. Nell'opera sono ben distinguibili quattro temi principali: innanzi tutto la descrizione del tempio, che troviamo nelle colonne II-XIII e XXX-XLV; fra queste due parti dedicate al tempio si inserisce una digressione che tratta del ciclo delle feste (colonne XIV-XXIX); le colonne XLVI-XLVII sono invece dedicate alle norme tese a garantire la purità del tempio e della città santa, mentre le colonne XLVII-LI riportano norme di purità più generali. La quarta e ultima parte è dedicata a quella che è stata dai più interpretata come una rielaborazione di *Dt* 12-23. I moltissimi studi dedicati a quest'opera hanno individuato numerose fonti: innanzi tutto il Pentateuco (ancorché rielaborato e reinterpretato), un documento dedicato al Tempio, uno dedicato al calendario delle feste, uno alle norme di purità e infine un documento specificamente dedicato all'interpretazione del *Deuteronomio*. La maggior parte degli studi dedicati a questo testo, dunque, lo ha considerato come una rielaborazione esegetica di un *corpus* legale già fissato, distinguendo in maniera fin troppo sottile tra i vari tipi di citazioni (letterali, quasi-letterali, parafrasi, esegesi halakica ecc.) del Pentateuco che sarebbero presenti nel nostro testo. È necessario tuttavia sottolineare che nessuna opera esegetica di Qumran si presenta come rivelazione in prima persona di Dio a Mosè. Se si tiene poi conto del fatto che alcuni frammenti di quest'opera sono databili paleograficamente agli anni intorno tra il 150 e il 125 a.e.v. – circa un secolo e mezzo più antichi, quindi, del rotolo della grotta 11 – e che l'importanza che il *Rotolo del Tempio* dedica alla figura del re ci porta a un periodo ancora più antico, pare più economico considerare il nostro testo come un vero e proprio esempio di "Scrittura", ancora tenuta in grande considerazione nella Palestina d'età erodiana, come testimonia il curatissimo e lussuoso rotolo della grotta 11.

#### 2.2.2.5. Poesia e liturgia

Una parte notevole delle opere rinvenute a Qumran, poi, è di carattere esplicitamente poetico. Il testo più esteso e più importante di questo tipo è senza dubbio il rotolo degli *Inni di ringraziamento* (*Hodayot*), che è stato compilato da due scribi entrambi con lo stesso stile di scrittura ed è databile paleograficamente agli inizi del I secolo e.v. Si tratta di uno dei grandi testi di Qumran, pubblicato già negli anni '50 del secolo scorso. Il titolo dato dal suo primo editore si riferisce alla formula d'apertura della maggioranza di questi canti: «Ti rendo grazie, Signore». Nonostante ciò,

la forma del canto d'azione di grazie è spesso contaminata con altri generi quali il lamento individuale, il salmo penitenziale, il canto di lode, come pure con tratti sapienziali e apocalittici.

L'origine di queste composizioni è varia. Se non c'è dubbio che alcune delle *Hodayot* provengano dalla comunità qumranica, la provenienza di altre composizioni è controversa; in particolare sono interessanti alcuni *Salmi* cosiddetti *apocrifi*, probabilmente usati come formule di esorcismo.

Inoltre, alcuni dei testi poetici di Qumran sono specificamente destinati alla liturgia: sia le *Preghiere quotidiane* sia le *Preghiere festive* contengono indicazioni precise dei giorni, o delle feste, cui erano destinate le orazioni. Sfortunatamente, la gran parte degli esemplari superstiti di queste preghiere è in uno stato estremamente frammentario. Anche se i frammenti conservati di ciascuna di queste opere sono centinaia, sono pochissimi quelli che offrono un testo comprensibile; pertanto i particolari sulle celebrazioni liturgiche cui erano dedicate sono molto scarsi.

Il testo più interessante e meglio conservato di questo gruppo sono i cosiddetti *Canti dell'olocausto del sabato*, tramandati in nove diversi manoscritti databili paleograficamente tra la metà del I secolo a.e.v. e la metà del I e.v. L'opera è composta da tredici canti da recitarsi per tredici sabati consecutivi. Anche se in teoria non si può escludere che i canti per i restanti sabati dell'anno siano andati perduti, pare più economico supporre che i tredici canti fossero ripetuti per ciascuna delle quattro stagioni (composta ciascuna da tredici settimane) dell'anno calcolato secondo il calendario in uso a Qumran. Da vari indizi e analogie si può concludere che l'opera sia stata composta nell'ambito del gruppo qumranico. I *Canti dell'olocausto del sabato* rappresentano il momento più alto del percorso ideologico-teologico del gruppo, che si considera ormai in comunione con il mondo angelico e sostituisce il culto e la liturgia legati al Tempio terreno con un culto e una liturgia legati al Tempio celeste.

#### 2.2.2.6. *Astronomia e astrologia*

Un altro genere letterario di grande importanza a Qumran è quello dei testi di carattere astronomico, calendari che stabiliscono sincronismi fra i movimenti dei corpi celesti o che fissano le feste secondo i diversi turni di servizio delle famiglie sacerdotali, e un testo che può essere definito un oroscopo. Sfortunatamente, tutte queste opere ci sono giunte in forma estremamente frammentaria.

L'importanza di questi testi è dovuta essenzialmente al fatto che, se molti e ancora in gran parte da chiarire nei dettagli sono i motivi che portarono il gruppo di Qumran a distaccarsi dal resto del giudaismo per costi-

tuirsi in una comunità isolata sulle rive del mar Morto, un posto sicuramente di non secondaria importanza è occupato dalla questione riguardante il calendario. Già fin dai primi ritrovamenti gli studiosi si resero conto che il calendario in uso presso la setta di Qumran era lo stesso che ci era testimoniato in alcune opere della letteratura apocalittica, diverso da quello che sarà in seguito adottato dal farisaismo e che, con diversi aggiustamenti e adattamenti, resterà in uso presso gli ebrei fino ai nostri giorni. Il calendario in uso a Qumran era infatti un calendario solare, che si basava su un anno solare di 364 giorni diviso in 12 mesi di 30 giorni ciascuno, con un giorno intercalare ogni terzo mese. L'anno era dunque formato da 52 settimane e da quattro stagioni, ciascuna di 13 settimane e, quindi, di 91 giorni; in questo calendario l'anno iniziava di mercoledì, il giorno in cui, secondo il racconto genesiaco, furono creati il sole, la luna e gli astri, e ogni anno si ripeteva sempre uguale al precedente, sicché era possibile far cadere ogni festa sempre nel medesimo giorno della settimana.

Il gruppo di Qumran si separò, dunque, dal resto del giudaismo che si serviva allora di un calendario basato su diversi presupposti, essendo essenzialmente un calendario lunisolare, in cui il mese veniva calcolato secondo la luna e l'anno secondo il sole. Si può dunque comprendere che questa differenziazione avrà creato non pochi problemi ai qumranici, che si trovavano, seguendo un calendario diverso, a celebrare la liturgia in date diverse rispetto al resto del giudaismo.

#### 2.2.2.7. *Tesori nascosti o immaginati*

Un'opera che è arduo far rientrare in un particolare genere letterario è invece il *Rotolo di Rame*. L'opera è stata così intitolata in quanto incisa in due lamine di rame arrotolate e ossidate, tanto che è stato possibile conoscerne il contenuto solo dopo un'attenta dissezione in strati paralleli. L'esatto significato dell'opera è ancora sconosciuto: si tratta di un catalogo in 64 capitoli di un'immensa quantità di tesori nascosti in Palestina (Gerusalemme, Gerico, Garizim).

Visto il tipo di testo, il problema che si pose subito fu quello dell'effettiva esistenza di tali tesori. Alcuni studiosi, convinti della realtà dei dati offerti dal testo, organizzarono anche una spedizione alla ricerca (rivelatasi infruttuosa) dei tesori. Nella prima edizione, invece, Józef Tadeusz Milik considerò il testo leggendario, mettendolo in relazione a opere arabe più tarde incentrate sui nascondigli di tesori favolosi, e negò ogni rapporto tra il testo e la comunità di Qumran. Anche se i numerosi problemi posti da quest'opera restano irrisolti, si può comunque dire che il *Rotolo di Rame* presenta grandi motivi di interesse, in quanto il vero tesoro che ci offre

consiste in informazioni topografiche e linguistiche, essendo scritto in un ebraico non letterario. Il manoscritto, che si trova nel Museo Archeologico Nazionale di Amman, è stato recentemente restaurato e nuovamente fotografato con una tecnica molto avanzata, in base alla quale è stato possibile preparare un'edizione critica che consente di vedere in una nuova prospettiva i numerosi problemi di questo testo<sup>10</sup>.

### 2.3. Le origini della comunità

Dopo questa sommaria descrizione dei principali generi letterari presenti a Qumran, pare opportuno accennare brevemente al problema della comunità cui dobbiamo questo *corpus* letterario.

Tralasciando una serie di ipotesi proposte immediatamente a ridosso delle scoperte e ormai abbandonate, si può dire che la tesi che ha guadagnato il maggior numero di consensi è quella che identifica la comunità di Qumran con gli esseni di cui ci parlano alcune fonti classiche, essenzialmente Filone, Flavio Giuseppe e Plinio il Vecchio. Bisogna però sottolineare che queste fonti attribuiscono agli esseni alcune particolarità che sono indubbiamente da mettere in relazione con le testimonianze della letteratura qumranica, ma anche altre che non trovano alcun riscontro nella comunità di Qumran. Parrebbe quindi che abbiamo a che fare a Qumran con un gruppo simile agli esseni, ma da essi distinto.

A partire da questa considerazione, sono state avanzate ipotesi che mettono in dubbio la pura e semplice identificazione della comunità qumranica con gli esseni. In particolare, si è messo in evidenza come alcune idee nuove espresse in alcune parti dell'apocrifo *Libro etiopico di Enoc*, uno dei testi fondamentali dell'apocalittica giudaica antica (in particolare quella di un'origine preterumana del male), furono recepite e sviluppate a Qumran. Si può quindi individuare un collegamento tra l'apocalittica e alcuni dei principali temi dell'ideologia qumranica e considerare la comunità di Qumran il risultato di uno scisma verificatosi all'interno del movimento essenico il quale, molto più vasto e diffuso della piccola comunità qumranica, aveva le sue radici nella prima apocalittica.

In seguito, Gabriele Boccaccini ha ripreso e sviluppato questa ipotesi attribuendo agli esseni quelle opere apocalittiche che possono essere definite enochiche in quanto in esse è Enoc che rivela le sue visioni. Boccaccini rileva inoltre come l'assenza a Qumran delle opere della tradizione apocalittica che – come l'*Epistola di Enoc* (1 *Enoc* 91-104) o i *Testamenti dei dodici patriarchi* – pongono l'accento sulla responsabilità dell'uomo

<sup>10</sup> E. Puech, *The Copper Scroll Revisited*, tr. ingl. Brill, Leiden-Boston 2015.

per quanto riguarda il peccato (e negano di conseguenza l'origine preterumana del male) indichi che da un certo punto in poi la comunità qumranica rifiutò quelle opere esseniche la cui ideologia non era più compatibile con la propria visione del mondo, rigorosamente predeterministica.

Non sarà inoltre inutile aggiungere che quello che possiamo dire con certezza, in base a quanto i manoscritti stessi ci testimoniano, è che questo gruppo considerava se stesso un gruppo di *sacerdoti*. Le testimonianze sulla preminenza sacerdotale all'interno del gruppo sono molte e inequivoche. In particolare, la comunità di Qumran si riallaccia esplicitamente a quel ramo sacerdotale, detto sadocita, che detenne il sommo sacerdozio in Giudea dal ritorno dall'esilio (538 a.e.v.) all'ellenismo inoltrato, quando l'ultimo sommo sacerdote legittimo fu deposto da Antioco IV nel 175 a.e.v.

È quindi ragionevole concludere che la comunità qumranica considerò illegittimo il sacerdozio non più sadocita instauratosi a Gerusalemme dopo il 175 a.e.v. e si ritirò nel deserto allo scopo di ricreare qui una comunità retta dalla stirpe sacerdotale legittima, adottando e rielaborando alcune tematiche apocalittiche su cui fondare la speranza del ritorno del sacerdozio sadocita, ormai sconfitto e uscito dalla storia, in un'epoca escatologica.

### 3. *Gli apocrifi cristiani*

#### 3.1. *Che cos'è un apocrifo*

Come si è già indicato per gli apocrifi dell'Antico Testamento<sup>11</sup>, nell'accezione comune, il termine "apocrifo" ha una connotazione negativa: designa, infatti, qualcosa di non autentico, di falso. In un senso più tecnico, il termine è usato per indicare gli scritti che non sono entrati a far parte del canone delle Scritture ebraico-cristiane. In realtà, etimologicamente *apocrifo* significa "segreto", "nascosto" (dal greco *apokrýptō*, "nascondo"; cfr. l'aggettivo italiano "criptico"); e se è applicato a parole o scritti, il termine fa riferimento più al processo di trasmissione che non ai contenuti. È precisamente in questo senso che esso è attestato negli scritti cristiani più antichi, come ad esempio nel già ricordato *incipit* del *Vangelo secondo Tommaso*, una raccolta di parole di Gesù che risale, nella sua redazione finale, intorno alla metà del II secolo: «Ecco le parole *apocrife* (vale a dire, segrete) che Gesù, il Vivente, ha pronunciato e che Didimo Giuda Tommaso ha messo per iscritto». L'uso del termine *apocrifo* in questo passo sta a indicare che le parole di Gesù contenute nella raccolta sono trasmesse segretamente e quindi si rivolgono a un gruppo più o meno ristretto di iniziati, e proprio in que-

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, par. 1.3.

sto si distinguono da altre parole di Gesù, contenute verosimilmente in altri vangeli, che invece sono trasmesse pubblicamente e sono accessibili a tutti.

Ma perché le modalità del processo di trasmissione delle parole di Gesù erano ritenute così importanti? In un periodo in cui i cristiani non disponevano ancora, come termine di confronto, di un complesso organico di dottrine condivise e neppure di un proprio *corpus* definito di scritti normativi (se si fa eccezione per le Scritture ebraiche), l'unico criterio per garantire l'autenticità di una credenza o di una pratica era quello della possibilità di collegarla in modo sicuro alla fonte stessa della rivelazione, vale a dire a Gesù. Di qui l'importanza della catena di trasmissione; in questo caso, era l'autorità, il prestigio del tradente ad assicurare l'autenticità dei contenuti trasmessi. Nella complessa realtà del cristianesimo nascente si confrontavano due visioni opposte: da un lato, alcuni gruppi, in particolare gli gnostici, un movimento religioso elitario fiorito a partire dalla metà del II secolo, insistevano su di una catena di trasmissione esoterica, segreta, simile a quella tipica dei culti misterici, molto diffusi nel bacino del Mediterraneo in epoca ellenistico-romana, per assicurare l'autenticità dei loro scritti; dall'altro, la Grande Chiesa, la linea maggioritaria del cristianesimo in formazione, in polemica con gli gnostici insisteva sul carattere pubblico e verificabile della propria catena di trasmissione, fondato sul principio di successione apostolica dei vescovi: procedendo a ritroso, era possibile risalire, di vescovo in vescovo, fino agli apostoli e attraverso gli apostoli a Gesù. Questo spiega perché diversi scritti protocristiani, in particolare quelli ricollegabili alla tradizione gnostica, si presentino esplicitamente come *apocrifi*: per esempio il cosiddetto *Apocrifo di Giovanni* (Codici di Nag Hammadi, d'ora in poi NHC, II,1; III,1; IV,1), oppure la *Lettera apocrifa di Giacomo* (NHC I,2).

Gli scritti che si presentavano come apocrifi nel senso etimologico del termine facevano parte della variegata produzione letteraria che caratterizzò il cristianesimo delle origini. In questo contesto, nessuno scritto veniva prodotto con la precisa intenzione di far parte di un qualche canone normativo, problema che in quel momento non si poneva affatto; piuttosto, i diversi autori erano convinti di essere portatori di tradizioni antiche e venerande o di qualche insegnamento o rivelazione particolari, degni di essere diffusi tra i diversi gruppi di credenti in Gesù. A poco a poco, però, a partire verosimilmente dalla metà del II secolo, certi scritti incominciarono ad acquisire uno statuto particolare, diventando testi di riferimento, testi fondatori, riconosciuti come tali non soltanto da gruppi locali, ma da sezioni molto ampie del cristianesimo in formazione, sparse nelle regioni più diverse; e questi testi vennero ad aggiungersi alle Scritture ebraiche, le quali, certo reinterpretate in senso cristologico, erano comunque conservate. Questi scritti così isolati acquisirono una dignità e un rango superiori a quello di tutti gli altri e manifestarono la tendenza a fissarsi in modo più stabile; non esisteva ancora

un “canone” chiuso in modo definitivo, ma questi testi iniziavano a essere considerati come depositari del patrimonio dottrinale comune e condiviso, e in quanto tali erano trasmessi in modo più rigido e controllato.

E in questo contesto di produzione frenetica di scritti, dei quali probabilmente soltanto un’esigua parte è giunta fino a noi, e di continuo riassestamento dei diversi gruppi di seguaci di Gesù, che il termine apocrifo acquisisce quella connotazione negativa che lo caratterizza. Verso la fine del II secolo il già ricordato Ireneo, vescovo di Lione, scrive un’opera in cinque libri, conosciuta sotto il nome di *Adversus haereses* (*Contro le eresie*), nella quale confuta le dottrine degli gnostici; in un passo del primo libro, l’eresiologo afferma: «Oltre a ciò, essi [gli gnostici] introducono surrettiziamente una moltitudine infinita di scritti apocrifi e illegittimi (gr. *plēthos apokryphōn kai nōthōn graphōn*), confezionati da loro stessi per fare impressione sui semplici di spirito e su quanti ignorano gli scritti autentici (gr. *tà tēs alētheias grámmata*)» (*Adversus haereses* 1,20,1). Nelle intenzioni dell’autore, l’opposizione si gioca evidentemente tra «scritti apocrifi e illegittimi», da un lato, di cui si servono gli gnostici e «scritti autentici (*lett. della verità*)», dall’altro, che la Grande Chiesa, rappresentata dal vescovo di Lione, rivendica come propri. Ma è chiaro che i due aggettivi applicati agli scritti degli gnostici indicano due caratteristiche disgiunte: le scritture gnostiche, che nella fattispecie sono *anche* apocrife, vale a dire trasmesse all’interno di una catena di tradizione segreta, sono illegittime e si contrappongono agli scritti veri, autentici precisamente perché fabbricate dagli stessi gnostici per fare impressione sui semplici di spirito; ed è questa seconda caratteristica che motiva la condanna di Ireneo, non la prima. Comunque sia, col passar del tempo le due caratteristiche che nel passo di Ireneo qualificano le scritture gnostiche da disgiunte sono diventate congiunte, e da “apocrifo e illegittimo” si è passati a poco a poco a “apocrifo, quindi illegittimo”; e l’aggettivo apocrifo di conseguenza è stato assimilato a “falso, menzognero, inautentico”. La conferma viene da Tertulliano (fine del II secolo), che usa apocrifo e falso come sinonimi (*De pudicitia* 10,12) e ancora da Agostino, il quale all’inizio del V secolo sancirà con la sua autorevolezza questo giudizio negativo nei confronti degli scritti apocrifi cristiani, condizionandone in questo modo la circolazione e la fruizione per molti secoli a venire.

La connotazione negativa che l’aggettivo “apocrifo” progressivamente assunse ha indotto a guardare con una certa diffidenza gli scritti cristiani considerati apocrifi; ma è ovvio che, in sede scientifica, tale connotazione negativa va del tutto abbandonata. In senso tecnico, con apocrifi cristiani o letteratura cristiana apocrifa si designano quegli scritti che hanno come oggetto Gesù o altri personaggi ed eventi del cristianesimo delle origini, ma non sono entrati a far parte del canone delle Scritture cristiane. Apocrifo si contrappone, quindi, a canonico. Ma come si è detto, nessuno scritto cristia-

no è stato prodotto con il preciso scopo di far parte di un “canone” normativo; piuttosto, il processo di canonizzazione è stato lungo e complesso, e ha selezionato gli scritti sulla base dell’ autorità apostolica loro riconosciuta, della loro antichità, della loro diffusione, dei contenuti dottrinali ampiamente condivisi; quindi gli scritti non sono nati canonici, ma sono *diventati* tali. Allo stesso modo, gli scritti che noi designamo come apocrifi non sono nati come tali (se non nel senso etimologico del termine), ma sono *diventati* apocrifi in seguito alla loro mancata inclusione nel canone delle Scritture cristiane. Il parallelismo dei processi di sviluppo esclude, pertanto, che gli scritti diventati canonici debbano essere necessariamente più antichi degli scritti diventati apocrifi. Esistono, infatti, degli apocrifi, come per esempio il *Vangelo secondo Tommaso* o il *Vangelo degli ebrei*, che potrebbero essere contemporanei, se non addirittura più antichi, dei vangeli in seguito canonizzati.

La mancata inclusione di uno scritto nel canone delle Scritture non significa necessariamente rifiuto e condanna dello scritto stesso. I canoni scritturistici sono sempre delle liste chiuse, che non possono contenere un numero illimitato di scritti. Sappiamo che Giustino, Clemente d’ Alessandria, Origene, leggevano e citavano scritti che per loro non erano ancora degli apocrifi; altri Padri della Chiesa vi facevano ricorso nella convinzione che contenessero racconti o insegnamenti utili alla fede e alla pietà. Era dunque possibile un buon uso degli apocrifi. Tuttavia, lo sviluppo incontrollato di questo tipo di letteratura che faceva riferimento a Gesù o ad altri personaggi ed eventi delle origini comportava anche qualche rischio. Gli apocrifi testimoniano della pluralità ed estrema diversità delle tradizioni, dei ricordi, delle costruzioni teologiche del cristianesimo in formazione; per questo poterono essere accusati di eterodossia o eresia soprattutto nei momenti di crisi, quando si dovette manifestare in modo particolarmente urgente la necessità di mantenere unita la Chiesa cristiana e di organizzare un discorso teologico ampiamente condiviso, con caratteri distintivi chiari e precisi.

Gli apocrifi cristiani sono scritti che, nei loro contenuti, fanno riferimento al tempo delle origini, considerato come momento fondativo e legittimante. Attraverso il richiamo a un personaggio delle origini, che può essere Gesù stesso, o uno degli apostoli, uno dei suoi familiari, uno della cerchia più larga dei suoi discepoli, oppure ancora un personaggio dell’ Antico Testamento, come Isaia o Esdra, lo scritto apocrifo legittima la fede, le dottrine e le pratiche religiose del suo gruppo di riferimento. Questo personaggio delle origini spesso non è soltanto il protagonista dello scritto in questione, ma anche l’ autore, attraverso l’ espediente della pseudepigrafia. Questi tratti permettono, da un lato, di annoverare tra gli apocrifi cristiani non soltanto scritti databili nei primi secoli della nostra era, ma anche in epoche successive, in particolare quella medievale; dall’ altro, di distinguere gli apocrifi da altri scritti del cristianesimo in formazione non confluiti nel canone delle Scritture cristiane.



È soltanto con l'età moderna che inizia l'attività di raccolta, edizione e studio della letteratura apocrifa cristiana. All'inizio del Settecento, lo studioso amburghese Johann Albert Fabricius pubblica il suo *Codex apocryphus Novi Testamenti*, in due volumi (Hamburgi 1703-1719), che costituisce una delle prime e più importanti raccolte di scritti apocrifi cristiani. In questo modo, si riconosceva per la prima volta dignità di oggetto autonomo di indagine letteraria e storica a un vasto gruppo di scritti che, per varie ragioni, fino ad allora erano stati quasi del tutto ignorati.

### 3.2. La letteratura apocrifa cristiana

La grande varietà dei contenuti e delle forme letterarie che li trasmettono pongono, nel caso degli apocrifi cristiani, qualche problema di classificazione. Generalmente, si tende a riproporre per gli apocrifi lo stesso criterio formale che si usa per gli scritti confluiti nel Nuovo Testamento, vale a dire quello dei generi letterari: così si parla di vangeli, atti degli apostoli, lettere e apocalissi apocrifi. Ma questo criterio di classificazione risulta essere troppo rigido e finisce per non rendere conto in modo adeguato della complessità del materiale qui considerato. D'altra parte, se si vuole sostituire il criterio formale con quello contenutistico, si va incontro a una frammentazione tipologica potenzialmente incontrollabile. Sarà quindi preferibile adottare un criterio misto, formale e contenutistico insieme.

#### 3.2.1. Scritti relativi a Gesù e/o ai suoi familiari

I diversi materiali e tradizioni relativi al personaggio di Gesù, alla sua vicenda biografica, alla sua attività o al suo insegnamento hanno generalmente assunto – fin dall'origine, oppure nel corso del processo di trasmissione – il titolo di “vangeli”. Il termine “vangelo” (gr. *euangélion*) originariamente non indicava una forma o un genere di scrittura, ma piuttosto l'annuncio di una buona notizia. Nella letteratura dell'antichità classica, in particolare durante il periodo dell'impero romano, esso era usato prevalentemente per indicare le vittorie militari o gli eventi gloriosi degli imperatori. Per Paolo, sulla scia dell'uso del verbo *euangelízomai* nella versione greca della Bibbia detta dei Settanta, *euangélion* indica la proclamazione della buona novella della salvezza in Gesù Cristo (*1Ts* 1,5; *1Cor* 15,1; *Rm* 1,1.9). Soltanto a partire dal II secolo il termine incomincia a essere usato per indicare un genere letterario, verosimilmente a partire dal modello rappresentato dai vangeli che confluiranno nel canone delle Scritture cristiane con il titolo di *Vangelo secondo Marco, Matteo, Luca e Giovanni*. L'etichetta

“vangelo” sarà usata e applicata a partire da quell’epoca a una variegata pluralità di scritti, la cui struttura compositiva e i relativi contenuti potranno essere anche molto diversi rispetto ai modelli di riferimento.

### 3.2.1.1. *Le parole di Gesù e la loro trasmissione*

Verso la fine del XIX secolo, Alfred Resch cercò di raccogliere e studiare in modo sistematico i numerosi detti attribuiti a Gesù attestati al di fuori dei vangeli canonizzati. L’opera pionieristica che pubblicò nel 1889 a Lipsia portava il titolo: *Agrapha. Ausserkanonische Evangelienfragmente (Frammenti evangelici al di fuori del canone)*. Il termine greco *ágraphon* significa “non scritto”, e Resch lo usò per indicare tutte le parole attribuite a Gesù che non avevano trovato posto nella stesura definitiva dei quattro vangeli canonizzati, ma che erano state riprese in vario modo o nella letteratura apocrifia o negli scritti degli autori cristiani attraverso le numerose citazioni sparse all’interno delle loro opere. L’intento di Resch era quello di recuperare, attraverso un lavoro critico rigoroso, nuove parole “autentiche” di Gesù, che potessero aggiungersi a quelle conservate nei vangeli canonizzati. Ma i risultati della sua operazione furono piuttosto deludenti: la critica, infatti, riconobbe come autentica, quindi potenzialmente risalente al personaggio storico di Gesù, soltanto una piccolissima parte del materiale raccolto.

Sulla scia del lavoro di Resch, gli studiosi incominciarono a esplorare anche altre strade per ricostruire l’immenso patrimonio dell’insegnamento di Gesù. Abbandonata l’illusione di poter identificare con precisione le sue parole autentiche (gli *ipsissima verba Iesu*), ci si pose un obiettivo più ampio: si trattava di ricostruire le modalità, le occasioni e le finalità dell’operazione di raccolta e conservazione delle parole di Gesù; di analizzare come queste parole erano state selezionate, assemblate e trasmesse, modificandole e adattandole a situazioni sempre nuove.

La più importante raccolta di parole di Gesù giunta fino a noi è quella che porta il titolo di *Vangelo secondo Tommaso*. La lingua originaria dello scritto doveva essere il greco, ma noi lo conosciamo soltanto in una traduzione copta, che fa parte dei testi scoperti a Nag Hammadi, in alto Egitto, nel 1945-46 (NHC II,2, cfr. *Figura 15*). Si tratta di 114 detti (gr. *lógoi*) attribuiti a Gesù, privi di contesto narrativo e indipendenti l’uno dall’altro; dal punto di vista formale, questa raccolta presenta evidenti analogie con la cosiddetta *fonte Q*, di cui si è ipotizzata l’esistenza per spiegare l’origine del materiale che Matteo e Luca hanno in comune, ma che è assente in Marco, l’altra fonte alla quale i due evangelisti avrebbero attinto per comporre i loro vangeli. Circa i due terzi dei detti del *Vangelo secondo Tommaso* presentano paralleli più o meno stretti con i vangeli sinottici; un terzo circa, in-

vece, è costituito da materiale originale. L'immagine di Gesù che ne emerge presenta tratti particolari: egli opera esclusivamente attraverso la parola; rivela verità, impartisce insegnamenti e ammonizioni; trasmette le rivelazioni riservate soltanto a chi ne è degno e smentisce altri maestri (in particolare i farisei), richiedendo una fiducia esclusiva. Per indicare Gesù, non viene utilizzato nessuno dei titoli correnti nella tradizione cristiana (Cristo, Figlio dell'Uomo, Figlio di Dio ecc.); e inoltre manca qualsiasi riferimento alla valenza salvifica e redentrice della sua morte e risurrezione, mai menzionate. Il materiale originale proprio del *Vangelo secondo Tommaso* rivela un processo di rielaborazione dei dati tradizionali nel senso di una escatologia realizzata e di una concezione completamente immanente del regno annunciato da Gesù, una realtà che i fedeli possono sperimentare in anticipo già in questa vita attraverso la continenza e le esperienze mistiche.

Con il passare del tempo, l'attività di trasmissione delle parole di Gesù sviluppò forme di organizzazione più complesse. Da un lato, si affermò l'esigenza di fornire alcune indicazioni spazio-temporali utili per contestualizzare i detti di Gesù; è soprattutto questa la forma letteraria (*apoftegma*, cioè la parola di Gesù collocata in una scena o situazione brevemente descritta) che ritroviamo nei vangeli sinottici. Dall'altro, si registrò lo sforzo di organizzare le parole di Gesù in discorsi più ampi e articolati, che obbediscono a precise strategie di comunicazione (per esempio, il discorso della montagna di *Mt* 5-7; i lunghi discorsi di Gesù in *Gv* 13-16).

Nella letteratura apocrifia cristiana sono attestati discorsi e dialoghi di rivelazione di Gesù, che risponde a ritmo serrato alle domande poste dai suoi interlocutori, in particolare dai discepoli, sugli argomenti più vari. La forma letteraria della domanda-risposta era molto duttile e si rivelava particolarmente utile per adattare l'insegnamento di Gesù ai nuovi problemi e alle nuove esigenze dei diversi gruppi di suoi seguaci. Numerosi esempi ci sono forniti dagli scritti gnostici ritrovati a Nag Hammadi: *Lettera apocrifia di Giacomo* (NHC I,2); *Libro di Tommaso l'atleta* (NHC II,7); *Sophia Iesu Christi* (NHC III,4); *Dialogo del Salvatore* (NHC III,5); *Prima e Seconda Apocalisse di Giacomo* (NHC V,3-4); *Lettera di Pietro a Filippo* (NHC VII,2); ad essi vanno aggiunti il *Vangelo di Maria* (codice BG 8502,1); il *Vangelo di Giuda* (codice Tchacos 3); la *Pistis Sophia* (codice Askew). Il contesto è generalmente quello del periodo che intercorre tra la risurrezione di Gesù e la sua definitiva dipartita da questa terra, durante il quale il risorto trasmette ai suoi discepoli rivelazioni e insegnamenti esoterici, che gli gnostici rivendicano come loro patrimonio esclusivo, di rango superiore rispetto agli insegnamenti impartiti da Gesù durante il suo ministero terreno, cui invece fanno riferimento i cristiani della Grande Chiesa. Per questa ragione negli scritti gnostici il periodo in questione è dilatato a dismisura rispetto ai quaranta giorni fissati in *At* 1,3, e in *Pistis Sophia*

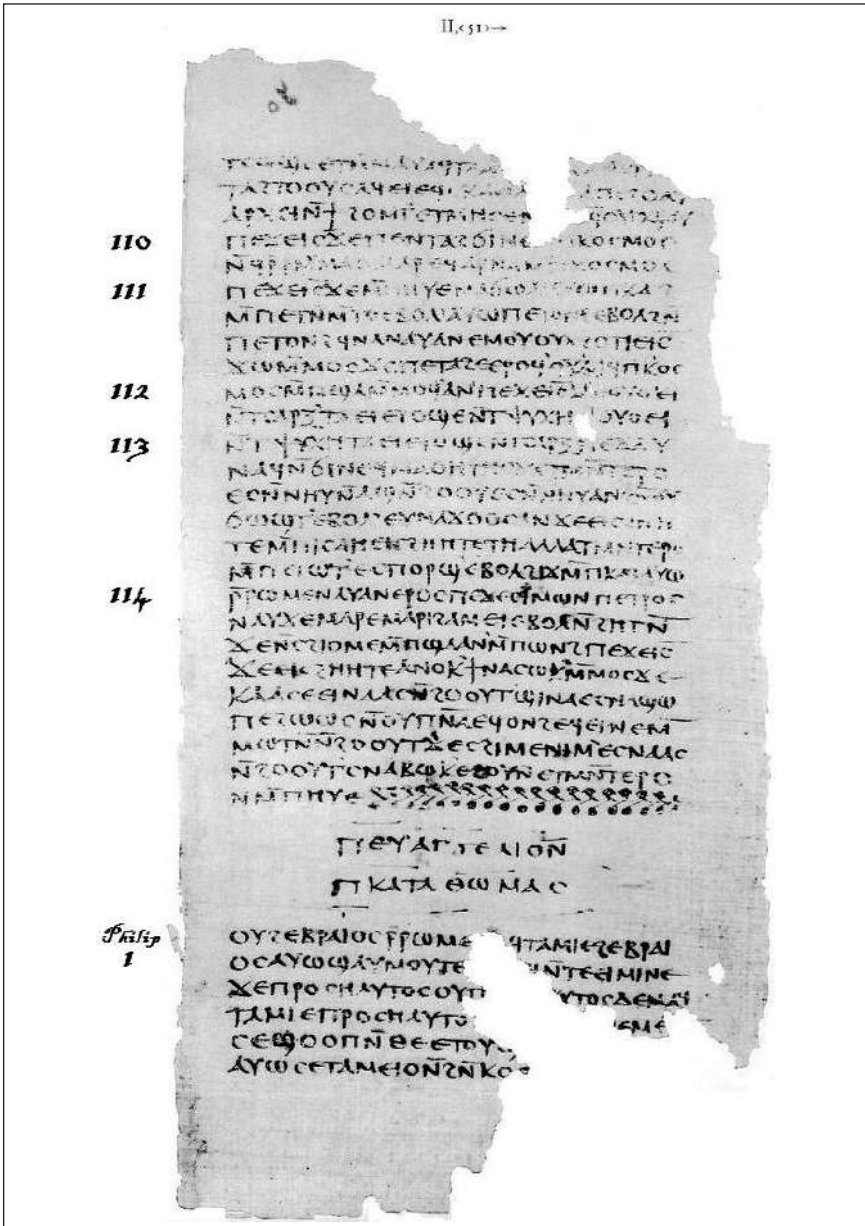


Figura 15: Codice NHC II,2 da Nag Hammadi (oggi al Museo Copto del Cairo), c. 51a (logia 109-114 e titolo del Vangelo secondo Tommaso; inizio del Vangelo secondo Filippo)

raggiunge addirittura gli undici anni. Le rivelazioni speciali del Risorto trasmettono specifici contenuti gnostici e servono a marcare la differenza e superiorità di gruppi elitari rispetto ai cristiani della Grande Chiesa. Ma l'uso della forma letteraria del dialogo di rivelazione non si limita ai gruppi gnostici. Lo ritroviamo in scritti come la *Lettera degli Apostoli* (fine del II secolo), che si inserisce nel dibattito sulle modalità della risurrezione, trasversale a tutto il II secolo, sostenendo con forza, contro i detrattori gnostici, la fede nella risurrezione della carne; o le *Domande di Bartolomeo* (di difficile datazione: alcune parti potrebbero risalire al II secolo; altre sembrano piuttosto rimandare al V), dove Bartolomeo, portavoce del gruppo degli apostoli, interroga Gesù su diverse questioni, generalmente ignorate dagli scritti canonizzati, tra le quali spicca quella relativa alla salvezza dei giusti morti prima della venuta di Gesù, risolta con la dottrina della discesa di Gesù agli inferi, che sancisce l'estensione della sua azione salvifica anche a tutti i giusti morti prima della sua venuta e trattenuti negli inferi, emblematicamente rappresentati da Adamo e dai patriarchi di Israele. A questa tipologia si ricollega anche un *Vangelo degli Egiziani*, a noi noto attraverso le citazioni di Clemente di Alessandria (II secolo); i passi citati riprendono un dialogo tra Gesù e Salome, e i temi trattati sono di carattere spiccatamente encratico.

Un discorso a parte meritano infine i numerosi detti di Gesù attestati dalla tradizione arabo-islamica. Nel Corano Gesù è un profeta e come i profeti della tradizione ebraica annuncia il suo messaggio di gioia e di ammonizione; per questo la tradizione islamica ne ha conservato alcuni insegnamenti. I detti attribuiti a Gesù non fanno parte di un'apposita raccolta, ma sono sparsi nelle varie sure coraniche o nelle opere di altri autori islamici.

### 3.2.1.2. *Racconti evangelici*

Gli scritti di questa sezione si presentano come dei veri e propri racconti, che seguono uno schema compositivo analogo a quello dei vangeli canonizzati. Il loro interesse non si limita alla trasmissione di parole o insegnamenti di Gesù, ma si estende anche alle azioni da lui compiute, che vengono descritte, contestualizzate e raccontate inserendole in un intreccio narrativo più o meno sviluppato.

Un primo gruppo comprende i cosiddetti "vangeli giudeocristiani". Si tratta di una serie di frammenti evangelici, giunti a noi soltanto attraverso testimonianze indirette, vale a dire citazioni di autori antichi o medievali; questi frammenti sarebbero da mettere in rapporto con gruppi di seguaci di Gesù di origine giudaica, che trasmettevano la memoria di ciò che Gesù aveva detto e fatto dal particolare punto di vista di persone rimaste particolarmente legate al mondo giudaico, sia dal punto di vista delle credenze,

sia da quello delle pratiche (in particolare l'osservanza dei precetti mosaici). Senza entrare nel dettaglio di problemi letterari piuttosto complessi, si registra un certo consenso tra gli studiosi nel riconoscere l'esistenza di tre "vangeli giudeocristiani" distinti: un *Vangelo degli Ebioniti*, conosciuto attraverso la testimonianza di Epifanio di Salamina (IV secolo); un *Vangelo dei Nazarei/Nazareni*, noto grazie alle citazioni che ne fa Gerolamo (IV-V secolo); e un *Vangelo degli Ebrei*, accessibile attraverso le testimonianze soprattutto di autori alessandrini, come Clemente d'Alessandria e Origene (II-III secolo). Diversi studiosi ritengono che i titoli *Vangelo dei Nazarei* e *Vangelo degli Ebrei* si riferiscano in realtà a un'unica opera. Nonostante il carattere frammentario della documentazione, diversi indizi inducono a pensare che si trattasse di opere analoghe, per composizione e contenuti, ai vangeli in seguito canonizzati e databili intorno al II secolo. Secondo alcuni autori, il *Vangelo degli Ebrei* potrebbe essere molto antico e rappresentare una delle prime cristallizzazioni scritte della tradizione di Gesù, che gli autori dei vangeli in seguito canonizzati avrebbero utilizzato e rielaborato nella redazione delle loro opere. Uno scritto analogo è il *Vangelo di Pietro*, giunto a noi in un ampio frammento, che inizia con il racconto della passione di Gesù e termina bruscamente dopo il racconto della sua risurrezione, qui esplicitamente descritta nel suo svolgimento.

Alla tipologia dei racconti evangelici possono essere ricollegati diversi frammenti papiracei o pergamenei, scoperti soprattutto in Egitto a partire dalla fine dell'Ottocento, oppure riscoperti grazie a un paziente lavoro di ricerca nelle biblioteche. La maggior parte proviene dai cumuli di macerie di Ossirinco, nel Medio Egitto, setacciati in modo sistematico dai papirologi inglesi Bernard P. Grenfell e Arthur S. Hunt tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Si tratta di frammenti di varia ampiezza, alcuni anche di difficile lettura, che non sempre permettono di capire da quale tipo di scritto provengano. Riportano episodi vari della vita di Gesù, tra i quali, una violenta disputa di Gesù con un sacerdote fariseo sulle norme di purità (papiro di Ossirinco 840); una discussione con i capi del popolo; la guarigione di un lebbroso; una disputa sui tributi; un miracolo sulle rive del Giordano (papiro Egerton 2). Tra le riscoperte più recenti figurano il frammento di un *Vangelo segreto di Marco*, riportato in una lettera di Clemente di Alessandria a Teodoro, copiata da una mano moderna sulla pagina finale, bianca, di un volume a stampa del XVII secolo<sup>12</sup>; un *Vangelo del Salvatore* in copto, recuperato da un codice pergameneo (V-VI secolo) conservato al Museo Egizio di Berlino<sup>13</sup>, al quale si dovrebbe

<sup>12</sup> M. Smith, *Il Vangelo segreto di Marco. La scoperta e l'interpretazione di un testo apocrifo* (ed. orig. 1973), tr. it., Pignone, Milano 2011.

<sup>13</sup> Ch.W. Hedrick - P.A. Mirecki, *Gospel of the Savior. A New Ancient Gospel*, Polebridge Press, Santa Rosa (California) 1999.

affiancare il *Papiro copto di Strasburgo*, che conterrebbe una parte dello stesso vangelo.

Diversi scritti, contenenti per lo più materiale leggendario, si sono concentrati sui fatti della passione e morte di Gesù: gli *Atti di Pilato*, nella loro forma più antica (recensione greca A, del IV secolo), narrano il processo, la morte, la sepoltura, la risurrezione e l'ascensione al cielo di Gesù; nel corso della sua diffusione in Occidente, questo scritto subì profonde trasformazioni, di cui la più evidente consiste nell'aggiunta di una sezione relativa alla discesa di Gesù agli inferi (VI secolo); l'apocrifo così trasformato ricevette nel XII secolo il nuovo titolo di *Vangelo di Nicodemo*. Un altro gruppo di scritti si interessa particolarmente della nascita, infanzia e adolescenza di Gesù, che nei vangeli in seguito canonizzati non sono trattati diffusamente. Uno dei più antichi è il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo*, risalente verosimilmente al II secolo, che racconta, in una prima parte, la vita di Maria, dal suo concepimento da parte di Anna e Gioacchino fino al suo matrimonio con Giuseppe e, in una seconda parte, l'episodio della nascita di Gesù. L'apocrifo si sforza di completare e arricchire di particolari i racconti di Matteo e Luca, presentando la nascita di Gesù come un evento miracoloso, grazie al quale la verginità di Maria non risulta compromessa e la sua integrità fisica resta inalterata, come dimostrato dalla verifica materiale compiuta dall'incredula Salome. Il *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* raccoglie diversi episodi dell'infanzia di Gesù, dai cinque ai dodici anni. Gesù vi è presentato come una sorta di bambino caparbio e indisciplinato, ma anche capace di compiere grandi prodigi e dotato di una sapienza superiore. Rielaborazioni più tardive di questi scritti relativi all'infanzia di Gesù sono poi confluite nel *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, un'opera redatta in latino verosimilmente nel VII secolo.

Per concludere questa panoramica si deve menzionare un gruppo di scritti di Nag Hammadi che, pur esibendo il titolo di "vangelo", presentano scarsi contatti sia dal punto di vista formale, sia da quello contenutistico con il resto della letteratura evangelica; si tratta, ad esempio, del *Vangelo di Filippo* (NHC II,3), una raccolta di aforismi e riflessioni di carattere gnostico tratti probabilmente da un trattato teologico; del *Vangelo di Verità* (NHC I,3), una sorta di meditazione sul messaggio gnostico di salvezza trasmesso da Gesù; del *Vangelo degli Egiziani* (NHC II,2; IV,2), una descrizione mitologica dell'azione salvifica compiuta da Set, il terzo figlio di Adamo ed Eva.

### 3.2.1.3. *Scritti relativi a Maria e a Giuseppe*

La figura di Maria, madre di Gesù, svolge un ruolo importante già in diversi apocrifi relativi alla nascita e all'infanzia di Gesù. Accanto a que-

sti, esiste un gruppo importante di scritti, raccolti sotto l'etichetta generica di *transitus/dormitio Mariae*, che raccontano con dovizia di particolari le circostanze della sua morte e della sua assunzione in cielo: citiamo come esempi il *Libro della dormizione di Maria* dello Pseudo-Giovanni, in greco, e il *Transito di Maria* dello Pseudo-Melitone, in latino, entrambi risalenti al V-VI secolo. Tutti questi scritti a sfondo mariologico, oltre a raccontare le vicende della morte e assunzione in cielo di Maria, sottolineano i temi della verginità e della funzione mediatrice della madre di Gesù.

Come nel caso di Maria, anche a proposito di Giuseppe troviamo diverse informazioni sparse nella letteratura apocrifia relativa alla nascita e all'infanzia di Gesù; specialmente dedicato al padre di Gesù è uno scritto apocrifo copto intitolato *Storia di Giuseppe il carpentiere*, risalente verosimilmente alla fine del VI secolo. Vi si narra sommariamente la vita di Giuseppe, ma ci si sofferma soprattutto sul momento della sua morte; sicché uno degli obiettivi principali del testo sembra essere quello di fornire spunti di riflessione sul tema della morte e parole di rassicurazione e conforto per affrontare il difficile momento del trapasso.

### 3.2.2. Scritti relativi agli Apostoli

Tradizioni e racconti relativi all'attività missionaria dei numerosi discepoli di Gesù, in particolare dei Dodici, dovettero circolare molto presto all'interno dei gruppi di seguaci di Gesù. Luca dovette utilizzarle per la redazione dei suoi *Atti degli Apostoli*. Mentre lo scritto di Luca – al quale venne subito riconosciuta grande autorevolezza, in quanto seconda parte di un'opera storiografica iniziata con il vangelo, e finì per essere accolto nel canone delle Scritture cristiane – racconta l'attività missionaria di tutti gli apostoli, la parallela e ricca produzione di atti apocrifi si concentra per lo più sulle gesta di un singolo personaggio. Il racconto inizia generalmente con l'invio in missione dell'apostolo in un determinato territorio, secondo una tradizione, riportata da Eusebio, *Storia ecclesiastica* III,1,1-3, dove si narra della ripartizione della terra in diversi campi di missione, assegnati agli apostoli per sorteggio, e prosegue con l'esposizione dettagliata delle imprese missionarie del protagonista, delle sue peripezie in terre sconosciute, dei miracoli compiuti, delle conversioni ottenute; una delle caratteristiche di questi racconti è la frequente presenza di animali, che in modi diversi collaborano con l'apostolo e servono anche a identificarlo, in particolare nella fortunata tradizione iconografica che si svilupperà sulla scia della diffusione degli scritti.

Alcuni di questi atti apocrifi sono molto antichi: si tratta degli *Atti di Giovanni*, *Atti di Pietro*, *Atti di Andrea*, *Atti di Paolo*, *Atti di Tommaso*,



risalenti ai secoli II e III. Nel IV secolo, questi cinque scritti furono riuniti in una raccolta di origine manichea, o comunque particolarmente apprezzata dai manichei, già nota ad Agostino. Dal punto di vista dottrinale, presentano alcuni tratti gnosticeggianti e una forte colorazione ascetica, che esalta il controllo delle pulsioni del corpo e la rinuncia al matrimonio e all'esercizio della sessualità.

Un discorso a parte merita un complesso di scritti noto come *Romanzo pseudoclementino*, giunto a noi in due recensioni distinte, le *Omellie* in greco e i *Riconoscimenti* in latino, risalenti al IV secolo, che rielaborano in modi diversi i contenuti di una fonte scritta più antica, risalente verosimilmente agli inizi del III secolo. L'opera racconta gli avventurosi viaggi in Oriente di Clemente, un nobile pagano convertitosi al cristianesimo che si mette al seguito di Pietro, impegnato a diffondere il messaggio di Gesù e a difenderlo dalle falsificazioni operate dal suo avversario, Simon Mago, con il quale si esibisce in logoranti dispute. L'autore doveva essere un cristiano di origine giudaica, per il quale Gesù è il vero profeta, che riafferma la validità e i principi della legge mosaica.

A partire dal IV secolo si registra un rifiorire della produzione di atti apocrifì, che rielaborano il materiale degli atti più antichi oppure raccontano le gesta di altri apostoli (Filippo, Bartolomeo, Taddeo ecc.). Accanto ad essi si riprende il modello lucano del racconto dell'attività missionaria di tutti gli apostoli: in Occidente nasce la collezione dello Pseudo-Abdia, nota con il titolo latino di *Virtutes apostolorum* (VI secolo); in Oriente un'analogha raccolta, più o meno contemporanea, rimastaci in forma integrale soltanto in una versione etiopica, nota con il titolo latino di *Certamen apostolorum*.

### 3.2.3. Apocalissi, visioni, rivelazioni

Le tradizioni apocalittiche cristiane, sia canoniche sia apocrife, riprendono temi e caratteri dell'apocalittica giudaica. Il canone neotestamentario comprende un solo scritto dichiaratamente apocalittico, l'*Apocalisse* di Giovanni, ma sezioni riconducibili a questo genere letterario sono presenti anche nei vangeli sinottici. Le apocalissi canoniche concentrano il loro interesse sul tema della seconda venuta di Gesù negli ultimi tempi e delle tribolazioni e sofferenze che la precederanno; quelle apocrife, invece, spostano l'accento piuttosto verso la descrizione del mondo celeste, della sua struttura e organizzazione.

Per lo più le apocalissi apocrife si presentano come resoconti di viaggi nell'aldilà compiuti da un visionario, che può essere un personaggio dell'Antico Testamento, come il profeta Isaia (*Ascensione di Isaia*) oppure Esdra (*Apocalisse di Esdra*; *Visione di Esdra*); o del Nuovo Testamento, come Pie-

tro (*Apocalisse di Pietro*) o Paolo (*Apocalisse di Paolo*); o ancora del mondo pagano, come le Sibille (*Oracoli sibillini*). Oltre alla descrizione, a volte anche molto dettagliata, del mondo celeste e della sua organizzazione, le apocalissi apocrife si dilungano a illustrare con dovizia di particolari i premi dei giusti e le punizioni dei peccatori; in questo modo i fedeli sono invitati a compiere il bene, in vista del premio certo e documentato che è riservato ai giusti, e al tempo stesso sono ammoniti a stare lontani dal male, per evitare le punizioni, altrettanto certe e terribili, destinate ai malvagi.

### 3.2.4. Letteratura epistolare

Il genere epistolare è presente negli apocrifi cristiani, anche se vi si presenta con contorni piuttosto fluidi. La raccolta epistolare apocrifa più nota è la *Corrispondenza tra Seneca e Paolo*. Si tratta di ben quattordici lettere, risalenti verosimilmente al IV secolo, in cui i due autori si scambiano elogi e complimenti. Esse testimoniano del confronto tra lo stoicismo, da un lato, rappresentato dal filosofo Seneca, e il cristianesimo, dall'altro, rappresentato dall'apostolo Paolo. In particolare, Seneca si dispiace della scrittura non particolarmente elevata di Paolo e auspica un rinnovamento stilistico degli scritti cristiani. La *Lettera dello Pseudo-Tito* è piuttosto un sermone, che esorta alla continenza radicale (IV secolo). La *Lettera di Gesù Cristo sulla domenica* appartiene invece alla categoria degli scritti di rivelazione caduti dal cielo, noti sia nell'ambito dell'antichità classica, sia in quello di altre religioni del libro, e contiene esortazioni di carattere morale, tra le quali figura l'invito a santificare correttamente la domenica. La *Lettera di Paolo ai Laodicesi* (cfr. Col 4,16) è una compilazione di brani paolini, tratti soprattutto dalla *Lettera ai Filippesi*.

Altre lettere apocrife sono state tramandate all'interno di altri scritti. È il caso, ad esempio, della lettera dei cristiani di Corinto a Paolo e della risposta di quest'ultimo (la cosiddetta *Terza lettera ai Corinzi*) contenute all'interno degli *Atti di Paolo*; oppure quello della corrispondenza di Pilato con gli imperatori Tiberio e Claudio, conservata all'interno degli *Atti di Pilato*, il cui scopo è quello di far confermare, attraverso documenti ufficiali dell'autorità romana, i prodigi che hanno accompagnato l'attività di Gesù e, in particolare, la sua morte e risurrezione. Infine, alcune lettere sono annesse come documenti preliminari alle *Omellerie pseudoclementine* (*Lettera di Pietro a Giacomo*; *Lettera di Clemente a Giacomo*) e confermano la grande autorità riconosciuta a Giacomo, fratello del Signore, negli ambienti dei cristiani di origine giudaica.



## CAPITOLO QUINDICESIMO

### IL GESÙ STORICO

#### 1. *La storia della ricerca*

L'espressione "Gesù storico" indica il personaggio di Gesù che si può ricostruire attraverso la ricerca storica, un tipo di indagine che adotta una metodologia critica nell'analisi delle fonti. Nel contesto culturale europeo, l'interesse per uno studio genuinamente storico del personaggio di Gesù e della sua vicenda incomincia a manifestarsi nel Seicento; è questo il secolo della rivoluzione scientifica, in cui gli studiosi rivendicano il diritto a condurre una ricerca autonoma, libera dai condizionamenti delle istituzioni politiche e religiose, e a riconoscere la validità dei loro risultati sulla base dei dati sperimentali e non della conformità agli assunti formulati da *auctoritates* del passato e ritenuti incontestabili e immutabili. Tra queste *auctoritates* rientra anche, come dimostra la nota vicenda di Galileo Galilei (1564-1642), la Bibbia cristiana, la cui autorità, universalmente riconosciuta, fino ad allora aveva pesantemente condizionato lo sviluppo di tutti i saperi e restava appannaggio esclusivo, per quanto riguarda la sua interpretazione, dei teologi e della gerarchia ecclesiastica.

#### 1.1. *Le origini e la Old Quest*

Per quanto riguarda più specificamente il problema del Gesù storico, le prime manifestazioni di interesse sono attestate all'interno del deismo inglese, una corrente filosofica che si proponeva di ricondurre la religione nei limiti della ragione. John Toland (1670-1722), dopo aver pubblicato nel 1696 un volume intitolato *Christianity not Mysteriorious (Il cristianesimo senza mistero)*, in cui si prodigava a dimostrare la ragionevolezza della fede, affrontò più direttamente il problema di Gesù in un'opera intitolata *Nazarenus (Il Nazareno, 1718)*, dove rivalutava la proposta di alcuni gruppi protocristiani di origine ebraica, i nazareni e gli ebioniti, i quali avrebbero mirato al perfezionamento morale degli individui secondo l'insegnamento dell'uomo Gesù, senza far ricorso a ritualità o a dottrine teologiche

particolari, come la divinizzazione dello stesso Gesù, propugnata invece da gruppi protocristiani di origine gentile. Da queste proposte emerge l'esigenza di una lettura non ingenua, e soprattutto non dogmaticamente condizionata, delle fonti scritturistiche, in particolare dei vangeli canonizzati, e la necessità di liberare la figura di Gesù da tutte le incrostazioni teologico-dogmatiche su di essa stratificatesi nel corso dei secoli, per recuperare l'uomo autentico.

Seguiva il programma del deismo inglese anche il tedesco Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), che si propose con i suoi scritti di difendere la religione razionale, ricorrendo a una critica storica radicale. La sua opera, che non fu pubblicata, ma circolò soltanto in forma privata mentre egli era ancora in vita, ci è nota grazie al filosofo Gotthold Ephraim Lessing, il quale negli anni 1774-1778 ne pubblicò in forma anonima alcune parti. Il frammento intitolato *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli*) introduce una netta distinzione tra il messaggio annunciato da Gesù e la fede nel Cristo risorto proclamata dagli apostoli, e precisa che il messaggio di Gesù si può comprendere soltanto all'interno dell'ebraismo del suo tempo: Gesù fu uno dei numerosi pretendenti alla regalità messianica, intesa in senso politico, che si manifestarono nel variegato mondo ebraico nel secolo I della nostra era; ma il suo progetto fallì miseramente. Al contrario, l'annuncio di un messia che soffrì, morì e risorse per salvare gli umani e che sarebbe ritornato per manifestarsi nella gloria sarebbe stato una vera e propria invenzione degli apostoli, fondata su di una frode: per vincere la frustrazione dovuta al fallimento della missione messianica di Gesù, i suoi discepoli avrebbero sottratto il suo corpo dal sepolcro e ne avrebbero annunciato la risurrezione miracolosa ad opera di Dio.

L'impulso razionalista, tuttavia, non sempre si tradusse in un rifiuto dell'eredità teologica del cristianesimo. David Friedrich Strauss (1808-1874), illustre rappresentante della Scuola di Tubinga, pubblicò nel 1835 una *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (*Vita di Gesù elaborata criticamente*), dove introduceva la categoria di "mito" come strumento per cogliere il nucleo storico del personaggio di Gesù e della sua vicenda, superandone, in senso hegeliano, da un lato l'interpretazione soprannaturalistica (accettazione acritica dei racconti evangelici, infarciti di miracoli e considerati come pura cronaca di fatti storici), e dall'altro quella razionalistica (esclusione della storicità di gran parte del materiale narrativo contenuto nei vangeli canonizzati).

La seconda metà dell'Ottocento vide nella Germania guglielmina il trionfo della teologia liberale. Nel clima di generale ottimismo, tipico di questo periodo, i teologi si proponevano di rinnovare radicalmente la fede cristiana attraverso la ricostruzione storico-critica del personaggio di Gesù, sempre con l'intenzione di lasciarsi alle spalle la vecchia cristologia dog-

matica. Il fondamento metodologico della ricerca liberale su Gesù consiste nell'identificazione, attraverso gli strumenti della filologia e della critica letteraria, delle fonti più antiche, attraverso le quali si pensava di poter raggiungere un nucleo autenticamente storico della vita di Gesù. Nell'ambito di questi studi, si riconobbe la posteriorità del *Vangelo di Giovanni* rispetto agli altri vangeli canonizzati e si cercò di trovare una soluzione per il cosiddetto problema sinottico, vale a dire il problema dei rapporti reciproci tra i vangeli di *Matteo*, *Marco* e *Luca*, che sono detti sinottici proprio perché seguono uno schema di composizione comune. Le conclusioni cui si giunse sono che il *Vangelo di Marco* è quello più antico, e in quanto tale avrebbe costituito una fonte per i vangeli di *Matteo* e di *Luca*; inoltre, per spiegare l'origine del materiale che Matteo e Luca hanno in comune, ma che non è presente in Marco, si ipotizzò l'esistenza di un'altra fonte, denominata Q (dal tedesco *Quelle*, che significa appunto fonte); pertanto, per la redazione dei loro vangeli Matteo e Luca avrebbero utilizzato due fonti distinte: il *Vangelo di Marco* e la fonte Q. È questa la cosiddetta "ipotesi delle due fonti", che ha dominato incontrastata per oltre un secolo nell'esegesi neotestamentaria. Sulla base di queste acquisizioni letterarie, Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) delineò, proprio a partire dal *Vangelo di Marco*, un abbozzo dello sviluppo biografico di Gesù, ritenuto storicamente attendibile e imperniato sull'episodio della confessione di Pietro di *Mc* 8,27-30: durante il ministero in Galilea, si sarebbe progressivamente sviluppata l'autocoscienza messianica di Gesù; a Cesarea di Filippo Gesù avrebbe manifestato ai suoi discepoli la sua messianicità, riconosciuta da Pietro, e si sarebbe avviato con lucidità verso il suo tragico destino. Grazie a questa rinnovata fiducia nell'attendibilità storica delle fonti letterarie più antiche, la seconda metà dell'Ottocento vide la pubblicazione di molte *vite di Gesù*, in cui l'essenza del suo insegnamento era ricondotta a un insieme di valori universali di tipo etico-religioso: la paternità di Dio, la fraternità tra tutti gli uomini, il valore infinito della persona umana. In questo modo il personaggio di Gesù veniva sottratto alla tradizione dogmatica del passato, senza tuttavia essere restituito all'ebraismo del suo tempo, come nel caso di Reimarus, e poteva così essere presentato come un modello ideale, proposto all'imitazione di tutti.

È questa la cosiddetta vecchia ricerca (*Old Quest*) del Gesù storico, secondo una classificazione della storiografia contemporanea, che certo non va esente da difetti, ma è comunque utile per farsi un'idea sommaria degli sviluppi delle ricerche sul problema storico di Gesù. Agli inizi del Novecento, intervennero due fatti che lasciavano presagire una svolta radicale negli studi sul Gesù storico: da un lato, le ricerche esegetiche più recenti avevano insinuato il dubbio che anche le fonti più antiche, alle quali i teologi liberali avevano accordato grande fiducia nella loro ricostruzione

della vicenda storica di Gesù, potessero essere tendenziose e condizionate da una intenzionalità o da un progetto teologici. Così William Wrede nel 1901 sostenne che anche il *Vangelo di Marco*, lungi dal riportare fedelmente il quadro storico della vicenda terrena di Gesù, come aveva presupposto Holtzmann, era condizionato dalle credenze delle comunità primitive e quindi obbediva anch'esso a un progetto teologico-dogmatico. Dall'altro lato, la riscoperta di diversi scritti apocalittici ebraici aveva riportato all'attenzione degli studiosi l'importanza della dimensione escatologica nella vicenda di Gesù. Questi due fatti mettevano in seria difficoltà l'impostazione di fondo delle ricerche sul Gesù storico della teologia liberale; Albert Schweitzer (1875-1965) ne decretò il totale fallimento in un volume del 1906 che è diventato ormai un classico, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (*Da Reimarus a Wrede. Una storia della ricerca sulla vita di Gesù*), dimostrando il carattere proiettivo delle immagini di Gesù prodotte dai vari autori: ciascuno di essi non avrebbe fatto altro che trasferire sul personaggio, attraverso la presunta ricostruzione storica della sua vicenda umana, quelli che per lui erano i tratti dell'uomo ideale, in cui si incarnavano le più alte aspirazioni etiche dell'umanità.

A insinuare dubbi sempre più radicali sulla possibilità stessa di ricostruire una biografia di Gesù intervennero i progressi della ricerca esegetica nei primi decenni del Novecento, e in particolare la cosiddetta *Formgeschichte* (Storia delle forme). In due volumi pubblicati nel 1919 – Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (*Il contesto della storia di Gesù*) e Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (*La storia delle forme del Vangelo*) – gli autori portano l'attenzione sul carattere frammentario dei vangeli canonizzati, dimostrando come la tradizione su Gesù fosse composta di piccole unità letterarie e la cornice cronologica e geografica della sua vita fosse stata in realtà costruita dall'evangelista Marco e in seguito ripresa dagli altri evangelisti. In questo modo sfumava la possibilità di ricostruire uno sviluppo della personalità di Gesù a partire dalla sequenza delle pericopi evangeliche. La *Formgeschichte*, inoltre, riconobbe che anche le piccole unità letterarie, che stavano alla base dei vangeli, erano state profondamente influenzate dalle primitive comunità cristiane e che il loro obiettivo principale non era quello di riferire precisi ricordi storici di fatti e detti della vita di Gesù, ma piuttosto di suscitare la fede e l'adesione al personaggio. Questo scetticismo fu a sua volta confermato e rafforzato da motivazioni di carattere teologico. Rudolf Bultmann (1884-1976), uno dei massimi esegeti del secolo scorso, iniziò con lo studiare in modo analitico tutto il materiale della tradizione sinottica, e dimostrò come nella maggior parte dei casi tale materiale avesse la sua origine non nella vita del Gesù storico, bensì in quella delle comunità primitive; inoltre, richiamò l'attenzione sul fatto che i vangeli si esprimono in

un linguaggio mitico, in quanto presuppongono una visione del mondo pre-scientifica. Quindi, per cogliere il senso del *kérygma* neotestamentario è necessario compiere una duplice operazione ermeneutica: una di tipo negativo, che consiste in un'azione di "demitizzazione", volta a scindere il messaggio dalle categorie nelle quali esso è stato formulato all'interno della cultura antica; e l'altra positiva, che consiste in una "interpretazione esistenziale" di tale messaggio da parte del soggetto interpellato. La potenzialità soteriologica del Nuovo Testamento si manifesta unicamente nell'annuncio kerygmatico delle comunità primitive (Gesù morto e risorto è il salvatore) e non nella predicazione del Gesù pre-pasquale. Quest'ultima può certo essere ricostruita, anche se nei testi essa risulterà sicuramente deformata dallo sguardo retrospettivo delle comunità tradenti, e va ricondotta nell'ambito dell'ebraismo apocalittico. Gesù appartiene all'ebraismo e il cristianesimo nasce soltanto con la Pasqua. Pertanto, la ricostruzione precisa della vicenda storica di Gesù non soltanto non è possibile, data la particolare natura delle fonti, ma non è neppure necessaria, perché gli sviluppi dell'annuncio kerygmatico cristiano, elaborato soprattutto nelle comunità di origine ellenistica, di fatto ne prescindono.

## 1.2. *La New Quest*

Le posizioni radicali di Bultmann produssero come effetto, se non proprio una interruzione, almeno un rallentamento nelle ricerche sul Gesù storico negli ambienti accademici europei per qualche decennio, fino alla metà del Novecento. Fu proprio all'interno del gruppo degli allievi di Bultmann che maturarono le condizioni per un superamento dello scetticismo nei confronti del Gesù storico manifestato dal maestro. Nel 1953 Ernst Käsemann pubblicò un articolo intitolato *Das Problem des historischen Jesu (Il problema del Gesù storico)*, in cui muoveva a Bultmann una duplice critica. Dal punto di vista teologico, egli sottolineava come lo stesso *kérygma* cristologico mantenga uno stretto legame con il personaggio storico di Gesù; se è vero che non è possibile scrivere una biografia di Gesù, bisogna però fare attenzione a non sganciare la fede cristiana dalle sue radici storiche (i vangeli stessi postulano l'identità tra il Gesù pre-pasquale e il Risorto), per evitare il rischio di cadere in una sorta di docetismo, dove Gesù sarebbe ridotto a un puro simbolo. Sul piano più propriamente storico ed esegetico, Käsemann riteneva eccessivo lo scetticismo introdotto dalla *Formgeschichte* e si dimostrava più fiducioso quanto alla possibilità di ritrovare, nei vangeli giunti fino a noi, almeno alcuni dei detti e dei gesti autentici di Gesù, identificabili eliminando tutti quegli elementi che potrebbero essere ricondotti o all'ebraismo o al cristianesimo primitivo.



L'intervento di Käsemann segnò l'inizio di una nuova fase della ricerca su Gesù, la cosiddetta *New Quest*. Per identificare detti e gesti autenticamente gesuani, venne elaborata, sempre restando all'interno di una base documentaria limitata sostanzialmente agli scritti canonizzati, una complessa criteriologia, basata sulla comparazione delle tradizioni. Il criterio dominante che si impose fu quello della *discontinuità*: sono autenticamente gesuani quei detti e quei gesti che mal si spiegherebbero sia in un contesto ebraico, sia negli ambienti del primo cristianesimo. Il ritratto di Gesù che ne emergeva era quello di un personaggio unico, non riconducibile a nessun modello ebraico precedente e neppure sovrapponibile alle rappresentazioni protocristiane successive. Tuttavia, si presentava la necessità di gettare un ponte tra questo Gesù e il Cristo annunciato nel *kérygma*; e per far questo la nuova ricerca sul Gesù storico ritenne di poter rintracciare, almeno in forma implicita, nella predicazione e nell'azione di Gesù alcuni degli elementi caratteristici del *kérygma* delle primitive comunità cristiane. La problematica di fondo di questa nuova fase della ricerca restava, dunque, bultmanniana, in quanto saldamente ancorata a un contesto teologico; le prospettive, invece, mutavano radicalmente. Il volume di Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth (Gesù di Nazaret, 1956)* è il rappresentante classico di questo tipo di ricerca del Gesù storico.

### 1.3. *La Third Quest*

La *Old Quest* e la *New Quest* erano nate e si erano sviluppate nel mondo accademico europeo, soprattutto tedesco, a partire da problematiche di tipo teologico e filosofico che, di fatto, avevano monopolizzato il dibattito sul problema storico di Gesù. A partire dagli anni '70 del secolo scorso, però, questo monopolio progressivamente si sgretolò. Intanto lo studio degli scritti neotestamentari proseguiva, acquisendo e sperimentando nuovi metodi di analisi dei testi; ci furono i primi tentativi di applicare all'esegesi dei testi biblici i metodi delle scienze antropologiche e sociali; nuove scoperte archeologiche di siti e di documenti antichi (si pensi ai manoscritti di Qumran) fornivano gli strumenti per uno studio più approfondito del contesto storico-sociale in cui Gesù era vissuto e aveva svolto la sua attività. Questo concorso di circostanze favorì la nascita di nuovi interessi e nuovi studi sul problema storico di Gesù e sulle origini del cristianesimo, che si svilupparono con particolare rigoglio non più in Europa, ma negli Stati Uniti, e non più nelle facoltà di teologia, bensì nei dipartimenti di *Religious Studies* delle università. Tutto questo produsse una svolta radicale negli studi sul Gesù storico: iniziava una nuova fase della ricerca, la *Third Quest*.

Le principali caratteristiche della *Third Quest* sono l'assenza di interesse per le problematiche teologiche; lo sforzo per collocare il personaggio di Gesù nel contesto storico-culturale in cui visse; l'ampliamento della base documentaria, che non privilegia più gli scritti canonizzati, ma accoglie tutte le fonti letterarie e documentarie del periodo: ebraiche, "paganе" e cristiane; tra queste ultime, sono particolarmente valorizzati gli scritti apocrifi, prima generalmente guardati con diffidenza e considerati privi di valore; e infine una rivisitazione della criteriologia, con un importante cambiamento di accento. La *New Quest*, mossa dalla preoccupazione teologica di salvaguardare i caratteri distintivi dell'identità cristiana, aveva cercato di far leva sui tratti di Gesù che lo differenziavano al tempo stesso dall'ambiente ebraico, dal quale proveniva, e dalle interpretazioni delle primitive comunità cristiane, privilegiando il criterio della discontinuità; capovolgendo la prospettiva, la *Third Quest* pone in primo piano il criterio della continuità o plausibilità storica, che consiste nel considerare originari quegli elementi della tradizione su Gesù che trovano la loro plausibilità storica nel contesto ebraico palestinese del secolo I e.v. (continuità a monte) e al tempo stesso permettono di comprendere la ricezione, spesso diversificata e anche contraddittoria, di questi elementi nella fede e nella teologia del primo cristianesimo (continuità a valle).

Una delle prime opere che hanno documentato questo cambiamento di prospettiva è il volume di Ed Parish Sanders, *Jesus and Judaism (Gesù e l'ebraismo)*, (1985), dove la figura di Gesù, profeta apocalittico, viene studiata, come indica il titolo, all'interno del contesto ebraico in cui visse. Nello stesso anno veniva lanciato, per iniziativa di Robert W. Funk, il progetto del *Jesus Seminar*, che raccoglieva un folto gruppo di studiosi, essenzialmente nordamericani, con l'obiettivo di riesaminare criticamente tutte le fonti disponibili, canoniche e non canoniche, al fine di ricostruire quello che Gesù aveva realmente detto e fatto. Lo scorcio del Novecento vide il moltiplicarsi, in particolare negli Stati Uniti, di numerose iniziative e progetti di ricerca sul problema storico di Gesù, che favorirono una produzione frenetica di nuove pubblicazioni ed esercitarono un'importante influenza sugli studiosi di tutto il mondo. Alcuni autori tendevano a presentare Gesù come un maestro di sapienza, marginalizzando i tratti escatologici del suo insegnamento, che fino ad allora erano stati al centro dell'attenzione (John Dominic Crossan; Burton L. Mack); altri sottolineavano l'aspetto carismatico del personaggio, presentandolo come uomo dello spirito (Marcus J. Borg; Géza Vermes); altri ancora vedevano in Gesù un profeta del cambiamento sociale (Richard A. Horsley). Il panorama delle ricerche attuali sul problema storico di Gesù è molto variegato e ovviamente non si limita agli Stati Uniti; tuttavia, pur nella diversità di accenti e di prospettive, si può dire che esiste un ampio consenso sull'impianto metodologico dei nuovi

studi sul Gesù storico, che consiste nello sforzo di situarlo nel contesto storico-sociale in cui visse, ampliando la base documentaria e i metodi di analisi e interpretazione delle fonti.

## 2. *Il problema delle fonti*

Gesù non ha lasciato di sé alcuna testimonianza, né scritta, né di altro tipo. Questo è vero anche per molti altri personaggi dell'antichità; ma nel caso di Gesù il problema diventa particolarmente arduo perché la stragrande maggioranza delle informazioni indirette che abbiamo su di lui provengono da fonti riconducibili ai suoi seguaci; si tratta, quindi, di informazioni "di parte", necessariamente condizionate da interessi e motivazioni particolari, che non possono essere incrociate con informazioni di altra provenienza e quindi portatrici di un punto di vista diverso per il semplice fatto che queste informazioni non esistono oppure sono molto limitate o frammentarie. La vicenda di Gesù e del suo movimento nella Palestina del I secolo e.v. fu un fenomeno troppo minuscolo e limitato per lasciare tracce importanti nella storiografia antica. Tra gli autori latini, Plinio il Giovane, Tacito e Svetonio, vissuti a cavallo tra il I e il II secolo, menzionano Gesù parlando delle vicende dei suoi seguaci in alcuni territori dell'impero; lo stesso vale per gli autori greci Luciano di Samosata e Celso, vissuti nel II secolo. Si tratta senz'altro di testimonianze importanti, che attestano l'esistenza storica del personaggio e del movimento che a lui si richiamava, ma non ci dicono quasi nulla del personaggio stesso. Un po' diverso è il discorso per le fonti ebraiche, che forniscono informazioni più specifiche sul personaggio Gesù, anche se molto frammentarie. Importante è la testimonianza di Flavio Giuseppe, storico ebreo del I secolo, anche se non si può escludere che la notizia che ci dà su Gesù sia stata interpolata da una mano cristiana; e altrettanto importanti sono le tradizioni rabbiniche coeve o di poco successive a Gesù conservate nel Talmud.

La maggior parte delle informazioni su Gesù ci viene, però, come si è detto, da fonti interne al gruppo dei suoi seguaci; e queste fonti non si pongono come obiettivo principale quello di scrivere una biografia "storica" del personaggio nel senso moderno del termine, ma piuttosto quello di suscitare la fede in lui, l'adesione al suo messaggio. L'analisi e l'interpretazione di queste fonti dovrà, quindi, tener conto di queste loro caratteristiche. Le testimonianze più antiche sono quelle delle lettere paoline autentiche, databili negli anni 50 del I secolo. È vero che il messaggio di Paolo riguarda più il Cristo risorto e glorificato che non il Gesù terreno; tuttavia la sua testimonianza, anche se contiene soltanto qualche frammentario riferimento a parole di Gesù, è importante per la prossimità cronologica al personag-

gio (appena un paio di decenni dopo la sua morte). Seguono poi i quattro vangeli in seguito canonizzati: i tre sinottici (*Marco, Matteo e Luca*) e il *Vangelo di Giovanni*. Queste sono le principali fonti di informazione a nostra disposizione sia per quanto riguarda l'insegnamento di Gesù (ciò che ha detto), sia per la sua attività pubblica (ciò che ha fatto). I sinottici distribuiscono nell'arco temporale di circa un anno l'attività pubblica di Gesù, che si sarebbe svolta principalmente in Galilea, per concludersi tragicamente a Gerusalemme con la crocifissione; e frammentano in piccole unità letterarie il suo annuncio e il suo insegnamento; Giovanni, invece, articola l'attività pubblica di Gesù in un arco temporale più vasto (oltre due anni, con tre menzioni della festa di Pasqua) e tende a presentare l'insegnamento di Gesù sotto forma di lunghi e complessi discorsi. Per quanto riguarda i sinottici, si è già detto della priorità di *Marco*, che sarebbe il vangelo più antico, e della dipendenza di *Matteo e Luca* da *Marco* e da Q, una fonte contenente prevalentemente detti di Gesù, che spiegherebbe la provenienza del materiale che *Matteo e Luca* hanno in comune, ma non è presente in *Marco*. Questa ricostruzione dei rapporti di interdipendenza tra i sinottici, che, come si è detto nella storia della ricerca del Gesù storico, è nota sotto il nome di teoria delle due fonti e si è imposta negli studi neotestamentari a partire dalla metà dell'Ottocento, in questi ultimi anni è stata messa in discussione soprattutto a motivo della difficoltà che rappresentano i cosiddetti *minor agreements*, vale a dire i numerosi casi di piccole concordanze tra *Matteo e Luca* contro *Marco* nel materiale testuale comune ai tre vangeli; queste convergenze minori, infatti, mettono in discussione uno dei punti fondamentali della teoria delle due fonti, vale a dire la presupposta reciproca indipendenza di *Matteo e Luca*. Questo ha spinto gli studiosi a proporre correzioni della formulazione classica della teoria delle due fonti e ad allargare la discussione al più vasto problema della formazione del cosiddetto "vangelo quadriforme" (i quattro vangeli canonizzati).

Accanto alle fonti entrate a far parte del canone delle Scritture cristiane ci sono innumerevoli scritti apocrifi, che illustrano aspetti inediti del personaggio Gesù e tramandano numerosi suoi detti, ignoti agli scritti canonizzati; tra i più antichi figurano il *Vangelo secondo Tommaso*, una raccolta di detti di Gesù senza contesto narrativo, la cui redazione definitiva potrebbe risalire alla metà del II secolo; il *Vangelo di Pietro*, incompleto, contenente un racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù; il vangelo usato da Marcione, un autore della prima metà del II secolo, che presenta stretti rapporti con il vangelo canonizzato di Luca; i cosiddetti vangeli giudeocristiani (*Vangelo degli ebrei, Vangelo degli ebioniti, Vangelo dei nazareni*), di cui conosciamo, perché citati da autori protocristiani, soltanto alcuni frammenti; diversi scritti della tradizione gnostica, che riportano numerose parole attribuite a Gesù. A queste fonti più specifiche, infine, bisogna ag-

giungere numerose altre testimonianze degli autori antichi dei primi secoli, che riportano in forma sporadica qualche parola di Gesù che non si trova nei vangeli canonizzati (i cosiddetti *agrapha*) o fanno riferimento, in modo più o meno generico, a qualche suo gesto o azione.

### 3. *Il contesto storico-culturale*

Le coordinate spazio-temporali della vita di Gesù ci rimandano a un'epoca di grandi tensioni politiche, sociali e religiose in una regione, la Terra di Israele, segnata in modo determinante dal peso della dominazione di Roma. Roma era entrata sulla scena del Vicino Oriente nel 63 a.e.v. con la conquista della Giudea da parte di Pompeo e la sua incorporazione nella provincia romana di Siria. La dinastia asmonea, che aveva retto le sorti della Terra di Israele per circa un secolo, a partire dalle insurrezioni della metà del II secolo a.e.v. contro Antioco IV Epifane e i dominatori venuti dalla Siria dei Seleucidi, era lacerata da lotte intestine; in questa situazione precaria riuscì a salire al potere l'idumeo Erode il Grande, che venne nominato re di Giudea dai romani (37 a.e.v.) e governò sotto la loro tutela. Il suo regno, che fu piuttosto lungo per quei tempi e durò fino al 4 a.e.v., fu caratterizzato da un'intensa attività edilizia, che abbellì e arricchì molte città (porto di Cesarea, fortezze di Macheronte e Masada, ricostruzione e ampliamento del Tempio di Gerusalemme), ma anche dai capricci di un sovrano insicuro, ossessionato dall'esigenza di eliminare qualsiasi forma, reale o immaginaria, di opposizione al suo potere; il che gli procurò la costante ostilità del popolo, che si ostinava a considerarlo un sovrano illegittimo a motivo della sua origine idumea. Alla morte di Erode il Grande, il suo regno fu diviso tra i suoi tre figli. L'imperatore Augusto nominò suo figlio Archelao etnarca dell'Idumea, della Giudea e della Samaria, rifiutandogli però il titolo di re, che era stato di suo padre; il figlio Erode Antipa fu insignito del titolo di tetrarca di Galilea e Perea; e infine al figlio Filippo furono assegnati i territori non ebraici del Nord-Est. Nel 6 e.v. Archelao fu deposto per incompetenza dalle autorità romane ed esiliato; la Giudea e la Samaria passarono allora sotto la diretta amministrazione romana, esercitata da un prefetto che risiedeva a Cesarea. Erode Antipa governò la Galilea e la Perea fino al 39 e.v. I suoi territori furono poi donati dai romani ad Agrippa I, nipote di Erode il Grande, che li amministrò fino al 44 e.v. Dopo questa data l'intero territorio palestinese passò sotto il diretto governo di Roma. Durante la vita di Gesù, quindi, Galilea e Giudea, le due regioni in cui si svolse principalmente la sua attività pubblica, erano soggette a regimi politici diversi: la prima sottoposta all'autorità di un sovrano alleato di Roma, la seconda amministrata direttamente da Roma per mezzo di un prefetto agli ordini dell'imperatore.

Durante il regno di Erode Antipa, la Galilea conobbe un periodo di relativa tranquillità. La principale occupazione degli abitanti era l'agricoltura; anche la pesca era un'attività economica redditizia nelle zone costiere del lago di Tiberiade. La politica di controllo della terra e del commercio promossa dal sovrano portò a una progressiva concentrazione delle proprietà fondiari nelle mani di pochi e allo sviluppo di un'economia di distribuzione. La vita economica tendeva a essere fortemente polarizzata: da un lato i ricchi proprietari, che raramente risiedevano nei loro fondi, affidati volentieri ad amministratori locali; e dall'altro i mezzadri, tenuti a versare ai proprietari una parte importante del raccolto; e i lavoratori giornalieri, completamente in balia dei mediatori che li assumevano. La fondazione di nuove città come Tiberiade e Sefforide, centri urbani altamente ellenizzati, contribuì ad acuire le tensioni tra città e campagna, dove invece erano saldamente radicate le usanze e le tradizioni ebraiche. Nelle campagne la vita sociale della popolazione contadina era strutturata intorno alla famiglia estesa, che assicurava a tutti i membri assistenza e protezione. Dal punto di vista delle pratiche religiose, gli abitanti della Galilea avevano rapporti piuttosto conflittuali con le autorità di Gerusalemme. Il movimento farisaico era andato sviluppando una tradizione legale (*halakāh*) prevalentemente orientata alle aree urbane, che i ceti agricoli della Galilea consideravano inadeguata alle loro esigenze; questa situazione determinò il sorgere di un conflitto latente, che vedeva, da una parte, le autorità religiose gerosolimitane trattare con distacco quei contadini ritenuti ignoranti; e dall'altra, la reazione risentita degli abitanti della Galilea, che rivendicavano fortemente la loro identità e il loro diverso modo di essere ebrei e osservanti della Torah.

Diversa era la situazione della Giudea. Il governo di Archelao fu fallimentare: eccessiva pressione fiscale per mantenere una corte sfarzosa; nomina diretta dei sommi sacerdoti, secondo quanto aveva stabilito suo padre, con conseguente malcontento tra il popolo; cattiva gestione dell'economia. Le crescenti proteste portarono alla sua destituzione. Con il passaggio all'amministrazione diretta di Roma, la situazione non cambiò significativamente. Il prefetto risiedeva a Cesarea, una città ellenizzata sulla costa, con il grosso delle truppe; il che permetteva al sommo sacerdote e al sinedrion di continuare ad amministrare la vita quotidiana a Gerusalemme più o meno come prima. La persistenza di una certa tensione tra i due poteri era dovuta al fatto che, come sotto Erode e Archelao, il prefetto romano continuava a riservarsi il diritto di nominare il sommo sacerdote. La presenza militare romana nella città era discreta e si intensificava soltanto nel caso di pericolo di rivolte. Durante il governo dei prefetti, ci furono diverse insurrezioni contro l'occupante, che provocarono il massiccio intervento delle truppe romane e una repressione sanguinosa.

La situazione religiosa nella Palestina del I secolo e.v. era molto variegata; numerosi erano i gruppi e i movimenti di tendenze differenti. I sadducei, rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale, gestivano il tempio di Gerusalemme e il culto; rappresentavano la popolazione ebraica nei rapporti con le autorità romane e, nei limiti concessi da queste ultime, ne amministravano gli affari attraverso quell'organo di governo e di giurisdizione che era il sinedrio e riscuotevano le tasse. I farisei, zelanti studiosi e interpreti delle Scritture, erano particolarmente esigenti nell'osservanza delle norme legali (purezza rituale, sabato, decime ecc.) e molto apprezzati dal popolo per la loro sapienza. Gli esseni, noti soprattutto grazie ai documenti scoperti nelle grotte di Qumran, erano un gruppo più elitario, che non riconosceva la legittimità del sacerdozio in funzione a Gerusalemme e per questo aveva adottato norme e pratiche religiose autonome. Un gruppo più radicale era quello degli zeloti, impegnati in forme di resistenza e di opposizione anche violenta all'occupante romano. Certo, tutti questi gruppi avevano in comune molte credenze e pratiche; tuttavia, anche le differenze erano significative, come dimostrano le vivaci polemiche e discussioni tra un gruppo e l'altro. In questo contesto multiforme e fluido non mancarono proposte di rinnovamento.

Nel corso del I secolo e.v. diversi personaggi si distinsero per le iniziative intraprese, spesso con coloriture messianiche, al fine di rifondare l'identità religiosa ebraica contro il pericolo di assimilazione strisciante alla cultura ellenizzata. Athronges, un pastore, si autoproclamò re e guidò una ribellione contro Archelao e i romani; Giuda, figlio di Ezechia, si pose alla testa di un esercito di disperati e prese d'assalto la residenza reale di Sefforide; Giuda il Galileo incitò il popolo a non pagare le imposte all'occupante romano, in nome di un ideale teocratico che riconosceva sulla Terra di Israele la sola autorità di Dio; un altro profeta dei tempi nuovi, un Egiziano, incitò le folle al Monte degli Ulivi, predicando che di lì avrebbero presto visto crollare le mura di Gerusalemme come quelle di Gerico al tempo di Giosuè; un certo Theudas riuscì a raccogliere intorno a sé e alla sua causa messianica un certo numero di persone, alle quali promise di far attraversare il Giordano a secco come aveva fatto Mosè nel mar Rosso. Tutti questi episodi furono di breve durata e subito soffocati nel sangue; tuttavia, documentano quanto fosse profondo e condiviso il desiderio di restaurare la santità della terra di Israele, contaminata dall'impuro occupante romano. Accanto a questi fautori del rinnovamento religioso va collocata anche la figura di Giovanni il Battista; la sua predicazione, dai forti toni escatologici e apocalittici, forse non contemplava il ricorso alla violenza e non assunse connotazioni politiche marcate; ma anch'egli fu messo a morte per ordine di Erode Antipa, che certo vedeva in lui un elemento in qualche modo destabilizzante e pericoloso per il suo esercizio del potere.

#### 4. La vicenda di Gesù e il suo messaggio

##### 4.1. Coordinate cronologiche

È difficile datare con precisione l'arco cronologico della vicenda terrena di Gesù. Per quanto riguarda la nascita, secondo i calcoli del monaco Dionigi il Piccolo (VI secolo) Gesù sarebbe nato nell'anno 753 dalla fondazione di Roma (*ab urbe condita*); questa datazione della nascita di Gesù fissò nell'Occidente latino l'inizio dell'era cristiana (*post Christum natum*). Tuttavia, diversi indizi sembrano indicare che questa nascita sia avvenuta negli ultimi anni di Erode il Grande, morto nel 4 a.e.v. Di conseguenza, è molto probabile che Dionigi abbia sbagliato il suo computo di qualche anno e che, quindi, la nascita di Gesù debba essere collocata intorno all'anno 6 a.e.v. Per quanto riguarda la morte, invece, i punti di riferimento sono un po' più affidabili. Le fonti concordano nel dire che Gesù morì un venerdì di *nisan*, il primo mese dopo il plenilunio di primavera; secondo i Sinottici, quel venerdì era il 15 di *nisan*, giorno della Pasqua ebraica; secondo Giovanni, invece, era il 14 di *nisan*, la vigilia di Pasqua. Diversi indizi inducono a preferire la cronologia di Giovanni; secondo i calcoli astronomici, il 14 di *nisan* sarebbe caduto di venerdì nel 30 e nel 33 e.v.; queste, dunque, sarebbero le due date probabili della morte di Gesù.

##### 4.2. Famiglia e condizione sociale

Sulla famiglia di Gesù le informazioni sono scarse: conosciamo il nome dei genitori (Maria e Giuseppe); sappiamo che aveva fratelli e sorelle (in *Mc* 6,3 compaiono anche i nomi di quattro fratelli); a questo proposito, nella letteratura cristiana antica sono state elaborate spiegazioni per conciliare questo dato con la credenza nella verginità perpetua di Maria, che si affermò soltanto più tardi: una spiegazione sostiene che si sarebbe trattato di fratellastri e sorellastre, figli di primo letto di Giuseppe (*Protovangelo di Giacomo*; Epifanio); un'altra sostiene che si sarebbe trattato di cugini/e di Gesù (Gerolamo). I due vangeli dell'infanzia canonizzati (*Matteo* e *Luca*) si limitano a considerare verginale il concepimento di Gesù. Se è vero che, nella Bibbia ebraica, il termine che indica fratello ha un'estensione semantica più ampia, che va al di là del significato stretto di "fratello carnale", come accade nell'accezione moderna, è altrettanto vero che negli scritti in greco viene usato senza problema il termine *adelphós* (femm. *adelphé*), che indica il fratello carnale, senza preoccuparsi di sostituirlo con qualche altro termine più specifico, ad esempio *anepsíós*, che significa "cugino"; e lo storico Egesippo (II secolo) sembra essere ben conscio della diversità



di significato dei due termini quando parla dei fratelli (*adelphoi*) di Gesù e del cugino (*anepsiós*) di Gesù Simeone, che succede a Giacomo alla guida della comunità di Gerusalemme (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 2,23,4; 3,19; 4,22,4).

Matteo e Luca fanno nascere Gesù a Betlemme, in Giudea. Questo dato potrebbe essere il risultato di una costruzione teologica, basata su di un oracolo del profeta Michea (5,1), che annunciava che in quel luogo sarebbe nato il messia, discendente di David. Il fatto che Gesù sia presentato come “il nazareno” (*Mt* 2,23; *Lc* 1,26) e che Marco non menzioni mai Betlemme inducono a ritenere più verosimile la nascita di Gesù a Nazaret, in Galilea. In Galilea Gesù avrebbe anche trascorso l’infanzia e la giovinezza, e sempre in quella regione avrebbe in seguito svolto la maggior parte della sua attività pubblica, che secondo i Sinottici sarebbe durata circa un anno (una sola menzione della festa di Pasqua, quando Gesù fu messo a morte), mentre secondo Giovanni si sarebbe prolungata per oltre due anni (tre menzioni della Pasqua: *Gv* 2,13; 6,4; 11,55).

Sull’infanzia e la giovinezza di Gesù si sa molto poco. È probabile che abbia aiutato per un certo tempo il padre, che era carpentiere/muratore (*téktōn*: *Mc* 6,3; *Mt* 13,55), ma verosimilmente coltivava anche un piccolo appezzamento di terreno per provvedere alle necessità della famiglia; come per la maggior parte delle famiglie che vivevano nei villaggi della Galilea, si trattava di una posizione piuttosto bassa nella scala sociale, al livello della pura sussistenza. Difficile è precisare il suo livello di istruzione. La Palestina del I secolo era una regione plurilingue: la lingua parlata generalmente dalla popolazione autoctona era l’aramaico; l’ebraico era la lingua del culto (tempio di Gerusalemme, sinagoghe locali); il greco era la lingua internazionale, che serviva soprattutto per le transazioni commerciali ed era parlata soprattutto nelle città ellenizzate; il latino era riservato alle *élite* romane che accompagnavano l’apparato amministrativo e di governo della regione. È verosimile che Gesù parlasse aramaico e in questa lingua si sia espresso anche nella sua attività di predicazione. Per l’importanza che hanno le Scritture in quel contesto religioso e culturale e per la loro insostituibile funzione nel fondare l’identità ebraica, è probabile che anche nei villaggi periferici della Galilea le sinagoghe locali fornissero l’opportunità di un’istruzione di base quanto meno per acquisire le competenze necessarie alla lettura (la scrittura era riservata a professionisti); di questo tipo di istruzione potrebbe aver usufruito anche Gesù, come dimostrano alcuni episodi raccontati dai vangeli canonizzati (lettura nella sinagoga; conoscenza delle Scritture ebraiche nelle discussioni con scribi, farisei ecc.). Non ci sono motivi per pensare che Gesù si sia sposato: le fonti non dicono assolutamente nulla in proposito e, anche se il matrimonio era l’ap-prodo più diffuso per un giovane ebreo in quel contesto sociale, tuttavia le

eccezioni non mancavano (modello biblico: *Ger* 16,1-4; i terapeuti; alcuni esseni; alcuni rabbi); inoltre, il rifiuto del matrimonio da parte di Gesù è coerente con altre opzioni altrettanto provocatorie e autostigmatizzanti da lui assunte.

#### 4.3. *L'opzione per la vita itinerante*

A un certo momento della sua vita, quando aveva circa trent'anni, Gesù compì una scelta radicale: abbandonò casa e famiglia, rinunciando in questo modo a un'importante rete di protezione sociale, e si diede alla predicazione itinerante. Le fonti non dedicano molta attenzione a questo passaggio, che pure dovette essere molto importante per Gesù. Sappiamo che egli manifestò una certa simpatia e stima per Giovanni il Battista e la sua predicazione (*Mt* 11,7-15; *Mc* 9,9-13; 11,27-33), lo frequentò per un certo periodo, facendosi battezzare da lui; ma poi lo lasciò per lanciare una proposta diversa, riuscendo ad aggregare al gruppo dei suoi seguaci alcuni discepoli del Battista (*Gv* 1,35-39). Giovanni il Battista, che apparteneva probabilmente a una famiglia sacerdotale (*Lc* 1,5), ma non di rango elevato, si era ritirato nel deserto per denunciare la corruzione imperante nella vita sociale e religiosa del popolo di Israele in quel periodo. Nutrito di idee apocalittiche, annunciava il giudizio imminente di Dio che si sarebbe abbattuto su Israele, avrebbe ripristinato la giustizia e punito i malvagi. Per scampare all'inevitabile condanna, Giovanni offriva al popolo di Israele un'ultima ed eccezionale possibilità di salvezza attraverso un invito alla conversione radicale, sancito da un battesimo d'acqua per la remissione dei peccati. In questo senso, la predicazione del Battista si presentava come potenzialmente sovversiva, in quanto dichiarava di fatto inefficaci i tradizionali strumenti per il conseguimento della salvezza, in particolare quelli legati al sistema sacrificale e cultuale del Tempio.

La denuncia delle ingiustizie, l'invito alla conversione per un rinnovamento etico profondo, l'esortazione a prepararsi all'irruzione di Dio nella storia per trasformare radicalmente la vita degli umani sulla terra, tutti temi caratteristici della predicazione del Battista, dovettero esercitare una certa attrattiva su Gesù come su altri giovani della regione. Tuttavia, a un certo momento Gesù abbandonò il Battista e il suo gruppo per dedicarsi a una missione autonoma. L'episodio del battesimo al Giordano, della cui attendibilità storica non c'è ragione di dubitare, è presentato dalle fonti come il momento della svolta: si tratta di una sorta di investitura per una missione nuova, consistente nell'annuncio di quello che egli chiamerà il "regno di Dio", vale a dire l'instaurazione della sovranità diretta di Dio su di un mondo rinnovato.

#### 4.4. *L'annuncio del regno di Dio*

Un'espressione ricorrente che accompagna la predicazione e l'azione di Gesù è quella di «regno di Dio» (in *Matteo* «regno dei cieli»). Il termine greco *basileia* ha un'estensione semantica più ampia dell'italiano “regno”, e indica sia l'esercizio della sovranità regale sia la realizzazione di tale sovranità in uno spazio e tempo definiti; tuttavia, l'espressione «regno di Dio/dei cieli», che ricorre un centinaio di volte nei Sinottici, ma soltanto un paio di volte in Giovanni e poco più in Paolo, non è comune nella letteratura ebraica precedente, anche se l'idea che YHWH, il Dio nazionale, esercitasse la regalità su Israele e sul mondo era ampiamente diffusa, in particolare nel libro dei *Salmi*. In due libri profetici, il *Deutero-Isaia* (*Is* 40-55) e *Daniele*, il concetto si arricchisce di sfumature nuove. Ambedue gli scritti rivolgono un messaggio di speranza al popolo di Israele che si trova in una situazione di difficoltà e di crisi (gli esiliati a Babilonia, nel primo caso; gli ebrei che si sentono oppressi e vedono minacciata la loro identità dal progredire dell'ellenismo durante la dominazione dei Seleucidi, nel secondo); in questo messaggio di speranza, il concetto della sovranità regale di Dio serve a rinforzare la resistenza e a consolidare la speranza di un popolo minore, che le dinamiche della storia hanno sottomesso alla dominazione di due grandi imperi. La popolazione dei villaggi di Galilea alla quale si rivolse Gesù durante il suo ministero pubblico doveva sentirsi in una situazione di crisi molto simile: per i piccoli contadini o i braccianti locali la vita era molto dura; le loro condizioni economiche e sociali erano in balia dei potenti di turno; la dominazione romana era soffocante e spesso violenta; soltanto l'annuncio di una trasformazione radicale poteva offrire qualche bagliore di speranza.

L'attesa più o meno imminente di un intervento straordinario di Dio stesso – o di un suo intermediario – nella storia, che avrebbe definitivamente sconfitto le forze del male, liberato Israele, suo popolo, dall'oppressione e ristabilito la pace e la giustizia sulla terra faceva parte delle credenze più diffuse tra gli ebrei del tempo. La predicazione di Gesù presuppone queste attese; e questo spiega anche perché egli non senta mai il bisogno di spiegare in che cosa esattamente consista il regno di Dio che annuncia, ma si limiti ad alludervi con immagini e metafore. Sullo sfondo di queste attese, a noi note attraverso una documentazione letteraria multiforme, l'annuncio di Gesù si distingue per alcune caratteristiche particolari. Innanzitutto, egli appare convinto che l'avvento del regno di Dio abbia già incominciato a realizzarsi e che in questa realizzazione egli stesso svolga un ruolo determinante. Un'indicazione di questo inizio è data dal successo della sua attività di esorcista e taumaturgo: i demoni che scaccia, le guarigioni che compie sono un segno che il regno di Dio incomincia a essere presente

(Lc 11,20) e che il potere di Satana e delle forze del male sul mondo inizia a cedere (Lc 10,18). Agli increduli e ai dubbiosi, che faticano a riconoscere i piccoli segnali di questo inizio, Gesù spiega, attraverso similitudini e parabole, che dimostrano in lui sorprendenti doti e capacità di comunicazione, come il regno di Dio non sia una realtà statica, ma dinamica, in continua trasformazione e progressione, che da un inizio minuscolo porta a risultati grandi e straordinari (parabole del granello di senape, del lievito ecc.). Rifiuta, invece, di assecondare le elucubrazioni e i calcoli di quanti, secondo una certa sensibilità apocalittica diffusa a quel tempo, passavano il tempo a scrutare i segni premonitori dell'avvento della fine. Il regno di Dio è, dunque, una realtà allo stadio iniziale, non ancora compiuta; che interpella chiunque, compresi gli esclusi e gli emarginati dalle barriere religiose e sociali di quel tempo, come i pubblicani e le prostitute; che richiede una presa di posizione e una decisione.

#### 4.5. Gesù taumaturgo ed esorcista

Nel mondo mediterraneo antico, la credenza nella stretta connessione tra possessione demoniaca e malattia era profondamente radicata. Diversamente dalle concezioni scientifiche moderne, la malattia era pensata come il risultato non dell'azione di un agente patogeno, ma di uno spirito o demone, che intenzionalmente si impadroniva del malato e gli causava ogni sorta di sofferenza. Come conseguenza di questa concezione, in quel contesto culturale la malattia non soltanto causava sofferenze fisiche, ma produceva anche una sorta di emarginazione sociale, tanto più grave all'interno del mondo ebraico a motivo delle innumerevoli procedure di esclusione previste dal complesso sistema religioso delle regole di purità. Più che al medico, quindi, il malato si rivolgeva all'esorcista, al taumaturgo o a qualche divinità guaritrice, e questo avveniva sia nel mondo ellenistico-romano (le *incubationes* nei santuari di Esculapio; l'attività taumaturgica di Apollonio di Tiana) sia nel mondo ebraico (Honi il tracciatore di cerchi; Hanina ben Dosa). L'attività taumaturgica ed esorcistica di Gesù si situa in questo contesto, e le fonti ci dicono che essa era riconosciuta non soltanto dai suoi seguaci, ma anche dai suoi avversari, i quali non potevano far altro che mettere in discussione non certo l'efficacia, quanto piuttosto l'origine dei suoi poteri, insinuando che potessero derivare non da Dio, ma dal principe dei demòni (Mc 3,20-22). La caratteristica distintiva delle azioni esorcistiche e taumaturgiche di Gesù sta, da un lato, nell'efficacia operativa della sua sola parola, senza ricorso a particolari gesti rituali o a formule; e dall'altro, nel significato che egli attribuisce a tali azioni: quello di essere segni dell'incipiente avvento del regno di Dio.

Un altro comportamento di Gesù particolarmente carico di significato è quello della sua frequente partecipazione a pasti comuni sia in pubblico sia in case private. L'accusa che i suoi avversari gli rivolgono di essere un mangione e un beone e di essere amico di pubblicani e peccatori (*Mt* 11,19; *Lc* 7,34) indica che Gesù doveva essere un assiduo frequentatore di banchetti pubblici e partecipava volentieri ai pasti comuni nelle case dove era invitato. Nel contesto ebraico, i pasti avevano la funzione di segnare precisi confini sia all'interno del gruppo, sia tra gruppi diversi: l'ebreo osservante non poteva sedersi a tavola con chiunque; dalla commensalità erano esclusi i gentili, i peccatori abituali, come i pubblicani o le prostitute, chi si trovava in particolari situazioni di impurità ecc. Con il suo comportamento a tavola, che infrangeva molte delle regole stabilite dalle convenzioni religiose e sociali, Gesù intendeva ridefinire questi confini: il regno di Dio che annunciava prevedeva un ribaltamento radicale dei valori; gli esclusi passeranno avanti a quanti pretendono per sé una condizione di privilegio (*Mt* 21,31).

#### 4.6. Gesù e la Legge

Gesù ebbe numerosi seguaci; radunò intorno a sé anche un gruppo più ristretto di discepoli, che si rivolgevano a lui chiamandolo *rabbi*, "maestro"; tuttavia, non fondò una vera e propria scuola. Egli dimostra di conoscere le Scritture ebraiche, ma la sua predicazione non ha come obiettivo principale quello di spiegarle e interpretarle, come si faceva nelle scuole dei rabbini del suo tempo. Gesù è più paragonabile ai maestri di sapienza della tradizione biblica che ai rabbini o ai dottori della Legge. La centralità dell'annuncio del regno di Dio condiziona in qualche modo anche l'atteggiamento di Gesù nei confronti delle norme legali e dell'etica che ne consegue.

Innanzitutto, Gesù non mise mai in discussione il principio dell'osservanza della Legge: piuttosto propose interpretazioni originali di alcune norme, accentuò aspetti diversi, come d'altronde avveniva nelle discussioni tra i rabbini del tempo; la sua fu una "rivoluzione dei valori" (secondo l'espressione di Gerd Theissen), in quanto egli ne propose una nuova articolazione o gerarchia, che contrastava con quella in vigore nella cultura religiosa del suo tempo. Nel suo insegnamento, Gesù radicalizza alcuni aspetti della Legge (quelle norme che noi chiameremmo etiche) e ne relativizza altri (quelle norme che noi chiameremmo culturali o rituali). Per quanto riguarda la radicalizzazione, il testo di riferimento sono le cosiddette antitesi riportate nel Discorso della montagna (*Mt* 5,21-48); rispetto alle norme contenute nella Legge scritta («Avete inteso che fu detto agli antichi...») Gesù si mostra ancora più esigente e radicale («Ma io vi dico...»).

Così il comandamento di non uccidere non è sufficiente: bisogna evitare con la stessa determinazione anche altre forme di violenza o aggressione più lievi, compresi gli insulti; analogamente, non basta non commettere adulterio: va evitato anche il semplice desiderio concupiscente; la legge consente, in certi casi, al marito di ripudiare la moglie: per Gesù anche il ripudio o le nozze con una donna ripudiata equivalgono all'adulterio, e quindi vanno evitati (un analogo rifiuto del divorzio si ritrova in alcuni scritti di Qumran, per esempio il *Rotolo del Tempio*, e nel *Documento di Damasco*); non solo non bisogna spergiurare, ma non si deve giurare affatto; ogni forma di vendetta deve essere bandita; anche il precetto dell'amore del prossimo di *Lv 19,18*) non è sufficiente per Gesù: bisogna essere pronti ad amare anche i propri nemici e persecutori.

Per quanto riguarda la relativizzazione delle norme legali, gli esempi più significativi sono quelli dell'osservanza del sabato e delle leggi di purità. Gesù non dichiarò mai superato o abolito il precetto del sabato; piuttosto, lo ricondusse a quella che, secondo lui, era la sua intenzione originaria. Secondo il racconto dei Sinottici (*Mc 2,23-28* e paralleli), il fatto che un giorno di sabato i discepoli di Gesù raccogliessero delle spighe in un campo avrebbe suscitato la reazione dei farisei, che li rimproverarono per aver infranto il riposo sabbatico. L'intervento di Gesù spiazza i suoi avversari, perché egli non scende sul terreno delle discussioni di tono prettamente giuridico allora in voga nelle scuole rabbiniche, che riguardavano le modalità dell'osservanza del precetto, le possibili eccezioni ecc., ma va al cuore del problema: il sabato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato, con un sottile rimando all'ordine della creazione (*Gen 1,1-2,3*), dove il riposo di Dio il settimo giorno diventa l'atto conclusivo della creazione, e quindi è funzionale a tutto ciò che era stato fatto nei giorni precedenti, compresa la creazione dell'uomo.

Quanto alle regole di purità, Gesù non sembra aver opposto un rifiuto totale. Il suo comportamento disinvolto nei confronti di certi divieti (non ha paura di toccare un lebbroso; di venire in contatto con donne in stato di impurità; di condividere la mensa con pubblicani e pubblici peccatori) indica già che egli era disposto a contravvenire a certe norme sociali (la purità rituale era un forte marcatore dell'identità ebraica; secondo la religiosità farisaica, evitare la contaminazione attraverso il contatto con cose e persone impure era un dovere primario per l'ebreo osservante) in nome di altri valori. Il famoso versetto di *Mc 7,15* («Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa renderlo impuro. Ma sono le cose che escono dall'uomo a renderlo impuro»), se può essere attribuito a Gesù, non va certo inteso come un superamento di tutti i divieti alimentari, come suggerisce Marco (7,19); si tratta piuttosto di una formula iperbolica, con la quale Gesù afferma che ciò che proviene dal cuore dell'uomo – le sue parole,

i suoi propositi – è infinitamente più pericoloso, per il suo stato di purezza, di tutti gli alimenti che può ingerire. Ciò che può rendere radicalmente impuro l'uomo sono i suoi pensieri e le sue azioni; e da questa impurità di fondo egli non si può liberare attraverso riti o abluzioni, ma soltanto accogliendo il perdono che viene da Dio e offrendo lo stesso perdono agli altri (preghiera del *Padre nostro*).

Questa operazione di riassetamento da parte di Gesù del sistema di norme e valori propri dell'ebraismo avviene a partire da una duplice motivazione. La prima è di tipo sapienziale. Dal punto di vista formale (ammonizioni, esortazioni, sentenze), l'insegnamento di Gesù si colloca senz'altro all'interno della grande tradizione sapienziale ebraica e delle antiche civiltà del Vicino Oriente; ma anche dal punto di vista dei contenuti il suo insegnamento si ispira a quella tradizione: frequenti riferimenti all'ordine della creazione; motivazioni tratte dall'osservazione della natura (il sole che splende e la pioggia che cade sui buoni e suoi cattivi; gli uccelli del cielo e i gigli dei campi che non si preoccupano del nutrimento o dei vestiti; ecc.). La seconda è di tipo escatologico e fonda lo stretto collegamento dell'insegnamento di Gesù con l'annuncio del regno di Dio. L'attesa dell'avvento imminente della sovranità di Dio sulla terra, che anzi è già iniziata attraverso l'azione di Gesù, inaugura una situazione di emergenza, che impone una svolta alla propria vita (la conversione) e di concentrarsi sulle cose importanti, tralasciando quelle secondarie.

#### 4.7. Gesù e i suoi seguaci

Nella sua attività pubblica di predicatore itinerante, Gesù, grazie alla forza del suo carisma personale, ebbe un certo seguito, analogamente ad altri personaggi del tempo, come Giovanni il Battista o i vari profeti di rinnovamento. Come si è detto, a quel tempo la situazione economico-sociale della Palestina era molto critica: i contadini, i piccoli artigiani, i braccianti conducevano prevalentemente una vita di pura sussistenza; erano sfruttati economicamente da una classe dirigente del tutto insensibile alle loro istanze e sorda alle loro richieste. È comprensibile che fosse diffuso un senso di impotenza frustrante e un'aspirazione a cercare una via di uscita. Il successo della predicazione di Gesù e di altri profeti di rinnovamento si spiega anche per il fatto che il loro annuncio apriva una speranza di riscatto da una situazione diventata ormai insostenibile e che appariva senza sbocchi. La predicazione di Gesù dovette suscitare reazioni diverse: alcuni saranno venuti ad ascoltarlo occasionalmente, altri più assiduamente; alcuni avranno accolto il suo messaggio con entusiasmo e fiducia, altri saranno rimasti perplessi, altri ancora delusi; coloro che potevano permetterselo

avranno anche fornito gli appoggi e i mezzi finanziari perché Gesù potesse continuare la sua missione. Le fonti ci dicono che dovette formarsi intorno a Gesù un gruppo più ristretto di seguaci, che condividevano le forme più estreme della sua vita di itinerante e marginale; il termine usato è quello di “discepoli” (*mathētai*), che fa pensare al rapporto maestro-discepolo tipico delle scuole. Come già si è detto, però, Gesù non fondò una vera e propria scuola, anche se è verosimile che i suoi seguaci lo abbiano chiamato maestro (*rabbi*). I discepoli dei rabbi si sceglievano il maestro che intendevano seguire; dopo il periodo di studio, il discepolo generalmente diventava a sua volta maestro e aveva discepoli propri; non c'erano donne nelle scuole rabbiniche, perché lo studio della Torah era riservato ai maschi e solo eccezionalmente l'insegnamento poteva essere impartito alle donne (in questo caso in privato).

Nel caso di Gesù, la situazione appare invece differente. I modi di unirsi al gruppo ristretto dei suoi seguaci sono vari: in molti casi (racconti di chiamata) è Gesù a prendere l'iniziativa e a scegliersi i discepoli; in altri casi, l'iniziativa poteva partire dall'interessato, ad esempio dopo aver ascoltato Gesù (*Mt* 8,18-22; *Lc* 9,57-62) oppure dopo esserne stato guarito ( *10,46-52 e paralleli); inoltre, in una società collettivista come quella palestinese del tempo, le reti familiari, professionali o di vicinato potevano favorire l'adesione al gruppo (*Gv* 1,40-46). È molto verosimile che nel gruppo dei discepoli ci fossero donne (*Lc* 8,1-3). I tratti caratteristici dei discepoli di Gesù sono non soltanto l'apprendimento di ciò che insegna il maestro, ma anche la condivisione della sua vita marginale, intesa come un'alternativa ai valori della società tradizionale (autostigmatizzazione); la condivisione dei tratti carismatici di Gesù, vale a dire dei suoi poteri taumaturgici ed esorcistici; la promessa di occupare un posto speciale nel nuovo Israele restaurato nel tempo escatologico (Theissen). Tra i suoi discepoli, Gesù ne sceglie dodici (sono quelli di cui i vangeli canonizzati ci raccontano le chiamate), che formano un gruppo speciale. Il fatto è storicamente verosimile. La lista dei nomi di questi Dodici varia leggermente a seconda delle fonti; ma l'elemento più importante, che rimane nella memoria, è il numero dodici. Non si tratta di un gruppo con funzioni direttive o di guida, bensì di un gruppo con un forte valore simbolico: infatti, la riunione delle dodici tribù del popolo di Israele disperso era un segno dell'avvento del tempo escatologico (l'idea è attestata in fonti molto diverse: *Sir* 36,10; 48,10; *Rotolo della guerra* 2,1-3; *Testamento di Mosè* 3,4-5; 4,9; *Salmi di Salomone* 17,26-29; *Ap* 21,12); si tratta di un'azione simbolica, come quelle compiute dai profeti della tradizione biblica; il gruppo dei Dodici rappresenta simbolicamente le dodici tribù riunite nel tempo escatologico e il popolo di Israele restaurato. La costituzione del gruppo dei Dodici conferma simbolicamente l'avvento del regno di Dio che già inizia a essere presente nell'annuncio di Gesù.*



4.8. *Il tragico epilogo: la condanna a morte di Gesù*

Nel corso della sua attività pubblica, Gesù ebbe non soltanto seguaci entusiasti, ma anche oppositori. Il che si spiega con il carattere provocatorio e contestatario delle posizioni da lui assunte in particolare nei confronti delle autorità ebraiche. Le tensioni e i contrasti provocati dalla sua predicazione rimasero più o meno latenti fino al momento della sua ultima salita a Gerusalemme in occasione della Pasqua, quando scoppiarono in modo dirimpente. In quell'occasione Gesù compì un gesto simbolico molto importante, noto come la cacciata dei mercanti dal Tempio (*Mc* 11,15-17 e paralleli; *Gv* 2,11-22, colloca l'episodio all'inizio del ministero pubblico di Gesù). Non si trattava tanto di un gesto di purificazione del Tempio, volto a criticarne e condannarne gli aspetti troppo materiali e gli abusi economici; le attività commerciali e finanziarie che vi si svolgevano erano del tutto legittime e anche necessarie: per i sacrifici, bisognava procurarsi gli animali e per il pagamento delle tasse bisognava disporre della valuta corretta; la posta in gioco era molto più alta. Secondo il racconto di *Gv* 2,13-22 il gesto di Gesù sarebbe stato accompagnato da una parola che annunciava la distruzione del Tempio; analoghe profezie sono conosciute anche da *Mc* 14,58 e *Mt* 26,61, che però le situano in contesti diversi, e dal *Vangelo secondo Tommaso* (log. 71). È quindi verosimile che il gesto di Gesù, accompagnato da un detto di cui è difficile ricostruire la forma originaria, si prestasse a essere inteso come un vaticinio di distruzione. Se si aggiunge che in diverse occasioni Gesù aveva fatto riferimento a un perdono dei peccati che di fatto rendeva inutile la mediazione dell'istituzione a ciò preposta, vale a dire il Tempio, si capisce quanto potesse essere preoccupata l'aristocrazia sacerdotale in quel momento particolare: era la settimana di Pasqua e la città santa era affollata da pellegrini provenienti da ogni dove; in una simile situazione di affollamento, bastava un nonnulla perché scoppiasse una rissa o un tumulto, che i romani avrebbero represso nel sangue senza esitazione, come avevano già fatto in altre occasioni analoghe. Dovette essere questo il motivo che indusse le autorità religiose di Gerusalemme, fino ad allora rimaste inerti, a intervenire: per evitare guai maggiori con l'intervento delle truppe romane (*Gv* 11,45-57).

Gesù dovette rendersi conto della situazione esplosiva che si era venuta a creare e dei rischi che correva. Sarebbe potuto fuggire, come aveva fatto in altre occasioni, quando si sentiva minacciato; ma quella volta non lo fece. Di questa sua consapevolezza si riscontrano tracce nella cena d'addio che Gesù consumò con i suoi discepoli poco prima di essere arrestato. Si trattava anche in questo caso di un gesto simbolico di grande significato, nella linea della commensalità che lungo tutto il periodo della sua attività pubblica aveva praticato come segno della partecipazione al regno di Dio incipiente

offerta a tutti, senza distinzione. I quattro resoconti di questo episodio che ci sono giunti (i tre Sinottici e Paolo, *1Cor* 11,23-26) risentono senza dubbio dell'influenza della riflessione teologica successiva, che attribuisce un valore salvifico alla morte di Gesù alla luce della fede nella risurrezione, e anche delle concrete pratiche liturgiche dei diversi gruppi di seguaci.

L'arresto di Gesù avvenne durante la notte, quando egli si era ritirato sul monte degli Ulivi insieme ai discepoli, e fu disposto dalle autorità religiose ebraiche. Gesù fu tradotto davanti al sommo sacerdote e alcuni membri del sinedrio, riuniti in tutta fretta; seguì un interrogatorio informale e quindi, il mattino successivo, la traduzione davanti al prefetto di Giudea Pilato, che era a Gerusalemme per le feste pasquali ed era la sola autorità che potesse comminare la pena capitale. Qui si svolse quell'azione giudiziaria nota come *cognitio extra ordinem*, normale nelle province, un procedimento condotto dal magistrato romano, che vi svolgeva le funzioni di giudice unico. Gesù fu verosimilmente presentato al prefetto come un pretendente messianico, e quindi come un potenziale nemico di Roma; Pilato, che diversamente da come viene presentato nei racconti dei vangeli canonizzati doveva essere un uomo senza scrupoli, non esitò a soffocare sul nascere un potenziale pericolo di sedizione e condannò Gesù alla crocifissione, un supplizio infamante, che i romani usavano largamente nei territori occupati per prevenire qualsiasi velleità di insurrezione. Normalmente i cadaveri venivano lasciati a lungo sulla croce, e i loro resti erano poi gettati in fosse comuni. Secondo alcuni, questo sarebbe stato anche il destino di Gesù. Tuttavia sappiamo che, in alcuni casi, le famiglie dei condannati potevano ottenere il permesso di ricuperare i cadaveri e di seppellirli (Flavio Giuseppe, *Vita* 75, racconta di avere avuto da Tito il permesso di deporre dalle croci i corpi di tre suoi conoscenti che erano stati crocifissi; a Giv'at ha-Mivtar, vicino a Gerusalemme, è stato rinvenuto nel 1968 un ossuario del I secolo, ora al Museo di Israele, con i resti di un crocifisso, con tanto di chiodo conficcato nel tallone). È possibile che l'iniziativa di Giuseppe di Arimatea per la sepoltura di Gesù, menzionata da tutti e quattro i vangeli canonizzati, indichi che furono le stesse autorità religiose di Gerusalemme a far seppellire Gesù (secondo Adriana Destro e Mauro Pesce).

##### 5. Osservazioni conclusive

Quelle presentate fin qui, anche se in modo piuttosto sommario e incompleto, sono alcune delle principali acquisizioni che la scienza storica ha raggiunto a proposito del personaggio di Gesù. In questa panoramica si sono privilegiate, da un lato, la presentazione della storia della ricerca, che permette di identificare i principali nodi problematici al centro del dibattito

sul Gesù storico; e dall'altro, la descrizione del contesto storico-culturale in cui si svolse la vicenda di Gesù, perché è indispensabile per una corretta comprensione delle sue parole e delle sue azioni. Come si vede, però, si tratta di una serie di istantanee, di immagini non correlate tra loro, che non permettono di delineare in modo preciso lo sviluppo della vicenda terrena di Gesù. È come se in un sito archeologico si fossero ritrovati i resti di un mosaico antico, con le figure scomposte e le tessere mescolate alla rinfusa: il materiale ritrovato è sicuramente originale, non contraffatto, ma le figure che i restauratori potranno ricostruire avranno sempre, inevitabilmente, un certo grado di plausibilità e di arbitrarietà insieme.

Questo spiega i diversi profili della figura di Gesù che la storiografia di tutti i tempi ci ha proposto: profeta escatologico, maestro di sapienza, taumaturgo ed esorcista, uomo dello spirito, filosofo cinico, ribelle rivoluzionario e così via. Le fonti di cui disponiamo ci presentano un'immagine sfuocata di Gesù: più noi cerchiamo di metterla a fuoco e di definirne i contorni, più ci avventuriamo nel terreno delle ipotesi. Più di altri personaggi del passato, il Gesù storico si lascia intravedere soltanto di scorcio.

## APPENDICE

### INDICAZIONI PER UNA LETTURA CONTINUATA DELLA BIBBIA

Esistono diverse possibilità: una è quella di seguire l'ordine proposto dalla liturgia della propria eventuale Chiesa di appartenenza (per esempio, per i cattolici il Lezionario feriale biennale insieme alle letture biennuali proposte nella Liturgia delle Ore: lettura semicontinua dell'Antico Testamento insieme alla lettura ripetuta due volte del Nuovo Testamento). Oppure si può seguire l'ordine dei libri così come è proposto dal canone ebraico per l'Antico Testamento (Pentateuco, Profeti, Scritti) seguito dai Deuterocanonici. Poi il Nuovo Testamento secondo la classificazione tradizionale (Vangeli, Atti, Lettere di Paolo, Epistole cattoliche, Apocalisse). Un terzo percorso, qui di seguito indicato, cerca di combinare lo sviluppo della formazione del testo biblico con l'ordine degli eventi.

Una condizione essenziale è, in ogni caso, lo studio parallelo di una buona introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento (per cui si veda *infra* la Bibliografia) e/o del nostro *Vademecum*.

*a) Lettura della Bibbia ebraica secondo l'ordine degli eventi di cui si parla nei singoli libri*

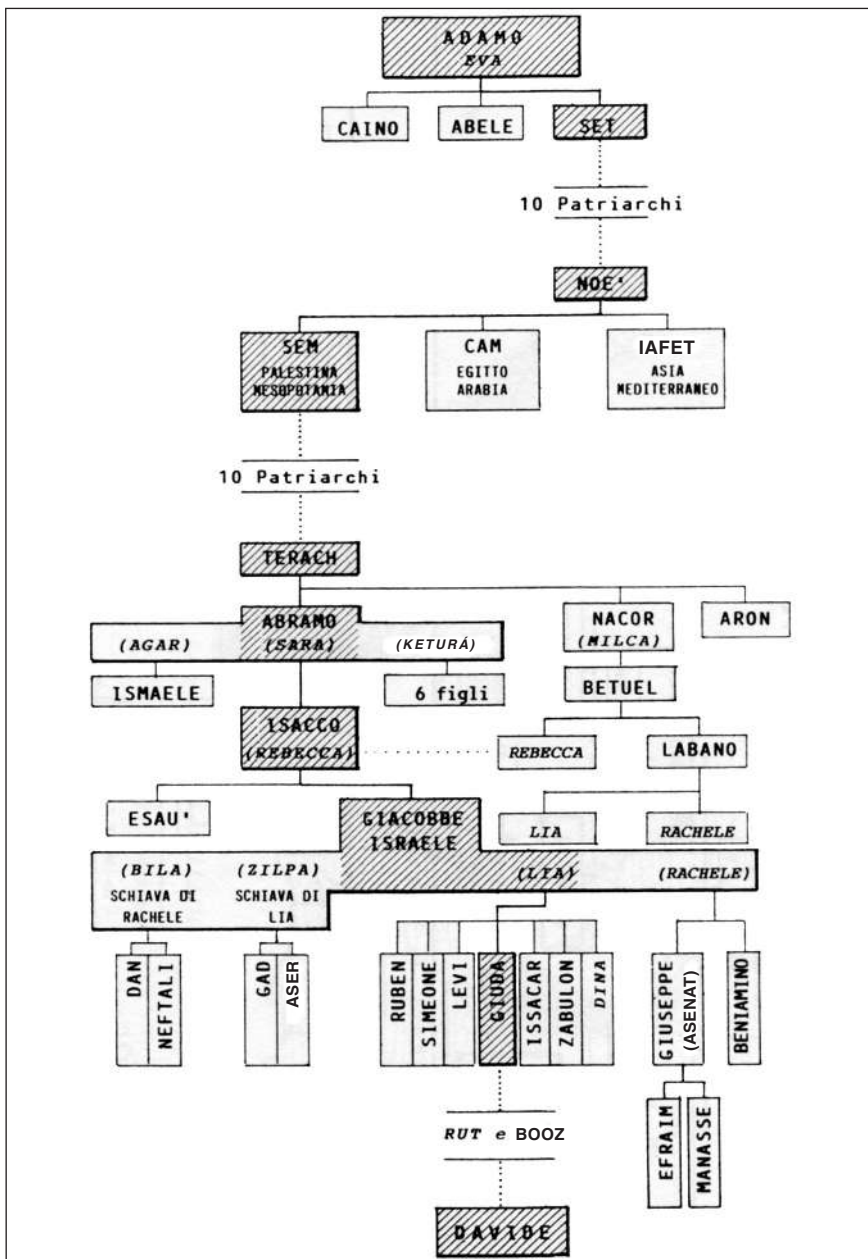
- I Tempo della promessa (Patriarchi)  
*Genesi 12-50*
- II Liberazione, Esodo e Alleanza (Mosè)  
*Esodo, Levitico, Numeri*
- III Insediamento nella Terra Promessa  
*Giosuè, Giudici*
- IV Il regno (Saul, Davide, Salomone)  
*1-2 Samuele, 1 Re, 2 Re 1-11, 1 Cronache, 2 Cronache 1-19*
- V I due regni  
storia: *1 Re 17-25, 2 Re 1-16, 2 Cronache 10-28*  
profeti: *Amos, Osea, Isaia 1-39, Michea*
- VI Caduta dei due regni  
storia: *2 Re 17-25, 2 Cronache 29-36*

- profeti: *Nahum, Abacuc, Sofonia, Geremia, Lamentazioni, (Baruc)*
- VII In esilio  
 profeti: *Ezechiele, Isaia 40-55*  
*Deuteronomio* (rilettura dell'Alleanza sul Sinai)
- VIII Restaurazione e dominazione persiana: il «giudaismo»  
 storia: *Esdra, Neemia*  
 profeti: *Aggeo, Isaia 56-66, Zaccaria 1-8, Malachia, Abdia, Giona, Gioele*  
 altri: *Giobbe, Proverbi, Rut*
- IX Dominazione ellenistica  
 storia: *Ester, (Giuditta), (1-2 Maccabei)*  
 profeti: *Zaccaria 9-14, Daniele*  
 altri: *Qohélet, Cantico dei cantici, (Tobia), (Siracide), (Sapienza)*
- X I *Salmi*  
 150 *Salmi*, ovvero come ha pregato Israele in tutto questo periodo.  
 Lettura fiancheggiatrice a quanto precede<sup>1</sup>.
- b) Nuovo Testamento secondo un ordine basato su testi affini tra loro
- XI I Vangeli sinottici e gli *Atti degli Apostoli*  
*Marco, Matteo, Luca, Atti degli Apostoli*
- XII Il *corpus* paolino  
*1-2 Tessalonesi, 1-2 Corinti, Filippesi, Galati, Romani*  
*Colossesi, Filemone, Efesini*  
*Tito, 1-2 Timoteo*
- XIII *Lettera agli Ebrei* e Lettere cattoliche  
*Ebrei, Giacomo, Giuda, 1-2 Pietro*
- XIV Il *corpus* giovanneo  
*Vangelo di Giovanni, 1-3 Giovanni, Apocalisse*

---

<sup>1</sup> I libri biblici segnati fra parentesi sono deuterocanonici e si trovano nel canone cattolico, ma non nei canoni ebraico e protestante (cfr. *supra* la tabella dei *Canoni dell'Antico Testamento*, pp. 83-84).

# GENEALOGIA DA ADAMO A DAVIDE

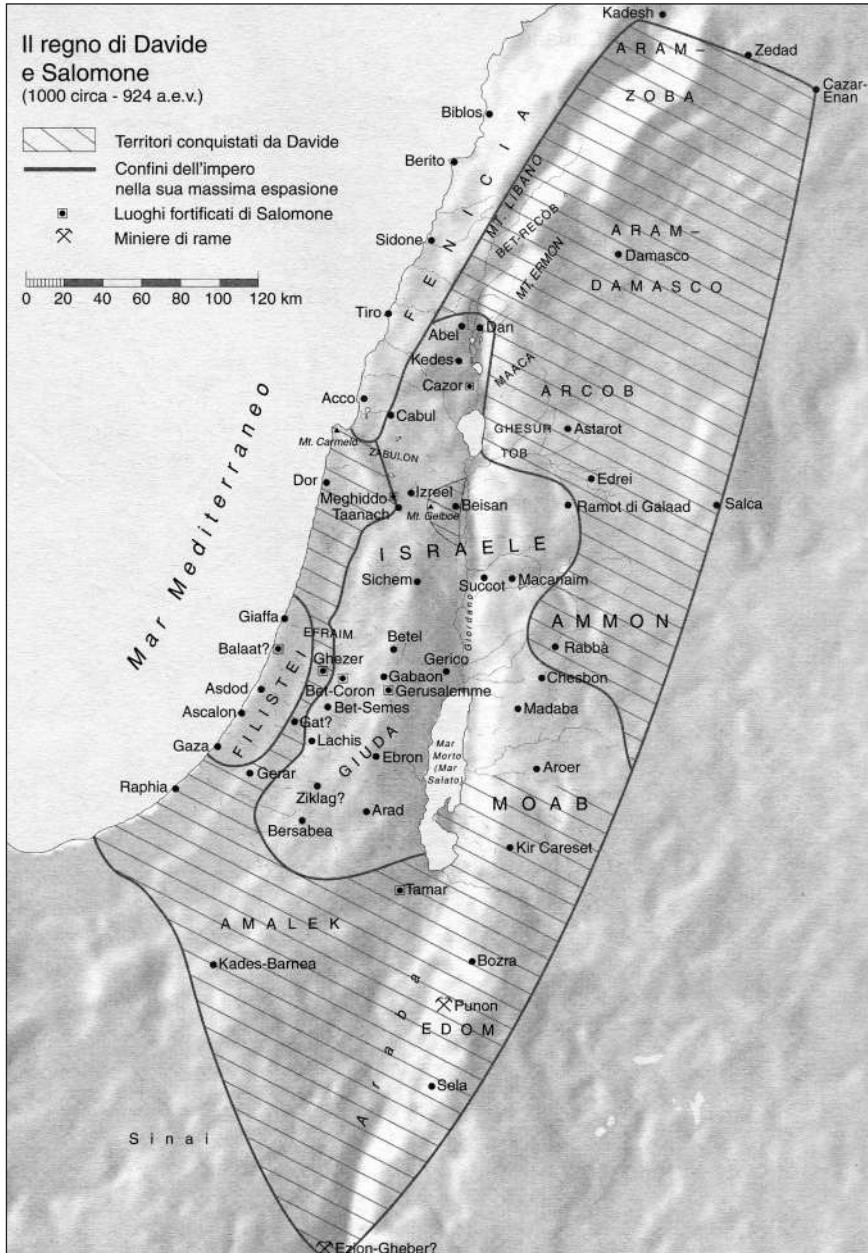


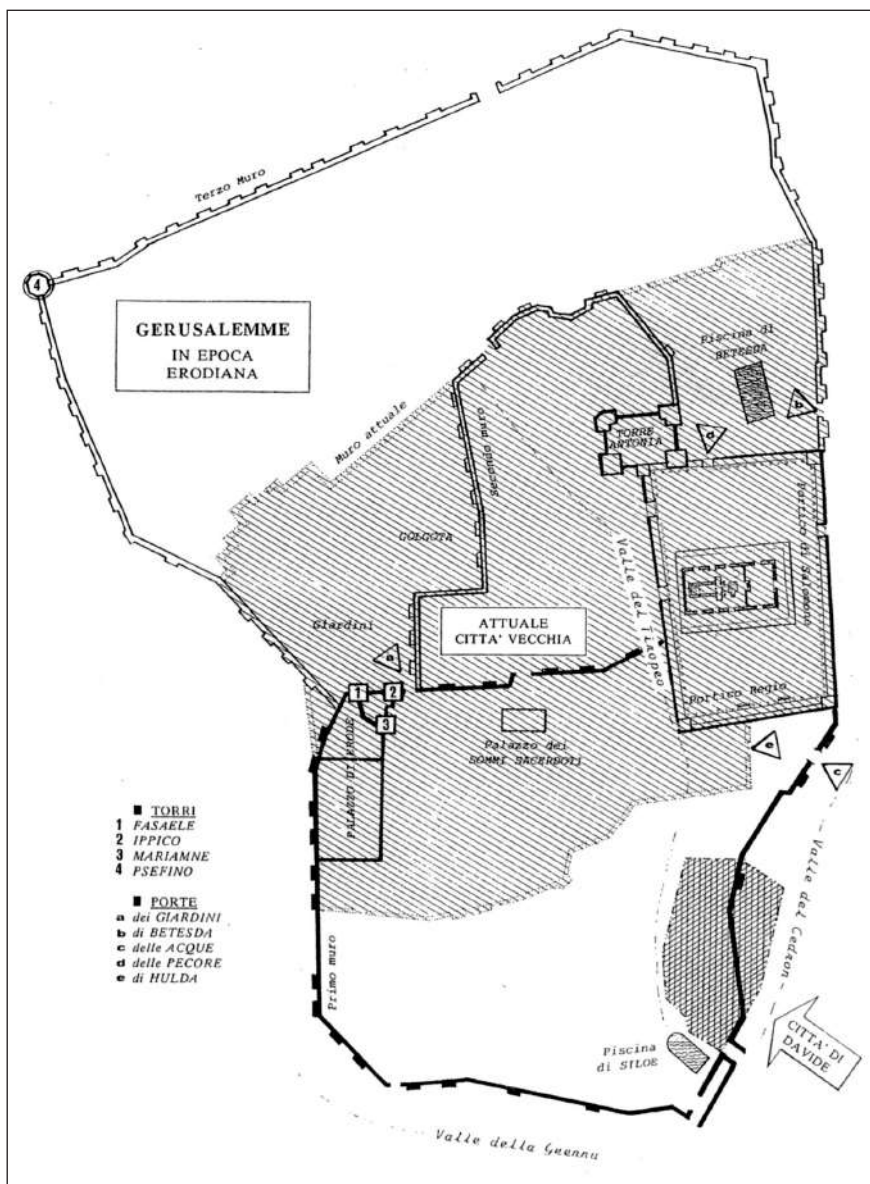


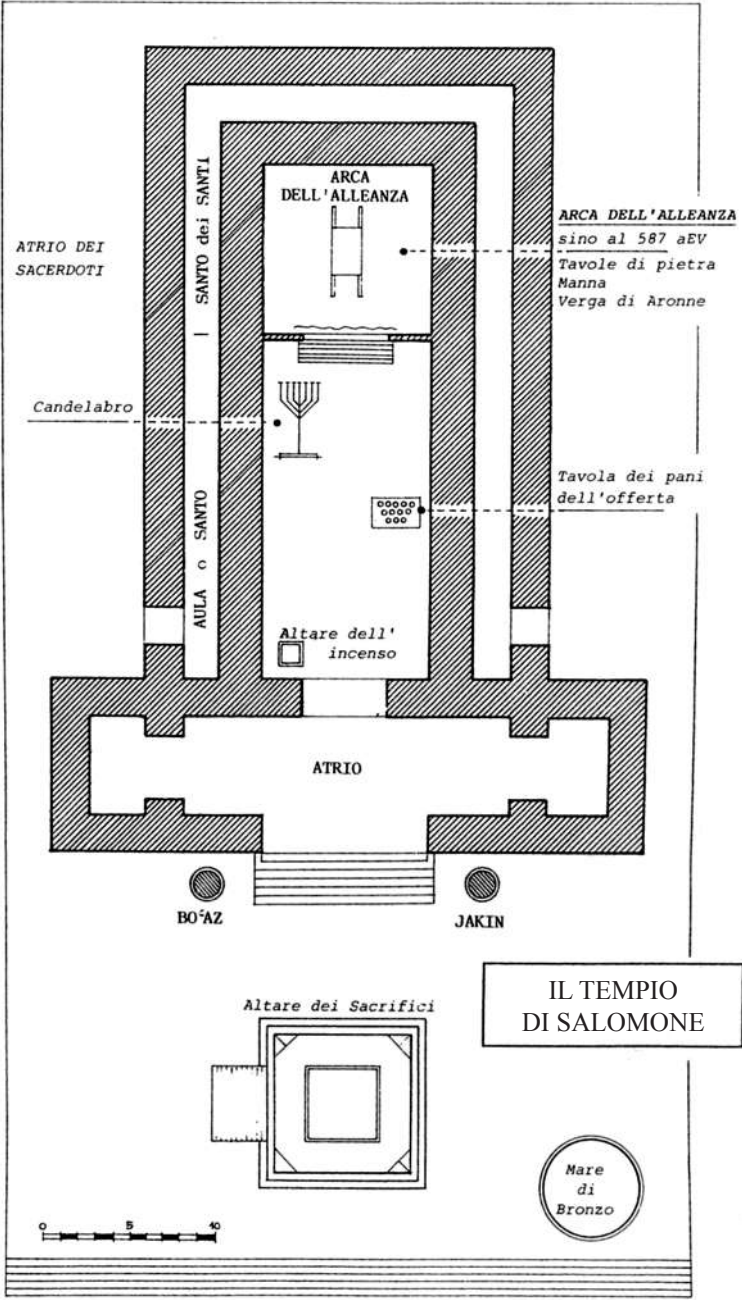


















## Strumenti di lavoro





*Figura 16: Scriba*  
Da *Salmi, Giobbe, Proverbi, Rituale della circoncisione e del matrimonio* (Italia, sec. XIV)  
Parma, Biblioteca Palatina, ms. 3596, c. 3v

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Edizione cattolica ufficiale della Vulgata

*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, 1986<sup>2</sup>: revisione della *Vulgata* di Gerolamo, promulgata da papa Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Scripturarum Thesaurus* (1979); è il testo ufficiale della Chiesa cattolica romana anche per l'uso liturgico.

### 2. Edizioni bilingui e plurilingui

*Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010 ss. (a cura di noti biblisti italiani; con testo originale a fronte, agile apparato filologico-testuale e commento esegetico-teologico; 38 volumi pubblicati a maggio 2016).

*Bibbia ebraica / TaNaK*, a cura di D. Disegni, 4 voll., Giuntina, Firenze 1995-1996 (testo ebraico, con tr. it. a fronte e note; rist. dell'ed. Marietti, Torino 1965-1967).

*La Bibbia dei Settanta*. I. *Pentateuco*, a cura di P. Lucca, Morcelliana, Brescia 2012; II/1-2. *I libri storici*, a cura di P.G. Borbone, *ibi*, 2016; III. *I libri poetici*, a cura di C. Martone, *ibi*, 2013 (ed. bilingue commentata, diretta da P. Sacchi in collab. con L. Mazzinghi; in prep. il vol. IV. *I libri profetici*, a cura di L. Rosso Ubigli).

*Nuovo Testamento. Greco-Italiano*, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Società Biblica Italiana & Forestiera, Roma 1996. Testo greco dell'edizione Nestle-Aland<sup>27</sup> (1993), tr. CEI 1974 e note della *Bibbia TOB* (1988); ottimo strumento per chi intende lavorare sul Nuovo Testamento greco.

*Bibbia ebraica interlineare*, a cura di P. Beretta, M. Zappella et al., San Paolo, Cinisello Balsamo 2002-. Testo ebraico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* con versione interlineare italiana, testo greco dei Settanta secondo l'ed. Rahlfs-Hanhart e testo latino della *Vulgata Clementina*, più la tr. della *Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali*; 9 volumi finora pubblicati.

*Doppio Verso*, a cura di R. Reggi, EDB, Bologna 2003- (fino al 2015 con il titolo *Traduzione interlineare italiana*). Edizione in volumi singoli dei libri dell'Antico e Nuovo Testamento con testo originale secondo la *Biblia Hebraica*

*Stuttgartensia* e *The Greek New Testament*, tr. CEI 2008, intr. e note della *Bibbia di Gerusalemme* e tr. interlineare italiana.

### 3. Traduzioni italiane

*La Sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), Fondazione di Religione santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena-Libreria Editrice Vaticana, Roma-Città del Vaticano 2008.

*La Sacra Bibbia*, tradotta in lingua italiana e commentata da G. Diodati, 3 voll., Mondadori, Milano 1999; anche *La Sacra Bibbia ossia l'Antico e il Nuovo Testamento*, tradotti da G. Diodati, Libreria Sacre Scritture, Roma s.d. La traduzione di Giovanni Diodati del 1607, rivista nel 1641, è la versione storica del protestantesimo italiano, ed è anche la più antica traduzione in italiano che abbia avuto continuità di lettura fino ad oggi. Ne fu fatta una revisione coordinata da Giovanni Luzzi: *La Sacra Bibbia ossia l'Antico e il Nuovo Testamento. Versione Riveduta*, a cura di G. Luzzi, Libreria Sacre Scritture, Roma 1924 (comunemente denominata *Riveduta*).

*La Sacra Bibbia. Nuova Riveduta sui testi originali*, Società Biblica di Ginevra, Ginevra 1994, versione aggiornata 2006.

*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2010. Tr. CEI 2008 con introduzioni e commenti di esegeti cattolici francesi tratti dalla *Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1998.

*Nuovo Verbum. La Bibbia di Gerusalemme in DVD*, EDB, Bologna 2010. Tr. CEI 2008 con concordanze pastorali, note, passi paralleli e altre possibilità di ricerca.

*La Bibbia. Nuova versione dai testi originali*, 48 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 1968-1980 e ristampe (originariamente pubblicata come *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*). Traduzione con commento in volumi singoli a cura di biblisti diversi per ciascun libro biblico, disponibile anche in volume unico e in diverse edizioni (*Bibbia Tabor* con commento essenziale, *Bibbia Emmaus* con commento ampio, *Bibbia Ebron* in formato grande).

*Parola del Signore. La Bibbia in lingua corrente*, Elledici-Alleanza Biblica Universale, Leumann-Roma 2014. Utilizza la *Traduzione interconfessionale in lingua corrente* (1985), curata da esegeti cattolici ed evangelici.

*La Bibbia TOB*, 3 voll., Elledici, Leumann 2010. Tr. CEI 2008 con introduzioni e commenti tratti dalla versione ecumenica francese, *Traduction Oecuménique de la Bible*, Alliance Biblique Universelle-Cerf, Paris 1988.

*I libri della Bibbia*, Einaudi, Torino 1999-. Collana di volumetti pubblicati da «Biblia» con la consulenza di P. De Benedetti; sono usciti *Genesi*, *Esodo*, *Rut e Ester*, *Salmi*, *Qohélet*, *Cantico dei cantici*, *Marco*, *Luca*, *Romani*, *Giacomo e le altre lettere canoniche* con commento di A. Cini e introduzioni di varie personalità; tr. di F. Nardoni, *La Sacra Bibbia*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1960 (con adattamenti).

*I Vangeli*, a cura di G. Gaeta, Einaudi, Torino 2006. Con testo a fronte e ampio commento.

4. *Commenti*

- Nuovo grande commentario biblico*, a cura di R.E. Brown, J.A. Fitzmyer e R.E. Murphy, tr. it., Queriniana, Brescia 2014<sup>3</sup>. Edizione italiana del *New Jerome Biblical Commentary*, pratico commento storico-letterario a tutta la Bibbia.
- B.M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1994<sup>2</sup>. Commento ai principali *loci critici* dell'ed. 1975<sup>3</sup> di *The Greek New Testament*, di grande utilità per studiosi e traduttori del Nuovo Testamento greco.
- Collane di commenti esegetici e storico-letterari ai diversi libri della Bibbia sono pubblicate in Italia dalle case editrici Elledici di Torino (*Sacra Pagina*, limitato al Nuovo Testamento), Claudiana di Torino (nella serie *Strumenti*), Morcelliana di Brescia (*L'Antico Testamento commentato* e *Il Nuovo Testamento commentato*), Paideia di Brescia (*Antico Testamento, Nuovo Testamento e Nuovo Testamento seconda serie, Commentario Paideia* al Nuovo Testamento, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*), Queriniana di Brescia (*Commentari biblici*).

5. *Sinossi*

- K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996<sup>15</sup> (1963<sup>1</sup>). Basata sulla Nestle-Aland<sup>27</sup>, comprende oggi anche il *Vangelo di Tommaso* in copto.
- M.J. Lagrange, *Sinossi dei quattro Evangelii*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1983<sup>8</sup>.
- A. Poppi, *Nuova sinossi dei quattro vangeli greco-italiano*, Messaggero, Padova 2006.
- The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas*, a cura di J.M. Robinson et al., Fortress Press-Peters, Minneapolis-Leuven 2000.

6. *Concordanze*

- S. Mandelkern, *Heḳal ha-Qodeš [Il sacro Santuario]. Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, 2 voll., Schocken, Berlin 1937 (rist. anast. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1975; Veit, Leipzig 1896<sup>1</sup>).
- A. Even-Shoshan, *Qonqordansyah ḥadašah le-Torah, Nevi'im u-Ketuvim. A New Concordance of the Bible*, Kiryat Sefer, Jerusalem 1981 e ristampe.
- E. Hatch - H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1897 (rist. anast. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1975).
- K. Aland et al., *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. I. *Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus*, 2 tomi, de Gruyter, Berlin 1983; II. *Spezialübersichten, ibi*, 1978.
- W.F. Moulton - A.Sh. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, a cura di I.

- Howard Marshall, Clark, London-New York 2002 (T. & T. Clark, Edinburgh 1897<sup>1</sup>). Per il Nuovo Testamento greco.
- A. Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2015. Edizione molto maneggevole delle concordanze del Nuovo Testamento greco, basata sull'ed. Nestle-Aland<sup>28</sup>.
- H. De Raze - E. De Lachaud - J.B. Flandrin, *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale*, Editorial Libreria Religiosa, Barcinone 1964. Edizione molto maneggevole delle concordanze della *Vulgata*.
- B. Fischer, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, 5 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. *Chiave biblica. Ossia Concordanza della Sacra Scrittura compilata sulla versione Nuova Riveduta*, Claudiana, Torino 2009<sup>3</sup>.
- Concordanza pastorale della Bibbia*, a cura di C. Passelecq e F. Poswick, EDB, Bologna 2012. Nuova edizione basata sulla tr. CEI 2008.

## 7. Grammatiche e altri strumenti didattici

### 7.1. Ebraico e aramaico

- Corso di ebraico biblico*, a cura di B. Chiesa: I. H.P. Stähli, *Grammatica ebraica*; II. B. Chiesa, *Esercizi, cretostomia e glossario*, Paideia, Brescia 1986.
- G. Deiana - A. Spreafico, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, 2 voll. e un CD, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1992<sup>3</sup>.
- G. Deiana, *Guida all'approfondimento dell'ebraico biblico*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1999.
- P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2006<sup>2</sup> (rist. 2011 con correzioni). La più importante grammatica scientifica dell'ebraico biblico.
- Th.O. Lambdin, *Introduzione all'ebraico biblico*, tr. it., Pontificio Istituto Biblico, Roma 2013.
- L. Pepi - F. Serafini, *Corso di ebraico biblico*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2013<sup>4</sup>.
- C. Rusconi, *Manuale di introduzione all'ebraico biblico*, 2 voll., EDB, Bologna 2010.
- J. Weingreen, *Grammatica di ebraico biblico*, tr. it., Glossa, Milano 2011.
- P. Magnanini - P.P. Nava, *Grammatica di aramaico biblico*, ESD, Bologna 2005.
- A. Sáenz-Badillos, *Storia della lingua ebraica*, ed. it. a cura di P. Capelli, Paideia, Brescia 2007.

### 7.2. Greco

- F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di G. Pisi, Paideia, Brescia 1982 (ed. orig. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901<sup>7</sup>).

- M. Cimosà, *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX). Storia, lingua, testi*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1995.
- B. Corsani et al., *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 2000<sup>2</sup>.
- F. Serafini - F. Poggi, *Corso di greco del Nuovo Testamento*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2013<sup>5</sup>.
- J. Swetnam, *Il Greco del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di C. Rusconi, 2 voll., EDB, Bologna 1995, rist. 2009.
- M. Zerwick - M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2010<sup>5</sup>.

## 8. Vocabolari

### 8.1. Ebraico e aramaico

- D.J.A. Clines (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew*, 9 voll., Sheffield Phoenix Press, Sheffield 1993-2016. Il più completo e aggiornato dizionario scientifico dell'ebraico antico, biblico, qumranico ed epigrafico.
- L. Koehler - W. Baumgartner - J.J. Stamm, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tr. ingl., 2 voll., Brill, Leiden-Boston 2001.
- Ph. Reymond, *Dizionario di ebraico ed aramaico biblici*, ed. it. a cura di J.A. Soggin, F. Bianchi, M. Cimosà, G. Deiana, G. Garrone e A. Spreafico, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 2001<sup>2</sup>. Vocabolario di consultazione pratica per studenti.
- L. Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*, ed. it. a cura di G.L. Prato, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013. Eccellente vocabolario scientifico in cui i lemmi sono analizzati dal punto di vista sia morfologico, sia sintattico, sia semantico.

### 8.2. Greco

- W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, a cura di K. e B. Aland, de Gruyter, Berlin 1988<sup>6</sup>. Detto brevemente «Bauer-Aland», è il più aggiornato dizionario linguistico del Nuovo Testamento e della più antica letteratura cristiana in lingua greca.
- C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento (con statistica-base) greco e italiano*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989. Edizione italiana di un lessico essenziale messo a punto dalla United Bible Societies, è uno strumento di rapida consultazione per gli studenti.
- J. Lust - E. Eynikel - K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003<sup>2</sup>.
- T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Leuven 2009<sup>3</sup>.
- C. Rusconi, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 2013<sup>3</sup>.

C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, 2 voll., tr. it., Paideia, Brescia 1988-1994. Studio approfondito di vocaboli chiave del Nuovo Testamento.

### 9. Dizionari teologici ed enciclopedie

G.J. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Paideia, Brescia 1988-2010. Importante lessico storico-esegetico ad opera di un folto gruppo di esegeti; tr. it. del *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1973-2000.

E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di G.L. Prato, 2 voll., Marietti, Torino-Casale Monferrato 1978-1982. Studio approfondito di vocaboli chiave dell'Antico Testamento.

G. Kittel - G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia 1965-1992; tr. it. del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1933-1979.

H. Balz - G. Schneider, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, 2 voll., tr. it. Paideia, Brescia 1995-1998.

R. Penna - G. Perego - G. Ravasi (eds.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010 (I dizionari San Paolo).

*Dizionario culturale della Bibbia*, tr. it., SEI, Torino 1992. Redatto da un gruppo di autori francesi, è un originale tentativo – non sempre pienamente riuscito – di ripercorrere gli sviluppi della civiltà occidentale a partire dalle sue radici bibliche e dall'influenza esercitata dalla cultura ebraico-cristiana sulla letteratura, l'arte e la musica.

*Dizionario enciclopedico della Bibbia*, tr. it., Borla-Città Nuova, Roma 1997 (dizionario biblico interdisciplinare elaborato da una *équipe* di studiosi operante nell'abbazia di Maredsous).

*Enciclopedia della Bibbia*, a cura di A. Rolla, 6 voll., Elledici, Leumann 1969-1971. *Grande enciclopedia della Bibbia*, ed. it. a cura di G.L. Prato, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1997.

P.J. Achtemeier e Society of Biblical Literature (eds.), *Il Dizionario della Bibbia*, ed. it. a cura di P. Capelli, Zanichelli, Bologna 2003.

M. Bocian (ed.), *I personaggi biblici. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2000; in cofanetto con L. Goosen (ed.), *I personaggi dei Vangeli. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, tr. it., *ibi*, 2000. Presentano i vari personaggi della Bibbia sottolineandone il ruolo nella tradizione ebraica, cristiana e islamica e nella storia della letteratura, della musica e dell'arte.

L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard (eds.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, tr. it., EDB, Bologna 1976, rist. 2008.

G. Fischer, *Teologie dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di S. Paganini e B. Rossi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

F. Flor Serrano - L. Alonso Schökel, *Dizionario terminologico della scienza biblica*, tr. it., Borla, Roma 1981. Pratico manualetto di consultazione sulla terminologia delle scienze bibliche.

- A.-M. Gerard, *Dizionario della Bibbia*, 2 voll., tr. it., Rizzoli, Milano 1994. Particolarmente ricco di rimandi al testo biblico.
- M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, ed. it. a cura di G. Ravasi, Mondadori, Milano 1990.
- P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988. Opera di 44 biblisti prevalentemente italiani, è utile per un approfondimento non solo teologico, ma anche storico e letterario di tutta la Bibbia.
- L. Ryken et al. (eds.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, ed. it. a cura di M. Zappella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.
- E. Nodet, *Il Libro dei libri. Le grandi domande e i grandi temi della Bibbia*, ed. it. a cura di A. Filippi e P. Gazzotti, EDB, Bologna 2016.

## 10. Introduzioni allo studio della Bibbia

- Logos. Corso di studi biblici*, 8 voll. in 9 tomi, Elledici, Leumann 2006-2016<sup>2</sup>: I. R. Fabris et al., *Introduzione generale alla Bibbia*, 2006<sup>2</sup>; II. G. Borgonovo et al., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 2012; III. B. Marconcini et al., *Profeti e Apocalittici*, 2007<sup>2</sup>; IV. A. Bonora - M. Priotto et al., *Libri sapienziali e altri scritti*, 1997<sup>1</sup>; V. M. Làconi, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, 2002<sup>2</sup>; VI. A. Sacchi et al., *Lettere paoline*, 1996<sup>1</sup>; VII. G. Ghiberti et al., *Opera giovannea*, 2003; VIII.1. M. Nobile, *Teologia dell'Antico Testamento*, 1998; VIII.2. G. Segalla, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 2006.
- Introduzione allo studio della Bibbia*, a cura di J.M. Sánchez Caro, ed. it., Paideia, Brescia: I. L. Alonso Schökel et al., *La Bibbia nel suo contesto*, 1994; II. A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Bibbia e parola di Dio*, 1994; III. F. García López, *Il Pentateuco*, 2004; IV. J.M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, 1996; V. V. Morla Asensio, *Libri sapienziali e altri scritti*, 1997; VI. R. Aguirre Monasterio - A. Rodríguez Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 1995; VII. J. Sánchez Bosch, *Scritti paolini*, 2001; VIII. J.-O. Tuñí - X. Alegre, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, 1997; IX. G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Letteratura giudaica intertestamentaria*, 1998; X. R. Trevijano Etcheverría, *La Bibbia nel cristianesimo antico*, 2003; XI. J.M. Asurmendi, *Storia, narrativa, apocalittica*, 2003.
- V. Mannucci - L. Mazzinghi, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 2016<sup>2</sup>.

### 10.1. Introduzioni all'Antico Testamento

- R.J. Coggins, *Introduzione all'Antico Testamento*, tr. it., il Mulino, Bologna 1998. Agile manualetto introduttivo.
- O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento*, 4 voll., tr. it., Paideia, Brescia 1970-1984. Ampio e classico manuale storico-critico e letterario.



- P. Merlo (ed.), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008, rist. 2014.
- R. Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, tr. it., Claudiana, Torino 1990, rist. 2001.
- J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, Paideia, Brescia 1987<sup>4</sup>.
- C. Westermann, *Primo approccio all'Antico Testamento*, tr. it. Marietti, Casale Monferrato 1977. Opera di alta divulgazione di un grande esegeta tedesco.
- E. Zenger (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, tr. it., Queriniana, Brescia 2013<sup>5</sup>.

## 10.2. Introduzioni al Nuovo Testamento

- R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, tr. it., Queriniana, Brescia 2001. Opera di un grande studioso americano; è il manuale più completo reperibile sul mercato italiano.
- H. Conzelmann - A. Lindemann, *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1986.
- M. Ebner - S. Schreiber (eds.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, tr. it., Queriniana, Brescia 2012.
- G. Gaeta, *Introduzione storica al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1977.
- A. Wikenhauser - J. Schmid, *Introduzione al Nuovo Testamento*, tr. it., Paideia, Brescia 1981. Classico manuale delle facoltà teologiche tedesche.

## 11. Archeologia, storia, cultura dell'antico Israele e delle origini cristiane

- P. Arata Mantovani, *Introduzione all'archeologia palestinese. Dalla prima età del Ferro alla conquista di Alessandro Magno (1200 a.C.-332 a.C.)*, Queriniana, Brescia 1992.
- F. Castel, *Storia d'Israele e di Giuda dalle origini al II secolo d.C.*, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1987<sup>2</sup>.
- H. Cazelles, *Storia politica d'Israele*, tr. it., Borla, Roma 1986.
- H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, Claudiana, Torino 1977<sup>2</sup>.
- R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1977<sup>3</sup>. Esposizione sistematica, datata ma ancora importante, sulle istituzioni civili, familiari, religiose, militari dell'antico Israele.
- G. Filoramo (ed.), *Ebraismo*, Laterza, Bari-Roma 1999. Con saggi di C. Grotta-nelli sulla religione preesilica e di P. Sacchi sull'epoca del secondo tempio.
- R.E. Friedman, *Chi ha scritto la Bibbia?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- V. Fritz, *Introduzione all'archeologia biblica*, tr. it., Paideia, Brescia 1991.
- G. Garbini, *Letteratura e politica nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2010.
- *Scrivere la storia d'Israele*, Paideia, Brescia 2008.
- *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1986, rist. 2001.
- G. Jossa, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001.

- *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Carocci Roma 2006, rist. 2015.
- M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Bari-Roma 2015<sup>3</sup>.
- C. Martone, *Il giudaismo antico. 538 a.e.v.-70 e.v.*, Carocci, Roma 2008.
- R. Penna (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2014.
- *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011, rist. 2015.
- P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994.
- *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2000.
- M.L. Satlow, *E il Signore parlò a Mosè. Come la Bibbia divenne sacra*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- J.A. Soggin, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1984. Particolarmente attenta ai problemi metodologici, contiene anche due appendici, una di D. Conrad sull'archeologia siro-palestinese e una di H. Tadmor sulla cronologia dell'età monarchica.
- *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Claudiana, Torino 2000.

## 12. Atlanti

- Y. Aharoni - M. Avi Yonah, *Atlante della Bibbia*, ed. it., Piemme, Casale Monferrato 1987. Ottimo lavoro di due archeologi israeliani, con ampio apparato di commenti.
- E. Barnavi, *Atlante storico del popolo ebraico*, ed. it. a cura di E. Loewenthal, Zanichelli, Bologna 1995.
- E. Galbiati - F. Serafini, *Atlante storico della Bibbia*, Jaca Book, Milano 2004. Con saggi introduttivi e apparato iconografico.
- A. Läpple, *La Bibbia oggi. Quando parlano le pietre e i documenti*, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1988<sup>7</sup>. Non un vero e proprio atlante, ma un utile sussidio corredato di numerosissime illustrazioni di luoghi, oggetti e documenti e di cartine e tabelle.
- J. Rhymer, *Atlante del mondo biblico*, tr. it., SEI, Torino 1986. Con pregevole apparato fotografico.
- J. Rogerson, *Atlante della Bibbia*, ed. it. a cura di R. Cavedo, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1988. Si compone di tre parti: *La Bibbia e la sua letteratura*, *La Bibbia e la storia*, *La Bibbia e la geografia*.

## 13. Testo biblico, manoscritti e versioni antiche

### 13.1. Bibbia ebraica e Pentateuco samaritano

*The New Cambridge History of the Bible*, 2 voll. finora pubblicati, Cambridge University Press, Cambridge 2012-2013. Si segnalano nel vol. I i saggi di E. Ulrich, *The Old Testament and Its Transmission* e di E. Tov, *Modern Editions of the*

- Hebrew Bible*; nel vol. II il saggio di J. Olszowy-Schlanger, *The Hebrew Bible*.
- A. Dotan, voce *Masorah*, in F. Skolnik - M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XIII, Thomson Gale-Macmillan Reference USA, Detroit 2006<sup>2</sup>, pp. 603-656.
- A.A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009. Rielaborazione ampliata e aggiornata dell'omonima, classica introduzione alla *Biblia Hebraica Stuttgartensia* di E. Würthwein (1952<sup>1</sup>).
- R.T. Anderson - T. Gilles, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History, and Significance for Biblical Studies*, SBL, Atlanta 2012.

### 13.2. Versioni greche e Nuovo Testamento

- B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, Brill, Leiden 2012<sup>2</sup>.
- N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta*, tr. it., Paideia, Brescia 2000.
- M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, [Paris] 1994.
- H. Koester, *Da Gesù ai Vangeli*, tr. it., Paideia, Brescia 2014.
- C. Martone, *La questione filologica*, in *La Bibbia dei Settanta*. I. Pentateuco, cit., pp. 31-61.
- B.M. Metzger, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, tr. it., Paideia, Brescia 1996. L'ultima edizione dell'originale inglese è più recente e aggiornata: B.M. Metzger - B.D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005<sup>4</sup>.
- D.C. Parker, *The New Testament Text and Versions*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., I, pp. 412-454.
- J.C. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Brill, Leiden-New York-Köln 1998.

### 13.3. Targumim

- D.R.G. Beattie - M.J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*, JSOT Press, Sheffield 1994.
- C.T.R. Hayward, *The Aramaic Targums*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., I, pp. 218-241.

### 13.4. Versioni latine

- P.M. Bogaert, *The Latin Bible*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., I, pp. 505-526.
- Ph. Burton, *The Latin Version of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament*, cit., pp. 167-200.

B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Clarendon Press, Oxford 1977, in part. pp. 285-374.

### 13.5. Versioni siriane

P.B. Dirksen, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, tr. it., Paideia, Brescia 1993.

S.P. Brock, «Una fontana inesauribile». *La Bibbia nella tradizione siriana*, tr. it., Lipa, Roma 2008.

— *La Bibbia in siriano*, tr. it., Lipa, Roma 2008.

B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, cit., pp. 3-98.

M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

P.J. Williams, *The Syriac Versions of the Bible*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., I, pp. 527-535.

— *The Syriac Versions of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament*, cit., pp. 143-166.

### 13.6. Versioni copte

Ch. Askeland, *The Coptic Versions of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament*, cit., pp. 201-229.

W.F. Funk, *The Translation of the Bible into Coptic*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., I, pp. 536-546.

B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, cit., pp. 99-152.

M. van Esbroeck, *Les versions orientales de la Bible. Une orientation bibliographique*, in J. Krašovec (ed.), *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, JSOT Press, Sheffield 1999, pp. 422-451.

### 13.7. Versione armena

C. Cox, *The Armenian Bible. Status Quaestionis*, in V. Calzolari - M. Stone (eds.), *Armenian Philology in the Modern Era*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 231-246.

S.P. Cowe, *The Bible in Armenian*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., II, pp. 143-161.

— *The Armenian Version of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament*, cit., pp. 253-292.

B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, pp. 153-181.

M. van Esbroeck, *Les versions orientales de la Bible*, cit., pp. 415-422.

### 13.8. Versione etiopica

E. Isaac, *The Bible in Ethiopic*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., II, pp. 110-122.

- M.A. Knibb, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, cit., pp. 215-256.
- M. van Esbroeck, *Les versions orientales de la Bible*, cit., pp. 451-464.
- R. Zuurmond - C. Niccum, *The Ethiopic Version of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament*, cit., pp. 231-252.

### 13.9. Versioni georgiane

- J.W. Childers, *The Bible in Georgian*, in *The New Cambridge History of the Bible*, cit., II, pp. 162-178.
- *The Georgian Version of the New Testament*, in B.D. Ehrman - M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, cit., pp. 293-327.
- B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, cit., pp. 182-214.
- M. van Esbroeck, *Les versions orientales de la Bible*, cit., pp. 465-480.

### 13.10. Versioni arabe

- C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill, Leiden-New York 1996.
- C. Adang - M. Polliack - S. Schmidtke (eds.), *The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, Brill, Leiden-Boston 2013 (n. monogr. della rivista «Intellectual History of the Islamic World» 1).
- G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1944.
- S. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton University Press, Princeton 2013.
- H. Kashouh, *The Arabic Versions of the Gospels. The Manuscripts and their Families*, de Gruyter, Berlin 2011.
- M. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic and Exegetical Study of the Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth to the Eleventh*, Brill, Leiden-New York 1997.
- R.C. Steiner, *A Biblical Translation In The Making. The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsīr*, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge Mass. 2010.
- R. Vollandt, *Arabic Versions of the Pentateuch. A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources*, Brill, Leiden-Boston 2015.

### 14. Metodologia esegetica e storia degli effetti

- A. Autiero - M. Perroni (eds.), *La Bibbia in Europa. Dalle divisioni all'incontro*, EDB, Bologna 2012. Saggi di diversi autori sul ruolo della Bibbia nel processo storico di costituzione dell'identità culturale, politica e sociale dell'Europa.

- L. Alonso Schökel, *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989. Approfondito manuale di metodologia critico-letteraria applicata all'analisi dei testi poetici della Bibbia ebraica.
- R. Alter, *L'arte della poesia biblica*, tr. it., San Paolo/G&B Press, Cinisello Balsamo-Roma 2011.
- P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004. Presenta il rapporto fra il testo biblico e le sue rielaborazioni nella letteratura, nella filosofia e nell'arte occidentali, con riferimento ad alcuni temi di valore universale.
- L. Zappella, *Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Torino 2014. Manuale di narratologia applicata alla letteratura biblica.

## 15. Storia dell'interpretazione

### 15.1. Interpretazione ebraica

- A.C. Avril - P. Lenhardt, *La lettura ebraica della Scrittura*, tr. it., Qiqajon, Magnano 1984, rist. 2009.
- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- S.J. Sierra (ed.), *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Bologna 1995.
- G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, tr. it., Città Nuova, Roma 1995.
- *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, tr. it., Paideia, Brescia 2000.
- *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia*, intr., testi, commenti, tr. it., EDB, Bologna 2006, rist. 2013.

### 15.2. Interpretazione cristiana

- Bible de tous les temps*, 8 voll., Beauchesne, Paris 1984-1989. Monumentale serie di volumi monografici con contributi di circa duecento studiosi sulla ricezione e l'interpretazione della Bibbia dall'antichità classica al XX secolo. I. C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, 1984. II. J. Fontaine - Ch. Pietri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, 1985. III. A.-M. la Bonnardière (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, 1986. IV. P. Riché - G. Lobrichon (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, 1984. V. G. Bedouelle - B. Roussel (eds.), *Le temps des Réformes et la Bible*, 1989. VI. J.-R. Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, 1989. VII. Y. Belaval - D. Bourel (eds.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, 1986. VIII. C. Savart - J.N. Aletti (eds.), *Le monde contemporain et la Bible*, 1985.
- G. Cremascoli - C. Leonardi (eds.), *La Bibbia nel medioevo*, EDB, Bologna 1996.
- R. Fabris (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna 1992.
- C. Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston 2004.
- H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, tr. it., 4 voll., Jaca

- Book, Milano 2006 (ed. orig. 1959-1964). Classico lavoro che delinea la storia dell'esegesi spirituale della Scrittura fino alla fine del medioevo.
- J. Leal, *Avvio alla patrologia. Come hanno letto la Bibbia i Padri della Chiesa*, EDUSC, Roma 2015. Introduzione all'esegesi biblica patristica con antologia di testi.
- M. Naldini (ed.), *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1999.
- E. Norelli (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, EDB, Bologna 1993.
- J.-M. Poffet, *I cristiani e la Bibbia. Gli antichi e i moderni*, tr. it., Jaca Book, Milano 2000. Agile manuale introduttivo alla storia dell'esegesi cattolica e protestante.
- H.G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, tr. it., 4 voll., Piemme, Casale Monferrato 1999-2004.
- P. Riché - J. Chatillon - J. Verger, *Lo studio della Bibbia nel medioevo latino*, tr. it., Paideia, Brescia 1989.
- G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, 2 voll., EDB, Bologna 1998. Storia del conflitto tra intellettuali pagani e cristiani intorno alla lettura e alla critica della Scrittura, con raccolta delle fonti.
- M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.
- B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, tr. it., EDB, Bologna 1972, rist. 2008 (ed. orig. 1940, 1983<sup>3</sup>). Classica presentazione sullo studio della Bibbia nelle istituzioni scolastiche dell'Europa medievale fino al 1300.

## 16. Letteratura extracanonica

- K. Berthelot - Th. Legrand - A. Paul (eds.), *La biblioteca di Qumran. Edizione bilingue dei manoscritti*, ed. it. a cura di G. Ibba, EDB, Bologna, 2013-. Sono apparsi finora i voll. I. *Torah. Genesi*; II. *Torah. Esodo, Levitico, Numeri*; III.a, *Torah. Deuteronomio e Pentateuco nel suo insieme*.
- G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003.
- J.H. Charlesworth (ed.), *Gesù e la comunità di Qumran*, ed. it. a cura di T. Franzosi, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- S. Chialà, *Libro delle Parabole*, Paideia, Brescia 1997.
- J.J. Collins, *L'apocalittica nei rotoli del Mar Morto*, Massimo, Milano, 1999.
- M. Erbetta (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll. in 4 tomi, Casale Monferrato 1969-1981 (rist. 1983).
- F. García Martínez - E.J.C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 2 voll., Brill-Eerdmans, Leiden-Boston-Grand Rapids Mich. 1997-1998.
- F. García Martínez, *Testi di Qumran*, ed. it. a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996, rist. 2003.
- F. García Martínez - J. Treballe Barrera, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, strut-*

- tura sociale e concezioni religiose*, ed. it. a cura di A. Catastini, Paideia, Brescia 1996, rist. 2003.
- M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Brepols, Turnhout 1992. Utile strumento di consultazione per individuare le edizioni e le traduzioni di singoli scritti apocrifi cristiani.
- A. Gregory - Ch. Tuckett (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- G. Ibba, *Qumran. Correnti del pensiero giudaico (III a.C.-1 d.C.)*, Carocci, Roma 2007.
- *La teologia di Qumran*, EDB, Bologna 2002.
- C. Martone, *Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note*, Paideia, Brescia 2014.
- L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo a Qumran*, Paideia, Brescia 2006.
- L. Moraldi (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Utet, Torino 1971-1994; rist. 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1994.
- E. Noffke, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*, Claudiana, Torino 2004.
- A. Puig i Tàrrach (ed.), *I vangeli apocrifi*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2010-2012.
- P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I-II, Utet, Torino 1981-1989; III-V, Paideia, Brescia 1997-2000.
- *Regola della comunità*, intr., tr. e commento, Paideia, Brescia, 2006.
- *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 2011.
- L.H. Schiffman - J.C. Vanderkam (eds.) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, New York 2000.
- H. Stegemann, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, tr. it., EDB, Bologna 1997.

## 17. Il Gesù storico

- R. Aguirre - C. Bernabé - C. Gil, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- G. Barbaglio, *Gesù, ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002.
- G. Bornkamm, *Gesù di Nazareth*, tr. it., Claudiana, Torino 1977 (ed. orig. 1960). Un classico volume che ben rappresenta le tendenze della *New Quest*.
- F.F. Bruce, *Testimonianze extrabibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, tr. it., Claudiana, Torino 2003. Un'analisi delle testimonianze extrabibliche su Gesù.
- J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York 1991. Importante esempio della *Third Quest*, mai tradotto in italiano; ha suscitato un ampio dibattito.
- *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, tr. it., Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- A. Destro - M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008.



- *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014.
- *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014.
- T. Holmen - S.E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden-Boston 2011.
- G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Carocci, Roma 2012.
- J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, tr. it., 4 voll., Queriniana, Brescia 2001-2009. Un quinto volume è uscito in ed. orig., Yale University Press, New Haven 2016.
- M. Pesce (ed.), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004.
- P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.
- E.P. Sanders, *Gesù. La verità storica*, tr. it., Mondadori, Milano 1995. Altro importante testo della *Third Quest*.
- A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, tr. it., Paideia, Brescia 2003. Un classico sulla storia della ricerca.
- G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010.
- W. Stegemann, *Gesù e il suo tempo*, tr. it., Paideia, Brescia 2011.
- G. Theissen - A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, tr. it., Queriniana, Brescia 1999.
- G. Vermes, *Gesù l'ebreo*, tr. it., Borla, Roma 1983, rist. 1993. Testo fondamentale della *Third Quest*, dal punto di vista ebraico.

Data di chiusura della *Bibliografia*: 23 dicembre 2016.

## SITOGRAFIA

- <[www.bibbiaedu.it](http://www.bibbiaedu.it)> Eccellente sito dedicato al testo biblico per cura della Fondazione di Religione «Santi Francesco e Caterina da Siena», organismo collegato alla Conferenza Episcopale Italiana. Versione CEI del 1974 e del 2008 e Traduzione Interconfessionale in Lingua corrente, con brevi introduzioni e commenti e comodo motore di ricerca; testo ebraico masoretico (anche in formato PDF per singoli libri), versione della *Settanta* dell'Antico Testamento, Nuovo Testamento greco con sintetico apparato critico, versione *Nova Vulgata*.
- <[www.laparola.net](http://www.laparola.net)> Pratico sito con la versione CEI del 1974 e le principali versioni riformate italiane, con motore di ricerca, versione interlineare greco-italiana del Nuovo Testamento scaricabile, e molti materiali informativi e didattici.
- <<http://www.bibelwissenschaft.de/home/>> Sito in tedesco e inglese a cura della Deutsche Bibelgesellschaft (Società Biblica Tedesca, <[www.dbg.de](http://www.dbg.de)>) con accesso ai testi della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, della Nestle-Aland<sup>28</sup>, del *The Greek New Testament*<sup>5</sup>, della *Settanta* nell'ed. Rahlfs-Hanhart e della *Vulgata* nell'ed. Weber-Gryson, oltre a diverse versioni tedesche e inglesi.

L'ultimo accesso ai siti qui elencati è del dicembre 2016.



## GLI AUTORI

CAMILLA ADANG, docente di Studi islamici, Tel Aviv University: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Meira Polliack, Sabine Schmidtke e Ronny Vollandt)

PIERO CAPELLI, docente di Lingua e letteratura ebraica e di Ebraistica, Università Ca' Foscari Venezia: **III**. *Le lingue della Bibbia*. 1. *Le lingue del TaNaK*; **VII**. *I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica*; *Bibliografia*

AGNESE CINI, Presidente di Biblia: *Indicazioni per una lettura continuata della Bibbia*

PAOLO DE BENEDETTI († 11 dicembre 2016), già vicepresidente e quindi presidente onorario di Biblia, già docente di Giudaismo alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, all'Università di Urbino e al Corso Superiore di Scienze Religiose di Trento: *Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie*; **V**. *Letture ebraica della Scrittura*; **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 1. *Ebreo, giudeo, israelita...*; **XI**. *Il calendario di Israele*

CLAUDIO GIANOTTO, docente di Storia del cristianesimo, Storia delle origini cristiane e Lingua e letteratura copta, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 3. *Gli apocrifi cristiani*; **XV**. *Il Gesù storico*

PAOLO LUCCA, assegnista di ricerca, Università Ca' Foscari Venezia: **IV**. *I testi della Bibbia*. 1. *Testo ebraico*. 2. *Versioni greche dell'Antico Testamento e testo greco del Nuovo Testamento*. 3. *Il Pentateuco samaritano*. 4. *Le traduzioni aramaiche (targumim)*. 5. *Versioni latine*. 6. *Le principali versioni orientali (secoli II-XI)* (ad eccezione di 6.6. *Versioni arabe*)

CORRADO MARTONE, docente di Lingua e letteratura ebraica e Storia dell'ebraismo, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 2. *La letteratura di Qumran*

LUCA MAZZINGHI, docente di Sacra Scrittura, Pontificia Università Gregoriana, Roma e presidente dell'Associazione Biblica Italiana: **XII**. *Storia dell'Israele antico*

GIOVANNI MENESTRINA, consulente editoriale, Trento: **III**. *Le lingue della Bibbia*. 1. *Il greco dei Settanta e del Nuovo Testamento; Bibliografia*

LORENZO PERRONE, docente di Letteratura cristiana antica, Università di Bologna: **VIII**. *I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica*

MEIRA POLLIACK, docente di Bibbia, Tel Aviv University: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Sabine Schmidtke e Ronny Vollandt)

PAOLO SACCHI, emerito di Filologia biblica, Università di Torino: **XIV**. *La letteratura non canonica*. 1. *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*

SABINE SCHMIDTKE, docente di Storia intellettuale dell'islam, Institute for Advanced Studies, Princeton: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Meira Polliack e Ronny Vollandt)

JAN ALBERTO SOGGIN († 27 ottobre 2010), già docente di Antico Testamento, Facoltà Valdese di Teologia di Roma, e di Lingua e letteratura ebraica, Sapienza Università di Roma: **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 2. *Canaan, Palestina, Israele...*

PIERO STEFANI, coordinatore del Comitato scientifico di Bibbia: *Prefazione*; **VI**. *I metodi dell'interpretazione biblica*; **IX**. *Sull'uso di alcuni termini*. 3. *Antico Testamento, Primo Testamento, Scrittura di Israele*

RONNY VOLLANDT, docente di Ebraistica, Ludwig-Maximilians-Universität, München: **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* (con Camilla Adang, Meira Polliack e Sabine Schmidtke)

Questa seconda edizione riprende – e in gran parte rinnova – la prima edizione del *Vademecum per il lettore della Bibbia*, promossa e pubblicata nel 1996 da Bibbia. Associazione laica di cultura biblica e dall'Editrice Morcelliana.

Le parti dell'opera non direttamente attribuite agli Autori sopra elencati sono state curate dalla redazione coordinata da Agnese Cini e Paolo De Benedetti (I ed.) e da Piero Capelli e Giovanni Menestrina (II ed.), che hanno revisionato e – laddove necessario – integrato i tratti provenienti dal *Vademecum* precedente.

Il capitolo **IV**. *Versioni antiche della Bibbia*. 6.6. *Versioni arabe* è una versione ampliata e aggiornata a cura di R. Vollandt di C. Adang - M. Polliack - S. Schmidtke, *L'onere della traduzione*, in «Oasis» 17(2013), pp. 91-97; si ringrazia la Redazione della rivista per averne gentilmente concesso l'utilizzo.

Per le nuove cartine geografiche si ringrazia la casa editrice Zanichelli, che ci ha gentilmente concesso di riprodurle da P.J. Achtemeier e Society of Biblical Literature (eds.), *Il Dizionario della Bibbia*, ed. it. a cura di P. Capelli, Bologna 2003. La cartina di *Gerusalemme in epoca erodiana* e la pianta del *Tempio di Salomone* sono di Claudio Gasparo, che è autore anche delle *Genealogie*. Per le altre immagini qui riprodotte l'editore rimane a disposizione degli aventi diritto. [P.C. e G.M.]

## INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

<i>Figura 1: La torre di Babele incompiuta. Emblema da Jacob Bosch, <i>Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem</i>.....</i>	15
<i>Figura 2: Domenico Ghirlandaio, <i>San Gerolamo nel suo studio</i> (1480), particolare. Affresco, Chiesa di Ognissanti, Firenze .....</i>	81
<i>Figura 3: Codex Vaticanus (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1209, B), p. 1445, inizio della Lettera ai Romani (Rm 1,1-26).....</i>	106
<i>Figura 4: Codex Leningradensis (San Pietroburgo, Biblioteca nazionale russa, ms. B19a, M<sup>1</sup>), c. 40b (Es 15,14b-16,3a), il «Cantico del mare» .....</i>	132
<i>Figura 5: Codex Sinaiticus (Londra, British Library, Add. 43725, S o 8), c. 244b (Lc 22,20-52) .....</i>	137
<i>Figura 6: Papiro Gr.P. 457, Manchester John Rylands Library (P<sup>52</sup>) (Gv 18,31-33.37-38) .....</i>	139
<i>Figura 7: Papiro Bodmer II, Cologny, Bibliotheca Bodmeriana (P<sup>66</sup>) (Gv 1,1-14).....</i>	140
<i>Figura 8: Un melammed ammonisce il suo allievo. Pentateuco di Coburgo, Londra, British Library, ms. Add. 19776, c. 72v.....</i>	173
<i>Figura 9: Recto del frammento Taylor-Schechter 12.182 dalla genizah del Cairo. Poesia liturgica sinagogale in ebraico soprascritta nel X secolo a una pagina palinsesta dell'Esapla di Origene .....</i>	221
<i>Figura 10: Tetragramma. Bibbia ebraica, London, British Library, ms. King's I, c. 2.....</i>	231

<i>Figura 11: Gli israeliti sconfitti ad Ai (Gs 7,2-5). Morgan Bible, New York, The Morgan Library &amp; Museum, ms. M 638, c. 10a.....</i>	251
<i>Figura 12: 4Q201 (4QEnar<sup>a</sup>), frammento aramaico da Qumran (parti dei capitoli 2 e 5-9 del Libro dei Vigilanti).....</i>	303
<i>Figura 13: Qumran. La falesia con le grotte dei manoscritti .....</i>	311
<i>Figura 14: 4Q162 (pIsa<sup>b</sup>), citazione e pešer di Is 5,5 ss.....</i>	319
<i>Figura 15: Codice NHC II,2 da Nag Hammadi (oggi al Museo Copto del Cairo), c. 51a (logia 109-114 e titolo del Vangelo secondo Tommaso).....</i>	331
<i>Figura 16: Scriba. Salmi, Giobbe, Proverbi, Rituale della circoncisione e del matrimonio, Parma, Biblioteca Palatina, ms. 3596, c. 3v</i>	331

## SOMMARIO

<i>Prefazione</i> di Piero Stefani .....	5
<i>Prefazione alla prima edizione</i> (1996) di J. Alberto Soggin .....	11
<i>Premessa alla prima edizione</i> (1996) di Paolo De Benedetti .....	13

### Parte prima

<i>Sigle e abbreviazioni</i> .....	17
<i>L'alfabeto ebraico</i> .....	19
<i>L'alfabeto greco</i> .....	21
<i>Terminologia delle scienze bibliche e ausiliarie</i> .....	23

### Parte seconda

#### *I libri della Bibbia*

<i>I canoni dell'Antico Testamento</i> .....	83
--	----

#### CAPITOLO PRIMO

<i>I libri dell'Antico Testamento</i> .....	85
---	----

1. Pentateuco, 85 - 2. Libri storici, 87 - 3. Libri poetici e sapienziali, 90 - 4. Libri profetici, 93 - 4.1. Profeti maggiori, 93 - 4.2. Profeti minori, 96

<i>Un'ipotesi sulla formazione del Nuovo Testamento</i> .....	99
---	----



## CAPITOLO SECONDO

*I libri del Nuovo Testamento* ..... 101

1. Vangeli e Atti, 102 - 2. *Corpus* paolino, 105 - 3. Lettere cattoliche, 110 - 4. Apocalisse, 112

## CAPITOLO TERZO

*Le lingue della Bibbia* ..... 113

1. Le lingue del *TaNaK*. L'ebraico e l'aramaico, 113 - 1.1. Le lingue semitiche, 113 - 1.2. L'ebraico preesilico, 114 - 1.3. L'ebraico postesilico. L'influsso dell'aramaico, 115 - 1.4. L'ebraico nel periodo ellenistico, 117 - 1.5. La codificazione masoretica dell'ebraico biblico, 118 - 1.6. Gli *hapax* nell'ebraico biblico, 118 - 1.7. L'aramaico nel Vicino Oriente e in Palestina, 119 - 1.8. Letteratura ebraica biblica e parabiblica in aramaico, 120 - 2. Il greco dei Settanta e del Nuovo Testamento, 121 - 2.1. Dal dialetto attico alla *koiné*, 122 - 2.2. La versione dei Settanta, 123 - 2.3. Dal greco dei Settanta al greco del Nuovo Testamento, 124 - 2.4. Il greco del Nuovo Testamento, 127

## CAPITOLO QUARTO

*I testi della Bibbia. Originali, versioni antiche, storia e tradizione*... 131

1. Testo ebraico, 131 - 2. Versioni greche dell'Antico Testamento e testo greco del Nuovo Testamento, 134 - 3. Il Pentateuco samaritano, 141 - 4. Le traduzioni aramaiche (*targumim*), 143 - 5. Versioni latine, 145 - 6. Le principali versioni orientali (secoli II-XI), 148 - 6.1. Versioni siriane, 148 - 6.2. Versioni copte, 153 - 6.3. Versione armena, 156 - 6.4. Versione etiopica, 158 - 6.5. Versioni georgiane, 160 - 6.6. Versioni arabe, 162

*Prospetto dei principali manoscritti, codici e versioni* ..... 169

## Parte terza

*La lettura della Bibbia*

## CAPITOLO QUINTO

*Lettura ebraica della Scrittura* ..... 175

- Schema della tradizione scritta e orale secondo i maestri di Israele, 184

## CAPITOLO SESTO

*I metodi dell'interpretazione biblica* ..... 185

1. L'ermeneutica biblica, 186 - 2. Come la Bibbia rilegge se stessa, 187 - 3. Bibbia e liturgia, 190 - 4. Cenni sulla storia dell'interpretazione, 192 - 4.1. Tarda antichità e medioevo, 192 - 4.2. Epoca moderna e contemporanea, 194 - 5. Il metodo storico-critico, 195 - 6. Metodi sincronici, 196 - 7. Approcci attraverso le scienze umane, 198 - 7.1. Approccio sociologico, 198 - 7.2. Approccio attraverso l'antropologia culturale, 198 - 7.3. Approcci psicologici e psicoanalitici, 199 - 8. Approcci contestuali, 199 - 8.1. Approccio liberazionista, 200 - 8.2. Approccio femminista, 200 - 9. La storia degli effetti, 201 - 9. La lettura fondamentalista, 202

## CAPITOLO SETTIMO

*I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica* ..... 203

1. L'antichità, 203 - 2. Il medioevo, 208 - 3. L'età moderna, 214

## CAPITOLO OTTAVO

*I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione cristiana* ..... 219

1. L'antichità, 219 - 2. Il medioevo, 223 - 3. L'età moderna, 225

## Parte quarta

*Questioni terminologiche*

## CAPITOLO NONO

*Sull'uso di alcuni termini* ..... 233

1. Ebreo, giudeo, israelita..., 233 - 2. Canaan, Palestina, Israele..., 235 - 3. Antico Testamento, Primo Testamento, Scrittura d'Israele, 236

## CAPITOLO DECIMO

*I nomi di Dio* ..... 241

1. YHWH, 241 - 2. Elohim, El, 243 - 3. 'Eliyon, 244 - 4. Adonay, 244 - 5. Šadday, 244

## CAPITOLO UNDICESIMO

*Il calendario di Israele* ..... 247*Appendice: Il calendario liturgico e le feste* ..... 249

Parte quinta  
*Il tempo e lo spazio di Israele*

## CAPITOLO DODICESIMO

*Storia dell'Israele antico* ..... 253

1. Il problema del metodo, 253 - 2. Le origini di Israele, 254 - 2.1. I patriarchi, 254 - 2.2. Israele in Egitto, 255 - 2.3. Esodo e Sinai, 256 - 2.4. Israele in Canaan, 257 - 2.5. Verso la monarchia: i giudici, 258 - 3. Il periodo monarchico, 259 - 3.1. La nascita della monarchia: Saul, 259 - 3.2. Davide (1010-970 a.e.v.), 259 - 3.3. Salomone (970-931 a.e.v.), 260 - 3.4. Caratteri della monarchia israelitica, 262 - 4. I due regni fino alla caduta di Samaria, 263 - 4.1. La divisione del regno (931 a.e.v.), 263 - 4.2. Il regno del Nord fino a Geroboamo II (931-743 a.e.v.), 264 - 4.3. Il crollo del regno del Nord (743-722 a.e.v.), 265 - 4.5. Il regno di Giuda dal 722 sino all'esilio babilonese, 266 - 5. L'epoca persiana, 268 - 5.1. La Giudea durante l'esilio, 268 - 5.2. La situazione degli esiliati, 269 - 5.3. Il ritorno, 270 - 5.4. Esdra e Nemia, 271 - 6. L'epoca ellenistica, 272 - 6.1. Da Alessandro Magno ai Tolomei, 272 - 6.2. La Giudea sotto i Seleucidi (200-164 a.e.v.), 273 - 6.3. La persecuzione di Antioco IV e la rivolta maccabaica (167-164 a.e.v.), 274 - 6.4. La dinastia asmonea, 276 - 7. L'epoca romana, 277 - 7.1. Dalla conquista romana al regno di Erode il Grande, 277 - 7.2. La dominazione romana da Erode il Grande alla prima rivolta giudaica, 277 - 7.3. Le due rivolte giudaiche, 279

## CAPITOLO TREDICESIMO

*Tavole cronologiche dell'Antico e del Nuovo Testamento* ..... 281

## CAPITOLO QUATTORDICESIMO

*La letteratura non canonica* ..... 295

1. Gli apocrifi dell'Antico Testamento, 295 - 1.1. Definizione di apocrifi dell'Antico Testamento, 295 - 1.2. Caratteristiche generali degli apocrifi dell'Antico Testamento, 297 - 1.3. Origine e storia del nome "apocrifi", 297 - 1.4. Un aspetto comune degli apocrifi dell'Antico Testamento, 299 - 1.5. Il *Libro dei Vigilanti* (*1Enoc* 1-36) e l'enochismo, 302 - 1.6. Il *Libro dei Sogni* (*1Enoc* 83-90), 304 - 1.7. I *Giubilei*, 306 - 1.8. I *Testamenti dei dodici patriarchi*, 308 - 1.9. Il *Libro delle Parabole* (*1Enoc* 37-71), 308 - 1.10. L'*Apocalisse di Sofonia*, 309 - 1.11. L'*Apocalisse siriana di Baruc* (*2Baruc*), 309 - 1.12. Il *Quarto libro di Esdra* (*4Esdra*), 309 - 2. La biblioteca di Qumran, 310 - 2.1. Le scoperte, 310 - 2.2. La letteratura di Qumran, 313 - 2.2.1. I testi biblici, 313 - 2.2.2. I testi non biblici: un'analisi per genere

letterario, 314 - 2.2.2.1. Regole, 314 - 2.2.2.2. La giurisprudenza, 316 - 2.2.2.3. L'escatologia, 317 - 2.2.2.4. L'esegesi biblica, 318 - 2.2.2.5. Poesia e liturgia, 320 - 2.2.2.6. Astronomia e astrologia, 321 - 2.2.2.7. Tesori nascosti o immaginati, 322 - 2.3. Le origini della comunità, 323 - 3. Gli apocrifi cristiani, 324 - 3.1. Che cos'è un apocrifo, 324 - 3.2. La letteratura apocrifa cristiana, 328 - 3.2.1. Scritti relativi a Gesù e/o ai suoi familiari, 328 - 3.2.1.1. Le parole di Gesù e la loro trasmissione, 329 - 3.2.1.2. Racconti evangelici, 332 - 3.2.1.3. Scritti relativi a Maria e a Giuseppe, 334 - 3.2.2. Scritti relativi agli Apostoli, 335 - 3.2.3. Apocalissi, visioni, rivelazioni, 336 - 3.2.4. Letteratura epistolare, 337

## CAPITOLO QUINDICESIMO

### *Il Gesù storico*..... 339

1. La storia della ricerca, 339 - 1.1. Le origini e la *Old Quest*, 339 - 1.2. La *New Quest*, 343 - 1.3. La *Third Quest*, 344 - 2. Il problema delle fonti, 346 - 3. Il contesto storico-culturale, 348 - 4. La vicenda di Gesù e il suo messaggio, 351 - 4.1. Coordinate cronologiche, 351 - 4.2. Famiglia e condizione sociale, 351 - 4.3. L'opzione per la vita itinerante, 353 - 4.4. L'annuncio del regno di Dio, 354 - 4.5. Gesù taumaturgo ed esorcista, 355 - 4.6. Gesù e la Legge, 356 - 4.7. Gesù e i suoi seguaci, 358 - 4.8. Il tragico epilogo: la condanna a morte di Gesù, 360 - 5. Osservazioni conclusive, 361

### *Appendice: Indicazioni per una lettura continuata della Bibbia*..... 363

### *Genealogie*..... 365

Da Adamo a Davide, 365 - Dinastie asmonea ed erodiana, 366

### *Cartine geografiche*..... 367

Il mondo antico nella tarda età del Bronzo, 367 - Insediamenti nella terra di Canaan e le tribù di Israele, 368 - Il regno di Davide e di Salomone, 369 - Gerusalemme in epoca erodiana, 370 - Il tempio di Salomone, 371 - I regni di Israele e di Giuda, 372 - Giudea, Samaria e aree circostanti nel periodo degli avvenimenti raccontati nel Nuovo Testamento, 373 - L'area del Mediterraneo orientale nel periodo degli avvenimenti descritti nel Nuovo Testamento, 374

## Strumenti di lavoro

<i>Bibliografia</i> .....	377
<p>1. Edizione cattolica ufficiale della <i>Vulgata</i>, 377 - 2. Edizioni bilin- gvi e plurilingvi, 377 - 3. Traduzioni italiane, 378 - 4. Commenti, 379 - 5. Sinossi, 379 - 6. Concordanze, 379 - 7. Grammatiche e altri strumenti didattici, 380 - 7.1. Ebraico e aramaico, 380 - 7.2. Greco, 380 - 8. Vocabolari, 381 - 8.1. Ebraico e aramaico, 381 - 8.2. Greco, 381 - 9. Dizionari teologici ed enciclopedie, 382 - 10. Introduzioni allo studio della Bibbia, 383 - 10.1. Introduzioni all'Antico Testa- mento, 383 - 10.2. Introduzioni al Nuovo Testamento, 384 - 11. Ar- cheologia, storia, cultura dell'antico Israele e delle origini cristiane, 384 - 12. Atlanti, 385 - 13. Testo biblico, manoscritti e versioni anti- che, 385 - 13.1. Bibbia ebraica e Pentateuco samaritano, 385 - 13.2. Versioni greche e Nuovo Testamento, 386 - 13.3. <i>Targumim</i>, 386 - 13.4. Versioni latine, 386 - 13.5. Versioni siriane, 387 - 13.6. Ver- sioni copte, 387 - 13.7. Versione armena, 387 - 13.8. Versione etiopi- ca, 387 - 13.9. Versioni georgiane, 388 - 13.10. Versioni arabe, 388 - 14. Metodologia esegetica e storia degli effetti, 388 - 15. Storia del- l'interpretazione, 389 - 15.1. Interpretazione ebraica, 389 - 15.2. In- terpretazione cristiana, 389 - 16. Letteratura extracanonica, 390 - 17. Il Gesù storico, 391</p>	
<i>Sitografia</i> .....	393
<i>Gli autori</i> .....	395
<i>Indice delle illustrazioni</i> .....	397