ESEGESI DEI NEVYÌYM - PAG. 3

- 1. Il profeta Isaia
- 2. I tempi isaiani
- 3. *Isaia*
- 4. Lo stile isaiano
- 5. L'autenticità del libro di *Isaia*
- 6. Argomenti a favore del *Deutero-Isaia*
- 7. Argomenti contro il *Deutero-Isaia*
- 8. Come furono uniti il *Proto* e il *Deutero-Isaia*
- 9. Problemi di autenticità di alcuni brani isaiani
- 10. La dottrina isaiana
- 11. La vergine partoriente di *Is* 7:14
- 12. I tre bambini di *Is* 7;8;9;11
- 13. Il profeta Geremia
- 14. La situazione storica al tempo di Geremia
- 15. Divisione e contenuto di *Geremia*
- 16. Il testo greco di *Geremia*
- 17. Le obiezioni storiche al libro di *Geremia*
- 18. L'importanza teologica di *Geremia*
- 19. Il profeta Ezechiele
- 20. Il libro biblico di *Ezechiele*
- 21. *Osea*
- 22. *Gioele*
- 23. *Amos*
- 24. *Abdia*
- 25. *Giona*
- 26. Il genere letterario del libro di *Giona*
- 27. *Giona* come scritto didattico
- 28. Obiezioni all'interpretazione allegorica di *Giona*
- 29. Il valore spirituale di *Giona*
- 30. *Michea*
- 31. *Naum*
- 32. *Abaquq*
- 33. *Sofonia*
- 34. *Aggeo*
- 35. *Zaccaria*
- 36. *Malachia*

ESEGESI DEI KETUVÌYM - PAG. 165

- 1. Il testo e la successione dei *Salmi*
- 2. La collezione dei *Salmi*
- 3. I *Salmi* di lode
- 4. I *Salmi* di ringraziamento
- 5. I *Salmi* di lamentazione
- 6. I *Salmi* regali
- 7. I *Salmi* regali messianici
- 8. Il salmo messianico 45
- 9. Il salmo messianico 2
- 10. Il salmo messianico 110
- 11. Il salmo messianico 22
- 12. Altri raggruppamenti di salmi
- 13. La dottrina dei *Salmi*
- 14. L'argomento dei *Salmi*
- 15. *Proverbi*
- 16. Il problema del male nel libro di *Giobbe*
- 17. La storicità del libro di *Giobbe*
- 18. La struttura del libro di *Giobbe*
- 19. La composizione del libro di *Giobbe*
- 20. Il *Cantico dei cantici*
- 21. Le interpretazioni tradizionali del *Cantico*
- 22. L'interpretazione naturalistica del *Cantico*
- 23. Il significato spirituale del *Cantico*
- 24. Le *Lamentazioni* di Geremia
- 25. Il *Qohèlet*
- 26. Linee guida per comprendere il libro di *Qohèlet*
- 27. Lo sviluppo del libro di *Qohèlet*
- 28. Le accuse mosse al libro di *Qohèlet*
- 29. Canonicità e ispirazione di *Qohèlet*
- 30. Il profeta Daniele
- 31. *Daniele*
- 32. I generi letterari di *Daniele*

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 1

Il profeta Isaia

L'uomo

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Come per molti uomini di valore, l'oscurità circonda le origini di Isaia. A differenza di Osea e di Geremia, i cui scritti abbondano di note intime e personali, Isaia quasi nulla dice di sé, della sua parentela e delle sue esperienze personali. Dai titoli che la tradizione appose alle sue profezie e dal contenuto interno alle profezie stesse risulta che la sua attività va collocata entro un periodo di oltre 30 anni. Isaia fu profeta del Regno di Giuda. – Foto: Isaia raffigurato da Michelangelo, Cappella Sistina, Città del Vaticano.

S'iniziò con la morte di Uzzia: "Nell'anno della morte del re Uzzia, vidi il Signore seduto sopra un trono alto, molto elevato, e i lembi del suo mantello riempivano il tempio" (*Is* 6:1). Siamo dunque circa nel 742 a. E. V. e se supponiamo che Isaia fosse allora sulla trentina, si potrebbe collocare la sua nascita verso il 772 a. E. V.. Supporre che fosse sulla trentina non è campato in aria: egli poteva intervenire con autorità nella vita pubblica del suo paese, e non gli sarebbe stato concesso se avesse avuto meno di una trentina d'anni. Anche Yeshùa il consacrato dovette attendere di avere quell'età prima di iniziare il suo ministero pubblico.

Il titolo del libro ci dice: "Isaia, figlio di Amots" (1:1). Questo Amots è un personaggio ignoto, ma certamente è distinto dal profeta Amos, come indica la diversa ortografia del nome:

אָמוֹץ (*Amòtz*), Amots (Amoz, *TNM*)
עָמוֹס (*Amòs*), Amos (Amos, *TNM*)

"Solo per ignoranza – osserva Girolamo – si poté confondere assieme i due personaggi". - *Is.* I,1 PL 24,22.

L'eleganza dello stile isaiano suppone un'educazione raffinata del profeta vissuto a Gerusalemme, il quale è ben al corrente dell'aristocrazia cittadina. È lui che parla del lusso della città, delle donne che camminano a piccoli passi:

> "Le figlie di Sion sono altere, camminano con il collo teso, lanciando sguardi provocanti, procedendo a piccoli passi e facendo tintinnare gli anelli dei loro piedi […]. Il Signore toglierà via il lusso degli anelli dei piedi, delle reti e delle mezzelune, degli orecchini, dei braccialetti, dei veli, dei diademi, delle catenelle dei piedi, delle cinture, dei vasetti di profumo, degli amuleti, degli anelli, dei cerchietti da naso, degli abiti da festa, delle mantelline, degli scialli, delle borse, degli specchi, delle camicie finissime, dei turbanti e delle mantiglie. Invece del profumo si avrà fetore; invece di cintura, una corda; invece di riccioli, calvizie; invece di ampio mantello, un sacco stretto; un marchio di fuoco invece di bellezza. I tuoi uomini cadranno di spada, e i tuoi prodi in battaglia. Le porte di Sion gemeranno e saranno in lutto; tutta desolata, siederà per terra". - 3:16,18-26.

È lui che parla delle case lussuose e piene di ogni bendidio mentre i poveri muoiono di fame: "Guai a quelli che aggiungono casa a casa, che uniscono campo a campo, finché non rimanga più spazio". - 5:8.

Isaia, essendo di classe elevata, era in relazione con persone altolocate. "Mi scelsi come testimoni fedeli il sacerdote Uria e Zaccaria, figlio di Ieberechia" (8:2). Preannuncia ad Eliachim la futura elevazione alla funzione di *visir* nel palazzo reale (22:20). Se la prende invece con Sebna, prefetto del palazzo e attuale *visir*, che aveva osato opporsi a lui nel consiglio regio al tempo di Ezechia e gli preannuncia la sua futura destituzione: "Così parla il Signore, Dio degli eserciti: «Va' a trovare questo cortigiano, Sebna, prefetto del palazzo, e digli: Che hai tu qui, e chi hai tu qui, che ti sei fatto scavare qui un sepolcro? Scavarsi un sepolcro in alto! ... Lavorarsi una dimora nella roccia! ... Ecco, il Signore ti lancerà via con braccio vigoroso, farà di te un gomitolo, ti farà rotolare, rotolare, come una palla sopra una spaziosa pianura. Laggiù morirai, laggiù saranno i tuoi carri superbi, o vergogna della casa del tuo Signore»". - 22:15-18.

Tutto questo indica che Isaia era "qualcuno" - come si direbbe oggi -, un "figlio di papà", di alto rango sociale. È la stessa impressione che si deduce dalla libertà di accesso che egli aveva presso il re Acaz e dall'influenza che aveva sul re Ezechia. Le persone dedite al piacere e da lui duramente riprese trovano ovviamente da ridire, ma si guardano bene dal trattarlo alla stessa stregua di Geremia: "A chi vuol dare insegnamenti? A chi vuole far capire la lezione? A dei bambini appena divezzati, staccati dalle mammelle? Poiché è un continuo dar precetto dopo precetto, precetto dopo precetto, regola dopo regola, regola dopo regola, un poco qui, un poco là!". - 28:9,10.

Isaia esercitò un'enorme influenza sulla vita pubblica del suo tempo. Cercò di impedire ad Acaz il ricorso all'Assiria (cap. 7) in un momento pericoloso del suo regno per l'invasione coalizzata di Israele e di Damasco. Guarì miracolosamente Ezechia (cap. 38). Rimproverò

la vanità del re che con ostentazione mostrò i suoi tesori ai messi della Babilonia in cerca di alleanze anti-assire (cap. 39). Indusse poi Ezechia a respingere fieramente le intimidazioni di Sennacherib che aveva assediato la capitale riducendola in uno stato pietoso. - Cap. 37.

Il carattere di Isaia era lontano dalle esitazioni e dai terrori di Geremia. Geremia aveva opposto resistenza. Si confronti la diversa reazione dei due alla chiamata di Dio:

Geremia	Isaia
"Ahimè, Signore, Dio, io non so parlare, perché non sono che un ragazzo". - *Ger* 1:6.	"Io risposi: «Eccomi, manda me!»". - *Is* 6:8.

Isaia si diede con coraggio indomito all'adempimento della sua missione profetica. Nulla lo fece indietreggiare. Neppure la morte, se dobbiamo prestar fede all'*Ascensione di Isaia*, un apocrifo del 3° secolo o della fine del 2° a. E. V.:

> "A causa di queste visioni Beliar [demonio di Beliar] si irritò contro Isaia e si stabilì nel cuore di Manasse che segò Isaia con una sega di legno. Mentre Isaia era segato, Balkira suo accusatore era là insieme a tutti i falsi profeti, ridendo e godendo per Isaia. Balkira disse a Isaia: «Dì che hai mentito in tutto e che le vie di Manasse sono buone e rette, e che anche le vie di Balkira sono buone». Mentre si andava segandolo, così diceva. Ma Isaia era in visione presso il Signore. I suoi occhi erano aperti, ma egli non li vedeva. Balkira diceva: «Dillo, e costringerò Manasse e i prìncipi di Giuda e il popolo e tutta Gerusalemme a prostrarsi davanti a te». Isaia rispose: «Se una parola uscirà da me sarà questa: Sii maledetto». Essi cominciarono dunque a segarlo". - *Ascensione di Isaia* 5.

Questa narrazione, pur non essendo per nulla sicura, non ha niente d'inverosimile. Giuseppe Flavio dice espressamente che Manasse uccise dei profeti (*Antichità Giudaiche* 10,3,1). Anche *2Re* 21:16 attesta che Manasse sparse molto sangue innocente: "Manasse inoltre sparse moltissimo sangue innocente: tanto, da riempirne Gerusalemme da un'estremità all'altra". Tuttavia, se Isaia fosse stato ucciso, ce ne sarebbe il ricordo in qualche parte della Scrittura. D'altra parte, forse allude proprio a questo *Eb* 11:37 che parla dei profeti: "Furono lapidati, *segati*, uccisi di spada".

L'elogio di Isaia è tessuto nel libro apocrifo (deuterocanonico, per i cattolici) dell'*Ecclesiastico* (*Siracide*), in 48:22-24:

> "Ezechia aveva fatto quanto è gradito al Signore, e seguito con fermezza le vie di Davide suo antenato, come gli additava il profeta Isaia, grande e verace nella visione. Nei suoi giorni retrocedette il sole, egli prolungò la vita del re. Con grande ispirazione vide gli ultimi tempi, e consolò gli afflitti di Sion". - *CEI*.

La stessa famiglia di Isaia partecipò alla missione profetica. Sua moglie (forse la seconda) fu profetessa: "Mi unii pure alla profetessa, e lei concepì e partorì un figlio" (8:3). I suoi figli ebbero dei nomi simbolici: "Sear-Iasub" (7:3) che significa "un rimanente tornerà" e "Maher-Shalal-Hash-Baz" (8:4) che significa "presto bottino, pronta preda". Anche il nome di Isaia è simbolico, indicando "Ya salva". Isaia ben poté dire: "Eccomi con i figli che il Signore mi ha dati; noi siamo dei segni e dei presagi in Israele". - 8:18.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 2

I tempi isaiani

Il contesto storico in cui operò il profeta Isaia

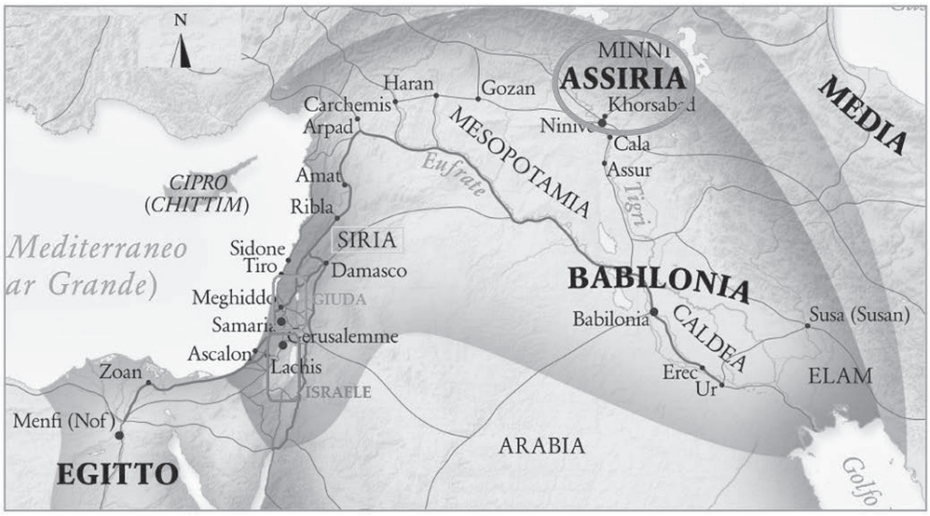
di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Per una corretta esegesi di *Is* occorre sapere bene qual era il contesto storico in cui operò il profeta Isaia. A ciò dedichiamo questa breve lezione.

Nell'8° secolo a. E. V. l'Assiria rientrò nella storia di quel tempo sotto la possente guida di re conquistatori come Salmanasar V (727-722 a. E. V.), Sargon (722-705 a. E. V.) e Sennacherib (705-681 a. E. V.), che ad uno ad uno debellarono i loro avversari. All'inizio si creò una forte coalizione anti-assira in cui entrarono a far parte la Siria (con capitale a Damasco) e il Regno di Israele (sotto Peca), che si riversò contro il Regno di Giuda che sotto Acaz non aveva voluto aderire alla loro alleanza (733-732 a. E. V.).

In quei momenti di smarrimento Isaia raccomanda al re di avere *fede*, affermando che se non avessero creduto non sarebbero sussistiti. Isaia lavorò invano affinché Acaz non si appellasse all'Assiria, annunciandogli che il vero pericolo non veniva dagli invasori siro-efraimiti ma proprio dall'Assiria. Il re si rivolse invece al re assiro proclamandogli: "Io sono tuo servo e tuo figlio; sali qua e liberami dalle mani del re di Siria e dalle mani del re d'Israele,

che hanno marciato contro di me” (*2Re* 16:7). Questo fatto provocò la reazione dell’Assiria che culminò con la devastazione di Damasco e nel 721 a. E. V. con la presa di Samaria e il crollo definitivo del Regno di Israele.



Il sollievo per Acaz, re di Giuda, fu solo temporaneo. Alla fine, “Acaz aveva spogliato la casa del Signore, il palazzo del re e dei capi, e aveva dato tutto al re d'Assiria; ma a nulla gli era giovato” (*2Cron* 28:21), anzi per colpa sua Giuda finì sotto il pesante giogo dell’Assiria. Isaia aveva avuto ragione.

Ma ecco che sorge in Egitto l’intrepida dinastia etiopica (25ª dinastia) con la sua politica vigorosamente anti-assira che fa fremere di speranza i popoli che anelavano alla libertà dal gioco assiro. E Isaia apostrofa così l’Egitto:

> “Oh, paese dalle ali strepitanti oltre i fiumi dell'Etiopia, che invia messaggeri per mare in navicelle di papiro, voganti a pelo d'acqua! Andate, veloci messaggeri, verso la nazione dall'alta statura e dalla pelle lucida, verso il popolo temuto fin nelle regioni lontane, nazione potente che calpesta tutto, il cui paese è solcato da fiumi!”. - *Is*18:1,2.

Si parla qui dei guerrieri che solcavano il Nilo con le loro barche di papiro e dei negri dalla folta capigliatura che tanto impressionavano. Acaz, trascinato dall’entusiasmo e dalla diplomazia dei suoi consiglieri, si ribellò all’Assiria – contro l’avviso di Isaia che gli raccomandava fedeltà ai patti con gli assiri. Fu allora che Sennacherib, re d’Assiria, invase fulmineamente la Palestina e dopo averne debellate le singole città, strinse Gerusalemme d’assedio (701 a. E. V.).

> “Così aveva detto il Signore, Dio, il Santo d'Israele: «Nel tornare a me e nello stare sereni sarà la vostra salvezza; nella calma e nella fiducia sarà la vostra forza; ma voi non avete voluto! Avete detto: <No, noi galopperemo sui nostri cavalli!>. E per questo galopperete! E: <Cavalcheremo su veloci destrieri!>. E per questo quelli che v'inseguiranno saranno veloci! Mille di voi fuggiranno alla minaccia di uno solo; alla minaccia di cinque vi darete alla fuga, finché rimaniate come un palo in vetta a un monte, come uno stendardo sopra un colle»”. - 30:15-17.

In quel tragico momento dell'assedio assiro Isaia suggerì fede in Dio, l'unico che poteva salvarli. E ancora una volta ebbe ragione. Sennacherib, che si era rivolto beffardo contro il Dio di Giuda, dovette battere presto in ritirata per una moria dovuta alla peste che invase le sue truppe.

Sennacherib, Museo di Ninive

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 3

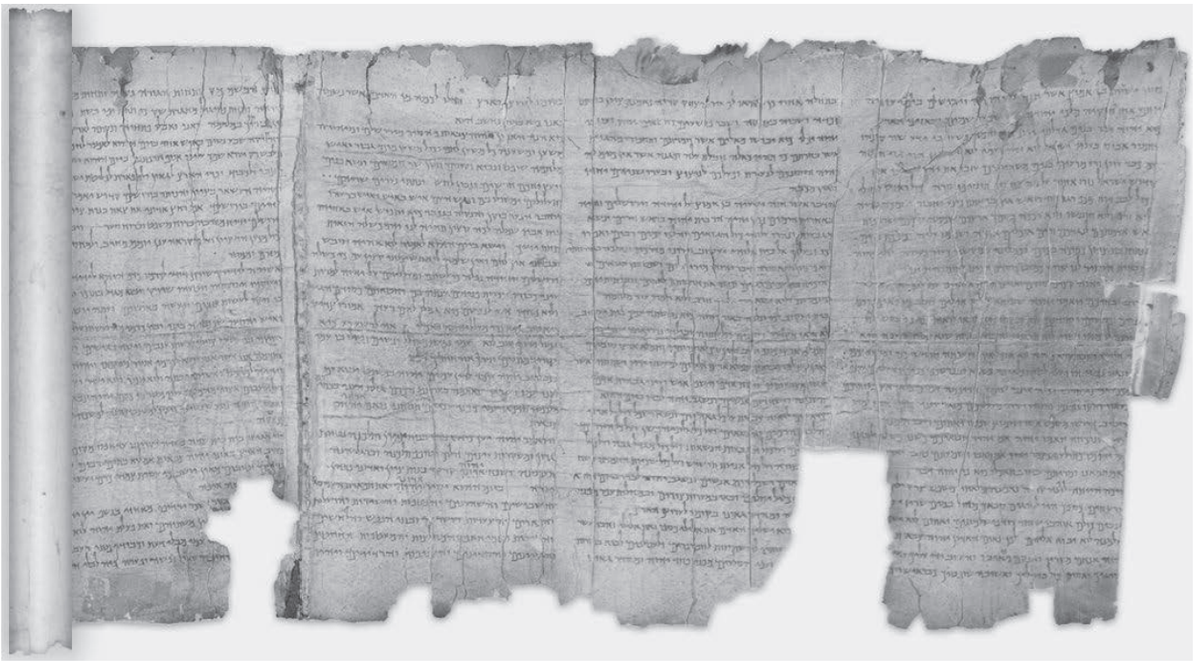
Isaia

Contenuto del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il testo ebraico degli oracoli isaiani ci è pervenuto in uno stato soddisfacente, benché il confronto con le varie versioni ci mostri alcune variazioni e ci suggerisca alcune correzioni utili.

Si aggiunga il rotolo di *Isaia* che fu rinvenuto nel 1947 a Qumràn (*1QIs*) e che ci ha presentato un testo sostanzialmente identico al masoretico pur essendo di oltre mille anni anteriore ai codici che prima possedevamo. – Foto.



Questo *1QIs* è un rotolo di 7,24 m di lunghezza che ora è conservato a Gerusalemme

(foto). Risale al 125-100 a. E. V.. L'edizione in fototipia fu curata dall'American School of Oriental Research in 61 doppie tavole a cura di Millar Burrow. Vi si trovano varianti messianiche. Ne segnaliamo alcune:

- In 53:11, dopo יִרְאֶה (*yirèh*), “vedrà”, vi si trova aggiunto אוֹר (*or*), “luce”;
- In 42:1, anziché מִשְׁפָּט (*mishpàt*), “giustizia”, si legge “la *sua* giustizia”;
- In 51:5, anziché “spereranno in *me* [אֵלַי (*elày*)]”, si legge “in *lui*”;
- In 51:5, anziché “le *mie* braccia [זְרֹעַי (*seroìy*)]”, si legge “le *sue* braccia”.

Divisione del libro

Una prima grande divisione, accolta da tutti gli studiosi, è quella in due parti:

Proto-Isaia (*Primo-Isaia*)	*Deutero-Isaia* (*Secondo-Isaia*)
Capitoli 1-39	Capitoli 40-66

Proto-Isaia o libro dei giudizi divini

La dottrina è quella comune a tutti i profeti dell’8° e del 7° secolo a. E. V.: vi si condanna la vita contemporanea.

Non solo i pagani, non solo il Regno scismatico d’Israele, ma lo stesso Regno di Giuda sarà punito da Dio per le sue infedeltà e immoralità. L’Assiria ne sarà lo strumento. Dal disastro scamperà solo un piccolo residuo o rimanente che sarà il germe del nuovo popolo messianico. Dal ceppo davidico spunterà il messia che regnerà eternamente in Sion.

In questa raccolta possono essere distinte le seguenti sezioni:

A. Capitoli 1-12. Profezia riguardante Il Regno di Giuda e il Regno di Israele che si chiude con la promessa della restaurazione e con un salmo di ringraziamento (cap. 12). Riguardano i primi anni di attività del profeta, dall’ultimo periodo del regno di Uzzia (morto nel 742 a. E. V.) fino al 732 a. E. V. circa (guerra siro-efraimita). I vari oracoli seguono un ordine più logico che cronologico. Il nemico non è ancora identificato, la prosperità rispecchia il tempo di Uzzia. La potenza militare è esaltata: “Il suo paese è pieno di cavalli, e ha carri a non finire” (2:7). Vi è un terremoto molto violento (2:10; cfr. *Am* 1:1, *Zc* 14:4,5). Come idee è affine ad *Amos*, per cui risale all’inizio della predicazione isaiana.
B. Capitoli 13-23. *Oracoli di condanna* rivolti in gran parte alle nazioni straniere. Si tratta di oracoli inizianti con il titolo di מַשָּׂא (*masà*) che è un oracolo di malanno. *ND* lo chiama “profezia”, *CEI* e *NR* lo traducono semplicemente “oracolo”; per *TNM* diventa, chissà perché, “dichiarazione solenne” (ma lo stesso vocabolo ebraico *masà* (מַשָּׂא) è tradotto da *TNM “*parole” in *Pr* 30:1;31:1). *Masà* indica un oracolo, e si tratta di un oracolo non buono, di malanno.

13:1	“Oracolo contro Babilonia”	19:1	“Oracolo sull'Egitto”	21:13	“Oracolo contro l'Arabia”
15:1	“Oracolo su Moab”	21:1	“Oracolo contro il deserto marittimo”	22:1	“Oracolo contro la Valle della Visione”
17:1	“Oracolo contro Damasco”	21:11	“Oracolo contro Duma”	23:1	“Oracolo contro Tiro”

C. Capitoli 24-27. *Piccola apocalisse*. Alcuni studiosi negano che sia autenticamente di Isaia, ma non ci sono ragioni valide per affermarlo. Il mondo verrà punito, ma Israele sarà redenta. Il tutto viene presentato come un giudizio universale.
D. Capitoli 28-33. *Ciclo profetico riguardante l’alleanza con l’Egitto*. Contro il partito filo-egiziano Isaia suggerisce una politica di fedeltà ai patti con l’Assiria. È dell’ultimo periodo della sua vita, durante il tempo di Ezechia, dopo la grande crisi prodotta dall’invasione di Sennacherib (715-701 a. E. V.).
E. Capitoli 34 e 35. *Nuova apocalisse*. In due quadri grandiosi si descrivono lo sterminio di Edom (cap. 34) e il ritorno a Sion (cap. 35) degli ebrei per una via santa che attraverserà il deserto, divenuto per l’occasione un roseto.
F. Capitoli 36-39. Appendice storica che descrive l’invasione di Sennacherib, la profezia di Isaia e il cantico relativo. Segue la malattia di Ezechia con la guarigione miracolosa. La descrizione è identica a *2Re* 18:13-20;19, compreso lo spostamento cronologico, perché la malattia del re Ezechia precedette l’invasione di Sennacherib.

Deutero-Isaia o libro della consolazione

Questa sezione inizia con: “Consolate, consolate” (40:1). Questa seconda parte di *Isaia* contiene i capitoli 40-66. L’autore mostra di preoccuparsi di un giudeo vivente verso la fine dell’esilio babilonese (6° secolo anziché l’8° secolo, come nella parte precedente) e parla della prossima liberazione d’Israele, del suo ritorno in Palestina e dell’inaugurazione del “Regno di Dio”. Vi appaiono carmi (alcuni anche lunghi) composti con una tecnica più progredita e raffinata. Questa seconda grande parte può essere suddivisa in tre sezioni.

A. Capitoli 40-48. Il tempo della schiavitù è terminato, Ciro farà rientrare gli ebrei dall’esilio, tutto è opera di Dio. Il servo sofferente di Dio è qui tutto il popolo.
B. Capitoli 49-55 e 60-62. Riappare la figura del “servo di Yhvh” che darà salvezza al popolo, e che qui non è più da confondersi con il popolo. La liberazione dall’esilio è il primo passo verso l’era messianica.
C. Capitoli 56-59 e 63-66. Il ritardo nella salvezza. Al popolo che si lamenta per il ritardo nella salvezza, si risponde che la colpa sta nei suoi peccati. Lo stile è meno brillante che nelle altri parti.

I brani isaiani più importanti

Il capitolo 1, utilizzato come *introduzione* generale, pare che sia stato composto dopo la guerra siro-efraimita (circa nel 732 a. E. V.) e raffigura in forma molto vivida le dolorose situazioni di quel tempo nel loro aspetto spirituale, morale ed economico.

Il capitolo 6 contiene la descrizione autobiografica della *vocazione* di Isaia. Vi sono racchiusi in germe i temi caratteristici della dottrina isaiana. Fu composto verso il 740-736 a. E. V..

I capitoli 7-12 contengono il *vaticinio dell'Emanuele*, in cui v'è la famosa profezia della "giovane donna" (vergine) che partorirà un figlio. Composizione databile verso il 734-732 a. E. V..

I *carmi del servo di Yhvh* (42:1-7;49:1-9;50:4-11;52:13-53) contenenti i famosi vaticini sulla passione e redenzione del messia. Di questo gli studiosi hanno discusso e discutono tuttora, cercando di coglierne il senso fondamentale. Ciò richiede uno studio apposito sulle profezie messianiche.

I capitoli 60-62 contengono la descrizione della *nuova Gerusalemme messianica*.

Origine della raccolta

Il problema dell'origine della raccolta non va per nulla confuso con l'autenticità degli oracoli isaiani. Anche se si riuscisse a dimostrare che tutti gli oracoli sono di Isaia, non si sarebbe ancora dimostrato che il loro raggruppamento e la loro disposizione nell'ordine attuale in cui compaiono nelle nostre Bibbie siano stati opera del profeta che li ha pronunciati o scritti. Sarebbe ancora ammissibile che un discepolo abbia raccolto le profezie del suo maestro e che le diverse collezioni siano state più tardi fuse, mentre prima avevano goduto d'esistenza indipendente.

Il problema dell'origine della raccolta è ben difficile da risolvere. Forse rimarrà per sempre insoluto. Del resto, conoscere a fondo quest'aspetto non è indispensabile per una retta comprensione del testo. Questa è certo una consolazione che potrebbe farci archiviare il problema.

Isaia, vedendo che la sua profezia si rivolgeva a sordi che non volevano ascoltare, si ritirò dalla vita pubblica, seguendo il consiglio di Dio: "Chiudi questa testimonianza, sigilla questa legge tra i miei discepoli" (8:16). Non gli restò che fare come Dio gli diceva: "Ora vieni e traccia queste cose in loro presenza sopra una tavola, e scrivile in un libro, perché

rimangano per i giorni futuri, per sempre” (30:8). La sua generazione non gli dava ascolto: avrebbero prestato orecchio le generazioni future. Isaia trasmise perciò i suoi oracoli a una cerchia di fedeli che li conservò con amore e li trasmise, probabilmente rivisti alla luce degli ultimi insegnamenti di Isaia. Si comprende così che più che a un ordine cronologico, quei redattori abbiamo dato valore a un certo ordine logico che non sempre è ben percettibile.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 4

Lo stile isaiano

Osservazioni sul libro di *Isaia* dal punto di vista letterario

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

La lingua del profeta Isaia è generalmente molto pura, corretta ed elegante. Il libro di *Isaia*, scritto in un ebraico classico, è anche dal punto di vista stilistico un vero capolavoro dell'età aurea della letteratura ebraica.

Isaia ci colpisce per la sua forza, elevatezza e profondità di pensiero. Il tutto è condito con delicatezza d'espressione. Le sue immagini sono corrette, varie e brillanti. Isaia possiede tutte le risorse dell'arte oratoria: suscita la sorpresa, eccita l'attenzione, mette in rilievo i punti salienti, adatta la sua lingua alle circostanze e allo scopo da raggiungere.

La sua parlata abbonda di assonanze, di similitudini, di antitesi. Ma, si sa, molte bellezze letterarie svaniscono in qualsiasi traduzione. Il fiore si sciupa, come diceva Girolamo, e perde la vivacità del suo colorito e la freschezza del suo profumo. Un esempio illustra meglio quest'aspetto. Qui di seguito viene riportato un piccolo brano (vv. 7-9) della preghiera presente nel capitolo 26 di *Isaia*. Viene data la trascrizione fonetica del testo ebraico (anche se non si conosce la lingua, se ne può ascoltare la musicalità) e vengono proposte alcune traduzioni italiane.

Testo ebraico	
7 *Oràkh latzadìyq mesharìym iashàr magàl tzadìyq tefalès* 8 *af oràkh mishpatècha Yhvh qivynùcha leshimchà ulsichrechà taavat-nàfesh* 9 *nafshìy ivytìycha balàyla af-rukhìy veqirbìy ashakharècha ki kaashèr mishpatècha laàretz tzèdeq lamdù yshvè tevèl.*	7 אֹרַח לַצַּדִּיק מֵישָׁרִים יָשָׁר מַעְגַּל צַדִּיק תְּפַלֵּס׃ 8 אַף אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ יְהוָה קִוִּינוּךָ לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ תַּאֲוַת־נָפֶשׁ׃ 9 נַפְשִׁי אִוִּיתִיךָ בַּלַּיְלָה אַף־רוּחִי בְקִרְבִּי אֲשַׁחֲרֶךָּ כִּי כַּאֲשֶׁר מִשְׁפָּטֶיךָ לָאָרֶץ צֶדֶק לָמְדוּ יֹשְׁבֵי תֵבֵל׃

Si notino le assonanze e il ritmo che crea una musicalità poetica. Purtroppo le assonanze sono difficili da rendere in una traduzione. Tuttavia una traduzione che oltre ad essere buona sia bella, cerca di rendere con la massima efficacia la bellezza del testo, specialmente nei brani poetici.

Si notino ora tre traduzioni italiane a confronto. La *NR* rende bene il testo in un italiano comprensibile, ma di più non fa. *TNM* sta molto alla lettera del testo e traduce in un linguaggio arido, usando un italiano strano che nessuno parla; la poesia è completamente assente; la bellezza della preghiera accorata svanisce del tutto per lasciar posto a degli enunciati meccanici che nulla trasmettono al lettore. *TILC* rende in modo sublime, facendo gustare ogni espressione: l'italiano è fluente, è quello parlato, e la poetica è resa bene.

NR	*TNM*	*TILC*
7 La via del giusto è diritta; tu rendi perfettamente piano il sentiero del giusto. 8 Sulla via dei tuoi giudizi, Signore, noi ti abbiamo aspettato! Al tuo nome, al tuo ricordo anela l'anima. 9 Con l'anima mia ti desidero, durante la notte; con lo spirito che è dentro di me, ti cerco; poiché, quando i tuoi giudizi si compiono sulla terra, gli abitanti del mondo imparano la giustizia.	"7 Il sentiero del giusto è rettitudine. Essendo tu retto, livellerai il medesimo percorso del giusto. 8 Sì, per il sentiero dei tuoi giudizi, o Geova, abbiamo sperato in te. Per il tuo nome e per il tuo memoriale è stato il desiderio dell'anima. 9 Con la mia anima ti ho desiderato nella notte; sì, col mio spirito dentro di me continuo a cercarti; perché, quando da te ci sono giudizi per la terra, gli abitanti del paese produttivo certamente imparano la giustizia.	7 Signore, tu raddrizzi il sentiero degli onesti, rendi piana la loro strada. 8 Noi seguiamo la via che tu ci indichi, riponiamo in te la nostra speranza. Il nostro unico desiderio è lodarti. 9 Ogni notte il mio cuore desidera te. Quando giudichi la terra e i suoi abitanti, essi imparano che cos'è la giustizia.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 5

L'autenticità del libro di *Isaia*

Tutti gli oracoli isaiani sono proprio del profeta Isaia?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro di *Is* come ora lo possediamo è indubbiamente posteriore al profeta, e fu raccolto dai suoi discepoli. Qui vogliamo invece studiare se gli oracoli (non il libro) siano di Isaia. Generalmente oggi si pensa che il *Proto-Isaia* sia in gran parte isaiano, mentre il *Deutero-Isaia* non sia opera di Isaia, ma di un altro profeta posteriore rimasto anonimo. Gli studiosi, si sa, devono sempre dire la loro. Tuttavia, conviene sempre considerare le cose con mente aperta. "Rispondere prima di ascoltare è pura follia e vergognosa stupidità" (*Pr* 18:13, *TILC*). Solo dopo aver valutato tutto alla luce della Scrittura si potrà sapere se le ipotesi vanno respinte perché antiscritturali. Oppure si potrà imparare qualcosa di nuovo. Quello che conta è la parola scritta di Dio, non le idee religiose preconcette. "Esaminate ogni cosa e tenete ciò che è buono". – *1Ts* 5:21, *TILC*.

L'autenticità di tutto il libro di *Isaia* fu ammessa da sempre, senza contestazione, da tutta la tradizione sia giudaica che della prima congregazione dei discepoli di Yeshùa. Questo fino al Medioevo. Per la prima volta Abrahàm ben Ezra (abbreviato in Eben Ezra o Ibn Ezdra), morto nel 1167, mise in dubbio l'origine isaiana dei capitoli 40-66 che, secondo lui, sarebbero del tempo esilico. Dal 12° al 18° secolo la questione rimase sonnecchiante. Ma poi fu chiaramente presentata e discussa. A quanto pareva, anche il libro doveva subire il supplizio della sega che la tradizione riferiva al suo autore. Oggi, agli occhi di gran parte dei critici il problema dell'autenticità isaiana dei capitoli 40-66 non si pone neppure più. Nel senso che tali capitoli sono attribuiti al tempo esilico. F. Delitsch, dopo aver vigorosamente difeso l'autenticità isaiana, si arrese anche lui all'opinione della critica moderna. Per di più, oggi viene scartata anche l'autenticità di alcuni brani del *Proto-Isaia*, ed in particolare:

Brani	Contenuto
13-14:23;21:1-10	Oracoli contro la Babilonia
2:2-4;24-27,34,35	Brani escatologici
36-39	Capitoli storici

A farla breve, vengono scartati circa due terzi del libro. Non si tratterebbe quindi più del libro di *Isaia* ma di una collezione isaiana che ebbe la sua luce al tempo del profeta (8° secolo a. E. V.), e la cui raccolta sarebbe proseguita sino al tempo degli asmonei (2° secolo a. E. V.). La redazione definitiva, stando a certi studiosi, andrebbe collocata nella prima decade del 1° secolo a. E. V.. In campo cattolico, dopo una lunga e strenua difesa dell'autenticità isaiana di tutto il libro, le idee critiche hanno conquistato terreno sempre più. Già ci si schierava, ad esempio, nei commenti della cattolica *Bible de Jérusalem* (edizione *Le Cerf* di Parigi).

Ultimamente i critici hanno voluto sezionare ulteriormente il *Deutero-Isaia*:

Deutero-Isaia
Capp. 40-55
Parte deutero-isaiana propriamente detta, composta nel periodo esilico, prima dell'editto di Ciro. I capp. 40-48 risalirebbero al periodo in cui Ciro trionfava sulle forze di Creso (547-546 a. E. V.). I capp. 49-55 precede-rebbero di poco la caduta della Babilonia ad opera del conquistatore Ciro.

Trito-Isaia (*Terzo-Isaia*)
Capp. 56-66
Questa parte risulterebbe di vari brani postesilici, composti dopo il 538 a. E. V. (editto di restaurazione da parte di Ciro). La sezione 56:5-8 suppone, infatti, un periodo postesilico: Gerusalemme è abitata, il Tempio esiste con i suoi culti e sacrifici.

I problemi suscitati dalla dissezione del *Deutero-Isaia* hanno fatto sì che il consenso sia ben lontano dall'essere unanime da parte dei critici. C'è chi ammette l'esistenza del *Trito-Isaia* ma lo pone negli anni precedenti la missione di Neemia (445 a. e: V.). C'è chi ritiene i capitoli 56-66 un semplice agglomerato di brani letterari provenienti da vari profeti postesilici. C'è chi nega l'esistenza di un *Trito-Isaia* e accetta l'unità letteraria di tutto il *Deutero-Isaia* (capp. 40-66). Il problema critico è tuttora aperto.

Il profeta Isaia dipinto da Raffaello

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 6

Argomenti a favore del *Deutero-Isaia*

I pro nei pro e contro della questione del Deutero-Isaia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Sul problema del *Deutero-Isaia* addurremo ora le ragioni favorevoli all'autenticità isaiana della seconda parte di *Isaia* (capitoli 40-66) e poi invece, nella prossima lezione, quelle che la contraddicono. Possiamo sintetizzare il tutto così:

A FAVORE DELL'AUTENTICITÀ	CONTRO L'AUTENTICITÀ
Argomenti di autorità: tradizione	Analisi interna del testo biblico

A favore dell'autenticità

Qui militano i seguenti argomenti: la tradizione sia giudaica che dei primi discepoli di Yeshùa attribuisce a Isaia tutto il libro, compresi gli ultimi ventisette capitoli (il cosiddetto *Deutero-Isaia*). Il libro apocrifo dell'*Ecclesiastico*, all'inizio del 2° secolo a. E. V., in 48:22-25, scriveva:

> "Ezechia aveva fatto quanto è gradito al Signore, e seguito con fermezza le vie di Davide suo antenato, come gli additava *il profeta Isaia, grande e verace nella visione*. Nei suoi giorni retrocedette il sole, egli prolungò la vita del re. *Con grande ispirazione* vide gli ultimi tempi, e consolò gli afflitti di Sion. Egli manifestò il futuro sino alla fine dei tempi, le cose nascoste prima che avvenissero". - *CEI*.

Certo questo testo non è ispirato, trattandosi di un apocrifo, ma è pur sempre una testimonianza del pensiero degli ebrei di quel tempo. Questo elogio allude a *Is* 40:1;41:22,23;42:9. La convinzione dell'autore di *Ecclesiastico* (detto anche *Siracide*) era che Isaia fosse l'autore di quei brani (si noti che sono brani che appartengono al *Deutero-Isaia*). La sua convinzione fu condivisa anche da Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche*

11,1,1,2) e da tutti gli scrittori delle Scritture Greche. E questi ultimi sì, che erano ispirati. Su 37 citazioni tratte dai capitoli 40-66 almeno 11 sono esplicitamente riferite ad Isaia:

CITAZIONE DA *IS*	RICONOSCIMENTO DELL'AUTENTICITÀ ISAIANA	CITAZIONE
Mt 3:3	"Colui del quale parlò il profeta Isaia con queste parole"	*Is* 40:3
Mr 1:2	"Come è scritto in Isaia il profeta"	*Is* 40:3
Lc 3:4	"Come è scritto nel libro delle parole del profeta Isaia"	*Is* 40:3
Gv 1:23	"Come ha detto il profeta Isaia"	*Is* 40:3
Mt 12:17	"Ciò che era stato dichiarato dal profeta Isaia, che disse"	*Is* 42:1
Mt 8:17	"Ciò che fu dichiarato dal profeta Isaia, che disse"	*Is* 53:4
At 8:28	"Leggeva ad alta voce il profeta Isaia"	*Is* 53:7
Gv 12:38	"Si adempì la parola del profeta Isaia, che disse"	*Is* 53:1
Rm 10:16	"Isaia dice"	*Is* 53:1
Lc 4:17	"Gli fu consegnato il rotolo del profeta Isaia"	*Is* 61:1
Rm 10:20	"Isaia si fa molto ardito e dice"	*Is* 65:1

(*TNM*)

Secondo Giuseppe Flavio anche l'editto di Ciro sarebbe stato dettato dalla conoscenza che il conquistatore persiano ebbe delle profezie isaiane (*Antichità Giudaiche* 11,1,1,2). Ciro, commosso nel leggere gli antichi oracoli isaiani, avrebbe accordato ai giudei il famoso editto del 538 a. E. V. che permetteva il loro ritorno in patria. La tradizione giudaica rabbinica non esitò anzi a fare di Ciro un convertito alla fede giudaica.

Oltre a quanto sopra, a favore dell'autenticità isaiana milita anche l'influsso letterario di Isaia (capp. 40-55) su profeti come Naum, Sofonia e Abacuc, i quali sono preesilici ma posteriori al *Deutero-Isaia*. Segno quindi che *Isaia* fu un libro preesilico, risalente proprio a Isaia.

Tuttavia, va detto che il problema dell'origine letteraria è alquanto discutibile, poiché si può anche rovesciare l'origine e rendere il *Deutero-Isaia* dipendente dai profeti minori sopra citati. Il che sarebbe un argomento a favore della sua composizione posteriore. Inoltre, molte espressioni sono come delle formule fisse nella tradizione, che si ripetevano di profeta in profeta, per cui è difficile stabilire una reale dipendenza da un certo profeta.

Non si possono neppure tacere le difficoltà interne. Lo *stile* delle due parti di *Isaia* (ovvero il *Proto-Isaia* e il *Deutero-Isaia*) è molto diverso. E questo suppone diversità di autori. Tuttavia, i difensori dell'autenticità isaiana cercano di spiegare questa diversità di stile con la diversità della materia trattata e con l'età diversa del profeta quando compose le due parti. Nella prima parte Isaia sarebbe stato giovane e, nella seconda, vecchio. Ma, per onestà, occorre osservare che anche nella prima parte vi sono oracoli molto tardivi di Isaia e che questi non hanno le caratteristiche del *Deutero-Isaia*. Come risposta, i fautori dell'autenticità fanno risaltare che accanto alle divergenze stilistiche ci sono anche innegabili espressioni

proprie di Isaia, come l'espressione tipicamente isaiana "Santo d'Israele", e che queste ricorrono in tutte e due le parti.

קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל
Qedòsh Ysraèl
"Grida, esulta, poiché il *Santo d'Israele* è grande in mezzo a te".
Is 12:6.

Idee messianiche diverse

Nella prima parte domina il concetto d'un messia glorioso e conquistatore, della dinastia di Davide. Nella seconda parte, al contrario, si presenta un messia che soffre per il proprio popolo. Queste diverse concezioni sono spiegate con diverse rivelazioni avute da Isaia in tempi diversi della sua vita.

Orizzonte politico diverso

Nella prima parte si rivela l'ambiente dell'8° secolo a. E. V., mentre nella seconda parte quello del 6° secolo a. E. V.. Questa diversità viene spiegata dai fautori dell'autenticità con la potenza della rivelazione che avrebbe trasportato il profeta a due secoli di distanza e l'avrebbe spiritualmente fatto partecipe delle ansie e dei bisogni degli esiliati. Egli perciò si esprimerebbe come se vivesse in mezzo agli esuli, come se sentisse i loro problemi e come se cercasse di venire incontro alle loro necessità. È possibile, certo. Nulla è impossibile a Dio, ad eccezione del peccato.

Il nome "Ciro" che si legge nella seconda parte di *Isaia* pare comunque un grosso ostacolo. Vero è che anche questo potrebbe essere stato rivelato a Isaia anticipatamente, ma sarebbe un fatto davvero insolito nella Bibbia, anzi unico. Si pensi al messia. Il suo nome, Yeshùa, si seppe solo alla nascita. Vero è che *Is* 7:14;8:8 parla di "Emmanuele", ma questo era un nome simbolico. Di fatto il messia si chiamò Yeshùa. E stiamo parlando del *messia*. Sarebbe davvero strano che a Isaia fosse stato rivelato il nome di un conquistatore pagano, Ciro, ma non quello ben più importante del messia ovvero "il nome che è al di sopra di ogni nome" (*Flp* 2:9). Eppure, i Testimoni di Geova scrivono: "Quasi due secoli prima, tramite il profeta Isaia, Geova aveva indicato per nome Ciro, il sovrano che avrebbe abbattuto Babilonia e

liberato gli ebrei dalla schiavitù”. - *Prestate attenzione alle profezie di Daniele!*, cap. 9, pag. 50.

A questo punto i fautori dell’autenticità isaiana fanno un piccolo passo indietro e ipotizzano che il nome “Ciro” sia una glossa o annotazione marginale, un’aggiunta posteriore alla profezia che sarebbe stata senza nome. Alcuni studiosi hanno asserito in passato che il nome “Ciro” fosse un titolo onorifico che il conquistatore della Babilonia si sarebbe assunto in omaggio alle profezie isaiane. In quest’asserzione si appoggiano sullo storico Strabone che riporterebbe il vero nome: Agradàthes. Gli storici però sostengono il contrario: Ciro era il vero nome e Agradàthes il titolo onorifico. Ma come mai i fautori dell’autenticità sostengono questa ipotesi vacillante? Il problema sarebbe sempre lo stesso: nome o titolo onorifico, come possiamo supporre che fosse rivelato ad Isaia due secoli prima? Il fatto è che quei fautori sostengono anche che “Ciro” sarebbe stato un titolo onorifico dato a tutti i re di Persia, per cui sarebbe più accettabile che a Isaia fosse stato rivelato che un certo conquistatore persiano, “un ciro”, sarebbe apparso. Ma queste sono tutte soltanto supposizioni prive di qualsiasi fondamento storico.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 7

Argomenti contro il Deutero-Isaia

I contro nei pro e contro della questione del Deutero-Isaia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Argomenti contro l'autenticità

I negatori dell'autenticità isaiana del *Deutero-Isaia* hanno dalla loro molti argomenti tratti dall'analisi interna del libro sacro. La loro difficoltà sta solo nello spiegare la tradizione che ha sempre attribuito a Isaia l'intero libro. Vediamo, comunque, questi *argomenti interni*.

Orizzonte storico

Isaia esercita il suo ministero nell'8° secolo a. E. V., quando l'Assiria deteneva l'egemonia del mondo orientale e la Babilonia era un suo vassallo.

Negli oracoli veramente autentici di *Isaia* è, infatti, sempre l'Assiria che sta in primo piano. Nella seconda parte, al contrario, non si parla più di Ninive e dell'Assiria, ma della Babilonia. In questa seconda parte l'egemonia babilonese ***non è predetta, ma* supposta**. Il Regno di Giuda è sottomesso ad una potenza straniera, il popolo è in esilio, Gerusalemme è distrutta, il Tempio è in rovina e questa deplorevole condizione *dura già da lungo tempo*.

> "Io ho trattato come profani i capi del santuario, ho votato Giacobbe allo sterminio, ho abbandonato Israele all'infamia". - 43:28.

Qui Dio dichiara quello che *ha già fatto* al suo popolo disubbidiente. Le cose sono già avvenute. Quello di trasformare in profezia riguardante il futuro un avvenimento storico già accaduto è un tentativo di dubbia correttezza che *TNM* tenta, traducendo il passo al futuro e in un italiano poco comprensibile: "Profanerò dunque i principi del luogo santo, e di sicuro cederò Giacobbe come un uomo votato alla distruzione e Israele a parole di oltraggio". Il testo ebraico ha, *letteralmente*:

וַאֲחַלֵּל שָׂרֵי קֹדֶשׁ וָאֶתְּנָה לַחֵרֶם יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל לָגִדּוּפִים
Vaakhalèl sàre qòdeh veetnàh lakhèrem Yaaqòv veysraèl leghidufìym
E profanai prìncipi santuario e posi per lo sterminio Giacobbe e Israele per scherni

Che la punizione divina sia già stata attuata è indicato anche dal contesto. Poco prima, al v. 25, Dio dice: "Io, io sono Colui che cancello le tue trasgressioni per amore di me stesso, e non ricorderò i tuoi peccati" (*TNM*). La punizione è avvenuta, Dio cancella le trasgressioni e non ricorda i peccati del popolo. Poi, al v. 26, Dio li invita a giustificarsi: "Fa che io ricordi; mettiamoci in giudizio insieme; narrane il tuo proprio racconto affinché tu sia nel giusto" (*TNM*). Ma giustificazioni non ne possono dare, tanto che Dio ricorda loro: "Il tuo proprio padre, il primo, ha peccato, e i tuoi propri portavoce hanno trasgredito contro di me" (v. 27, *TNM*). Dopo aver ricordato loro che hanno peccato e non possono giustificarsi, e dopo aver già detto che li ha perdonati, ecco, sarebbe un controsenso pronunciare una profezia di punizione e distruzione. Piuttosto, il testo procede dicendo: "*Perciò* io […]", e prosegue dicendo quello che ha dovuto fare (esporre Israele all'infamia). Se il testo viene letto nella corretta traduzione dall'ebraico, tutto fila in modo logico:

> "Cancellerò le tue colpe, perché così voglio, e non mi ricorderò più dei tuoi peccati. Andiamo in giudizio. Accusami pure! Porta le tue ragioni per giustificarti! Già il tuo lontano antenato ha peccato e i tuoi rappresentanti mi hanno tradito. Perciò ho condannato i responsabili del mio santuario; ho abbandonato Israele, mio popolo, allo sterminio; i discendenti di Giacobbe agli oltraggi". - 43:25-28, *TILC*.

La stessa considerazione vale per *Is* 44:26:

> "Io confermo la parola del mio servo e realizzo le predizioni dei miei messaggeri; io dico di Gerusalemme: «Essa sarà abitata!». Delle città di Giuda dico: «Saranno ricostruite e io ne rialzerò le rovine».

Da questo passo è chiaro che Gerusalemme è *già* disabitata e le città del Regno di Giuda distrutte. I Testimoni di Geova non vi leggono però la chiara dichiarazione biblica di un fatto già avvenuto, ma vi leggono una promessa futura condizionata all'eventuale distruzione di Gerusalemme: "Questa dichiarazione infonderà speranza a Israele. È una garanzia che anche se i babilonesi devasteranno il paese, Gerusalemme e le sue città dipendenti sorgeranno nuovamente e vi sarà ristabilita la vera adorazione" (*Le profezie di Isaia: luce per tutta l'umanità* Vol. II, cap. 5, pag. 71, § 21). Ma il contesto, nuovamente, conferma che la punizione è *già* stata eseguita e che Dio ha *già* perdonato ed è pronto a riscattare di nuovo il suo popolo: "Io ho fatto sparire le tue trasgressioni come una densa nube, e i tuoi peccati, come una nuvola; torna a me, perché io ti ho riscattato" (44:22). Nonostante i verbi ebraici siano al passato nel testo biblico, *TNM* li mette al futuro: "Certamente cancellerò le tue trasgressioni proprio come con una nube", dando così l'impressione che la sciagura doveva ancora avvenire.

E, ancora, in *Is* 51:3:

> "Il Signore sta per consolare Sion, consolerà tutte le sue rovine; renderà il suo deserto pari a un Eden, la sua solitudine pari a un giardino del Signore".

È evidente che gli ebrei sono *già* in esilio. "Consolerà *tutte le tue rovine*". Le rovine ci sono già. "Renderà *il suo deserto*": il deserto c'è già. Chiarissimo anche il passo di 52:5:

> "Ora che faccio io qui, dice il Signore, quando il mio popolo è stato deportato per nulla?".

Il popolo era *già* in esilio. Si trova anzi già alla fine dell'esilio quando viene detto:

> "Essi ricostruiranno sulle antiche rovine, rialzeranno i luoghi desolati nel passato, rinnoveranno le città devastate, i luoghi desolati delle trascorse generazioni". - 61:4.

Anche 63:18,19 testimonia di una situazione già presente e già accaduta: "Per poco tempo il tuo popolo santo ha posseduto il paese; i nostri nemici hanno calpestato il tuo santuario. Noi siamo diventati come quelli che tu non hai mai governati, come quelli che non portano il tuo nome!". Non ci sono dubbi, quando questi capitoli furono scritti la distruzione di Gerusalemme era già stata attuata:

> "Le tue città sante sono un deserto; Sion è un deserto, Gerusalemme è una desolazione. La nostra santa e magnifica casa, dove i nostri padri ti celebrarono, è diventata preda delle fiamme, quanto avevamo di più caro è stato devastato. Davanti a queste cose te ne rimarrai impassibile, o Signore? Tacerai e ci affliggerai fino all'estremo?". - 64:10-12.

Il profeta non si rivolge più agli abitanti di Palestina, ma *agli esuli* che sospirano nella prigionia babilonese:

> "Io, io sono colui che vi consola; chi sei tu che temi l'uomo che deve morire, il figlio dell'uomo che passerà come l'erba? Hai dimenticato il Signore che ti ha fatto, che ha disteso i cieli e fondato la terra? Tu tremi continuamente, tutto il giorno, davanti al furore dell'oppressore, quando si prepara

a distruggere. Ma dov'è il furore dell'oppressore? Colui che è curvo nei ceppi sarà presto liberato: non morirà nella fossa, non gli mancherà il pane. Io infatti sono il Signore, il tuo Dio. Io sollevo il mare, e ne faccio muggire le onde; il mio nome è il Signore degli eserciti. Io ho messo le mie parole nella tua bocca e ti ho coperto con l'ombra della mia mano per spiegare nuovi cieli e fondare una nuova terra, per dire a Sion: «Tu sei il mio popolo»". - 51:12-16.

Era da lungo tempo che si attendeva la salvezza, ma ora essa è finalmente prossima. Gli occhi si volgono fiduciosi a Ciro che ha già realizzato molte vittorie e che abbatterà la potenza caldea liberando gli esiliati:

"Parlate al cuore di Gerusalemme e proclamatele che il tempo della sua schiavitù è compiuto; che il debito della sua iniquità è pagato". - 40:2.

"Io l'ho suscitato dal settentrione ed egli viene; dall'oriente, ed egli invoca il mio nome; egli calpesta i prìncipi come fango, come il vasaio che calca l'argilla". - 41:25.

"Io dico di Ciro: «Egli è il mio pastore; egli adempirà tutta la mia volontà, dicendo a Gerusalemme: <Sarai ricostruita!> e al tempio: <Le tue fondamenta saranno gettate!>»". - 44:28.

"Così parla il Signore al suo unto, a Ciro, che io ho preso per la destra per atterrare davanti a lui le nazioni". - 45:1.

"Io faccio avvicinare la mia giustizia; essa non è lontana, la mia salvezza non tarderà; io metterò la salvezza in Sion e la mia gloria sopra Israele". - 46:13.

"Uscite da Babilonia, fuggite lontano dai Caldei! Con voce gioiosa, annunziatelo, proclamatelo, diffondetelo fino alle estremità della terra! Dite: «Il Signore ha riscattato il suo servo Giacobbe»". - 48:20.

Si noti che ci si rivolge a Ciro come già presente, non come a qualcuno che sarebbe venuto due secoli dopo. Ci si rivolge agli ebrei già prigionieri. A loro si dice di prepararsi a uscire dalla Babilonia.

Per ben due volte Ciro è chiamato con il suo nome: "Così parla il Signore al suo unto, a Ciro" (45:1), "Io ho suscitato Ciro" (45:13). Si noti come Ciro sia già vivente: Dio parla *a Ciro*, Dio *ha suscitato* Ciro. Non si dice che Dio susciterà Ciro, ma che lo già suscitato. Non si tratta di una situazione che accadrà due secoli dopo, ma di una situazione *attuale*.

Qui va ribadito che l'indicazione di *un nome proprio* da parte di un profeta vissuto due secoli prima sarebbe un caso assolutamente eccezionale nella storia del profetismo. Se così fosse, non ci sarebbe uguale in tutta la Scrittura. Sarebbe un caso unico. Il che insospettisce.

Isaia dice che il ritorno dall'esilio in Palestina sarà seguito da grande prosperità: "Tu che porti la buona notizia a Sion, sali sopra un alto monte! Tu che porti la buona notizia a Gerusalemme, alza forte la voce! Alzala, non temere! Di' alle città di Giuda: «Ecco il vostro Dio!». Ecco il Signore, Dio, viene con potenza, con il suo braccio egli domina. Ecco, il suo salario è con lui, la sua ricompensa lo precede. Come un pastore, egli pascerà il suo gregge: raccoglierà gli agnelli in braccio, li porterà sul petto, condurrà le pecore che allattano" (40:9-

11). Dio è onnipotente e non può abbandonare il suo popolo, che è il suo “servo”. Ormai l’espiazione delle colpe è completa e la gloria di Dio esige la restaurazione.

La spiegazione più logica del fenomeno che abbiamo appena considerato va ricercata nel fatto che l’autore fu un profeta vissuto in esilio assieme agli esuli, e quindi distinto dal grande profeta Isaia vissuto due secoli prima. Ma attenzione: con questa soluzione *non si vuole negare la profezia*. La situazione esilica non è per nulla predetta, è piuttosto supposta e data per scontato. Ciò che viene profetizzato è la liberazione imminente del popolo esule e la sua liberazione ad opera di Ciro. Pur vivendo l’autore al tempo dell’esilio, la sua profezia rimane tale e quale, senza nessuna menomazione.

Un’altra prova contro l’autenticità isaiana del *Deutero-Isaia* è costituita dalle *tendenze dottrinali diverse.* La seconda parte di *Isaia* presenta una concezione messianica *differente* da quella del *Proto-Isaia*. Qui il re-messia era stato descritto in modo caratteristico, come rampollo della radice di Isai (capitoli 7, 9 e 11). Ma nel *Deutero-Isaia* non appare più così. Invece dell’Emmanuele, rampollo di Davide, c’è il servo di Yhvh, mediatore di salvezza spirituale. Le promesse fatte a Davide vengono trasferite probabilmente al popolo: “Porgete l'orecchio e venite a me; ascoltate e voi vivrete; io farò con voi un patto eterno, vi largirò le grazie stabili promesse a Davide”. - 55:3.

La dottrina del “rimanente” d’Israele che si convertirà e che frequentemente appare nel *Proto-Isaia*, non si mostra che raramente e in modo soltanto implicito nel *Deutero-Isaia*: “«Un salvatore verrà per Sion e per quelli di Giacobbe che si convertiranno dalla loro rivolta», dice il Signore” (59:20); “Così parla il Signore: «Come quando si trova del succo in un grappolo, si dice: Non lo distruggere perché lì c'è una benedizione, così farò io, per amor dei miei servi, e non distruggerò tutto. Io farò uscire da Giacobbe una discendenza e da Giuda un erede dei miei monti; i miei eletti possederanno il paese, i miei servi vi abiteranno»”. - 65:8,9.

Le speranze messianiche, nella seconda parte di *Isaia*, sono più grandiose, *universalistiche*: “Luce *delle nazioni*” (42:6), “È troppo poco che tu sia mio servo per rialzare le tribù di Giacobbe e per ricondurre gli scampati d'Israele; voglio fare di te la luce delle nazioni, lo strumento della mia salvezza fino alle estremità della terra”. - 49:6.

Il monoteismo è più trascendente: “A chi vorreste assomigliare Dio? Con quale immagine lo rappresentereste?”. - 40:18.

Il popolo di Israele è chiamato alla missione:

> “Rispettate il diritto e fate ciò che è giusto … Beato l'uomo che fa così, che osserva il sabato astenendosi dal profanarlo … Lo straniero che si è unito al Signore non dica: «Certo, il Signore mi escluderà dal suo popolo!». Né dica l'eunuco: «Ecco, io sono un albero secco!». Infatti così

parla il Signore circa gli eunuchi che osserveranno i miei sabati, che sceglieranno ciò che a me piace e si atterranno al mio patto: «Io darò loro, nella mia casa e dentro le mie mura, un posto e un nome, che avranno più valore di figli e di figlie; darò loro un nome eterno, che non perirà più. Anche gli stranieri che si saranno uniti al Signore per servirlo . . . tutti quelli che osserveranno il sabato astenendosi dal profanarlo e si atterranno al mio patto, io li condurrò sul mio monte santo e li rallegrerò nella mia casa di preghiera . . . perché la mia casa sarà chiamata una casa di preghiera per tutti i popoli». Il Signore, Dio, che raccoglie gli esuli d'Israele, dice: «Io ne raccoglierò intorno a lui anche degli altri, oltre a quelli dei suoi che sono già raccolti»". - 56:1-8, *passim*.

Viene accentuata l'importanza dell'*osservanza del sabato*: "Beato l'uomo che fa così, il figlio dell'uomo che si attiene a questo, che osserva il sabato astenendosi dal profanarlo" (56:2), "Se tu trattieni il piede dal violare il sabato, facendo i tuoi affari nel mio santo giorno; se chiami il sabato una delizia e venerabile ciò che è sacro al Signore; se onori quel giorno anziché seguire le tue vie e fare i tuoi affari e discutere le tue cause, allora troverai la tua delizia nel Signore" (58:13,14). E viene accentuata anche l'importanza del proselitismo. - 56:3,6.

Tutte queste preoccupazioni sono quelle di un profeta vissuto al tempo esilico, come ad esempio lo fu Ezechiele.

Altre prove: stile e vocabolario. Le tendenze *stilistiche* si rivelano anche in una buona traduzione. Anche chi, cioè, non è in grado di leggere l'ebraico (e quindi di notare il cambio di stile tra il *Proto* e il *Deutero-Isaia*), se ha a dispezionare una buona traduzione si rende conto anche da questa come lo stile muta. Ecco, comunque, sintetizzate le differenze di stile tra le due parti:

Proto-Isaia (capitoli 1-39)	*Deutero-Isaia* (capitoli 40-66)
Meno semplice	Più semplice
Scorrevole	Più scorrevole
Chiaro	Più chiaro
Conciso	Prolisso
Energico	Meno possente
Sintetico	Ripetitivo nelle parole
Maestoso	Sentimentale
Possente nell'oratoria	Persuasivo nell'eloquenza
L'ebraico è quello classico dell'8° secolo	Non è più l'ebraico dell'8° secolo

Le stesse considerazioni valgono per l'esame del *vocabolario*:

PROTO-ISAIA (capitoli 1-39)	*DEUTERO-ISAIA* (capitoli 40-66)
Termini mancanti nel *Proto-Isaia*, ma che si rivengono frequentemente nel *Deutero-Isaia*	*Bachàr* = scegliere *Hillèl* = lodare *Chafèsh* = preferire *Pàsach* = esultare *Shamàch* = spuntare *Rashòn* = compiacersi
"In quel giorno" presente più di 30 volte	"In quel giorno" presente solo due volte

"Si farà" (espressione molto amata da Isaia) presente decide di volte	"Si farà" presente due volte soltanto
"Santo di Israele" (espressione tipica di Isaia) presente in 1:4;5:19,24;10:20;12:6;17:7; 29:19;29:23;30:11,12,15;31:1;37:23.	Espressione *imitata*: "Il santo" (40:25;43:15;57:15) "Santo di Israele"* (41:14,16,20;43:3,14;45:11;47:4;48:17; 49:7;54:5;55:5;60:9,14.

* Questi passi, in cui compare "Santo di Israele", sono ben diversi da quelli per *Proto-Isaia*, dove l'espressione è usata da sola o a volte abbinata al nome Yhvh. Invece, nel *Deutero-Isaia*, all'espressione "Santo di Israele" si accompagna la specificazione "il tuo/vostro redentore" o "il tuo salvatore" o "colui che" o "tuo Dio", oppure è nel parallelismo classico ebraico del tipo: "Esulterai in Yhvh, ti glorierai nel Santo di Israele". Un esame accurato mostra quindi che in questo il *Deutero-Isaia* imita Isaia.

Geremia sta di mezzo tra *Isaia* e il *Deutero-Isaia*. Il *Deutero-Isaia* profetizza la fine dell'esilio, *Geremia* invece il suo inizio. Il profeta Geremia fu combattuto perché preannunciava l'esilio e la distruzione di Gerusalemme. Su questo fatto occorre riflettere bene. L'opposizione a Geremia sarebbe stata davvero strana se esilio e distruzione fossero già state profetizzate da Isaia. Questo fatto, a maggior ragione (oltre al resto già considerato), ci induce a concludere che il *Deutero-Isaia* fu scritto *dopo Geremia*.

Lo stesso ragionamento si può fare anche per altri profeti. Si prenda *Sof* 2:15: "Tale sarà la città festante, che se ne sta sicura e dice in cuor suo: «Io, e nessun altro all'infuori di me!». Come mai è diventata un deserto, un covo per le bestie?". Qui il profeta Sofonia profetizza la condizione *futura* di Ninive (v. 13): "Tale *sarà*", e già la vede "diventata un deserto, un covo per le bestie". Questa condizione appare *anteriore* a quella descritta da *Is* 47:8,9 e che riguarda la Babilonia (v. 8: "Ora ascolta questo, o voluttuosa, che abiti al sicuro, e dici in cuor tuo: «Io, e nessun altro all'infuori di me; io non rimarrò mai vedova e non conoscerò privazione di figli», ma queste due cose ti avverranno in un attimo, in uno stesso giorno: privazione di figli e vedovanza; ti piomberanno addosso tutte assieme"). Anche qui, si noti che Gerusalemme è *già* distrutta e gli ebrei sono prigionieri: "Io mi adirai contro il mio popolo, profanai la mia eredità e li diedi in mano tua; tu non avesti per essi alcuna pietà; facesti gravare duramente il tuo giogo". - V. 6.

Non c'è nessuna difficoltà nel fatto che il *decreto di Ciro* sembra riecheggiare espressioni isaiane e nel fatto che Ciro (come testimonia Giuseppe Flavio) si rallegrò nel veder predette le sue gesta gloriose in *Isaia*. Anche nel caso del *Deutero-Isaia*, infatti, la profezia è sempre anteriore a Ciro, che perciò poteva rallegrarsene e tenerne addirittura conto nel suo decreto.

Ma che dire, a questo punto, dell'argomento che milita a favore dell'autenticità isaiana del *Deutero-Isaia*? L'unico argomento, ricordiamolo, è la tradizione. Sembrerebbe un punto

debole. Si deve tuttavia notare che gli scrittori sacri sia delle Scritture Ebraiche sia delle Scritture Greche non si diedero a studi di critica letteraria, e certamente non intendevano definire l'autenticità degli scritti biblici circolanti al loro tempo con un certo nome. Essi si esprimevano, come potevano, per farsi intendere.

La citazione che troviamo nel *Siracide* (letteratura ebraica non biblica) che riguarda *Isaia* e che abbiamo già considerato, serve solo a dimostrare che a quel tempo (circa nel 180 a. E. V.) le due sezioni di *Isaia* erano già unite assieme in un libro solo.

Giuseppe Flavio non fa altro che riprodurre la tradizione giudaica, *allora* circolante in Giudea, che attribuiva a Isaia tutto *Isaia*.

Yeshùa e gli apostoli si dovevano pur bene adattare a chiamare i libri sacri con il nome con cui essi erano allora conosciuti. Anche oggi si dice che Omero ha scritto l'*Iliade* e l'*Odissea*, ma oggi sappiamo che egli utilizzò dei carmi che certamente esistevano già prima di lui. Ma con questo noi continuiamo a dire che Omero ne è l'autore. È un modo di esprimerci per farci capire. Così, se la seconda parte di *Isaia* era al tempo di Yeshùa e degli apostoli nota semplicemente come *Isaia*, insieme alla prima parte, per forza di cose essi dovevano riferirsi a quegli scritti così, se volevano farsi intendere dai contemporanei. Non per questo essi intendevano dare una lezione di critica letteraria. Yeshùa intendeva solo dire che nel libro, *noto con il nome di Isaia*, si profetizzava la sua missione e attività. Questo è quel che conta, non il nome di chi profetizzava tale fatto.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 8

Come furono uniti il *Proto* e il *Deutero-Isaia*

Come il *Deutero-Isaia* fu combinato con il *Proto-Isaia*?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nella lezione precedente abbiamo visto che il *Deutero-Isaia* ebbe un autore diverso dal *Proto-Isaia*. Su ciò concordano ormai tutti gli studiosi. Ora la domanda è: come si giunse all'unione delle due parti del *Proto* e del *Deutero-Isaia*?

Il problema può essere risolto con un'affermazione del *Talmud* (*Baba bathra* 14 B) che afferma che il libro sacro di *Isaia* si trovava in epoca antica dopo quelli di *Geremia* ed *Ezechiele*, perché probabilmente era meno esteso. Ciò significa che fu facile aggiungere uno scritto anonimo d'*indole affine* (il *Deutero-Isaia*). Si formarono così tre volumi di lunghezza pressappoco uguale, a cui se ne aggiunse un quarto: quello dei profeti minori, la cui lunghezza necessaria fu ottenuta aggiungendo alla fine alcuni scritti pur essi anonimi (come avremo occasione di vedere parlando dei dodici Profeti Minori).

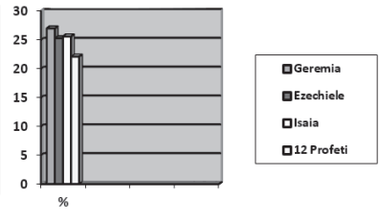
Si ebbero così quattro rotoli della medesima lunghezza che contenevano: 1. *Geremia*, 2. *Ezechiele*, 3. *Isaia* + l'anonimo *Deutero-Isaia* e 4. I dodici Profeti Minori. Ecco il contenuto dei quattro rotoli con la loro lunghezza approssimativa:

1° rotolo	2° rotolo	3° rotolo	4° rotolo
Geremia	*Ezechiele*	*Isaia* + *Deutero Isaia*	Dodici Profeti minori *
52 capitoli 1364 versetti	48 capitoli 1273 versetti	66 capitoli 1292 versetti	67 capitoli 1050 versetti

* Minori in quanto all'estensione degli scritti, non all'importanza. Essi sono: *Osea* (14 capp., 197 vv.); *Gioele* (3 capp., 73 vv.); *Amos* (9 capp., 146 vv.); *Abdia* (1 cap., 21 vv.); *Giona* (4 capp., 48 vv.); *Michea* (7 capp., 105 vv.); *Naum* (3 capp., 47 vv.); *Abacuc* (3 capp., 56 vv.); *Sofonia* (3 capp., 53 vv.); *Aggeo* (2 capp., 38 vv.); *Zaccaria* (14 capp., 211 vv.), *Malachia* (4 capp., 55 vv.).

Forse la lunghezza dei 4 rotoli è più percettibile se ne viene calcolato lo spazio occupato. Prendendo una Bibbia italiana a caso, ecco le pagine stampate che vengono occupate:

1° rotolo	2° rotolo	3° rotolo	4° rotolo
Geremia	*Ezechiele*	*Isaia* + *Deutero Isaia*	Dodici Profeti minori
76 pagine	71 pagine	72 pagine	62 pagine
27%	25,3%	25,6%	22,1%
100%			



Accadde, dunque, che le due sezioni (*Proto-Isaia* e *Deutero-Isaia*), prima indipendenti, finissero per essere poi fuse insieme e ritenute tutte del medesimo autore.

Si può precisare meglio l'epoca di composizione del *Deutero-Isaia*? Occorre per questo chiarire un po' la *cronologia* dell'epoca persiana.

Nel 558 a. E. V. Ciro sale sul trono di Anzan (Elam) come vassallo del medo Astiage. Nel 556 v'è un'alleanza tra Creso (di Lidia) e Nabonide (di Babilonia); si tentano anzi accordi con lo stesso Egitto, onde opporsi alla potenza di Ciro. Nel 549 Ciro unisce le tribù persiane e si rivolta contro i medi. Astiage è catturato. Si fonda l'impero persiano. Nel 546 Creso capitola (caduta di Sardi). Nel 539 cade la Babilonia. Nel 538 v'è l'editto di liberazione degli ebrei.

a. E. V.	Avvenimento
558	Ciro sale al trono di Elam come vassallo dei medi
556	Alleanza tra la Lidia e la Babilonia per opporsi a Ciro
549	Ciro si rivolta contro i medi. Cade l'impero medo. Si fonda l'impero persiano
546	Caduta della Lidia
539	Caduta della Babilonia
538	Editto di liberazione degli ebrei

Il *Deutero-Isaia* fu composto, sembra, tra il 547 e il 539 a. E. V. (anno della conquista della Babilonia). Infatti, vi si vede Ciro che avanza: "Chi ha suscitato dall'oriente colui che la giustizia chiama sui suoi passi? Egli dà in sua balìa le nazioni e lo fa dominare sui re; egli

riduce la loro spada in polvere e il loro arco come pula portata via dal vento. Egli li insegue e passa in trionfo per una via che i suoi piedi non hanno mai calcato”. - *Is* 41:2,3.

Si tratta dell’uomo suscitato da Dio per abbattere l’impero babilonese:

> “Io l'ho suscitato dal settentrione ed egli viene; dall'oriente, ed egli invoca il mio nome; egli calpesta i prìncipi come fango, come il vasaio che calca l'argilla!”.
> “Così parla il Signore al suo unto, a Ciro, che io ho preso per la destra per atterrare davanti a lui le nazioni, per sciogliere le cinture ai fianchi dei re, per aprire davanti a lui le porte, in modo che nessuna gli resti chiusa. Io camminerò davanti a te, e appianerò i luoghi impervi; frantumerò le porte di bronzo, spezzerò le sbarre di ferro; io ti darò i tesori nascosti nelle tenebre, le ricchezze riposte in luoghi segreti, affinché tu riconosca che io sono il Signore che ti chiama per nome, il Dio d'Israele”, “Chiamo da oriente un uccello da preda, da una terra lontana l'uomo che effettui il mio disegno. Sì, io l'ho detto e lo farò avvenire; ne ho formato il disegno e l'eseguirò”. - 41:25;45:1-3;46:11.

In *Is* 41:1,2 la costernazione dei popoli sembra riferirsi a quella prodottasi con la caduta di Sardi nel 546 a. E. V. e con il crollo dell’impero di Creso: “Isole, fate silenzio davanti a me! Riprendano nuove forze i popoli, si accostino e poi parlino! Veniamo assieme in giudizio! Chi ha suscitato dall'oriente colui che la giustizia chiama sui suoi passi? Egli dà in sua balìa le nazioni e lo fa dominare sui re; egli riduce la loro spada in polvere e il loro arco come pula portata via dal vento”.

Perché il *Deutero-Isaia* è anonimo? Probabilmente perché le sue profezie furono fatte circolare clandestinamente tra le genti ebree al tempo di Belshazzar. Ovviamente non potevano essere pronunciate, perché il reggente di Nabonide non avrebbe mai potuto tollerare ciò in Babilonia.

Che dire, alla fine, sul *Deutero-Isaia*? Abbiamo esaminato validissime ragioni che militano contro la paternità isaiana. A ogni modo, ecco alcuni princìpi:

- Libera opinione. Sarebbe triste opporre obiezioni solo per adeguarsi al credo della propria *religione*.
- Si tratta di un problema simile a quello della *Lettera agli ebrei*: chi ne è l’autore? Paolo, Apollo o un altro? Alla fine ciò non interessa molto. Ciò che importa e di cui siamo sicuri è che lo scrittore è stato ispirato. Al credente ciò basta.
- Occorre essere capaci di ammettere che Yeshùa si è adattato alla mentalità del tempo. Non adottò forse egli anche la lingua del tempo? E perché non il modo di esprimersi?

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 9

Problemi di autenticità di alcuni brani isaiani
Is 2:2-4 e 13:1-14:23

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nella nostra esegesi di *Is* segnaliamo in questa lezione due brani che pongono dei problemi di autenticità. Presentiamo anche le soluzioni offerte dagli studiosi, lasciandole poi alla valutazione di ciascuno. Non si faccia però l'errore di non ritenere i due brani non ispirati. Essi fanno parte della Scrittura, che è parola di Dio, e contengono profezia vera.

Un problema di autenticità è stato sollevato dal passo di *Is* 2:2-4. Si tratta di una breve profezia messianica. Vi si narra che negli ultimi tempi il Tempio di Dio sarà vivibile da lontano, quasi fosse eretto su un'alta montagna. Tutte le nazioni si convertiranno al culto del vero Dio, Yhvh, che detterà a tutti la sua *Toràh*.

Questa prospettiva si rinviene anche in brani propriamente isaiani, su cui non ci sono dubbi di autenticità: "In quel giorno, verso la radice d'Isai, issata come vessillo dei popoli, si volgeranno premurose le nazioni, e la sua residenza sarà gloriosa" (11:10); "In quel tempo, offerte saranno portate al Signore degli eserciti dalla nazione dall'alta statura e dalla pelle lucida, dal popolo temuto fin nelle regioni lontane, dalla nazione potente che calpesta tutto, il cui paese è solcato da fiumi: saranno portate al luogo dov'è il nome del Signore degli eserciti, sul monte Sion" (18:7). Perché allora si avanzano dubbi sull'autenticità isaiana di 2:2-4?

Il fatto è che questo brano si trova quasi alla lettera in *Mic* 4:1-3. Vediamo.

Mic 4:1-3 (*TNM*)	*Is* 2:2-4 (*TNM*)
"E deve avvenire nella parte finale dei giorni [che] il monte della casa di Geova sarà fermamente stabilito al di sopra della cima dei monti, e sarà certamente innalzato al di sopra dei colli; e a esso dovranno affluire i popoli. E molte nazioni certamente andranno e diranno: "Venite, e saliamo al monte di Geova e alla casa dell'Iddio di Giacobbe; ed egli ci istruirà intorno alle sue vie, e	"E deve avvenire nella parte finale dei giorni [che] il monte della casa di Geova sarà fermamente stabilito al di sopra della cima dei monti, e sarà certamente innalzato al di sopra dei colli; e a esso dovranno affluire tutte le nazioni. E molti popoli certamente andranno e diranno: "Venite, e saliamo al monte di Geova, alla casa dell'Iddio di Giacobbe; ed egli ci istruirà intorno alle sue vie, e noi

noi certamente cammineremo nei suoi sentieri”. Poiché da Sion uscirà [la] legge, e la parola di Geova da Gerusalemme. Ed egli certamente renderà giudizio fra molti popoli, e metterà le cose a posto rispetto a potenti nazioni lontane. E dovranno fare delle loro spade vomeri e delle loro lance cesoie per potare. Non alzeranno la spada, nazione contro nazione, né impareranno più la guerra”.	certamente cammineremo nei suoi sentieri”. Poiché da Sion uscirà [la] legge, e la parola di Geova da Gerusalemme. Ed egli certamente renderà giudizio fra le nazioni e metterà le cose a posto rispetto a molti popoli. E dovranno fare delle loro spade vomeri e delle loro lance cesoie per potare. Nazione non alzerà la spada contro nazione, né impareranno più la guerra”.

In blu le varianti

Dobbiamo innanzitutto osservare che il brano comune si adegua meglio al contesto di *Michea* che non a quello di *Isaia*. Vediamo, comunque, le varie ipotesi avanzate dagli studiosi.

Secondo alcuni si tratterebbe di un *plagio*. Ma plagio di chi? Che Michea abbia copiato Isaia è impossibile, poiché il contesto rende il passo più genuino presso di lui. Che poi Isaia abbia copiato Michea è un’ipotesi che non sta in piedi per le difficoltà cronologiche.

Di fronte a queste evidenze che escludono il plagio, altri studiosi (come Condamin, in *Le livre d’Isaïe*, pag. 21) pensano che entrambi dipendano da una fonte comune ovvero da una profezia anteriore, forse più estesa, che Michea avrebbe riprodotto in modo più preciso e Isaia in modo meno letterale. Per far scomparire l’incoerenza presso *Isaia* (giacché il brano è lì fuori contesto), viene proposto di trasporre 2:2-4 dopo 2:19, in modo che risulterebbe più armonioso, così:

Vv.	*Is* 2:1,6-19,2-5 (*TNM*)
2:19	La gente entrerà nelle caverne delle rocce e nelle buche della polvere a causa del terrore di Geova e davanti alla sua splendida superiorità, quando egli sorgerà per scrollare la terra.
2:2-4	E deve avvenire nella parte finale dei giorni [che] il monte della casa di Geova sarà fermamente stabilito al di sopra della cima dei monti, e sarà certamente innalzato al di sopra dei colli; e a esso dovranno affluire tutte le nazioni. E molti popoli certamente andranno e diranno: “Venite, e saliamo al monte di Geova, alla casa dell’Iddio di Giacobbe; ed egli ci istruirà intorno alle sue vie, e noi certamente cammineremo nei suoi sentieri”. Poiché da Sion uscirà [la] legge, e la parola di Geova da Gerusalemme. Ed egli certamente renderà giudizio fra le nazioni e metterà le cose a posto rispetto a molti popoli. E dovranno fare delle loro spade vomeri e delle loro lance cesoie per potare. Nazione non alzerà la spada contro nazione, né impareranno più la guerra.

Certo il discorso fila di più, ma il brano appare pur sempre fuori contesto.

Un’altra ipotesi sostiene invece che la profezia appartenga a *Michea* e che un redattore posteriore la abbia poi trasferita in *Isaia*. È possibile. Questo spiegherebbe come mai presso *Isaia* il brano stride nel contesto.

Un altro dubbio sorge per 13:1-14:23, in cui v’è un oracolo contro la Babilonia. In questo brano si profetizza da distruzione della Babilonia per opera dei medi, il che suppone una situazione esistente al 6° secolo e non all’8° in cui Isaia visse. Babilonia è espressamente nominata: “Babilonia, lo splendore dei regni, la superba bellezza dei Caldei” (13:19), “«Io sorgerò contro di loro», dice il Signore degli eserciti; «sterminerò di Babilonia il nome, i

superstiti, la razza e la discendenza», dice il Signore (14:22). Non solo, ma appare come la padrona del mondo: “Babilonia, lo splendore *dei regni*” (13:19); “Tu che *calpestavi le nazioni*”, “Che faceva *tremare la terra*, che *agitava i regni*, che *riduceva il mondo in un deserto*, ne distruggeva le città” (14:12,16,17). E la sua caduta è prossima: “I loro bimbi saranno schiacciati davanti ai loro occhi, le loro case saranno saccheggiate, le loro mogli saranno violentate”, “sarà come Sodoma e Gomorra quando Dio le distrusse”, “Essa non sarà mai più abitata, di epoca in epoca nessuno vi si stabilirà più” (13:16,19,20). Come se non bastasse, viene indicato anche l’esecutore del castigo: “Ecco, io spingo contro di loro i Medi” (13:17). Il popolo di Israele si trova in esilio, ma Dio decide di salvarlo e di ricondurlo alla sua terra. La distruzione della Babilonia costituirà appunto l’inizio di tale lieto evento: “Il Signore infatti avrà pietà di Giacobbe, sceglierà ancora Israele, e li ristabilirà sul loro suolo”, “Il giorno che il Signore ti avrà dato riposo dal tuo affanno, dalle tue agitazioni e dalla dura schiavitù alla quale eri stato assoggettato, tu pronunzierai questo canto sul re di Babilonia e dirai: «Come! Il tiranno è finito? È finito il tormento?»”. - 14:1,3,4.

Se si pensa che al tempo di Isaia la Babilonia non era nulla (mentre Ninive e l’impero assiro dominavano indisturbati), se si pensa che Israele *non era affatto in esilio*, allora si capisce come possa sorgere il dubbio se Isaia abbia davvero scritto tale brano d’immensa bellezza poetica.

A rigore di logica si potrebbe pensare che Isaia abbia potuto profetizzare fatti posteriori di due secoli. Questo è ciò che pensano, ad esempio, i Testimoni di Geova: “Di quale potenza si servirà Geova per provocare la caduta di Babilonia? Con circa 200 anni di anticipo Geova rivela la risposta: ‘Ecco, desto contro di loro i medi’” (*Le profezie di Isaia: luce per tutta l’umanità* Vol. 1, cap. 14, pag. 176, § 10). Ma non è quello che accade in questo brano biblico: la dominazione babilonese, infatti, *non è profetizzata*, ma è data per scontata. Così, anche l’esilio *non è preannunciato*, ma è ammesso come già esistente: quel che è profetizzato è il ritorno degli esuli. Se quindi ci si vuole davvero attenere alla logica, è più logico pensare che la situazione storica che viene data per scontata nel brano sia il punto di partenza della profezia. Perciò la profezia (perché *profezia* rimane) pare scritta nel 6° secolo, durante la dominazione babilonese e durante l’esilio degli ebrei.

Comunque, vi sono anche altre difficoltà che rendono enigmatico questo brano. Quando la Babilonia fu distrutta non vi dominava un re glorioso e possente, come afferma il nostro passo biblico: “Colui che furiosamente percoteva i popoli con colpi senza tregua, colui che dominava rabbiosamente sulle nazioni” (14:6). Dominava invece Nabonide, che per ragioni di strategia viveva confinato nell’oasi di Tema. Per di più, questo re non fu per niente ucciso

come suppone 14:19 ovvero senza sepoltura: “Tu sei stato gettato lontano dalla tua tomba come un rampollo abominevole coperto di uccisi trafitti con la spada, calati sotto i sassi della fossa, come un cadavere calpestato”. Egli fu invece sostituito da Ciro come governatore del posto. Inoltre, non i medi ma i persiani conquistarono la Babilonia. Infine, la Babilonia non fu distrutta da Ciro, ma conquistata durante una solennità.

Che si può dire in merito? Vediamo le soluzioni proposte dagli studiosi.

Il brano sarebbe, secondo alcuni, una profezia isaiana, scritta contro Babilonia, che riguarderebbe la sua distruzione nel 690/689 a. E. V. ad opera di Sennacherib. In tal caso, la distruzione di una città che era la seconda del regno, poteva entrare nella visuale profetica dell’8° secolo. Questi difensori dell’autenticità presentano anche il richiamo a Babilonia in *Is* 39:5-7; e presentano la conoscenza del brano isaiano da parte di *Ger* 50 e 51: segno quindi che il vaticinio era anteriore a Geremia. L’ipotesi è certo suggestiva, ma non soddisfa del tutto. Infatti, non si accorda con la liberazione d’Israele dall’esilio. E non si accorda con l’intervento dei medi in questa distruzione, che invece fu attuata dagli assiri: i medi distrussero l’Assiria e non collaborarono con essa!

Altra ipotesi offerta da altri studiosi. L’oracolo isaiano si riferirebbe originariamente a Ninive e ad un re assiro, e non a uno babilonese. Solo in seguito il brano sarebbe stato riadattato e applicato alla distruzione di Babilonia. Il tutto sarebbe quindi una satira contro il re assiro. Il Dorme propone, come re, Sargon (*Les pays bibliques* RB 1910, pag. 389), che perì di morte violenta nel 705 a. E. V. e non fu sepolto, come vuole *Is* 14:19. Secondo Winckler, invece, il tiranno sarebbe stato Sennacherib (*Altorientalische Forschugen*, pag. 414). Secondo il Rost (*Altorientalischen Studien Bruno Meissner zum sechzigsten Geburstag gewidmet*, Leipzig, pagg. 175-179) il sovrano sarebbe l’ultimo re di Ninive, Assur-Uballit.

Secondo questa ipotesi l’applicazione dell’oracolo a Babilonia sarebbe stata opera di riadattamento posteriore della profezia isaiana, con piccole aggiunte riguardanti il ritorno dall’esilio, fatta da un profeta esilico. Con questa ipotesi si salverebbe da una parte l’autenticità isaiana e dall’altra le incongruenze del brano. Per accettare questa ipotesi, però, occorrerebbe ammettere delle manipolazioni. Si possono ammettere?

Secondo altri autori il brano sarebbe invece da attribuirsi al *Deutero-Isaia*, cui si accosta perché presuppone la stessa situazione storica. La menzione dei medi senza un riferimento esplicito ai persiani (44:28;45:1) farebbe supporre che il vaticinio sia stato composto prima del 550 a. E. V., quando ebbe effettivamente inizio la supremazia persiana. Si potrebbe così concludere che il brano fu composto qualche decina d’anni prima del *Deutero-Isaia*,

contemporaneamente a un analogo oracolo fatto di *Geremia* (50 e 51). Naturalmente il tutto fu condito da espressioni quasi apocalittiche, per cui alla distruzione di una città si fanno intervenire mutamenti cosmici (sole e luna). Tali frasi entrano nello stile letterario di simili catastrofi e possono far luce sul brano simile di *Mt* 24 (distruzione di Gerusalemme).

Naturalmente, la differenza tra il modo in cui Babilonia fu occupata e la descrizione di *Isaia* fa capire che il brano è una vera profezia e non una descrizione *post eventum*. Se il brano fosse stato scritto dopo gli eventi, si sarebbe cercato di adeguarlo meglio alla realtà dei fatti. Si tratta quindi di una vera profezia. Il modo della conquista fa parte del genere letterario, il contenuto essenziale e ispirato riguarda la sconfitta di Babilonia.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 10

La dottrina isaiana

Il pensiero dottrinale del profeta Isaia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Esaminando la dottrina isaiana occorre distinguere le due sezioni: *Proto-Isaia* e *Deutero-Isaia*.

Proto-Isaia

Il principio fondamentale si riassume nella frase: “Se voi non avete fede, certo, non potrete sussistere” (7:9). Alla politica umana poggiante sulle armi, Isaia oppone la fiducia in Dio. Dio solo, che domina l’universo, può salvare: “Il Signore è il nostro giudice, il Signore è il nostro legislatore, il Signore è il nostro re, egli è colui che ci salva” (33:22), “Così aveva detto il Signore, Dio, il Santo d'Israele: «Nel tornare a me e nello stare sereni sarà la vostra salvezza; nella calma e nella fiducia sarà la vostra forza»” (30:15). Fu, infatti, Dio che salvò Gerusalemme dall’invasione di Sennacherib che nel 701 a. E. V., dopo aver accettato a Lakish il tributo che gli veniva offerto, si intestardì e pretese la capitolazione della città:

> “Ezechia pregò davanti al Signore dicendo: «Signore, Dio d'Israele, che siedi sopra i cherubini, tu solo sei il Dio di tutti i regni della terra; tu hai fatto il cielo e la terra. Signore, porgi l'orecchio, e ascolta! Signore, apri gli occhi, e guarda! Ascolta le parole che Sennacherib ha mandate per insultare il Dio vivente! È vero, Signore; i re d'Assiria hanno devastato le nazioni e i loro paesi, e hanno dato alle fiamme i loro dèi; perché quelli non erano dèi; erano opera di mano d'uomo: legno e pietra; li hanno distrutti. Ma ora, Signore nostro Dio, salvaci, te ne supplico, dalla sua mano, affinché tutti i regni della terra riconoscano che tu solo, Signore, sei Dio!»”. - *2Re* 19:15-19.

Solo Isaia, in quei terribili momenti, profetizzò la salvezza da parte di Dio, come poi, di fatto, avvenne. - 37:22-29;14:24-26.

Anche durante la coalizione siro-efraimita fu Isaia a suggerire fiducia in Dio, preannunciando la distruzione delle due nazioni alleate (Siria e Regno di Israele). Dio chiamerà per questo un popolo lontano che viene ad essere al servizio di Dio. Dio chiamerà l'Assiria con un fischio, come si chiamano gli animali: "Fischia a un popolo, che è all'estremità della terra; ed eccolo che arriva, pronto, leggero" (5:26). Poi l'Assiria stessa sarà punita per l'alterigia con cui compie la missione: "Guai all'Assiria, verga della mia ira! Ha in mano il bastone della mia punizione. Io la mando contro una nazione empia e la dirigo contro il popolo che ha provocato la mia ira, con l'ordine di darsi al saccheggio, di far bottino, di calpestarlo come il fango delle strade. Ma essa non la intende così; non così la pensa in cuor suo; essa ha in cuore di distruggere, di sterminare nazioni in gran numero". - 10:5-7.

Le alleanze politiche a nulla valgono. Quando Acaz e i suoi consiglieri esultano per l'aiuto assiro da loro invocato, Isaia afferma che proprio dall'Assiria verrà il male futuro per il Regno di Giuda: "Il Signore farà venire su di te, sul tuo popolo e sulla casa di tuo padre dei giorni, come non se ne ebbero mai dal giorno che Efraim si è separato da Giuda: vale a dire il re d'Assiria. In quel giorno il Signore fischierà alle mosche che sono all'estremità dei fiumi d'Egitto e alle api che sono nel paese d'Assiria. Esse verranno e si poseranno tutte nelle valli deserte, nelle fessure delle rocce, su tutti i cespugli e su tutti i pascoli. In quel giorno, il Signore, con un rasoio preso a noleggio di là dal fiume, cioè con il re d'Assiria, raderà la testa, i peli dei piedi e porterà via anche la barba" (7:17-20). Quando una forte coalizione, formata dal babilonese Evil-Merodac e dalla potente dinastia etiopica, spinse Ezechia a ribellarsi all'Assiria, Isaia disinganna i giudei dicendo che l'Egitto non li può affatto salvare: "Guai, dice il Signore, ai figli ribelli che formano dei disegni, ma senza di me, che contraggono alleanze, ma senza il mio spirito, per accumulare peccato su peccato; che vanno giù in Egitto senza aver consultato la mia bocca, per rifugiarsi sotto la protezione del faraone, e cercare riparo all'ombra dell'Egitto! La protezione del faraone vi tornerà a confusione" (30:1-3). "Tutti saranno delusi di un popolo che a nulla giova loro, che non reca aiuto né giovamento alcuno" (30:5). "Il soccorso dell'Egitto è un soffio, una vanità; per questo io chiamo quel paese: Gran rumore per nulla" (30:7). "Gli Egiziani sono uomini, e non Dio" (31:3). Quelle alleanze allontanavano da Dio, facevano accogliere costumi e riti pagani, come l'altare posto da Acaz nel Tempio di Gerusalemme, simile a quello visto a Damasco.

Per Isaia quel che più importa è la necessità di *cambiare vita*, di tornare a Dio. L'ira divina, infatti, si abbatterà sui colpevoli che hanno dimenticato Dio:

> "Udite, o cieli! E tu, terra, presta orecchio! Poiché il Signore parla: «Ho nutrito dei figli e li ho allevati, ma essi si sono ribellati a me. Il bue conosce il suo possessore, e l'asino la greppia del suo padrone, ma Israele non ha conoscenza, il mio popolo non ha discernimento». Guai alla

> nazione peccatrice, popolo carico d'iniquità, razza di malvagi, figli corrotti! Hanno abbandonato il Signore, hanno disprezzato il Santo d'Israele, hanno voltato le spalle e si sono allontanati". - 1:2-4.

I giudei hanno dimenticato Dio. Opprimono i deboli (3:14,15). S'illudono di non essere visti da Dio: "Dicono: «Chi ci vede? Chi ci conosce?»" (29:15). Chiamano bene il male e male il bene (5:20). Il profeta grida con pessimismo: "Per quale ragione colpirvi ancora? Aggiungereste altre rivolte. Tutto il capo è malato, tutto il cuore è languente" (1:5). Isaia preannuncia che Dio, come un leone, abbatterà la sua preda (31:4), distruggendo la sua vigna (5:1-7) e rendendola un deserto (32:14,15). Isaia stesso si contorce dallo spavento a tal vista:

> "Una visione terribile mi è stata data: il perfido agisce con perfidia, il devastatore devasta. […] Perciò i miei fianchi sono pieni di dolori; delle doglie mi hanno còlto, come le doglie di una partoriente; io mi contorco, per quello che sento; sono spaventato da ciò che vedo. Il mio cuore si smarrisce, il terrore s'impossessa di me; la sera, alla quale anelavo, è diventata per me uno spavento". - 21:2-4.

Tuttavia, Dio rimane pur sempre amore e non si allontana per sempre dai suoi. Dio innaffierà la sua vigna (27:2-5), si conserverà un rimanente tra la distruzione generale (10:20-23) e alla fine anche i nemici saranno vinti (17:12-14). Come un uccello protegge il suo nido, Dio proteggerà Gerusalemme: "Come gli uccelli spiegano le ali sulla loro nidiata, così il Signore degli eserciti proteggerà Gerusalemme; la proteggerà, la libererà, la risparmierà, la farà scampare" (31:5). Sarà proprio da Gerusalemme che Dio istruirà tutte le nazioni: "Molti popoli vi accorreranno, e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli ci insegnerà le sue vie, e noi cammineremo per i suoi sentieri». Da Sion, infatti, uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore" (2:3). Il trono davidico sarà restaurato. - 16:5.

Deutero-Isaia

Qui il tono cambia. Ciro è ormai divenuto capo del grande impero persiano, il cui dominio si estende fino alle coste occidentali dell'Asia Minore (moderna Turchia). In quel tempo un profeta (il Deutero-Isaia, appunto) presenta il dramma della redenzione.

Dio sta per redimere il suo popolo, Babilonia cadrà e Ciro sarà incaricato di una grande missione da parte di Dio onnipotente:

> "Io dico di Ciro: «Egli è il mio pastore; egli adempirà tutta la mia volontà, dicendo a Gerusalemme: Sarai ricostruita! e al tempio: Le tue fondamenta saranno gettate!»". - 44:28.

> “Così parla il Signore al suo unto, a Ciro, che io ho preso per la destra per atterrare davanti a lui le nazioni, per sciogliere le cinture ai fianchi dei re, per aprire davanti a lui le porte, in modo che nessuna gli resti chiusa. Io camminerò davanti a te, e appianerò i luoghi impervi; frantumerò le porte di bronzo, spezzerò le sbarre di ferro”. - 45:1,2.

Dio permetterà il rientro degli esuli e la restaurazione di Gerusalemme. È questo il contenuto essenziale di *Is* 40-66. La voce del profeta trascende tuttavia il suo tempo, diviene atemporale e assume aspetti sublimi che confortano i sofferenti di ogni tempo e addita un futuro ben più radioso dello stato doloroso in cui si trovano.

Gerusalemme è distrutta, gli ebrei in esilio, i loro “figli venivano meno, gettati a ogni angolo di strada, come un'antilope nella rete” (51:20) e gli aguzzini infierivano su di loro e “dicevano: «Chìnati, ché ti passiamo addosso!»” (51:23). Ma il popolo di Dio è fedele al suo Signore, è un servo sofferente che non apre bocca. - 53:7; profezia che poi sarà applicata a Yeshùa.

Il Deutero-Isaia scongiura Dio di ascoltare la sua supplica: “Per amor di Sion io non tacerò, per amor di Gerusalemme io non mi darò posa, finché la sua giustizia non spunti come l'aurora, la sua salvezza come una fiaccola fiammeggiante”, “Non date riposo a lui [a Dio], finché egli non abbia ristabilito Gerusalemme, finché non abbia fatto di lei la lode di tutta la terra (62:1,7). Il profeta si meraviglia del silenzio di Dio: “Davanti a queste cose te ne rimarrai impassibile, o Signore?” (64:12). Sembra che Gerusalemme sia del tutto abbandonata: “Sion ha detto: «Il Signore mi ha abbandonata, il Signore mi ha dimenticata»” (49:14). Ma Dio risponde: “«I miei pensieri non sono i vostri pensieri, né le vostre vie sono le mie vie», dice il Signore. «Come i cieli sono alti al di sopra della terra, così sono le mie vie più alte delle vostre vie, e i miei pensieri più alti dei vostri pensieri»” (55:8,9). “Guai a colui che contesta il suo creatore, egli, rottame fra i rottami di vasi di terra! L'argilla dirà forse a colui che la forma: «Che fai?». L'opera tua potrà forse dire: «Egli non ha mani?»” (45:9). Il popolo di Dio esiliato è il servo di Dio che espia le colpe altrui, che viene punito al di là dei suoi peccati (40:2). La sua punizione, la sua agonia, non è da considerarsi un castigo, ma un privilegio e un sacrificio. Del frutto se ne avvantaggeranno tutte le nazioni nel momento in cui Israele sarà redenta. Dio non può dimenticarsi dei suoi, proprio come una madre mai si dimentica dei propri figli:

> “Una donna può forse dimenticare il bimbo che allatta,
> smettere di avere pietà del frutto delle sue viscere?
> Anche se le madri dimenticassero,
> non io dimenticherò te”. - 49:15.

Il popolo di Israele avrà *sempre* un ruolo nel piano di Dio. Questo fatto immutabile è compreso da pochi. Moltissimi cosiddetti “cristiani” asseriscono – contro l’evidenza biblica –

che Dio abbia abbandonato Israele per sostituirla con la congregazione “cristiana”. Ma la Scrittura proclama:

> “«Il tuo creatore è il tuo sposo; il suo nome è: il Signore degli eserciti; il tuo redentore è il Santo d'Israele, che sarà chiamato Dio di tutta la terra. Poiché il Signore ti richiama come una donna abbandonata, il cui spirito è afflitto, come la sposa della giovinezza, che è stata ripudiata», dice il tuo Dio. «Per un breve istante io ti ho abbandonata, ma **con immensa compassione io ti raccoglierò**. In un accesso d'ira, ti ho per un momento nascosto la mia faccia, ma **con un amore *eterno*** io avrò pietà di te», dice il Signore, il tuo salvatore. «Avverrà per me come delle acque di Noè; poiché, come giurai che le acque di Noè non si sarebbero più sparse sopra la terra, così ***io giuro*** *di non irritarmi più contro di te, di non minacciarti più*. Anche se i monti si allontanassero e i colli fossero rimossi, **l'amore mio non si allontanerà da te, né il mio patto di pace sarà rimosso», dice il Signore**, che ha pietà di te”. - 54:5-10.

È inutile che *TNM* traduca “*a tempo indefinito* avrò certamente misericordia di te” (v. 8), giocando sulle parole *tradotte*, facendo intendere che “tempo indefinito” sarebbe “non definito” e quindi non infinito. Il tentativo non porta lontano, perché Dio stesso assicura: “Proprio come ho giurato che le acque di Noè non passeranno più sulla terra, così ho giurato che di sicuro non mi indignerò verso di te né ti rimprovererò. Poiché i monti stessi si possono rimuovere, e i medesimi colli possono vacillare, ma la mia amorevole benignità stessa non si rimuoverà da te, né il mio stesso patto di pace vacillerà” (vv. 9,10, *TNM*). Se si pretende di dire che il “tempo indefinito” è non definito, ma pur sempre finito, bisognerebbe sostenere anche che la promessa di Dio di non portare più un diluvio sulla terra sarebbe temporanea. Il che equivarrebbe a dare del bugiardo a Dio. Ma “Dio, che non può mentire” (*Tito* 1:2), *assicura* che anche se “i monti stessi si possono rimuovere, e i medesimi colli possono vacillare” il suo amore per Gerusalemme ed Israele “non si rimuoverà”.

Va infine accennato qui all’intricato problema concernente il “servo di Yhvh”.

In alcuni capitoli il “servo” è evidentemente Israele: “Ecco il mio servo, io lo sosterrò; il mio eletto di cui mi compiaccio; io ho messo il mio spirito su di lui, egli manifesterà la giustizia alle nazioni. Egli non griderà, non alzerà la voce, non la farà udire per le strade” (42:1,2). È di questo servo che viene detto: “Il Signore si è compiaciuto, per amore della sua giustizia, di rendere la sua legge grande e magnifica; ma questo è un *popolo* saccheggiato e spogliato” (vv. 21,22). “Tu sei il mio servo, Israele” (49:3). È ovvio che quanto viene detto in 42:19,20 non può essere riferito al messia: “Chi è cieco, se non il mio servo, e sordo come il messaggero inviato da me? Chi è cieco come colui che è mio amico, cieco come *il servo del Signore* [ebraico: “Servo di Yhvh”]? Tu hai visto molte cose, ma non vi hai posto mente; gli orecchi erano aperti, ma non hai udito nulla”.

In altri passi il “servo” appare invece come un *individuo* che soffre per il popolo: “Il Signore ha voluto stroncarlo con i patimenti. Dopo aver dato la sua vita in sacrificio per il peccato, egli vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni, e l'opera del Signore prospererà nelle sue mani. Dopo il tormento dell'anima sua vedrà la luce, e sarà soddisfatto; per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto, renderà giusti i molti, si caricherà egli stesso delle loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, egli dividerà il bottino con i molti, perché ha dato sé stesso alla morte ed è stato contato fra i malfattori; perché egli ha portato i peccati di molti e ha interceduto per i colpevoli” (53:10-12). Questo non può essere riferito al popolo.

Il “servo” è contemporaneamente Israele e il messia. Il messia porta al vertice la missione del suo popolo. Il messia chiama l’intera nazione ad accogliere il suo compito, in modo che la sua sia una missione non solo individuale ma anche collettiva. Il “servo di Yhvh” è di oggi e di domani. Israele non può essere in tutti i suoi membri o solo in pochi o anche sintetizzato in uno solo. È quindi logica l’applicazione all’ebreo Yeshùa, che più di tutti gli altri ha attuato quella missione che spettava a tutta Israele.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 11

La vergine partoriente di *Is* 7:14

Lectio magistralis

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nella versione mattaica dell'annuncio della nascita di Yeshùa fatto dall'angelo Gabriele a Miryàm, lo scrittore del primo Vangelo che compare nelle nostre Bibbie – dopo aver detto che l'angelo spiegò a Giuseppe il mistero della gravidanza della sua promessa sposa - così commenta: "Tutto ciò avvenne, affinché si adempisse quello che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: «*La vergine sarà incinta e partorirà un figlio, al quale sarà posto nome Emanuele*», che tradotto vuol dire: 'Dio con noi'". - *Mt* 1:22,23.

Matteo richiama così la profezia di *Is* 7:14:

> "Il Signore stesso vi darà un segno:
> Ecco, la giovane concepirà, partorirà un figlio,
> e lo chiamerà Emanuele".

"La giovane": nel testo ebraico è הָעַלְמָה (*haalmàh*); nel testo greco della *LXX* è ἡ παρθένος (*e parthènos*); nella *Vulgata* latina è *virgo*. Generalmente viene tradotto con "la giovane", "la fanciulla", "la ragazza". Il vocabolo ebraico usato da Isaia - עַלְמָה (*almàh*) - non viene mai usato nella Bibbia per indicare una donna sposata; esso designa una ragazza adolescente giunta all'età delle nozze. È con questo significato che lo troviamo nella Scrittura. Due volte nei termini tecnici del canto, dove forse indica la voce di soprano: "Per voci di soprano" [*al-almòt* (עַל־עֲלָמוֹת)] (*Sl* 46:1); "Per voci di fanciulle" [עַל־עֲלָמוֹת (*al-almòt*), "su ragazze"] (*1Cron* 15:20). Una volta in *Sl* 68:25 in cui si allude alle stesse ragazze: "Le fanciulle [ebraico עֲלָמוֹת (*almòt*)] che battevano i tamburelli". In *Pr* 30:19 indica l'attrattiva che spinge la ragazza verso l'uomo: "La traccia dell'uomo nella giovane [ebraico בְּעַלְמָה (*bealmà*), "in una giovane"]". Nel *Cantico dei cantici* (1:3;6:8) designano le ragazze che sono attratte verso il fidanzato: "Ti amano le fanciulle! [ebraico עֲלָמוֹת (*almòt*)]"; "Fanciulle [ebraico עֲלָמוֹת, (*almòt*)] innumerevoli". Rebecca, prima di andare sposa ad Isacco, in *Gn* 24:43 viene chiamata עַלְמָה

(*almà*); ma è poi chiamata diversamente quando la si descrive: “La *fanciulla* [ebraico בְּתוּלָה, (*betulàh*)] era molto bella d'aspetto, vergine; nessun uomo l'aveva conosciuta” (*Gn* 24:16); “Rimanga la *fanciulla* [ebraico נַעֲרָ (*naarà*)] ancora alcuni giorni con noi”. - *Gn* 24:55.

Molto è stato scritto dai vari esegeti su questa profezia isaiana. E, come al solito, sono state proposte le più svariate ipotesi. Esaminiamole e passiamole al vaglio delle Scritture.

Interpretazione mitica

Secondo questa ipotesi la profezia isaiana non sarebbe altro che l’espressione ebraica dell’idea di un meraviglioso liberatore nato in modo straordinario da una donna; presso tutti i popoli si rinviene questo mito. Questa interpretazione è cara agli esegeti della cosiddetta scuola comparatistica, cioè quell’insieme di studi che cercano di comparare le narrazioni bibliche alle narrazioni delle letterature antiche di altri popoli per cercavi le analogie. E così si sono voluti vedere dei paralleli con i miti egizi, iranici, indiani, greci, mesopotamici.

La tesi di questi esegesi va respinta: ben difficilmente si può infatti pensare che Isaia, tanto contrario al paganesimo, possa aver copiato da esso il mito della “vergine-madre”. Inoltre, Isaia presenta il “figlio” di cui parla non come l’esecutore della felicità tanto desiderata, ma come “un segno”; i miti pagani, invece, si sbizzarriscono nell’esaltare le gesta dell’eroe o del semidio liberatore. Infine, questa interpretazione cozza contro la totale assenza di elementi mitologici nel brano isaiano; nelle cosiddette narrazioni parallele, invece, abbondano i dati favolosi.

Interpretazione direttamente messianica

Questa ipotesi fa riferimento a quanto segue: Acaz, l’idolatra re del Regno di Giuda (ottavo secolo a. E. V.), era spaventato per la minaccia di un’invasione da parte del Regno di Israele alleatosi con la Sira: “Il cuore di Acaz e il cuore del suo popolo furono agitati” (*Is* 7:2); “Allora il Signore disse a Isaia: «Va' incontro ad Acaz»” (*Is* 7:3) “e digli: «Guarda di startene calmo e tranquillo, non temere e non ti si avvilisca il cuore»” (*Is* 7:3,4); Dio non avrebbe permesso a siri e israeliti di unirsi per distruggere Giuda e mettere sul trono un uomo non di stirpe davidica; Dio inviò quindi il profeta Isaia ad Acaz con lo scopo di rafforzarlo: “Così dice il

Signore Dio: «Questo non avrà effetto; non succederà!»" (*Is* 7:7); l'idolatra re Acaz fu quindi invitato a chiedere un segno a Dio: "Chiedi un segno al Signore, al tuo Dio!" (*Is* 7:11); "Acaz rispose: «Non chiederò nulla»" (*Is* 7:12); per reazione, Isaia disse allora al popolo del Regno di Giuda che Dio avrebbe dato ugualmente *un segno*: "Il Signore stesso vi darà un segno: Ecco, la giovane concepirà, partorirà un figlio, e lo chiamerà Emanuele" (*Is* 7:14). Fin qui la corretta ricostruzione storica. Gli esegeti che sostengono *l'interpretazione direttamente messianica* fanno però intervenire a questo punto la loro ipotesi: Isaia, dimentico della situazione del momento, sarebbe stato profeticamente trasportato all'epoca messianica, cantando il Salvatore per eccellenza ovvero il messia nato da una "vergine-madre". Sebbene questa ipotesi sia indubbiamente in armonia con la citazione mattaica, presenta la grossa difficoltà di non chiarire il legame tra la profezia e le circostanze in cui essa venne pronunciata. Come avrebbe mai potuto un evento che si sarebbe verificato *oltre settecento anni dopo* servire da "segno" (*Is* 7:14) all'incredulo re Acaz? Come se non bastasse, Matteo – riferendo il passo isaiano al concepimento verginale di Miryàm – non chiarisce affatto sotto quale aspetto la profezia di Isaia si debba riferire alla madre di Yeshùa: vi si riferiva in senso diretto parlando esclusivamente della persona di Yeshùa? O vi si riferiva in senso indiretto, parlando di una persona contemporanea di Isaia e poi anche, indirettamente, di Yeshùa? Matteo non lo dice.

Resta quindi aperta la ricerca del bimbo preannunciato da Isaia. E qui nascono tre ipotesi.

Senso collettivo

Secondo certi esegeti Isaia farebbe una profezia riguardante tutti i bimbi allora concepiti o che lo sarebbero stati a breve. Isaia si starebbe rivolgendo a tutte le donne giudee incinte o che sarebbero state prossime ad esserlo, per profetizzare che al momento del parto sarebbero venute le benedizioni di Dio sul Regno di Giuda; Isaia indurrebbe queste donne a chiamare i loro bimbi con il nome di "Emanuele" ovvero "Dio-con-noi". Questa ipotesi appare davvero debole: la cornice in cui si muove questa profezia è infatti non solo di gioia, ma anche di sofferenze e di desolazione (*Is* 7:15 e seguenti); inoltre, all'oppressione siro-israelita sarebbe succeduta l'oppressione assira, ancor più dura e grave. Non si vede dunque come le donne giudee potessero essere impressionate dalla benedizione divina tanto da giustificare l'apposizione del nome "Emanuele" ai loro figli.

Il figlio sarebbe Ezechia

Secondo questa ipotesi l'Emanuele non sarebbe altro che Ezechia, figlio di Acaz e suo successore al trono. Questa teoria – pur accordandosi con il passo isaiano che sembra presentare l'Emanuele come re (8:8) – non spiega affatto perché la moglie di Acaz sarebbe chiamata הָעַלְמָה (*haalmàh*), "la ragazza", e non "moglie" (אשה, *ishà*). Inoltre, sorgerebbe un problema cronologico in quanto sembrerebbe che Ezechia fosse già nato al tempo della profezia. Secondo 2*Re* 18:2, infatti, Ezechia "aveva venticinque anni quando cominciò a regnare", per cui poteva avere a quel tempo forse sette o otto anni, dato che Acaz, suo padre, era salito al trono a 20 anni e regnò per 16 anni. - 2*Re* 16:2; 2*Cron* 28:1.

Un figlio di Isaia

Questa ipotesi identifica il figlio preannunciato ad Isaia con quello di cui si ritorna a palare al capitolo 8.

La via per una corretta comprensione

Come avere la giusta comprensione? Va innanzitutto detto che **nella Bibbia la visione dell'avvenire domina tutta la storia passata e presente**. Gli episodi che la Bibbia narra non sono mai narrati con un intento puramente storico; la Bibbia non è un libro di storia. Le narrazioni (comunque storiche) della Bibbia sono fatte con il desiderio di far luce sul presente o sul passato in vista del futuro che esse anticipano: "Tutte le cose che furono scritte anteriormente furono scritte per nostra istruzione, affinché per mezzo della nostra perseveranza e per mezzo del conforto delle Scritture avessimo speranza" (*Rm* 15:4). Il messianismo, come ogni altro insegnamento teologico, non è presentato nella Bibbia in modo astratto: le astrazioni sono rifiutate dal modo di pensare concreto degli ebrei. Il messianismo viene concretizzato e simboleggiato nelle diverse situazioni storiche o politiche che si vivevano. Il futuro, nella Bibbia, va assumendo i contorni di una persona da cui esso è preannunciato. Nulla di strano, quindi, se anche nella profezia dell'Emanuele la

prospettiva profetica – pur parlando di fatti storicamente esistenti – rimbalzi e si spinga verso l'avvenire messianico che era in fondo ad ogni attesa ebraica.

Analisi della profezia di Isaia

Acaz, re di Giuda, negò l'adesione alla lega siro-israelita, attirandosi così l'ira dei confederati che gli andarono contro riducendolo a mal partito. Nell'ottavo secolo a. E. V., "Resin, re di Siria" e "Pecà, re d'Israele" "salirono contro Gerusalemme per muoverle guerra", assediando Acaz (*Is* 7:1). Il loro intento dichiarato era: "Saliamo contro Giuda, terrorizziamolo, apriamo una breccia e proclamiamo re in mezzo a esso il figlio di Tabbeel" (*Is* 7:6). Avrebbero così avuto a capo del Regno di Giuda questo ignoto personaggio quale re favorevole alle loro tendenze politiche. Re debole e vacillante, Acaz fu presto preso dal panico e sacrificò il suo primogenito nella valle di Hinnom sperando di placare l'ira divina con un sacrificio umano di rito pagano: "Fece passare per il fuoco persino suo figlio, seguendo le pratiche abominevoli delle genti che il Signore aveva cacciate davanti ai figli d'Israele" (*2Re* 16:3). La situazione era disperata. Isaia fu inviato da Dio ad Acaz per dare un messaggio quanto mai sereno: "Guarda di startene calmo e tranquillo, non temere e non ti si avvilisca il cuore a causa di questi due avanzi di tizzoni fumanti [Regno di Israele e Siria]" (*Is* 7:4). Al di là degli eventi umani, è Dio che guida ogni cosa.

Il progetto della lega siro-israelita sarebbe stato frustrato: "Questo non avrà effetto; non succederà!" (*Is* 7:7). Poi l'avvertimento di Isaia: "Se voi non avete fede, certo, non potrete sussistere" (*Is* 7:9b). Acaz aveva però già in mente il suo indirizzo politico: ricorrere ad una alleanza con l'Assiria (che gli avrebbe causato alla fine enormi problemi, in quanto il "re d'Assiria, marciò contro di lui, lo ridusse alle strette, e non lo sostenne affatto" – 2*Cron* 28:20). Fu per questo motivo che Acaz rifiutò la proposta di Isaia di chiedere un segno quale conferma dell'aiuto di Dio: "Chiedi un segno al Signore, al tuo Dio!", "Acaz rispose: «Non chiederò nulla»" (*Is* 7:11,12). Al rifiuto di Acaz, Isaia dà a nome di Dio lui stesso un segno:

"Il Signore stesso vi darà un segno:
Ecco, la giovane concepirà, partorirà un figlio,
e lo chiamerà Emanuele.
Egli mangerà panna e miele
finché sappia rigettare il male e scegliere il bene.
Ma prima che il bambino sappia rigettare il male e scegliere il bene,
il paese del quale tu temi i due re, sarà devastato.
Il Signore farà venire su di te,

sul tuo popolo e sulla casa di tuo padre
dei giorni, come non se ne ebbero mai
dal giorno che Efraim [Regno di Israele] si è separato da Giuda:
vale a dire il re d'Assiria.
- *Is* 7:7-14.

Il "segno" qui profetizzato è il "figlio" partorito, non il suo miracoloso concepimento (che, del resto, non poteva essere documentato, vanificando così il segno). Se il punto centrale fosse stato il concepimento verginale da parte della madre, Isaia lo avrebbe messo maggiormente in rilievo con una espressione simile a questa: 'la vergine, senza aver conosciuto uomo, concepirà un figlio'.

Questo figlio nascituro doveva essere partorito da una ragazza *ben nota*, dato che essa assume l'articolo determinativo: "*la* ragazza" (הָעַלְמָה, ha*almàh*; in ebraico l'articolo הָ, *ha*, viene attaccato all'inizio del vocabolo come prefisso). L'obiezione che poiché tale ragazza non è stata nominata prima non può essere ritenuta nota, nonostante l'articolo determinativo, non può essere accolta: nella Bibbia, infatti, abbiamo casi simili; casi in cui un personaggio non ancora noto (ma la cui identità verrà svelata *in seguito*) viene indicato con l'articolo determinativo. In *Gn* 14:13 abbiamo in italiano: "*Uno* degli scampati venne a informare Abramo, l'Ebreo", ma nel testo ebraico si ha "*lo* scampato" (הַפָּלִיט, *hapalìyt* – l'articolo הַ, *ha*, viene scritto in ebraico attaccato al nome); in *Nm* 11:27 abbiamo in italiano: "*Un* giovane corse a riferire la cosa a Mosè", ma nel testo ebraico si ha הַנַּעַר (*hanaàr*), "*il* giovane"; in *2Sam* 15:13 leggiamo nella traduzione italiana: "Venne a Davide *un* messaggero", ma nell'originale troviamo "*il* messaggero" (ebraico הַמַּגִּיד, *hamaghìyd*).

Forse l'articolo doveva servire a suscitare ancora di più la curiosità degli uditori che si dovevano domandare chi mai fosse questa ragazza destinata a partorire un figlio che doveva servire da segno alla gente.

Se tale ragazza fosse Miryàm, non si capirebbe come Yeshùa potesse servire da segno ad Acaz vissuto oltre settecento anni prima.

Questo bambino nato dalla ragazza sarebbe stato a un tempo "segno" di benedizione divina e di punizione: "Finché sappia rigettare il male e scegliere il bene" (*Is* 7:15). In quanto segno di benedizione, il bambino si sarebbe chiamato "Dio-con-noi" ("Emanuele"), perché nel momento del pericolo Dio non abbandona il suo popolo e la dinastia davidica. In quanto segno di punizione, avrebbe passato i suoi primi anni in povertà, dato che è detto che "mangerà panna e miele" (v. 15). Occorre comprendere bene queste parole. L'espressione "panna e miele" va distinta dall'altra simile, ma diversa, di "latte e miele". "Latte e miele" – prodotti che costituiscono l'alimentazione ideale per i nomadi - era un proverbio o modo di

dire molto usato per indicare la fertilità della terra promessa (*Nm* 13:27; *Es* 3:8). L'espressione "panna e miele", invece, non assume mai nella Bibbia il valore proverbiale di felicità e benessere. La "panna" è qualcosa di simile al latte rappreso (usato ancora oggi dagli arabi come dissetante), che - pur essendo gustoso - *era un cibo di emergenza per i tempi difficili*. La parola ebraica tradotta con "panna" è חֶמְאָה (*khemàh*). Nonostante la *TNM* traduca "egli mangerà *burro* e miele", la parola ebraica non indica affatto un anacronistico burro. F. Zorell spiega che questo termine si riferisce al "latte rappreso, cagliato" (*Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti,* Roma, 1984, pag. 248). Si trattava di una emulsione prevalentemente di grasso ottenuta agitando o sbattendo il latte. Invece di essere allo stato solido – come il moderno burro del mondo occidentale - era allo stato semifluido, come indicato in *Gb* 20:17: "Non godrà più la vista d'acque perenni, né di rivi fluenti di miele e di panna [ebraico חֶמְאָה (*khemàh*)] Tuttavia, essendo questa "panna" abbinata al "miele" (simbolo di abbondanza – 2*Re* 18:2; *Sl* 81:16; *Ez* 27:17), significa che Dio benedirà il bambino nonostante le difficoltà. Lo stesso concetto riappare anche al v. 22, dove assieme alla dura opposizione assira che avrebbe fatto piazza pulita come un rasoio affilato, si afferma che – nonostante la desolazione della terra ridotta a deserto – i superstiti potranno possedere una mucca e due pecore a famiglia, ma ognuno potrà saziarsi di "panna [latte rappreso] e miele": "In quel giorno, il Signore, con un rasoio preso a noleggio di là dal fiume, cioè con il re d'Assiria, raderà la testa, i peli dei piedi e porterà via anche la barba. In quel giorno avverrà che uno nutrirà una giovenca e due pecore, ed esse daranno tale abbondanza di latte, che egli mangerà panna; poiché panna e miele mangerà chiunque sarà rimasto superstite nel paese" (*Is* 7:20-22). Così, si può concludere che anche il bambino, di cui si profetizza la nascita, vivrà in tempi calamitosi ("panna", latte rappreso) ma sarà benedetto da Dio ("miele").

Sarà proprio questa situazione che gli conferirà un'esperienza pratica del bene e del male: "Egli mangerà panna e miele finché sappia rigettare il male e scegliere il bene" (v. 15). Quel "finché" usato dalle moderne traduzioni italiane non è corrispondente al testo ebraico: nel testo originale si ha infatti un infinito preceduto dalla preposizione *làmed* (ל, *l*), costruzione che di solito indica un senso finale: *affinché*. Bene traduce la *Vulgata* latina: "*Ut* [affinché] *sciat reprobare malum et eligere bonum*". Fuori dal coro, la *TNM* traduce: "Egli mangerà burro e miele per il tempo in cui saprà rigettare il male e scegliere il bene"; a parte l'anacronistico burro, "per il tempo in cui"? Cosa significa?

Il bimbo potrà così comprendere che tutta la benedizione viene dalla fiducia in Dio, mentre il male proviene dagli uomini (anche se sono chiamati in aiuto). Egli porterà con sé il monito perenne di abbandonare ogni alleanza umana per riporre la propria fiducia in Dio.

Prima che questo bambino raggiunga tale esperienza, i due re – di cui Acaz ha terrore – saranno sconfitti e il loro territorio devastato: "Prima che il bambino sappia rigettare il male e scegliere il bene, il paese del quale tu temi i due re, sarà devastato". - V. 16.

NR traduce l'inizio del v. 16 così: "*Ma* prima che". Tuttavia, l'ebraico ha כִּי (*ki*), "perché" o "poiché". Questo כִּי (*ki*) non è da intendersi come causale, come se fosse: il bambino mangerà panna e miele per il motivo che ci sarà desolazione. È piuttosto un כִּי (*ki*) asseverativo o affermativo, come se fosse: 'sì, prima che …' (*Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, 1948, § 164 b). È lo stesso כִּי (*ki*) di *Is* 1:20;40:5;45:23, in cui ha lo stesso senso.

"Prima che il bambino sappia rigettare il male e scegliere il bene" indica un certo sviluppo, ma non necessariamente che egli giunga all'età di vent'anni, come nella *Regola della Comunità* a Qumràn, dove la frase assume un colorito sessuale: "Non si accosti a donna per conoscerla con un contatto maschile se non quando, compiuti i vent'anni, sappia conoscere il bene e il male" (*1QSa* colonna 1, linea 9 e sgg.). Sulla scorta di *Dt* 1:39 si può pensare ad una età sui sette anni: "I vostri *bambini*, […] i vostri figli, che oggi non conoscono né il bene né il male".

"Prima che il bambino sappia rigettare il male e scegliere il bene, *il paese del quale tu temi i due re, sarà devastato*" (v. 16). Ciò di fatto avvenne: il regno di Damasco (Siria) fu annientato e quello d'Israele fu mutilato di vasti territori così da divenire inoffensivo.

Tuttavia, l'imprudente richiesta di soccorso rivolta all'Assiria da Acaz si sarebbe rivelata un disastro. "Acaz inviò dei messaggeri a Tiglat-Pileser, re degli Assiri, per dirgli: «Io sono tuo servo e tuo figlio; sali qua e liberami dalle mani del re di Siria e dalle mani del re d'Israele, che hanno marciato contro di me». Acaz prese l'argento e l'oro che si poté trovare nella casa del Signore e nei tesori del palazzo reale, e li mandò in dono al re degli Assiri" (*2Re* 16:7,8). "Acaz aveva spogliato la casa del Signore, il palazzo del re e dei capi, e aveva dato tutto al re d'Assiria; ma a nulla gli era giovato" (*2Cro* 28:21). Dopo la morte di Acaz, Sennacherib (re dell'Assiria) invase il Regno di Giuda.

Questa l'analisi della profezia di Isaia. Ma si può approfondire ancora di più il passo isaiano e individuare la donna e il ragazzo di cui parla Isaia? Sì.

L'identificazione della donna e del bambino

Dopo la profezia che è stata appena analizzata, ecco che Isaia passa a descrivere la nascita di quello che sembrerebbe forse un altro bambino. È una nascita accompagnata da circostanze assai strane: se ne annuncia la nascita prima ancora del concepimento e se ne scrive il nome su una tavoletta alla presenza di un sacerdote e di un parente. Ecco il racconto:

> "Il Signore mi disse: «Prendi una tavoletta grande e scrivici sopra in caratteri leggibili: Affrettate il saccheggio! Presto, al bottino!». Mi scelsi come testimoni fedeli il sacerdote Uria e Zaccaria, figlio di Ieberechia. Mi unii pure alla profetessa, e lei concepì e partorì un figlio. Allora il Signore mi disse: «Chiamalo <Affrettate il saccheggio. Presto al bottino>; poiché prima che il bambino sappia chiamare papà e mamma, le ricchezze di Damasco e il bottino di Samaria saranno portati davanti al re d'Assiria»". – *Is* 8:1-4.

Sorge il dubbio che si tratti dello stesso bambino di cui si è parlato al capitolo precedente (*Is* 7). Un esame più penetrante riguardo ai due bambini (quello del capitolo 7 e quello del capitolo 8 di *Is*) ci fa passare dal dubbio alla certezza: si tratta dello stesso bambino. Questo appare chiaro confrontando i punti essenziali di contatto:

Vv.	*Is* 7	Vv.	*Is* 8
		1	Il Signore mi disse: «Prendi una tavoletta grande e scrivici sopra in caratteri leggibili: Affrettate il saccheggio! Presto, al bottino!».
		2	Mi scelsi come testimoni fedeli il sacerdote Uria e Zaccaria, figlio di Ieberechia.
14	Ecco, la giovane *concepirà*, *partorirà un figlio*, e *lo chiamerà Emmanuele*.	3	Mi unii pure alla profetessa, e lei *concepì e partorì un figlio*. Allora il Signore mi disse: «*Chiamalo* 'Affrettate il saccheggio. Presto al bottino';
16	Ma *prima che il bambino sappia rigettare il male e scegliere il bene*, il paese del quale tu temi i due re, sarà devastato.	4	*poiché prima che il bambino sappia chiamare papà e mamma*, le ricchezze di Damasco e il bottino di Samaria saranno portati davanti al re d'Assiria».
18-20	(L'Assiria, come un rasoio, raderà il Regno di Giuda).	7,8	(L'Assiria inonderà il Regno di Giuda).
		8	Emanuele.

Il parallelismo è impressionante:

1. "La giovane" e "la profetessa". Questa non può essere la moglie di Isaia: in tal caso sarebbe stata chiamata 'sua moglie'. Inoltre, se fosse sua moglie avremmo l'unico caso della Bibbia in cui anziché dire che 'si unì a sua moglie' (come di consueto si dice nella Bibbia), si direbbe 'si unì a …' usando un altro nome al posto di moglie. La profetessa doveva essere una giovane donna nota per le sue doti profetiche. Forse viveva nel Tempio: si noti l'intervento del sacerdote. Si spiegherebbe così il nome di Emanuele ("Dio-con-noi") che ella avrebbe dato al bambino, mentre il nome dato dal padre sarebbe stato *Mahèr-shalàl-khash-bas* (ebraico מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז). Inoltre, siccome nel parallelismo la profetessa è una giovane vergine, questo esclude la moglie. Non si deve intendere che la moglie di Isaia fosse morta.

A quel tempo la poligamia, specialmente tra persone aristocratiche e nobili (come Isaia), era assai diffusa. Anzi, per tale unione era richiesto che la donna non fosse già unita ad altro uomo: fatto che avvalora l'identificazione con la vergine. Infine, chiamare la propria moglie "la profetessa" sarebbe molto strano.

2. Il bambino è già un segno prima di nascere: prima ancora che sia concepito gli viene assegnato un nome che reca l'idea di liberazione dai nemici. Il Regno di Giuda, che è in condizioni disperate, sarà quindi salvo.
3. Il tempo della sconfitta dei due re alleati ad opera dell'Assiria è indicato in modo quasi identico. I due regni sono gli stessi: la Siria e il Regno di Israele (Samaria). *Prima* che il bambino sappia discernere tra male e bene (7:16), *prima* che sappia dire con cognizione papà e mamma (8:4), ecco che la terra nemica sarà desolata (7:16) e le sue ricchezze portate in Assiria (8:4). La realtà storica confermò che Isaia aveva ragione di chiamare il suo bambino in modo così strano.
4. Anche il modo eccezionale con cui il profeta preannuncia, alla presenza di testimoni, che il figlio della profetessa sarebbe stato un maschio con un nome simbolico riguardante appunto la sconfitta dei due re nemici, avvolge tutto il nascituro in un'aureola di "segno".
5. Dopo la liberazione dai due re coalizzati contro Acaz – proprio per la mancata fiducia in Dio – l'Assiria strariperà contro il Regno di Giuda e lo inonderà tutto, lo punirà gravemente ("fino al collo"). C'è un perfetto parallelismo con *Is* 7:18-25. Anzi, il nome di "Emanuele" inserito in *Is* 8:8 dimostra che si tratta proprio dello stesso bambino di *Is* 7.
6. Nello stesso capitolo 8, dopo aver riferito la nascita del bambino già profetizzato al capitolo 7, Isaia chiaramente dice che lui stesso e i "suoi figli" sono dei segni per i giudei: "Eccomi con i figli che il Signore mi ha dati; noi siamo dei segni e dei presagi in Israele da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Siòn" (*Is* 8:18). Il richiamo al precedente "segno" (*Is* 7:14) è evidente. La conclusione è sempre la stessa: il bimbo già predetto da Isaia è proprio lo stesso figlio di Isaia, la cui nascita è descritta in modo tanto strano.
7. Pur riconoscendo il senso letterale della profezia isaiana, ne rimane valida l'applicazione al messia (cristo), al consacrato, fatta da Matteo. Il primo evangelista coglie così il senso più profondo che è insito nella profezia di Isaia. Infatti, il "segno" presentato dal bambino vuole garantire la persistenza del Regno di Giuda, con la sua dinastia davidica, in mezzo a minacce incombenti. La difesa divina si attua verso i giudei e il trono davidico proprio perché è da lì che deve venire colui che sarà "figlio di Davide" per eccellenza, il re messianico. Questi non solo sarà *segno* dell'amore provvidenziale di Dio per il suo popolo (come lo fu il figlio di Isaia), ma sarà anche l'esecutore di tale liberazione.

La visione di Isaia abbraccia una visuale ampia: inizia con la salvezza dall'oppressione nemica (pre-significata dal figlio di Isaia) e si spinge fino alla liberazione definitiva attuata da colui che in modo eminente sarebbe stato davvero il rappresentante massimo di Dio, vale a dire il "Dio-con-noi", l'"Emanuele".

Mentre il figlio di Isaia, segno della presenza divina ("Dio-con-noi"), nasce in modo strano da una "profetessa", il vero "Dio-con-noi" nascerà da una ragazza che Matteo chiamerà "vergine". Di questa persona messianica che aveva in mente, Isaia passerà a cantare le meraviglie al capitolo 11.

Ma non è finita. Ci sono un secondo e un terzo bambino. Lo vedremo nella *lectio magistralis* che segue.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 12

I tre bambini di *Is* 7;8;9;11

Lectio magistralis

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Primo bambino

In *Is* 7 è stato presentato un bambino come "segno": l'Emanuele. In *Is* 8 viene presentato un bambino che è figlio di Isaia. Si tratta – come abbiamo visto nella scorsa lezione - dello stesso bambino. Questo bambino prefigura anche il messia futuro, il consacrato.

Secondo bambino

In *Is* 9 appare un secondo bimbo:

"Un bambino ci è nato, un figlio ci è stato dato". – V. 5.

Non è più chiamato con il precedente vocabolo נער (*nàar*, *ragazzo*), ma con יֶלֶד (*yèled*); il vocabolo יֶלֶד (*yèled*) può indicare un bambino (*Es* 21:22; *Gn* 21:8), un ragazzo (*Gn* 4:23;21:14; 2*Re* 2:24, *Gb* 21:11), un adolescente (*Gn* 37:30;42:22; 2*Re* 4:1). Qui assume un aspetto regale, avrà dominio e potere su tutta la nazione: "Sulle sue spalle riposerà l'impero" (v. 5). Da notare che questo bambino *è già nato*: "Un bambino *ci è nato*". Ma vediamo ora il contesto in cui appare questo secondo bambino.

La descrizione inizia con una grande carestia e con una persona affamata che va in giro cercando cibo senza trovarlo, da qui una bestemmia lanciata contro Dio che anziché salvarlo lascia perire di fame il suo popolo:

> “Si aggirerà per il paese affranto e affamato; e quando sarà affamato si irriterà e maledirà il suo re e il suo Dio. Volgerà lo sguardo in alto, poi lo volgerà verso la terra, ed ecco calamità, tenebre, oscurità piena di angoscia, e sarà sospinto nelle più fitte tenebre”. – *Is* 8:21,22.

Tuttavia, queste tenebre sono destinate a scomparire: “Ma le tenebre non dureranno sempre” (v. 23). Ed ecco che una grande luce appare a questa gente che camminava nelle tenebre: “Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano nel paese dell'ombra della morte, si è levata una luce” (9:1). Questo avviene ad opera di un ragazzino *già nato*: “Poiché un bambino ci è nato, un figlio ci è stato dato” (9:5). Sembra naturale individuare questo ragazzino nel re Ezechia, figlio di Acaz. Di questo re si danno nomi straordinari e non comuni: “Sarà chiamato consigliere ammirabile, Dio potente, padre eterno, principe della pace” (9:5). Questi titoli più che essere un’esagerazione aulica, vogliono indicare che, mediante questo re, Dio si sarebbe mostrato davvero il Consigliere, il Padre, il Potente Donatore di pace al suo popolo. Lo sbaglio di certi esegeti è quello di non vedere come tali nomi passino in trasparenza dal re Ezechia al vero Re del regno di Giuda, Dio, operante in lui e tramite lui. Il torto di questi esegeti è quello di considerare tali nomi non sotto l’aspetto relativo (per cui il re è visto come rappresentante di Dio sulla terra), ma come indicazione dell’essenza di questo personaggio che fu quindi considerato un essere divino (il futuro messia considerato Dio stesso da trinitari e binitari, e considerato potente essere spirituale preesistente da molti unitari). È il *solito errore*: leggere pagine mediorientali, semitiche, con mentalità occidentale. Questi nomi, invece, non fanno altro che esaltare profeticamente l’attività di Ezechia nel suo lungo governo su Giuda. Questo senso *relativo* è messo in rilievo da 9:6 dove si legge: “Questo farà lo zelo *dell'Eterno* [יהוה (*Yhvh*) nel testo ebraico] degli eserciti”, da cui risalta che non è il ragazzo a compiere meraviglie con la propria potenza, ma è solo Dio che agisce tramite suo.

Che la profezia si applichi a Ezechia si può capire dal modo in cui i libri storici della Bibbia parlano di Ezechia.

> “Egli fece ciò che è giusto agli occhi dell'Eterno”; “Dopo di lui, fra tutti i re di Giuda, non ci fu alcuno come lui, né alcuno tra quelli che erano stati prima di lui”; “Rimase attaccato all'Eterno, non cessò di seguirlo e osservò i comandamenti”; “Così l'Eterno fu con lui, ed egli riusciva in tutte le sue imprese”. - *2Re* 18:3,5,6,7.

Ezechia estese la sua influenza anche nei territori separati del settentrione (Regno di Israele), che dovettero vedere Ezechia come una salvezza.

> “I corrieri andarono dunque in tutto Israele e Giuda con le lettere da parte del re e dei suoi capi, proclamando secondo l'ordine del re: «Figli d'Israele, tornate all'Eterno»”; “Ezechia pregò per loro, dicendo: «L'Eterno, che è buono, perdoni chiunque ha disposto il proprio cuore a ricercare Dio, l'Eterno»”; “L'Eterno ascoltò Ezechia”; “Dal tempo di Salomone figlio di Davide re d'Israele, non c'era stato nulla di simile in Gerusalemme”. - *2Cro* 30:6,18,19,20,26.

Di fronte a queste descrizioni non fa più meraviglia la profezia di Isaia riguardante questo ragazzo, già nato al suo tempo.

Terzo bambino

Dopo aver descritto l'alterigia orgogliosa del re d'Assiria che pensa di stravincere con la sua potenza, Isaia profetizza la futura venuta di un rampollo di Davide, arricchito di doni ineffabili ad opera dello spirito divino:

> "Un ramoscello uscirà dal tronco di Isai e un germoglio spunterà dalle sue radici". – *Is* 11:1.

Questo bambino è futuro: "uscirà". L'allegoria del ramoscello che spunta dal tronco non deve ingannare: si tratta di un bambino, discendente di "Isai" o Iesse. Questo bambino è arricchito da sei doni dello spirito santo di Dio: "Lo spirito di sapienza e di intendimento, lo spirito di consiglio e di potenza, lo spirito di conoscenza e del timore di Geova". - V. 2, *TNM*:

1. Spirito di sapienza;
2. Spirito d'intendimento;
3. Spirito di consiglio;
4. Spirito di potenza o forza;
5. Spirito di conoscenza;
6. Spirito di timore del Signore.

La versione greca della *LXX* divide "il timore del Signore" in εὐσεβεία (*eusebèia*), "rispetto", e φόβου θεοῦ (*fòbu theù*), "timore di Dio", ottenendo così il settenario che si è imposto nella tradizione posteriore.

Questo bambino non è più un contemporaneo di Isaia (come il primo di *Is* 7 e 8 e come il secondo di *Is* 9); egli verrà in un'epoca paradisiaca in cui nel mondo vi sarà pace e benessere. Al suo tempo non ci sarà più l'uccisione cruenta di animali, nemmeno fra bestie feroci: "Il lupo abiterà con l'agnello, e il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello, il leoncello e il bestiame ingrassato staranno assieme, e un bambino li condurrà. La vacca pascolerà con l'orsa, i loro piccoli si sdraieranno assieme, e il leone mangerà il foraggio come il bue. Il lattante giocherà sul nido della vipera, e il bambino divezzato stenderà la mano nella buca del serpente" (11:6-8). Tutti i popoli cammineranno sotto il suo vessillo: "In quel giorno, verso la radice d'Isai, issata come vessillo dei popoli, si volgeranno premurose le nazioni, e la sua residenza sarà gloriosa"; "Egli alzerà un vessillo verso le nazioni, raccoglierà gli esuli d'Israele, e radunerà i dispersi di Giuda dai quattro canti della terra. La

gelosia di Efraim scomparirà, e gli avversari di Giuda saranno annientati; Efraim non invidierà più Giuda, e Giuda non sarà più ostile a Efraim" (9:10,12,13). Al suo tempo "non si farà né male né danno", "poiché la conoscenza del Signore riempirà la terra, come le acque coprono il fondo del mare". - 11:9.

Egli sembra l'apice insuperabile della dinastia davidica; la sua figura unica si staglia nel futuro come un ideale insuperato e insuperabile. La sua figura sembra trascendere tempo e terra per donarci una visione celestiale. Si tratta della predizione del messia (il cristo, l'unto, il consacrato) futuro verso cui si appuntano le speranze di tutta Israele. Isaia trascende qui la storia contemporanea per contemplare la felicità messianica descritta con termini di benessere terreno, immagine della pace interiore degli abitanti della terra.

La mancata distinzione di questi tre bambini, erroneamente identificati tra loro, ha creato una confusione che ha reso e rende tuttora impossibile un'esegesi di questa sezione isaiana.

Il fatto è che i bambini sono ***tre***:

1° - Il figlio di Isaia (*Is* 7 e 8);

2° - Il re Ezechia, figlio del re Acaz (*Is* 9);

3° - Il messia futuro, Yeshùa. - *Is* 11.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 13

Il profeta Geremia
L'uomo

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il significato del nome "Geremia" è molto discusso. Lo studioso Gesinius gli dà il significato di "gettare le fondamenta". Altri lo interpretano come "aprire la matrice". Il Noth, con più ragione, suggerisce la pronuncia di *Yerimeyàhu* con il significato di "Ya eleva [dalla miseria o dalla necessità]". L'ebraico è יִרְמְיָהוּ (*Yir(e)m(e)yàhu*), ma questa è la traslitterazione della parola ebraica come si trova nel *Testo Masoretico*, *vocalizzato*. L'ebraico era scritto senza la vocalizzazione attuale, per cui era: ירמיהו (*yrmyho* oppure *yrmyhu* oppure *yrmyhv*).

ירמיהו

Geremia nacque ad Anatot (oggi Anata), cittadina a pochi km a nord-nord-est di Gerusalemme, nella tribù di Beniamino, menzionata in *Is* 10:30. Geremia era di stirpe sacerdotale, in quanto figlio di Chilchia: "Geremia, figlio di Chilchia, uno dei sacerdoti che stavano ad Anatot, nel paese di Beniamino" (1:1). Alcuni vorrebbero identificare questo Chilchia con il sommo sacerdote che trovò il libro della *Toràh* nel Tempio: "Il sommo sacerdote Chilchia disse a Safan, il segretario: «Ho trovato nella casa del Signore il libro della legge»" (*2Re* 22:8). Pur accordandosi cronologicamente, l'accostamento – stando già solo a *Sof* 1:1 – è improbabile, perché in tal caso non sarebbe stato definito "uno dei sacerdoti". Il nome "Chilchia" era molto diffuso tra gli ebrei. È probabile che Geremia fosse discendente di quell'Abiatar che Salomone relegò ad Anatot (*1Re* 2:26). Ad Anatot il profeta Geremia aveva un campicello di famiglia (32:8) cui fu sempre affezionato: "Signore, Dio, tu mi hai detto: «Cómprati con denaro il campo»". - *Ger* 32:25.

Giacché in *Ger* 1:5 si legge: "Prima che io ti avessi formato nel grembo di tua madre, io ti ho conosciuto; prima che tu uscissi dal suo grembo, io ti ho consacrato", alcuni teologi cattolici (tra cui Tommaso d'Aquino) hanno voluto dedurre, in armonia con il loro dogma, che Geremia sia stato purificato dal peccato originale prima della sua stessa nascita (cosa

che l'Aquinate ammetteva anche per Miryàm madre di Yeshùa). A parte il fatto che la teoria del peccato originale non è biblica, il contesto del passo non consente questa interpretazione. Nel contesto il passo non vuol dire altro che il profeta fu consacrato a Dio e riservato alla sua missione profetica sin dal seno di sua madre. Il verbo ebraico non può assolutamente significare una consacrazione interiore, perché si riferisce anche ad animali e a cose che si consacravano a Dio. Conseguenza di questa consacrazione fu che Dio obbligò Geremia al celibato: "Non prendere moglie e non aver figli né figlie" (16:2), affinché la sua eventuale famiglia non soccombesse nei tragici eventi che stavano per accadere (16:4). Quest'obbligo al celibato è uno dei casi più unici che rari nella storia del profetismo ebraico.

Chiamato alla sua missione nel 13° anno del re Giosia (628/627 a. E. V.), Geremia si mostrò alquanto titubante nell'accettare l'incarico da cui avrebbe voluto sottrarsi. "Ahimè, Signore, Dio, io non so parlare, perché non sono che un ragazzo" (1:6). Questa timidezza accompagnò sempre Geremia nel corso della sua missione, che si svolse a Gerusalemme sotto ben cinque re (Giosia, Ioacaz, Ioiachim, Ioiachin, Sedechia).

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 14

La situazione storica al tempo di Geremia

La storia del tempo di Geremia ci aiuta a comprendere la sua opera

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nell'8° secolo a. E. V. l'Assiria, con Ninive per capitale, dominava indisturbata fra tutti i regni asiatici, finché nel 7° secolo la sua potenza iniziò a declinare per il sorgere dell'impero neobabilonese.

Si spiega così come il re Giosia, nel 622 a. E. V., abbia potuto svolgere indisturbato la sua azione distruttrice dell'idolatria che era in gran parte di importazione assira. Nel 612 a. E. V. Ninive cadde sotto i colpi di Nabucodonosor e dei medi, ma l'ultimo re ninivita poté rifugiarsi ad Harran da dove chiese rinforzi all'Egitto che era il suo nemico d'un tempo. Il faraone Neco corse in aiuto, ma nel suo passaggio attraverso la Palestina fu fermato da Giosia (favorevole ai babilonesi) che venne ucciso a Meghiddo, nel 609 a. E. V..

Un movimento popolare giudaico mise allora sul trono Ioacaz (nel 609 a. E. V.) che, non essendo però favorevole all'Egitto, venne destituito dal faraone dopo soli tre mesi di regno e sostituito da Ioachim che durò in carica 11 anni (609-598/597 a. E. V.). Geremia non restò indifferente a questo fatto e profetizzò: "Non piangete per il morto, non vi affliggete per lui; ma piangete, piangete per colui che se ne va, perché non tornerà più e non vedrà più il suo

paese natìo" (22:10). Si allude qui a "Sallum, figlio di Giosia, re di Giuda, che regnava al posto di Giosia suo padre" (v. 11) e che fu deportato in Egitto. - V. 12.

Verso il 605 a. E. V. l'armata egiziana fu sconfitta a Carchemish sull'Eufrate da Nabucodonosor che la inseguì fino in Palestina. Qui vinse anche Ioiachim alleato dell'Egitto e, sempre nel 605, prese Gerusalemme senza distruggerla. Ci fu la prima deportazione, e tra i deportati c'era Daniele. Geremia celebrò in un'ode trionfale la sconfitta egiziana, mostrando in tal modo la sua simpatia verso i babilonesi:

> "Riguardo all'Egitto. Circa l'esercito del faraone Neco, re d'Egitto, che era presso il fiume Eufrate a Carchemis, e che Nabucodonosor, re di Babilonia, sconfisse il quarto anno di Ioiachim, figlio di Giosia, re di Giuda. «Preparate lo scudo grande e quello leggero; avvicinatevi per la battaglia. Attaccate i cavalli; cavalieri, montate. Presentatevi con gli elmi in capo; lucidate le lance, indossate le corazze! Perché li vedo sbigottiti, lanciati in fuga? I loro prodi sono sconfitti, si danno alla fuga senza volgersi indietro; tutto intorno è terrore», dice il Signore. «Il veloce non fugga, il prode non scampi! Al settentrione, presso il fiume Eufrate vacillano e cadono. Chi è colui che sale come il Nilo, le cui acque si agitano come quelle dei fiumi? È l'Egitto, che sale come il Nilo, le cui acque si agitano come quelle dei fiumi. Egli dice: Io salirò, ricoprirò la terra, distruggerò le città e i loro abitanti. All'assalto, cavalli! Al galoppo, carri! Si facciano avanti i prodi, quelli d'Etiopia e di Put che portano lo scudo, quelli di Lud che maneggiano e tendono l'arco. Questo giorno, per il Signore, per il Dio degli eserciti, è giorno di vendetta, in cui si vendica dei suoi nemici. La spada divorerà, si sazierà, si ubriacherà del loro sangue; poiché il Signore, Dio degli eserciti, immola le vittime nel paese del settentrione, presso il fiume Eufrate. Sali a Galaad, prendi del balsamo, o vergine, figlia d'Egitto! Invano moltiplichi i rimedi; non c'è medicazione che valga per te. Le nazioni odono la tua infamia e la terra è piena del tuo grido; poiché il prode vacilla appoggiandosi al prode, tutti e due cadono assieme»". - 46:2-12.

Ioiachim, negli ultimi anni del suo regno, si ribellò nuovamente alla Babilonia, resistendo per cinque anni agli eserciti nemici sino alla sua morte (597/596 a. E. V.). Gli successe per tre soli mesi Ioiachin, che fu costretto a cedere ai babilonesi e fu condotto in esilio.

Sul trono di Gerusalemme i vincitori posero allora Sedechia che vi rimase per 11 anni (597-586 a. E. V.). Debole di volontà, finì per lasciarsi sobillare dal partito filo-egiziano e si ribellò a Nabucodonosor, credendo che Gerusalemme fosse inespugnabile. Solo fra tutti, Geremia si scagliò contro il re e il suo partito. "Il faraone, re d'Egitto, non è che un vano rumore" (46:17), aveva detto dopo la sconfitta di Carchemish.

Nel 588 a. E. V., nel mese di *tevèt* (dicembre/gennaio) le schiere di Nabucodonosor s'accamparono dinanzi a Gerusalemme, dal lato settentrionale. L'assedio della città durò un anno. Un raggio di speranza si accese quando l'egiziano Hofra (*Uah-ab-ra*, della 26ª dinastia saita) apparve ai confini palestinesi. Ma non appena i babilonesi accorsero per dar battaglia, egli si ritirò senza colpo ferire, abbandonando la città santa al suo destino. Seguirono giorni tragici, con tutti gli orrori della fame e della pestilenza. Alla fine, nel quarto mese (luglio del 587 a. E. V.), i babilonesi entrarono in Gerusalemme attraverso una breccia. Sedechia, fuggito verso Gerico con pochi suoi fidati, fu raggiunto e condotto prigioniero da

Nabucodonosor a Ribla (nel territorio di Hamat). Qui venne accecato. Per un mese intero infuriò la strage fino a quando, nel mese di *av* (luglio/agosto) Nabuzardan, capitano delle guardie del corpo reale, ebbe l'ordine di incendiare l'acropoli con la sua reggia e il maestoso Tempio, riducendo tutto in macerie. Ci fu allora la terza e definitiva deportazione degli ebrei (587 a. E. V.). I popoli circonvicini (ammoniti, moabiti e edomiti) accorsero numerosi per sottrarre qualcosa dalle ceneri fumanti della città, completando così la devastazione.

Nabucodonosor, desideroso d'ordine, richiamò in Giudea gli agricoltori poveri e i pastori nomadi delle campagne, dando loro come governatore il nobile israelita Godolia, amico dei caldei. Geremia, che era sempre stato favorevole a una politica filo-babilonese, fu liberato. Il nuovo governatore si stabilì nella vicina città di Mizpa (l'attuale *Tell en Nasbe*), a pochi chilometri a settentrione di Gerusalemme. Tuttavia, dopo soli due mesi di governatorato, fu pugnalato a tradimento da Ismael, uomo di stirpe regale che era tornato dalla fuga insieme ad altri ebrei (586 a. E. V.). Questo truce evento sparse terrore in tutta la regione, per cui gli abitanti – temendo la punizione di Nabucodonosor – fuggirono in disordine verso l'Egitto. Questi fuggiaschi si trascinarono dietro, a forza, anche il settantenne Geremia.

Che fine abbia poi fatto il profeta non si sa. Una tradizione – che però non è controllabile – lo fa morire ucciso da ebrei non credenti e senza patria. Secondo una leggenda, Geremia avrebbe nascosto l'arca sacra del Tempio sul monte Nebo e sarebbe poi tornato a riconsegnarla al futuro re che avrebbe riunito Israele. Questa leggenda è riportata in un apocrifo della letteratura ebraica:

> "Si diceva anche nello scritto che il profeta, ottenuto un responso, ordinò che lo seguissero con la tenda e l'arca. Quando giunse presso il monte dove Mosè era salito e aveva contemplato l'eredità di Dio, Geremia salì e trovò un vano a forma di caverna e là introdusse la tenda, l'arca e l'altare degli incensi e sbarrò l'ingresso. Alcuni del suo seguito tornarono poi per segnare la strada, ma non trovarono più il luogo. Geremia, saputolo, li rimproverò dicendo: «Il luogo deve restare ignoto, finché Dio non avrà riunito la totalità del suo popolo e si sarà mostrato propizio. Allora il Signore mostrerà queste cose e si rivelerà la gloria del Signore»". - *2Maccabei* 2:4-8, *CEI*.

Tracce di questa leggenda sono ancora presenti in *Mt* 16:13,14: "«Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?». Essi risposero: «Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, *Geremia*»". Ma si tratta, appunto, di una leggenda.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 15

Divisione e contenuto di *Geremia*

Le sue cinque parti

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Geremia è uno dei libri più compositi delle Scritture Ebraiche. Si apre con un magnifico squarcio che narra la vocazione del profeta, cui segue un gruppo abbastanza omogeneo di oracoli in forma poetica. Seguono poi gli elementi più disparati, ora in prosa ed ora in versi; oracoli ora brevissimi, ora molto estesi; intramezzati da sentenze, parabole, racconti storici, profezie d'intonazione apocalittica e da frammenti personali.

Quest'apparente disordine non è dovuto al fatto che il libro segua una successione cronologica. Il capitolo 26 (scritto da Baruc) e 7:1-15 si riferiscono ad uno stesso fatto. La predicazione di Geremia nel Tempio risale ai primi anni del re Ioiachim, mentre il capitolo 34 si riferisce ad un evento di una dozzina d'anni dopo. Di solito si riparte il libro nel modo che qui segue.

Prima parte - capitoli 1-25

Predominano brani poetici. Si tratta di detti di Geremia espressi generalmente in modo mordace, concreto, immaginoso. Questi brani sono di grandissimo valore per conoscere la personalità del profeta.

Seconda parte - capitoli 26-45

Si tratta di memorie compilate da Baruc, segretario di Geremia. Essenzialmente contengono la descrizione delle vicissitudini e delle sofferenze subite dal profeta da parte

della classe dirigente: motteggi, persecuzioni, imprigionamenti e oltraggi di ogni genere. Nei capitoli 26-35 gli oracoli geremiani scritti in poesia sono inquadrati in racconti biografici compilati in prosa. I capitoli 36-45, tutti in prosa, contengono racconti riguardanti la vita del profeta.

Terza parte

Non si tratta di una successione di capitoli dopo il 45° che chiude la seconda parte. Si tratta di un'ulteriore divisione che abbraccia brani particolari tratti dalle due precedenti parti. Perché alcuni studiosi (al seguito di Mowinkel) hanno visto la possibilità di quest'ulteriore divisione? Perché questa serie di brani presenta uno *stile particolare* che assomma sia i tratti tipici di Geremia che quelli di Baruc. Di solito questi brani sono introdotti con la formula: "La parola del Signore mi fu rivolta in questi termini". Gli studiosi pensano ora di attribuire questi brani a una fonte unica. I brani che vi apparterrebbero sono i seguenti (quelli in rosso non sono ammessi da tutti gli studiosi, gli altri sono riconosciuti da tutti): 1:4-10; 1:11-17; 3:6-13; 7:1-8:3; 11:1-14; 16:1-13; 17:19-27; 18:1-12; 19:1,2; 19:10,11; 22:1-5; 24; 25:1-14; 27; 32; 34:8-22; 35.

In 36:32 si fa riferimento ad una raccolta profetica distrutta da Ioiachim: "Geremia prese un altro rotolo e lo diede a Baruc, figlio di Neria, segretario, il quale vi scrisse, a dettatura di Geremia, tutte le parole del libro che Ioiachim, re di Giuda, aveva bruciato nel fuoco". Di quale raccolta si tratta? Generalmente si pensa a quella che qui abbiamo indicato come "prima parte" (capitoli 1-25). Ma ci sono studiosi (come Eissfeldt e Robinson) che pensano si tratti della "terza parte" che qui stiamo considerando, ovviamente nella parte essenziale (sarebbero naturalmente esclusi i capitoli 24, 27, 32, 34 e 35 che si riferiscono ad avvenimenti posteriori al re Ioiachim). Questa ipotesi pare più credibile; infatti, si spiegherebbero meglio quattro particolari che ora consideriamo.

1. La raccolta poteva essere letta tre volte in circa mezza giornata (la prima parte contenente i capitoli 1-25 sarebbe stata troppo lunga). Le tre volte in cui la raccolta fu letta sono chiaramente menzionate: "Baruc lesse dal libro le parole di Geremia in presenza di tutto il popolo" (36:10), "«Prendi in mano il rotolo dal quale tu hai letto in presenza del popolo e vieni». Baruc, figlio di Neria, prese in mano il rotolo e andò da loro. Essi gli dissero: «Siediti e leggilo qui a noi». Baruc lo lesse in loro presenza" (36:14,15), "Ieudi lo lesse in presenza del re e in presenza di tutti i capi che stavano in piedi a fianco del re". - 36:21.

2. La raccolta conteneva solo minacce: “Forse quelli della casa di Giuda, udendo *tutto il male* che io penso di far loro, si convertiranno ciascuno dalla sua via malvagia,” (36:3). La prima parte contiene invece anche consolazioni.
3. Il capitolo 7 – che rientra nella “prima parte” - non può riferirsi alla posteriore redazione d’intonazione deuterocanonica (presente nella “terza parte”) perché annuncia la distruzione del Tempio (il che è tipicamente geremiano).
4. La collaborazione tra Baruc e Geremia del capitolo 36 può spiegare meglio lo stile composito della “terza parte” in cui vi solo elementi sia di Geremia che di Baruc.

Quarta parte - capitoli 46-51

Vi si trovano elementi indubbiamente di Geremia, anche se rielaborati da Baruc e forse da altri scrittori posteriori. In origine costituivano un’appendice a 25:13: “Tutto ciò che è scritto in questo libro, ciò che Geremia ha profetizzato contro tutte le nazioni”. Prova ne è che la versione greca dei *LXX* la presenta così.

Quinta parte - capitoli 30-33

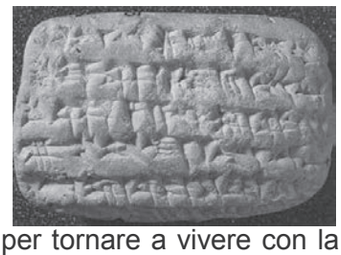
È preferibile considerare questa sezione separatamente, riservandole un posto. Si tratta della predicazione *escatologica* di Geremia ovvero della predicazione che riguarda gli ultimi tempi.

Geremia si compone però di 52 capitoli. Se la “quarta parte” arriva a includere il capitolo 51, dove si colloca il capitolo 52 che chiude il libro di Geremia? In verità, il capitolo 52 è un puro frammento storico che riproduce testualmente *2Re* 24:18-25,30. Si veda al riguardo *La Sacra Bibbia*, traduzione di F. Nardoni, Libreria Editrice Fiorentina, edizione 1960, che a pag. 1354 pone come titolo al cap. 52 di *Ger*: “Appendice storica (2 Re, 24, 18-25, 30)”.

Geremia presenta dunque brani derivanti direttamente da Geremia, brani da lui dettati allo scriba Baruc, racconti propri di Baruc e addizionali posteriori introdotte nel libro in epoche diverse.

A fine Ottocento, vicino all’antica città di Sippar (a circa due chilometri dall’attuale capitale irachena Baghdad) fu rinvenuta una tavoletta d’argilla incisa in caratteri cuneiformi e risalente al 595 a. E. V.. Ora si trova al British Museum di Londra, nel Regno Unito, che la possiede dal 1920. Le poche righe

contenute nel frammento, che è largo 5,5 cm, menzionano il “capo degli eunuchi Nebo-Sarsekim” per il suo generoso dono in oro fatto al tempio babilonese di Esangila. – Foto.



Questo personaggio, il cui nome fu traslitterato in ebraico נְבוּזַרְאֲדָן (*Nevusaradàn*), è menzionato in *Ger* 39:11,12: “Nabucodonosor, re di Babilonia, aveva dato a Nebuzaradan, capo delle guardie, quest'ordine riguardo a Geremia: «Prendilo, veglia su di lui e non fargli del male, ma compòrtati verso di lui com'egli ti dirà»”. Nebo-Sarsekim obbedì all’ordine del suo re e fece uscire il profeta Geremia dalla prigione della corte babilonese, assicurandosi che venisse scortato a Gerusalemme per tornare a vivere con la sua gente.

Questa tavoletta è una prova, fra le tante altre, che la Bibbia non contiene storie di pura fantasia. Giustamente, la scoperta di questa tavoletta è stata classificata – per ciò che attiene all’archeologia biblica - tra “le più importanti degli ultimi cento anni”. Il professor Michael Jursa dell’Università di Vienna, che ha decifrato la scrittura cuneiforme ed è uno dei pochi al mondo a saperla decifrare, ha commentato: “È stato molto eccitante e sorprendente. Trovare una tavoletta di questo genere, in cui compare una persona presente anche nella Bibbia, è veramente straordinario”.

Secondo il profeta Geremia, il “capo dei funzionari” era presente nel 587 a. E. V., nell’“anno diciottesimo di Nabucodonosor”, quando “l'esercito del re di Babilonia assediava allora Gerusalemme, e il profeta Geremia era rinchiuso” (*Ger* 32:1,2). La tavoletta cuneiforme ritrovata conferma l’esistenza del funzionario del re Nabucodonosor.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 16

Il testo greco di *Geremia*

Raffronto tra il testo ebraico di *Ger* e quello greco della *LXX*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Si trovano non poche divergenze tra il testo ebraico e la versione greca di *Geremia*. Nel testo greco compaiono delle aggiunte di scarso valore e di ben poco conto. Le diminuzioni, invece, sono molte: circa 2700 parole in meno, ossia un ottavo di tutto il libro. Tuttavia, se si analizzano i brani mancanti nella versione greca, si vede che la loro importanza non è eccessiva. Circa 60 sono costituiti da "Yhvh degli eserciti" o da "oracolo di Yhvh". Vi è poi uno spostamento: l'appendice riguardante le nazioni si trova nella *LXX* dopo il capitolo 25, ma nel testo ebraico si trova alla fine (capitoli 46-51). Il problema del testo greco continua ad essere oggetto di studio da parte degli specialisti, come è illustrato dalle seguenti citazioni.

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
SEMINARIO PER STUDIOSI DI S. SCRITTURA [23-27 GENNAIO 2012]
[Lezioni giovedì 26 gennaio a.m.]
GEREMIA
Georg FISCHER, S.J.

Le differenze tra TM e LXX sono enormi; riguardano
- la *lunghezza*: Ger TM è ca. un sesto più lungo di Ger LXX;
il ‚plus' più grande del TM si trova in 33,14-26
- l'*ordine*, soprattutto in relazione agli oracoli sulle nazioni:
in TM nei c46-51 ↔ in LXX nei c25-31
- numerosissime *divergenze* nelle formulazioni:
1,1 TM: „Parole di Geremia …" ↔ LXX: „Parola di Dio …", etc.
> Si deve pensare a *interventi deliberati*.
Varie proposte:
a) La *maggioranza* (E. Tov, A. Schenker, P.-M. Bogaert, H.-J. Stipp e altri), seguendo la tesi di G. Janzen, dà generalmente la priorità alla LXX, ipotizzando una '*Vorlage*' ebraica differente (non più esistente, ma parzialmente 'attestata' da 4Q71), seguendo la quale sia stata realizzata la traduzione in greco. Questa sarebbe di qualità superiore alla tradizione ebraica di Ger, conservatasi nel TM.
b) *Molti autori* che si occupano di Ger o non affrontano il problema, perché troppo complicato o per

altre ragioni (B. Bozak, A.C. Osuji), o cercano di fornire una soluzione per le differenze in singoli casi (p. es. i commentari di W.L. Holladay, W. McKane, W.H. Schmidt).
c) *Pochi* arrivano a dare la preferenza a TM (A. van der Kooij, J.R. Lundbom, B.A. Foreman, A. Vonach), spiegando le differenze nel contesto della traduzione greca.
+ Letteratura: G. Fischer, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2007, II) „Zum Text von Jer", pag. 17-53; ders., *Der Prophet wie Mose. Studien zum Jeremiabuch* (BZAR 15),
Fischer, gio 26, 2
Wiesbaden 2011, A) „Der Text …", 1-96; A. Vonach, Jeremias, in: *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2696-2737.
+ Ger 52, avendo come base 2 Re 24,18-25,30, è un *caso esemplare* per lo studio delle differenze tra Ger TM e LXX. Nella versione greca si riscontrano molte e gravi differenze.
Conclusioni: Non si può più dare la preferenza a Ger LXX. Il testo greco della LXX dimostra segni tipici di *una rielaborazione attualizzante con intenzioni teologiche*. Per nuove ricerche su Ger è consigliabile o partire dal TM (c), o paragonarlo ogni volta con la versione greca (b), al fine di cogliere le tendenze dell'opera di traduzione.

Ger 52 come il caso più chiaro e più lungo,
- ripete ampiamente alla lettera 2 Re 24,18-25,30
↔ Isaia 36-39, che riprende 2 Re 18,13-20,21:
distruzione, o salvezza per Gerusalemme?
- i cambiamenti maggiori: 2 Re 25,22-26 → largamente sviluppato in Ger 40-41
l'inventario del Tempio e le colonne in Ger 52,18-21.23
? solo un'aggiunta in Ger? ← nessi con Ger 1,3 "nel quinto mese"; 7,14; 22,26; 27,16-22
+ // Ger 39: anticipazione raccorciata; c52 permette di rafforzarlo e intensificarlo
> a) Ger riprende 2 Re; b) lo usa in modo creativo; c) → caduta di Gerusalemme

---

Charles Conroy
Introduzione al libro di Geremia

Molti specialisti odierni concludono che due diverse forme del testo *ebraico* di Ger dovevano essere in uso nel 2º e nel 1º sec. a. Cr. (data dei frammenti secondo criteri paleografici) – una forma più lunga (che poi apparirà nel TM) e una forma più breve (che serviva come base ["Vorlage"] per la traduzione greca). Il greco dunque non è il prodotto di una revisione stilistica ma si tratta di una versione piuttosto fedele di un altro tipo di testo ebraico. Se poi si applica uno dei criteri classici della critica testuale "lectio brevior potior" (la variante più breve ha più probabilità di essere quella più antica), allora si può comprendere la grandissima importanza del testo greco nello studio approfondito del libro di Geremia. Bisogna aggiungere però che una minoranza di specialisti contemporanei (per es. G. Fischer) non è convinta da tali argomenti e pertanto sostiene che il TM è preferibile in molti casi o addirittura quasi sempre. La discussione continua nella ricerca attuale.

LETTURA DEL PROFETA GEREMIA
A CURA DEL GRUPPO BIBBIA E LAVORO
Coordinatore: don Raffaello Ciccone

Oracoli contro le Nazioni (capp. 46-52)
Prima di tutto c' è un problema di testo: questa sezione, messa in coda al libro nella versione finale in lingua ebraica (testo Masoretico), si trova invece più o meno alla metà del libro nell' autorevole versione in greco detta "dei Settanta". Le traduzioni attuali seguono il testo Masoretico, ma nel cap. 25, v.15-38 è rimasta intrappolata una introduzione generale chiaramente legata ai capitoli che ora analizziamo.
Gli oracoli contro le nazioni pagane non sono una novità di Geremia; già i libri di Isaia e di Amos riportavano analoghe sezioni, che si ritroveranno anche nel quasi contemporaneo Ezechiele e, in forma parziale, in altri fra i cosiddetti "profeti minori". Evidente lo scopo di questi scritti: prima di tutto rincuorare i credenti rimasti fedeli al Signore nonostante i rovesci politici e militari, assicurando che le grandi e piccole potenze straniere non erano comunque né invulnerabili né indistruttibili, mentre specularmene la debolezza e l'oppressione di Israele non sarebbero durate in eterno. Inoltre queste rassegne erano un mezzo per illustrare la teologia

della storia interpretata dai profeti biblici. Il Signore consentiva i momenti e di egemonia e li alternava a quelli di decadenza e di crisi sia per far vedere la Sua alta signoria sulla storia del mondo, sia per premiare e/o punire i comportamenti virtuosi o colpevoli dei sovrani e dei popoli.
Anche Geremia segue questo schema. Ai vari popoli citati ricorda che i rispettivi successi militari ed economici sono stati concessi dal Signore in quanto servivano ad ammonire e a punire altri popoli colpevoli contro JHWH. In particolare i castighi sono applicati ai figli di Israele che, avendo a disposizione la Torah, avrebbero dovuto invece essere di buon esempio a tutti gli altri popoli. In ogni caso la misericordia del Signore avrebbe alla fine ricondotto alla pace e alla prosperità Giuda e Israele prima di tutto, ma anche i superstiti della altre nazioni. È tipico di Geremia l'inserire un lumino di speranza nel finale di ciascun oracolo, dopo la descrizione di orribili catastrofi e stragi.
La lista di nazioni di Geremia è leggermente variata rispetto ai più antichi profeti dell'ottavo secolo. Ci sono ovviamente tutte le piccole e grandi tribù confinanti con la terra di Canaan, ma è sparita l'Assiria, ormai cancellata dalla storia dopo l'avvento dell'impero Caldeo. Vengono invece menzionati altri popoli più a oriente, come i Medi e gli Elamiti, che stanno diventando importanti per le vicende belliche di inizio del sesto secolo. Lo stile narrativo, in prevalenza in versi, è particolarmente drammatico e sopra le righe. Vi si coglie l'indignazione per il comportamento inumano e spietato dei vari eserciti invasori (che oltretutto non rispettano nemmeno i luoghi di culto), ma anche un certo compiacimento per la prossima disgrazia degli attuali superbi dominatori del mondo.
Il libro di Geremia si chiude con un capitolo di narrazione storica (cap. 52), che riporta altri particolari sulla distruzione di Gerusalemme e la sorte dei dirigenti e degli abitanti, e termina con una notizia positiva, riguardante la cessazione del trattamento punitivo nei confronti degli ultimi resti della dinastia davidica.

Come si possono spiegare questi fatti? Alcuni studiosi hanno attribuito il tutto alla negligenza dei traduttori. Altri studiosi sono ricorsi alla confusione creata dalla pluralità dei traduttori. Qualche studioso ricorre a due recensioni diverse di *Geremia*, di cui una sarebbe stata seguita dall'ebraico e un'altra dal greco.

Forse si può spiegare il tutto supponendo che la versione greca rappresenti uno stadio anteriore all'attuale testo ebraico masoretico. Il *Testo Masoretico* sarebbe lo stadio finale raggiunto nella raccolta dei brani geremiani. Forse la *LXX* ha posto la sezione riguardante le nazioni dopo la prima parte perché ritenevano che la seconda parte fosse biografica. Il *Testo Masoretico*, al contrario, considerando tutto il libro come profetico, avrebbe spostato alla fine la sezione più omogenea riguardante le nazioni.

Ad ogni modo, si tratta di problemi ancora aperti che vanno studiati caso per caso, senza preferire in blocco la versione greca o quella ebraica del *Testo Masoretico*.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 17

Le obiezioni storiche al libro di *Geremia*

Alcune profezie di *Ger* contengono errori di storia?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

L'obiezione che fanno alcuni studiosi riguarda alcuni oracoli di Geremia che non sembrerebbero delle vere profezie poiché conterrebbero errori. Vediamo i brani più importanti.

***Ger* 36:30** afferma: "Così parla il Signore riguardo a Ioiachim re di Giuda: «Egli non avrà nessuno che sieda sul trono di Davide, e il suo cadavere sarà gettato fuori, esposto al caldo del giorno e al gelo della notte»". Di fatto, però, il figlio Ioiachin salì al trono: "Ioiachin aveva diciotto anni quando cominciò a regnare" (*2Re* 24:8). Occorre nondimeno dire che regnò solo tre mesi: "Regnò a Gerusalemme tre mesi" (*Ibidem*), poi fu deportato a Babilonia (v. 15), dove rimase per ben 36 anni fino alla morte. Il regno fu dato a suo zio Mattania: "Il re di Babilonia fece re al posto di Ioiachin, Mattania, zio di lui" (v. 17), che Nabucodonosor chiamò Sedechia: "Al quale cambiò il nome chiamandolo Sedechia". - *Ibidem*.

Riguardo all'età di Ioiachin dichiarata in 18 anni da *2Re* 24:8, in *2Cron* 36:9 si legge: "Ioiachin aveva *otto* anni quando cominciò a regnare; regnò tre mesi e dieci giorni a Gerusalemme". La differenza di età (8 o 18 anni) dipende dal manoscritto. La *LXX* e *Sy* hanno 18. *TM* e *Vulgata* hanno 8. Dato che *2Re* 24:8 ha solo 18, questa è preferibile.

Inoltre, è detto che il re Ioiachim sarebbe rimasto senza sepoltura: "Il suo cadavere sarà gettato fuori, esposto al caldo del giorno e al gelo della notte" (*Ger* 36:30). Al contrario, *2Re* 24:6 dice che "Ioiachim si addormentò con i suoi padri", espressione tipica che ne indica la sepoltura. L'espressione che si trova in *2Cron* 36:8 nella versione greca dei *LXX* è ancora più chiara:

> καὶ ἐκοιμήθη Ιωακιμ μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ καὶ ἐτάφη ἐν Γανοζα μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ
> *kài ekoimèthe Ioam metà tòn patèron autù kài etàfe en Ganoza metà tòn patèron autù*
> e si addormentò Ioakìm con i suoi padri e fu sepolto in Ganoza con i suoi padri".

Tuttavia, si potrebbe anche pensare ad una profanazione della tomba.

***Ger* 43:8-13** parla di una campagna vittoriosa di Nabucodonosor in Egitto, dove avrebbe compiuto grande devastazione. “Così parla il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: «Ecco, io manderò a prendere Nabucodonosor re di Babilonia […] verrà e colpirà il paese d'Egitto: chi deve andare alla morte, andrà alla morte; chi alla deportazione, andrà alla deportazione; chi deve cadere di spada, cadrà di spada. Appiccherà il fuoco alle case degli dèi d'Egitto»” (vv. 10-12). Nabucodonosor “si avvolgerà del paese d'Egitto come il pastore si avvolge nella sua veste” (v. 12). Riguardo a questo evento gli studiosi erano molto scettici in passato. Infatti, non c’era conferma storica di questo fatto al di fuori della Bibbia. Vero è che Giuseppe Flavio ne parla, ma Giuseppe dipende dalla Bibbia e non costituisce una nuova fonte storica.

Il 3 dicembre 1882, però, Theo Pinches traduceva e commentava davanti alla Society of Biblical Archeology il frammento di un’iscrizione cuneiforme che palava di una spedizione in Egitto fatta da Nabucodonosor nel 568 a. E. V.. Questo fatto è attestato anche da un frammento aramaico trovato di recente a Saqqaràh (Menfi). Dubbi svaniti, quindi.

Ger* 44:24-30** annuncia la scomparsa totale dei giudei in Egitto: “Ascoltate la parola del Signore, voi tutti di Giuda che abitate nel paese d'Egitto! «Ecco, io giuro per il mio gran nome», dice il Signore; «in tutto il paese d'Egitto il mio nome non sarà più invocato dalla bocca di nessun uomo di Giuda che dica: Il Signore, Dio, vive! Ecco, io vigilo su di loro per il loro male, e non per il loro bene; tutti gli uomini di Giuda che sono nel paese d'Egitto saranno consumati dalla spada e dalla fame, finché non siano interamente scomparsi»” (vv. 26,27). In realtà, molti rimasero in Egitto. Lo documentano i papiri di Elefantina. E lo documentano anche le opere giudaiche al tempo alessandrino riportate da Filone. Tuttavia, va ricordato che il valore dell’oracolo *riguarda solo coloro che fuggirono*, costringendo Geremia ad unirsi a loro. “Così parla il Signore degli eserciti, Dio d'Israele: «Voi e le vostre mogli*** lo dite con la vostra bocca e lo mettete in pratica con le vostre mani; ***voi*** dite: <Vogliamo adempiere i voti che abbiamo fatti, offrendo profumi alla regina del cielo e facendole delle libazioni>. Sì, ***voi*** adempite i vostri voti; sì, ***voi*** eseguite i vostri voti; perciò ascoltate […]»” (vv. 25,26). È a ***quelle persone*** che si preconizza che non ne sarebbe scampato uno in Egitto. Inoltre, quando si dice “tutti” (v. 27, ebraico כָּל, *kol*), non va dimenticato che l’aggettivo è usato in ebraico e *non in una lingua occidentale*, per cui non deve essere inteso in senso assoluto (all’occidentale), ma nel senso di “maggioranza”, secondo lo stile ebraico che ama le esagerazioni. Infatti – si noti bene – lo stesso Geremia afferma al v. 28 che qualcuno sarebbe tornato: “Quelli che saranno scampati alla spada ritorneranno dal paese d'Egitto nel paese di Giuda”. È questo un piccolo esempio di quanto danno può fare la mentalità occidentale applicata nell’interpretazione della Scrittura.

***Ger* 44:30**: “Così parla il Signore: «Ecco, io darò il faraone Cofra, re d'Egitto, in mano dei suoi nemici, in mano di quelli che cercano la sua vita, come ho dato Sedechia, re di Giuda, in mano di Nabucodonosor, re di Babilonia, suo nemico, che cercava la vita di lui»”. Perché alcuni studiosi hanno dubitato di questo versetto? Perché lo storico Erodoto (*Storie* 2, 162-169) e lo storico Diodoro Siculo (1,68) dicono che Amasis, mandato da Apries (= Cofra) per sedare un tumulto di soldati egiziani, fu proclamato re dai rivoltosi e vinse Cofra che fu condotto prigioniero a Sais, e per giunta trattato con riguardo. Tutto il contrario di quanto dice la Bibbia. Bibbia contro storia documentata? No. No, perché i due storici riferiscono anche che gli egiziani si lamentarono della buona sorte toccata al loro odiato re (che era della dinastia etiopica e quindi straniera) e ottennero che Cofra fosse dato in loro mani. Così gli egiziani alla fine lo strangolarono. Ma non aveva detto Dio: “Io darò il faraone Cofra, re d'Egitto, in mano dei suoi nemici, in mano di quelli che cercano la sua vita”? Sì. E così fu.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 18

L'importanza teologica di *Geremia*

Le novità teologiche che presenta il libro biblico di *Ger*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Affine per idee a Osea, Geremia presenta Dio come lo sposo del popolo apostata che viene pur sempre amato da Dio con grande amore: "Sì, io ti amo di un amore eterno" (31:3). Quel "ti" in ebraico è al femminile, riferito alla vergine Israele del v. 4. Qui viene dichiarato l'amore di Dio per Israele. Peccato che *TNM* svilisca traducendo: "Ti ho amato con un amore a tempo indefinito", quasi che l'amore di Dio fosse a scadenza. Bellissima invece la traduzione di *TILC*: "Ti ho sempre amato e per questo continuerò a mostrarti il mio amore incrollabile", anche se sarebbe stato più bello: Ti ho sempre *amata*.

L'amore di Dio per il suo popolo è gratuito. Ma anche imperituro. Sono tutte da gustare e da godere le bellissime espressioni di Dio che Geremia riferisce. Il testo ebraico è stupendo. Una traduzione non può renderlo appieno. Comunque, riportiamo due traduzioni che sono agli estremi: una viva ed elegante, l'altra mediocre e asettica e a tratti incomprensibile.

Ger	*TILC*	*TNM*
2:2	"Voglio ricordarti come mi eri fedele negli anni della tua giovinezza, come mi amavi quando eri fidanzata. Camminavi dietro a me nel deserto, là dove non si può seminare".	"Ricordo bene, da parte tua, l'amorevole benignità della tua giovinezza, l'amore quando eri fidanzata per sposarti, il tuo camminare dietro a me nel deserto, in un paese non seminato".
2:33-35	"Come sai combinare i tuoi intrighi per ricercare l'amore dei tuoi amanti! La peggiore delle donne può imparare da te. I tuoi vestiti sono imbrattati fino all'orlo del sangue di povera gente innocente, non di quello di ladri sorpresi a rubare. Eppure, tu continui a ripetere: «Io sono innocente, certamente il Signore non è più in collera con me»".	"Perché, o donna, abbellisci la tua via per cercare amore? Perciò è stato anche nelle cose cattive che hai insegnato le tue vie. Inoltre, nei tuoi lembi si son trovati i segni del sangue delle anime dei poveri innocenti. Non li ho trovati nell'atto di sfondare, ma [sono] su tutti questi. Ma tu dici: «Sono rimasta innocente. Sicuramente la sua ira si è ritirata da me»".
3:12	"«Torna da me, Israele infedele. Io ti perdonerò perché sono misericordioso. Non sarò in collera con te per sempre» – dice il Signore".	"«Torna, o rinnegata Israele», è l'espressione di Geova». «Non farò cadere la mia faccia [con ira] su di voi, poiché sono leale», è l'espressione di Geova. «Non resterò risentito a tempo indefinito»".

Israele è la favorita di Dio, sempre, anche nella punizione:

Ger	*TILC*	*TNM*
11:15	“Il popolo ***che io amo*** ha commesso azioni malvagie. Che cosa viene a fare ora nel mio tempio?”.	“Che ha da fare il mio diletto nella mia casa, che molti di loro debbano compiere questa cosa, il disegno [perverso]?”
12:7	“Ho abbandonato Israele, ho ripudiato la nazione che mi ero scelta; ho consegnato nelle mani dei suoi nemici il popolo ***che amo***”.	“Ho lasciato la mia casa; ho abbandonato la mia eredità; ho dato la diletta della mia anima nella palma della mano dei suoi nemici”.

Non si tratta di una semplice alleanza che poggia su ragioni giuridiche. Si tratta di *un’unione vivificata e interiorizzata dall’amore*. Al termine della prova e dell’esilio che durerà decenni (29:10;25:11), Dio stipulerà una nuova alleanza in cui la *Toràh* non sarà scritta in modo giuridico su tavole di pietra, ma sarà scritta con amore *nei cuori dei singoli*.

Ger 31:33

TNM	*NR*	*TILC*
“«Poiché questo è il patto che concluderò con la casa d’Israele dopo quei giorni», è l’espressione di Geova. «Certamente metterò la mia legge dentro di loro, e la scriverò nel loro cuore. E di sicuro diverrò il loro Dio, ed essi stessi diverranno il mio popolo»”	“«Ma questo è il patto che farò con la casa d'Israele, dopo quei giorni», dice il Signore: «Io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore, e io sarò loro Dio, ed essi saranno mio popolo»”.	“Questa è l’alleanza che io concluderò con il popolo di Israele dopo quei giorni: Io metterò la mia legge dentro di loro e la scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo”.

Questa nuova alleanza poggerà su un rapporto *personale* tra Dio e il singolo, perciò travalicherà i confini nazionali e nazionalistici del popolo giudaico. Questo *messianismo* prepara l’amore, l’*agàpe* che caratterizzerà il nuovo popolo di Dio dei discepoli di Yeshùa.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 19

Il profeta Ezechiele

Profeta maggiore, insieme a Isaia e a Geremia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Yekhesqèl (יְחֶזְקֵאל, "Dio fortifica"), Ιεζεκιηλ (*Iezekiel – LXX*), *Hiezecihel* (*Vulgata*), Ezechiele, è il terzo – in ordine di tempo – dei profeti maggiori.

La persona

Ezechiele fu contemporaneo di Geremia, essendo nato nel 627 a. E. V., se – con alcuni esegeti – si insiste sull'indicazione cronologica di *Ez* 1:1: "Il trentesimo anno, il quinto giorno del quarto mese, mentre mi trovavo presso il fiume Chebar, fra i deportati, i cieli si aprirono, e io ebbi delle visioni divine", interpretando questo "trentesimo anno" come il trentesimo della sua vita ovvero dalla sua nascita. La sua ultima profezia è datata al 573 a. E. V.; prima non abbiamo ulteriori notizie su di lui.

Ezechiele era di stirpe sacerdotale: "La parola del Signore fu rivolta al *sacerdote* Ezechiele" (1:3). Sin dall'infanzia era abituato alle rigorosità legali: "Io non mi sono mai contaminato; dalla mia infanzia a ora". - 4:14.

Della famiglia che si era messo su non abbiamo che una traccia nel commovente accenno alla morte improvvisa di sua moglie, trasformata lei stessa in simbolo: "«Con un colpo improvviso io ti tolgo la delizia dei tuoi occhi; ma tu non fare lamento, non piangere, non versare lacrime. Sospira in silenzio; non portare lutto per i morti» […]. La mattina parlai al popolo e la sera mia moglie morì. Così parla Dio, il Signore: «Ecco, io profanerò il mio santuario, orgoglio della vostra forza, delizia dei vostri occhi, oggetto di venerazione delle

vostre anime; i vostri figli e le vostre figlie che avete lasciati a Gerusalemme cadranno per la spada»". - 24:16-18,21.

Ezechiele esercitò il suo ministero continuamente in Mesopotamia, sua terra d'esilio, dove venne deportato dai conquistatori babilonesi nel 597 a. E. V. assieme al re Ioiachin, al fior fiore dell'aristocrazia giudaica e al popolo atto alla guerra. Ciò avvenne dieci anni prima della completa rovina di Gerusalemme. Il libro dei *Re* non parla della deportazione di sacerdoti leviti:

> "Ioiachin, re di Giuda, si presentò al re di Babilonia con sua madre, i suoi servi, i suoi capi e i suoi eunuchi. E il re di Babilonia lo fece prigioniero, l'ottavo anno del suo regno. Come il Signore aveva predetto, portò via di là tutti i tesori della casa del Signore e i tesori del palazzo del re, e spezzò tutti gli utensili d'oro che Salomone, re d'Israele, aveva fatti per il tempio del Signore. E deportò tutta Gerusalemme, tutti i capi, tutti gli uomini valorosi, in numero di diecimila, e tutti i falegnami e i fabbri; non vi rimase che la parte più povera della popolazione del paese. E condusse Ioiachin a Babilonia; e deportò da Gerusalemme a Babilonia la madre del re, le mogli del re, i suoi eunuchi, i notabili del paese, tutti i guerrieri, in numero di settemila, i falegnami e i fabbri, in numero di mille, tutta gente valorosa e adatta alla guerra. Il re di Babilonia li deportò a Babilonia". - *2Re* 24:12-16.

Tuttavia, anche se i sacerdoti non sono menzionati nella deportazione, Geremia indirizza le sue parole agli anziani e *ai sacerdoti* condotti in Babilonia: "Queste sono le parole della lettera che il profeta Geremia mandò da Gerusalemme al residuo degli anziani esiliati, *ai sacerdoti*, ai profeti e a tutto il popolo che Nabucodonosor aveva deportato da Gerusalemme a Babilonia". - *Ger* 29:1.

Quando Ezechiele ebbe le sue prime visioni, si trovava "presso il fiume Chebar, fra i deportati" (1:1). La parola tradotta "fiume" è nell'ebraico נָהָר (*nehàr*), ma la parola era usata anche in senso più ampio, includendo pure i numerosi canali di Babilonia che un tempo attraversavano la fertile zona compresa fra il corso inferiore dell'Eufrate e quello del Tigri. Questo è in armonia col corrispondente termine babilonese che descrive sia un fiume che un canale. È da identificarsi indubbiamente con il grande canale *Naàr Kabàri* (Khabur) che passava attraverso l'antica Nippùr nella Bassa Caldea. Il *Naru Kabaru* (o "Canale Grande", in caldeo) è menzionato sulle tavolette commerciali in caratteri cuneiformi trovate nella città di Nippur, circa 85 km a sud-est di Babilonia. Lo Shatt en-Nil (*Naru Kabaru*) si separa dall'Eufrate sopra Babilonia e scorre in direzione sud-est, passando attraverso Nippur, per ricongiungersi con l'Eufrate a sud di Ur, circa 240 km più giù di Babilonia. – Foto: il Khabur oggigiorno.

Fu nella valle di questo fiume-canale che Ezechiele ebbe la prima comunicazione divina circa nel 595/593 a. E. V.. Il luogo è menzionato in 3:15,16: "Giunsi da quelli che erano deportati a Tel-Abib presso il fiume Chebar, e mi fermai dove essi abitavano; e là abitai sette

giorni, triste e silenzioso, in mezzo a loro. Dopo sette giorni, la parola del Signore mi fu rivolta". "Tel-Abìb" significa "colline delle spighe" ed era il centro di una delle comunità principali degli esuli. Questi esuli, per i loro rapporti interni, avevano potuto nominarsi un numero di anziani che troviamo a volte radunati attorno al profeta per udire da lui le risposte di Dio.

Anche Ezechiele fu chiamato da Dio alla sua missione come lo furono Geremia (*Ger* 1) e Isaia (*Is* 6). Ma Ezechiele, conformemente al suo stile, si diffonde nell'esposizione della grandiosa visione avuta del carro divino trascinato da cherubini e del trono su cui Dio gli apparve. - Capitoli 1-3.

Quella visione lo lasciò impietrito per "sette giorni, triste e silenzioso" (3:15), "attonito" (*TNM*), "stordito" (*TILC*). Da quella visione Ezechiele ebbe un indirizzo di vita e uno scopo del tutto nuovo.

La sua parola divenne solo parola di Dio. Quando non gli fu possibile parlare, annunciò in maniera ancor più impressionante i disegni divini mediante azioni simboliche, gesti espressivi e con le sue stesse vicende personali o familiari.

Tra i deportati egli godette di una certa libertà che gli permetteva di comunicare con i connazionali rimasti in patria e con i popoli più lontani. All'ottenimento di tale libertà dovette contribuire la sua perfetta lealtà verso i babilonesi, determinata dal suo rispetto per i patti che erano stati convenuti e giurati:

> "«Il re di Babilonia è venuto a Gerusalemme, ne ha preso il re e i capi, e li ha condotti con sé a Babilonia. Poi ha preso uno di sangue reale, ha *stabilito un patto* con lui, e gli ha fatto prestare *giuramento*; ha deportato pure gli uomini potenti del paese, perché il regno fosse tenuto umile senza potersi innalzare, e quegli osservasse *il patto stabilito* con lui e si mantenesse *fedele*. Ma il nuovo re si è ribellato a lui; ha mandato i suoi ambasciatori in Egitto perché gli fossero dati cavalli e molti uomini. Colui che fa tali cose potrà prosperare? Scamperà? *Ha rotto il patto* e potrebbe scampare? Com'è vero che io vivo», dice Dio, il Signore, «nel paese di quel re che l'aveva fatto re, e verso il quale *non ha rispettato il giuramento, né osservato il patto*, vicino a lui, in mezzo a Babilonia, egli morirà»". - *Ez*17:12-16.

E alla sua libertà dovette contribuire anche la costante tradizione politica del profetismo ebraico secondo cui il popolo di Dio doveva vivere isolato nella sua singolarità monoteistica e nella fiducia nell'aiuto divino.

I profeti sentivano che ogni alleanza con altri popoli era un canale d'infiltrazione di idee e di culti politeistici. A questa preoccupazione spirituale si aggiungeva la visione limpida ed equilibrata delle forze che erano in lotta. Ezechiele, in Mesopotamia, poteva contemplare la grandiosità, l'ordine, la forza dei babilonesi contro i quali non potevano tentare una ribellione. Non solo la Giudea, ma anche città e popoli ben più forti (come Tiro e l'Egitto) non potevano nulla contro i babilonesi.

Lo stato psicologico di Ezechiele

Numerose sono le azioni simboliche compiute da Ezechiele. Gli esegeti attualmente sono concordi nel vedervi azioni *reali*, non solo figure retoriche come si pensava in passato.

Quali erano le disposizioni fisiche e psicologiche del profeta Ezechiele nel momento in cui eseguiva le sue più celebri azioni simboliche? Era in uno stato di normale sanità oppure era un ammalato, turbato da profonde crisi nervose e da stati catalettici?

Stato del profeta nel periodo simbolico. Lo studioso Klostermann fu il primo a introdurre la medicina nell'esegesi di *Ezechiele*. Questo studioso era eccezionalmente preparato. Alla fine del suo studio dichiarò che la comprensione di infermità simili a quelle del profeta lo aveva reso capace di capire la situazione dell'uomo di Dio. Le sue ricerche scritturistiche gli permisero di scrivere un articolo che suscitò molto scalpore (*Ezechiel: Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person u. seiner Schrift*, in *Theologische Studien und Kritiker*, pagg. 391-439). Esaminiamo prima la sua teoria. Poi la valuteremo.

Le indicazioni che possediamo sulla malattia di Ezechiele risalgono al 30° anno. I fenomeni patologici iniziarono senza dubbio prima, ma il racconto biblico inizia solo da quel momento (1:1). Così sostiene la teoria.

All'età di trent'anni, il quinto giorno del quarto mese, Ezechiele ha una visione che scuote violentemente la sua sensibilità e lo fa cadere con la faccia a terra: "A quella vista caddi sulla mia faccia" (1:28). Per ordine di una voce misteriosa si risolleva in piedi: "Álzati in piedi" (2:1). Ma non ritrova il suo vigore e ormai sente che una forza estranea si è impadronita di lui e lo guida: "Lo Spirito entrò in me e mi fece alzare in piedi" (2:2). Prova subito delle allucinazioni che interessano la vista e l'udito: "Io udii colui che mi parlava" (2:2), "Io guardai, ed ecco una mano stava stesa verso di me" (2:9). Ha sensazioni di gusto molto piacevoli: gli sembra di ingoiare una pergamena che gli pare molto deliziosa: "Apri la bocca e mangia ciò che ti do" (2:8), "«Nùtriti il ventre e riempiti le viscere di questo rotolo che ti do». Io lo mangiai, e in bocca mi fu dolce come del miele". - 3:3.

Un giorno è invitato ad andare da alcuni compagni d'esilio e a parlare loro: "Va', recati alla casa d'Israele, e riferisci loro le mie parole" (3:4). Si mette in viaggio, come portato da una forza esterna: "Lo Spirito mi portò in alto e mi condusse via" (3:14). L'"amarezza nello sdegno del mio spirito" (3:14) – "furore del mio spirito" (*TNM*); "amareggiato e sconvolto" (*TILC*) - di cui Ezechiele parla, è un'eccitazione della sua volontà, è la presa di possesso di tutto il suo essere da parte di una potenza superiore. Il profeta arriva a Tell-Abìb, dove risiedeva un'importante colonia di esiliati. Là la sua emozione giunge al colmo e per sette

giorni rimane senza parola: “Mi fermai dove essi abitavano; e là abitai sette giorni, triste e silenzioso, in mezzo a loro”. - 3:15.

Dopo una settimana ha una nuova visione in cui apprende che Dio farà “in modo che la lingua” gli “si attacchi al palato” così che “rimanga muto” (3:26). Ezechiele si trova in tal modo ridotto, in casa sua, ad uno stato di dolorosa infermità che gli impedisce di partecipare alle riunioni dei suoi compatrioti:

> “*Sdràiati sul tuo lato sinistro*, e metti su questo lato l'iniquità della casa d'Israele; per il numero di giorni che starai sdraiato su quel lato, tu porterai la loro iniquità. Io ti conterò gli anni della loro iniquità in un numero pari a quello di quei giorni: *trecentonovanta giorni*. Tu porterai così l'iniquità della casa d'Israele. Quando avrai compiuto quei giorni, *ti sdraierai di nuovo sul tuo lato destro*, e porterai l'iniquità della casa di Giuda *per quaranta giorni*: t'impongo un giorno per ogni anno. Tu volgerai la tua faccia e il tuo braccio nudo verso l'assedio di Gerusalemme, e profetizzerai contro di essa. Ecco, io ti metterò addosso delle corde, e *tu non potrai voltarti da un lato sull'altro*, finché tu non abbia compiuto i giorni del tuo assedio”. - 4:4-8.

Eccolo quindi colpito da emiplegia (la paralisi di tutta una metà del corpo) al lato destro che lo obbliga a stare sul lato sinistro per 390 giorni, dopodiché è colpito di nuovo ed è costretto a stare sul fianco destro per 40 giorni. Tuttavia, la paralisi segue un andamento capriccioso: la parte superiore del corpo si liberava di tanto in tanto, così che il profeta poteva portarsi il cibo alla bocca, sebbene con l’aiuto dei suoi familiari: “Prendi anche frumento, orzo, fave, lenticchie, miglio, spelta, mettili in un vaso, fattene del pane sufficiente per tutto il tempo che starai sdraiato sul tuo lato; ne mangerai per trecentonovanta giorni. […] Mangerai una volta al giorno. Berrai pure dell'acqua […] una volta al giorno” (4:9-11). Altre volte lo vediamo colpito da violenti tremiti: “Mangia il tuo pane con tremore, bevi la tua acqua con preoccupazione e angoscia” (12:18). Talvolta il suo viso e il suo braccio steso rimangono rigidi per un tempo considerevole: “Volgerai la tua faccia e il tuo braccio nudo” (4:7). Ridotto in questo stato, Ezechiele è persuaso che Dio lo tenga legato con funi per non fargli mutare posizione a suo piacimento: “Ti saranno messe addosso delle corde, con esse sarai legato” (3:25). Inoltre è colpito da afasia totale, da cui non esce che per trasmettere ai suoi compatrioti le comunicazioni divine: “Io farò in modo che la lingua ti si attacchi al palato, perché tu rimanga muto […]. Ma quando io ti parlerò, ti aprirò la bocca, e tu dirai loro: ‘Così parla Dio, il Signore’”. - 3:26,27.

Nulla di strano, quindi, che attirasse l’attenzione dei vicini, testimoni di tutte queste mimiche. Talvolta il profeta batteva le mani (21:19) o pestava i piedi (6:11). Talvolta era preso da convulsioni o emetteva sospiri, altre gridava forte (21:17). Quando poteva dire alcune parole, la violenta emozione gli conferiva un ritmo curioso (11:14-21), sintomo dello sconvolgimento del suo sistema nervoso.

Tutti questi sintomi denotano le caratteristiche dell'epilessia, per cui il Klostermann conclude: "Ritengo dimostrato che dobbiamo considerare Ezechiele come un uomo che, già predisposto alla catalessia da uno stato di sofferenza e debolezza fisica, fu improvvisamente colpito da questa infermità in seguito ad una visione che lo turbò nel trentesimo anno". - Opera citata, pag. 431.

Il Klostermann si difende dall'accusa di attentato al carattere divino dell'esperienza profetica di Ezechiele. Se Ezechiele era malato, egli ribatte, Dio utilizzò le sue infermità per dare insegnamenti salvifici, proprio come già aveva utilizzato gli eventi familiari e dolorosi di Osea. Si potrebbe perciò dire che le patologie di cui Ezechiele soffriva avevano valore divino. - *Ibidem*, pag. 438.

Dapprima la teoria di Klostermann non fu notata. Solo nel 1897 (vent'anni dopo), il Bertholet, nel suo commento a *Ezechiele* (*Collezione Marti*) aderì completamente alla tesi del Klostermann, aggiungendo anche l'ipotesi dell'autosuggestione. Questa teoria è andata sempre più diffondendosi.

Che dire? La testimonianza non è sicura. Facciamo alcune considerazioni.

Prodomi catalettici. Giunto a Tell-Abìb, Ezechiele rimane nello stupore per sette giorni. Il Klostermann e altri lo interpretano nel senso di assoluta rigidità, ma dicono più di quanto affermi il testo. Ciò che viene trascurato è che il comportamento *profetico* di Ezechiele è simbolico. In questo simbolismo anche i sentimenti di dolore – anzi, più di tutto – hanno avuto il loro linguaggio figurato. Una volta tanto che anche il modo di esprimersi occidentale potrebbe aiutarci a capire il linguaggio figurato, ci si ostina ugualmente e leggerlo in modo letterale. Anche noi, infatti, diciamo che una persona è *impietrita* dal dolore, ma non pensiamo neppure lontanamente a una rigidità catalettica. Occorre usare il buon senso e non attaccarsi sempre alla lettera, altrimenti non si va lontano. Degli amici (o presunti amici) di Giobbe la Bibbia dice che quando lo videro "rimasero seduti per terra, presso di lui, sette giorni e sette notti; nessuno di loro gli disse parola, perché vedevano che il suo dolore era molto grande". - *Gb* 2:13.

La crisi principale. Si tratterebbe di un violento attacco di paralisi accompagnato da afasia totale. L'afasia è indiscutibile, e il profeta lo indica con chiarezza cristallina. Egli non riceveva la possibilità di parlare che a intervalli, quando il Signore lo incaricava di trasmettere qualche comunicazione al popolo. Al di là di questi casi, era nell'impossibilità fisica di parlare. Il suo mutismo non cessò che cinque anni dopo, nel dodicesimo anno della cattività, quando un messaggero venne da lui annunciandogli la distruzione di Gerusalemme: "Il dodicesimo anno della nostra deportazione, il decimo mese, il quinto

giorno del mese, un fuggiasco da Gerusalemme venne da me e mi disse: «La città è presa!». La sera prima della venuta del fuggiasco, la mano del Signore era stata sopra di me ed egli mi aveva aperto la bocca, prima che quello venisse da me la mattina; la bocca mi fu aperta e io non fui più muto" (33:21,22). Tutti questi fatti sono incontestabili. Ciò che invece è contestabile è l'interpretazione. Il Klostermann considera l'afasia del profeta come effetto della catalessia. Ma le prove non ci sono nel testo e le si cercano invano.

Catalessia. La teoria porta tre prove: emiplegia, rigidità del viso e rigidità del braccio. Ma sono davvero prove? Lo stare sul proprio fianco può essere causato da molte altre ragioni diverse dall'emiplegia. Si può essere immobili senza essere paralitici. E si può, poi, essere paralitici senza essere catalettici. La volontà divina può essere tutta la spiegazione. Che sia così è dimostrato dalla storia dei famosi *stiliti*. Ezechiele fu legato con funi per comando divino: "Ecco, io ti metterò addosso delle corde, e tu non potrai voltarti da un lato sull'altro" (4:8). Non si tratta di una sensazione patologica, ma proprio di funi con cui è legato. La fissità dello sguardo e del braccio può essere sostenuta solo forzando il testo biblico. "Tu volgerai la tua faccia e il tuo braccio nudo verso l'assedio di Gerusalemme, e profetizzerai contro di essa. Ecco, io ti metterò addosso delle corde, e *tu non potrai voltarti da un lato sull'altro*" (4:7,8). Il testo proibisce solo di muoversi sui fianchi, ma non parla d'immobilità della vista, del braccio o delle gambe. Anzi, è detto che li muoveva: "Prendi un mattone, mettitelo davanti e disegnaci sopra […] costruisci […] circondala […] disponi […]. Prendi poi una piastra di ferro e piazzala […] volta la tua faccia" (4:1-3). Ezechiele ha l'ordine di disegnare su una tavoletta d'argilla la città santa di Gerusalemme e di disporvi attorno modelli di macchine da guerra per simboleggiare l'assedio che l'avrebbe cinta; egli denuda il braccio e lo tende contro di essa in atto di minaccia, fa la stessa cosa con lo sguardo; mette anche una lastra di ferro tra lui e Gerusalemme per indicare che tra essa e Dio c'è ormai un muro di separazione. Nulla indica la durata di questa posizione o per quanto tempo stesse così, con lo sguardo rivolto alla Gerusalemme disegnata sulla tavoletta. Inoltre, non si parla per nulla di braccio esteso. "Tu volgerai la tua faccia e il tuo braccio nudo verso l'assedio di Gerusalemme" (4:7) è una traduzione discutibile. *TNM* ha: "E all'assedio di Gerusalemme volgerai la tua faccia, col tuo braccio denudato". *Diodati* traduce: "E ferma la tua faccia all'assedio di Gerusalemme, e sbracciati". Questo è conforme all'ebraico del testo. Ed è conforme pure agli usi ebraici: il braccio si denudava dalle pieghe del mantello per lavorare o per combattere. Lo fanno tuttora gli orientali per avere più libertà di movimento. Che Ezechiele fosse aiutato dai familiari a mangiare lo dice il Klostermann, non la Bibbia. Il testo biblico suppone che egli mangiasse e bevesse autonomamente: "Il cibo che mangerai

[…]. Berrai pure dell'acqua” (4:10,11). Anzi, il testo biblico dice addirittura che cucinava lui stesso: “Mangerai delle focacce d'orzo, che metterai a cuocere”. - 4:12.

Mancano i veri caratteri epilettici. Un medico, il dott. Vigouroux, nel suo *Traité complet de medicine pratique* (vol. III, pagg. 98 e 99) riduce i sintomi dell’epilessia a quattro fondamentali: rigidità, passività, incoscienza e afasia temporanea. Nella Bibbia sono riscontrabili questi sintomi che consentirebbero la diagnosi di epilessia?

1. *Rigidità*. Abbiamo già esaminato i versetti che escludono la rigidità.
2. *Passività*. Ezechiele mantiene il controllo dei suoi movimenti. È *lui* che deve collocarsi su un fianco, *lui* che deve voltare il viso verso Gerusalemme, *lui* che deve prepararsi il cibo, *lui* che deve scegliere certi alimenti per cibarsi. È *lui* che deve radersi i capelli e la barba, e dividere la peluria secondo ordini precisi: “Prendi una spada affilata, un rasoio da barbiere, prendila e fattela passare sul capo e sulla barba; poi prendi una bilancia da pesare, e dividi i peli che avrai tagliati” (5:1). Altro che paralisi.
3. *Incoscienza*. Non c’è traccia d’incoscienza. C’è anzi evidenza di coscienza. Con la sua iniziativa Ezechiele conserva anche la piena coscienza, tutta la sua libertà morale e la sua responsabilità. I suoi atti sono umani. Egli conserva la sua nozione del tempo per agire secondo gli ordini divini. È talmente cosciente che pone obiezioni perfino a Dio. Quando il Signore gli ordina di mangiare “delle focacce d'orzo” messe “a cuocere sopra escrementi d'uomo” (4:12), egli protesta: “Ahimè, Signore, Dio, ecco, io non mi sono mai contaminato; dalla mia infanzia a ora” (4:14). E Dio, mantenendo il simbolo, gli cambia elemento: “Guarda, io ti do dello sterco bovino, invece di escrementi d'uomo; sopra quello cuocerai il tuo pane!”. - 4:15.
4. *Afasia temporanea*. Anche questo sintomo manca, poiché l’afasia di Ezechiele, interrotta solo da piccoli intervalli, non durò meno di cinque anni. Oltretutto, parlando di durata, la crisi epilettica dura “da qualche minuto a qualche giorno” (testo medico citato). Neppure questo concorda. La crisi di Ezechiele durò 430 giorni (230, secondo la *LXX*: ἐνενήκοντα καὶ ἑκατὸν ἡμέρας (*enenèkonta kài ekatòn emèras*), “centonovanta giorni”, 4:5; τεσσαράκοντα ἡμέρας (*tessaràkonta emèras*), “quaranta giorni”, 4:6; 190+40=230). Si tratta di mesi e mesi, non di minuti o di giorni.

E poi, la personalità di Ezechiele denota forse un carattere nervoso? È difficile determinarlo dalle scarse notizie disseminate nel suo libro, ma Dio stesso dice di lui:

> “Io rendo dura la tua faccia, perché tu possa opporla alla faccia loro; rendo dura la tua fronte, perché tu possa opporla alla fronte loro; io rendo la tua fronte come un diamante, più dura della selce; non li temere, non ti sgomentare davanti a loro, perché sono una casa ribelle”. - 3:8,9.

Queste non sono davvero caratteristiche di una persona nervosa, al contrario. Inoltre, Ezechiele non maledice il giorno della sua nascita di fronte alle avversità (come fa Geremia, *Ger* 20:14).

È lui che seppellisce la propria moglie, ‘la delizia dei suoi occhi’ (24:16), senza versare una lacrima: “«Tu non fare lamento, non piangere, non versare lacrime. Sospira in silenzio; non portare lutto per i morti, copri il capo con il turbante, mettiti i calzari ai piedi, non ti coprire

la barba, e non mangiare il pane che la gente ti manda». La mattina parlai al popolo e la sera mia moglie morì. La mattina dopo feci come mi era stato comandato" (24:16-18). È questa la condotta di un catalettico o di uno che soffre patologie nervose?

In conclusione, Ezechiele non ha proprio nulla del catalettico. Non ne ha la rigidità né la passività né l'incoscienza né il temperamento. La tesi del Klostermann non solo non è provata, ma non potrà mai esserlo.

Ezechiele, per ordine di Dio, si limitava a dare lezioni mute a un popolo che non ascoltava. Il Signore fece in modo che egli si tenesse dentro lo sdegno di cui ribolliva. Ma nella persona esteriore – nei suoi atti e nella sua vita – Ezechiele fu un emblema per Israele: "Essi sapranno che c'è un profeta in mezzo a loro" (2:5), "Io ti ho stabilito come sentinella per la casa d'Israele". - 3:17.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 20

Il libro biblico di *Ezechiele*

Suo testo e analisi

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro

L'opera letteraria di Ezechiele comprende nella divisione attuale 48 capitoli. Come le altre opere profetiche, *Ez* non è un'unità organica, ma raccoglie vari oracoli composti nel corso della sua vita. L'autore ispirato ha l'abitudine di datare la loro origine, così che le sue profezie decorrono dal 594/593 al 573 a. E. V..

Dobbiamo ritenere che Ezechiele stesso abbia raccolto il complesso dei suoi scritti prima in gruppi e poi in un lavoro più completo. Le date, infatti, dovettero essere apposte ai diversi oracoli al momento del loro raggruppamento, perché hanno un carattere personale costante, come in 26:1: "L'anno undicesimo, il primo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:". E così sempre:

"Il trentesimo anno, il quinto giorno del quarto mese, mentre mi trovavo presso il fiume Chebar, fra i deportati, i cieli si aprirono, e io ebbi delle visioni divine"	1:1
"Il sesto anno, il quinto giorno del sesto mese, mentre stavo seduto in casa mia e gli anziani di Giuda erano seduti in mia presenza, la mano del Signore, di Dio, cadde su di me"	8:1
"Il settimo anno, il decimo giorno del quinto mese, alcuni anziani d'Israele vennero a consultare il Signore e si sedettero davanti a me. La parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	20:1,2
"La parola del Signore mi fu rivolta il nono anno, il decimo mese, il decimo giorno del mese, in questi termini:"	24:1
"L'anno undicesimo, il primo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	26:1
"L'anno decimo, il decimo mese, il dodicesimo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	29:1
"Il ventisettesimo anno, il primo mese, il primo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	29:17
"L'anno undicesimo, il primo mese, il settimo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	30:20
"L'anno undicesimo, il terzo mese, il primo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	31:1
"L'anno dodicesimo, il dodicesimo mese, il primo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	32:1
"Il dodicesimo anno, il quindicesimo giorno del mese, la parola del Signore mi fu rivolta in questi termini:"	32:17
"L'anno venticinquesimo della nostra deportazione, al principio dell'anno, il decimo giorno del mese, quattordici anni dopo la presa della città, in quello stesso giorno, la mano del Signore fu sopra di me"	40:1

Il punto di partenza delle date è invariabilmente quello della sua deportazione, con due elementi sincronistici:

"Il trentesimo anno, il quinto giorno del quarto mese, mentre mi trovavo presso il fiume Chebar, fra i deportati, i cieli si aprirono, e io ebbi delle visioni divine. Il quinto giorno del mese (era il quinto anno della deportazione del re Ioiachin), la parola del Signore fu rivolta al sacerdote Ezechiele"	1:1-3	"L'anno venticinquesimo della nostra deportazione, al principio dell'anno, il decimo giorno del mese, quattordici anni dopo la presa della città, in quello stesso giorno, la mano del Signore fu sopra di me"	40:1

Ciò conferma l'autenticità delle profezie raccolte nel libro di *Ezechiele*. I dubbi sollevati da alcuni studiosi, sia del 19° secolo sia del 20° e in questo inizio del 21°, sono solo dubbi. Non sono giudicati meritevoli di discussione. Questo a dire della gran parte degli stessi esegeti. Tuttavia, qualcosa merita di essere citato. Per confutarlo.

In *Ez* 11:10;14:21,22;21:33 il Bertholet pensa vi siano delle aggiunte posteriori che il profeta stesso avrebbe introdotto per conformarsi alla realtà storica successiva. Allo stesso modo, lo stesso studioso giudica interpolata la descrizione del commercio di Tiro (27:1-25), poiché si tratta di un brano in prosa in un brano di altissima poesia (*NR* propone tutto il cap. 27 in poesia, *TNM* lo mette tutto in prosa, *TILC* distingue i brani in prosa da quelli in poesia).

Nei primi casi la congettura non trova conferma. L'unica conferma che potrebbe esserci sarebbe una chiara diversità di motivi stilistici o letterari rispetto al contesto. Cosa che non c'è. Gli esegeti non trovano diversità.

Per ciò che riguarda l'ultimo caso, non è necessario pensare subito a un'interpolazione (fatta poi dallo stesso Ezechiele!). Si può trattare benissimo di una particolarità letteraria di Ezechiele. Non è questa l'unica volta che un componimento poetico è interrotto da brani prosaici. Questi potevano introdursi con lo scopo di creare varietà e anche per dare riposo alla voce, mutando tono e sostituendo al canto un recitativo. Questo accadeva quando il profeta cantava i suoi oracoli nelle piazze: "E dovranno innalzare su di te [Tiro] un canto funebre", "Innalza riguardo a Tiro un canto funebre", "innalzeranno certamente un canto funebre e su di te canteranno:" [segue il canto]. - 26:17;27:2,32 *TNM*.

Più di Geremia, Ezechiele risente del decadimento nazionale. Su di lui gravano le condizioni penose dell'esilio, poco propizie alle ricerche letterarie. Lo stile è spesso cadente, minuzioso e meticoloso nelle descrizioni. Alla pura e vivace vena di Isaia si sostituisce spesso la prosa e una maggiore abbondanza di azioni allegoriche. Tuttavia, i componimenti poetici sono da ritenersi più numerosi di quanto non appaia nelle versioni anche moderne della Bibbia. Se il traduttore non è un esperto conoscitore, dato il guasto del testo e la frequente libertà del metro poetico, non sa riconoscere la poesia. Si veda, ad esempio, la *TNM* che in tutti i 48 capitoli non riconosce un solo brano in poesia e mette tutto in prosa.

Comunque, non mancano in *Ez* le composizioni letterariamente degne, per vigoria di forma e per grandiosità di concetti, che appartengono al periodo classico della letteratura ebraica.

Il testo

Il testo di *Ezechiele* ha molto sofferto, come provano le divergenze dall'ebraico al greco.

Qualche studioso ha spiegato le diversità tra il testo ebraico e quello greco della *LXX* ipotizzando due recensioni del libro, dovute al profeta stesso. Altri studiosi sono più prudenti nel valutare il guasto del testo e lo attribuiscono a cause svariate.

Il *Codice Marchal* (*Q*) che conserva il testo con gli asterischi e gli obeli, permette sovente di eliminare le glosse e le addizionali. Lo studioso Techeray, studiando la versione greca della *LXX*, arrivò alla conclusione che i traduttori dovettero essere due: il primo avrebbe volto in greco 1-27 e 40-48, mentre il secondo avrebbe tradotto 28-39. Si può ritenere con più probabilità che il primo tralasciasse le profezie contro le genti (che forse erano raccolte a parte), praticamente meno convenienti da tradursi perché contenevano diversi oracoli contro l'Egitto (dove venne tradotta in greco la Bibbia). Un altro avrebbe poi completato l'opera rimasta incompiuta.

Analisi del libro

Le profezie di Ezechiele si dividono in tre gruppi:

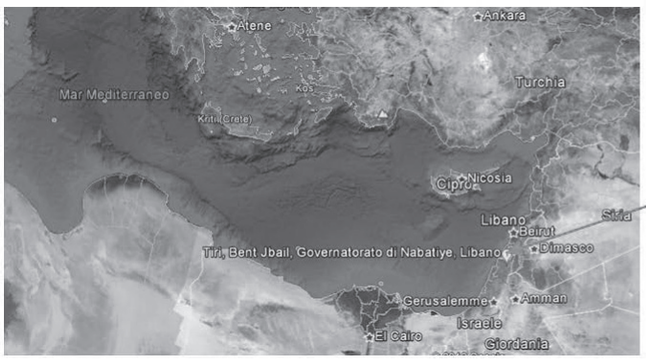
1. Il primo gruppo comprende gli oracoli anteriori alla caduta di Gerusalemme. - Capitoli 1-24.
2. L'ultimo gruppo comprende gli oracoli posteriori alla caduta di Gerusalemme. - Capitoli 33-48.
3. Fra i precedenti due gruppi si incuneano gli oracoli contro le genti (capitoli 25-32) raccolti a parte, come in *Geremia*.

Prima parte. Le profezie del primo gruppo (capitoli 1-24) sono dirette, più che ai deportati, a coloro che sono rimasti in Palestina. A questi, Ezechiele predice l'assedio e la rovina finale di Gerusalemme. A loro rimprovera l'idolatria, il sentimento di gioia egoistica e crudele per l'inattesa fortuna di possedere le case e le terre abbandonate dall'aristocrazia condotta in esilio, l'alterigia e la violenza della nuova improvvisata classe dirigente, l'incostanza delle direttive politiche, l'inganno dei falsi profeti e di menzognere profetesse che impediscono la restaurazione spirituale del popolo promettendo pace e sicurezza. Questo primo gruppo termina con il racconto della morte di sua moglie - simbolo della caduta di Gerusalemme -, di cui gli era stato rivelato in anticipo il giorno.

Seconda parte. Le profezie contro le genti (capitoli 25-32) sono letterariamente le migliori del profeta. Le principali sono dirette contro Tiro (26-28) e contro l'Egitto (29-32). Un breve

oracolo contro Sidone si trova in 28:20-24. Il cap. 25 contiene le profezie contro Ammon, Moab, Edom e i filistei.

Tiro (capp. 26-28). La descrizione dell'immensa ricchezza della città fenicia, delineata sotto l'immagine di una nave possente e lussuosa che viene improvvisamente affondata negli abissi dal vento d'oriente (ovvero dalla Babilonia), è non solo d'una bellezza e d'una grandiosità impareggiabili, ma è insieme uno degli elementi fondamentali per le nostre conoscenze dei traffici di Tiro, del mondo civile e della etnologia del tempo.



La bellezza e la grandiosità di queste pagine sono messe in risalto da una buona traduzione, ma passano inosservate in una traduzione mediocre. Riportiamo di seguito degli esempi.

Ez	*TILC*	*TNM*
26:17,18	"La città famosa è distrutta! È scomparsa dal mare dov'era così potente. Con la sua gente terrorizzava tutti. Ora che è caduta i popoli della costa tremano, i popoli delle isole lontane sono spaventati dalla sua fine".	"Come sei perita, tu che eri abitata dai mari, o città lodata, che divenne forte nel mare, essa e quelli che l'abitavano, quelli che incutevano terrore a tutti gli abitanti [della terra]! Ora le isole tremeranno nel giorno della tua caduta. E le isole che sono nel mare si devono turbare per la tua uscita".
27:4	"Tu sei la padrona dei mari: ti hanno costruita come una splendida nave".	"I tuoi territori sono nel cuore dei mari. I tuoi propri edificatori hanno perfezionato la tua bellezza".
27:7	"Le tue vele di lino, finemente intessuto in Egitto, erano riconosciute da lontano. Tela preziosa, tinta in viola e in rosso, portata da Cipro, ti copriva".	"Di lino d'Egitto dai vari colori fu la tua tela spiegata, perché ti servisse di vela. Di filo turchino e lana tinta di porpora rossiccia delle isole di Elisa fu la tua coperta".
27:25	"Una flotta di grandi navi trasportava le tue merci. Eri come una nave d'alto mare carica, piena di molte ricchezze".	"Le navi di Tarsis erano le tue carovane per i tuoi articoli di scambio, così che ti riempi e divieni molto gloriosa nel cuore del mare aperto". *

* Si noti il grave errore di sintassi, con i verbi scoordinati: "Erano […] così che ti riempi e divieni", anziché: 'Erano … così che ti riempivi e divenivi' oppure 'Sono … così che ti riempi e divieni'.

Che Tiro fosse conquistata d'assalto da Nabucodonosor viene negato da molti per il silenzio delle fonti storiche. *Ez* 26:7 dice: "Ecco, io faccio venire dal settentrione, contro Tiro,

Nabucodonosor, re di Babilonia, il re dei re, con cavalli, carri e cavalieri, e una gran moltitudine". Coloro che negano il fatto storico si richiamano anche ad un altro oracolo dello stesso Ezechiele: "Nabucodonosor, re di Babilonia, ha fatto fare al suo esercito un duro servizio contro Tiro […] né egli né il suo esercito hanno ricavato da Tiro nessun vantaggio dal servizio che egli ha fatto contro di essa. Perciò così parla Dio, il Signore: «Ecco, io do a Nabucodonosor, re di Babilonia, il paese d'Egitto […] questo sarà il salario per il suo esercito»" (29:18,19). "Come retribuzione del servizio che egli ha fatto contro Tiro, io gli do il paese d'Egitto, poiché hanno lavorato per me, dice Dio, il Signore". - 29:20.

Arriano, storico greco, narra che quando Alessandro il macedone costruì un terrapieno per espugnare lo scoglio su cui s'ergeva la Tiro marittima, trovò facilitato il compito da un tentativo precedente (*Anab.* 2,18,3). Girolamo accetta questa testimonianza, aggiungendo che il re babilonese non trasse bottino dalla città perché i fenici avevano trasportato altrove, via mare, tutte le loro ricchezze prima della resa. Giuseppe Flavio, che riporta la durata dell'assedio prolungatosi per tredici anni (*Contro Apione* I 143-156; *Antichità Giudaiche* X 11,1), non parla però di una conquista di Tiro da parte di Nabucodonosor, ma solo della sottomissione della città. Che Effettivamente Tiro si sia sottomessa ai caldei si può dedurre anche dal fatto che il faraone Apries combatté contro Tiro e Sidone (Erodoto, *Storie* II 161). Ora, dato che Apries riteneva i babilonesi i più fieri avversari, non avrebbe mai combattuto contro le città fenicie se non fossero state sottomesse dai caldei.

Si è discusso anche sul fatto se davvero Nabucodonosor fosse penetrato in Egitto. Per il silenzio delle fonti, era sempre stato negato dagli storici. Ma un frammento degli Annali babilonesi che riguarda l'anno 568 a. E. V. (il 47° di Nabucodonosor) recò poi la testimonianza di una campagna militare di Nabucodonosor contro il faraone Amasis.

Gli scettici dovrebbero ormai avere imparato che prima o poi arriva una nuova scoperta che conferma come *storici* i dati biblici. Ma impareranno? Probabilmente no, ma almeno potrebbero usare prudenza invece di abbandonarsi a negazioni recise e categoriche. La figuraccia, del resto, rischiano *sempre* di farla loro.

TERZA PARTE. L'ultima parte (capitoli 33-48), composta dopo la caduta di Gerusalemme, mostra l'intento di risollevare lo spirito della nazione giudaica, rinnovando le antiche promesse. Notevole fra le altre è la visione del campo ricoperto di ossa e che si ripopola di viventi. – Foto: Incisione di Gustave Doré.

"La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi trasportò mediante lo Spirito e mi depose in mezzo a una valle piena d'ossa. Mi fece passare presso di esse, tutt'attorno; ecco erano numerosissime sulla superficie della valle, ed erano anche molto secche. Mi disse: «Figlio

d'uomo, queste ossa potrebbero rivivere?». E io risposi: «Signore, Dio, tu lo sai». Egli mi disse: «Profetizza su queste ossa, e di' loro: Ossa secche, ascoltate la parola del Signore! Così dice Dio, il Signore, a queste ossa: Ecco, io faccio entrare in voi lo spirito e voi rivivrete; metterò su di voi dei muscoli, farò nascere su di voi della carne, vi coprirò di pelle, metterò in voi lo spirito, e rivivrete; e conoscerete che io sono il Signore». Io profetizzai come mi era stato comandato; e come io profetizzavo, si fece un rumore; ed ecco un movimento: le ossa si accostarono le une alle altre. Io guardai, ed ecco venire su di esse dei muscoli, crescervi la carne, e la pelle ricoprirle; ma non c'era in esse nessuno spirito. Allora egli mi disse: «Profetizza allo Spirito, profetizza figlio d'uomo, e di' allo Spirito: Così parla Dio, il Signore: Vieni dai quattro venti, o Spirito, soffia su questi uccisi, e fa' che rivivano!». Io profetizzai, come egli mi aveva comandato, e lo Spirito entrò in essi: tornarono alla vita e si alzarono in piedi; erano un esercito grande, grandissimo". - 37:1-10.

Questa visione, così chiara nel suo *significato*, è interpretata in modo incredibile dai Testimoni di Geova, il cui direttivo legge la Bibbia all'americana. Dopo la prima guerra mondiale, la loro situazione era questa: "In varie parti del mondo giovani appartenenti alle congregazioni degli Studenti Biblici Internazionali erano detenuti in campi militari o addirittura in prigioni. Spiritualmente parlando, il dedicato e battezzato popolo di Geova divenne come morto, in particolare per quanto riguarda la coraggiosa predicazione del Vangelo, cioè della buona notizia. Pensavano di essere giunti alla fine della loro carriera terrena, e che la loro glorificazione celeste stesse per realizzarsi. Ma non era così, perché in novembre vi fu la firma dell'armistizio da parte delle nazioni coinvolte nella guerra mondiale, subentrò la pace, e sulla terra devastata dalla guerra era ancora in vita un rimanente degli adoratori di Geova" (*La Torre di Guardia* del 15 dicembre 1983, pag. 19, § 4). E che c'entra *Ezechiele*? Ecco l'incredibile applicazione: "Cosa sarebbe successo? Ebbene, la profetica Parola di Geova aveva predetto che questi testimoni apparentemente morti sarebbero stati ristabiliti e avrebbero ripreso con rinnovata vitalità il suo regale servizio sulla terra. Durante il primo conflitto mondiale, la loro condizione spirituale era divenuta simile a quella degli israeliti dopo la distruzione della loro capitale, Gerusalemme, ad opera degli eserciti babilonesi". - *Ibidem*, § 5.

L'adempimento della profezia di *Ez* 37 sull'antica Israele è riconosciuto: "Nel suo adempimento tipico, questa profezia prefigurò che gli israeliti sarebbero stati liberati da Babilonia in seguito alla sua caduta, e sarebbero tornati a vivere come nazione" (*Ibidem*, § 6), ma si noti: "Adempimento *tipico*". Il *vero e unico adempimento* della profezia diviene per i Testimoni di Geova un "tipo" ovvero un *modello*. Con quest'affermazione del tutto gratuita, senza appoggio della Scrittura, si rende così necessario un antìtipo, che sarebbe poi – secondo loro – il vero adempimento. Per capirci con un esempio (questo biblico), l'agnello pasquale era un tipo di Yeshùa, mentre Yeshùa stesso è l'antìtipo. L'agnello era un modello profetico e Yeshùa il vero adempimento. Ora, sostenere che il risorgere della nazione

ebraica fosse il modello del risorgere dei Testimoni di Geova è di una presunzione incredibile. Tra l'altro, i Testimoni di Geova a quel tempo neppure esistevano perché si trattava di Studenti Biblici. Dopo lo scisma causato dal nuovo dirigente in seguito alla morte di C. T. Russell (che dirigeva gli Studenti Biblici), il gruppo scismatico assunse nel luglio 1931 il nuovo nome.

Comunque, l'adempimento di *Ez* 37 è dichiarato da Dio stesso nella Bibbia: "Queste ossa sono tutta la casa d'Israele" (37:11). Dio stesso mette sulla bocca di queste ossa queste parole: "Le nostre ossa sono secche, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti!" (37:11). Nessun tipo o modello di cose da avverarsi nel 20° secolo, in "quell'assemblea di Cedar Point" che "spronò gli Studenti Biblici all'azione" e in cui "erano pronti a mettersi all'opera per proclamare la buona notizia" e in cui "era come se fossero ritornati in vita. Confronta Ezechiele 37:1-14". - *I Testimoni di Geova, proclamatori del Regno di Dio*, capitolo 7, pag. 76.

La profezia di *Ez* 37 fa parte della terza parte del libro, la sezione in cui le profezie assumono carattere *nazionale* e riguardano direttamente Israele dopo la distruzione di Gerusalemme. Altro che Cedar Point negli U.S.A. del 20° secolo!

Le ossa della visione di Ezechiele non sono destate per "mettersi all'opera per proclamare la buona notizia". Sono destate per riorganizzare il *popolo di Dio* e ricondurlo in patria.

> "Così parla Dio, il Signore: Ecco, io aprirò le vostre tombe, vi tirerò fuori dalle vostre tombe, ***o popolo mio***, e **vi ricondurrò nel paese d'Israele**. Voi conoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi tirerò fuori dalle vostre tombe, o popolo mio! E metterò in voi il mio Spirito, e voi tornerete in vita; **vi porrò sul vostro suolo**, e conoscerete che io, il Signore, ho parlato e ho messo la cosa in atto, dice il Signore". - 37:12-14.

Con questa profezia Dio assicura che il suo popolo, Israele, non perirà. Egli, che è in grado di far resuscitare i morti, non permetterà mai che il *suo* popolo si estingua. E così avvenne. Gli ebrei rientrarono e ricostruirono Gerusalemme.

I capitoli 38 e 39 contengono una misteriosa profezia su Gog.

Gli ultimi capitoli (40-48) contengono una visione di Israele rinnovata e ricondotta nella sua terra. Vi si stabiliscono le forme e le norme che devono presiedere alla costruzione del Tempio, le leggi del culto e del nuovo sacerdozio, le attribuzioni del principe, la divisione della Terra Promessa fra le tribù israelite. In una visione piena di simbolismi, un nuovo fiume renderà prodigiosamente feconda la terra: esso scaturirà dalla soglia del Tempio come una modesta fonte che crescerà in ruscello e poi in fiume impetuoso scendendo verso il Mar Morto che sarà ripopolato di pesci come il Mar Grande (Mare Mediterraneo). La nuova

capitale costruita su un monte immaginario non avrà più per nome “Gerusalemme” ma “Qui vi è Yhvh” (יְהוָה שָׁמָּה, *Yhvh shamàh*).

Con l’indicazione di questo nome della città si chiude il libro.

Profezie messianiche

Il contributo dato da Ezechiele all’aspettazione messianica è inferiore a quello di Isaia, ma rimane notevole l’idea di un “residuo” o “rimanente” della nazione che sfuggirà allo sterminio del popolo ebraico e diventerà il ceppo del popolo santo dei tempi futuri:

> “Ma ecco, ne scamperà un residuo, dei figli e delle figlie, che saranno condotti fuori, che giungeranno a voi, e di cui vedrete la condotta e le azioni; allora vi consolerete del male che io faccio venire su Gerusalemme, di tutto quello che faccio venire su di lei. Essi vi consoleranno quando vedrete la loro condotta e le loro azioni, e riconoscerete che, non senza ragione, io faccio quello che faccio contro di lei, dice Dio, il Signore”. - 14:22,23.

Similmente, è ripresa la tradizione di *Is* 11 del rampollo della stirpe di Isai che perpetuerà con un eterno meraviglioso destino la dinastia davidica:

> “Così dice Dio, il Signore: «Ma io prenderò l'alta vetta del cedro e la porrò in terra; dai più alti dei suoi giovani rami strapperò un tenero ramoscello e lo pianterò sopra un monte alto, elevato. Lo pianterò sull'alto monte d'Israele; esso metterà rami, porterà frutto, e diventerà un cedro magnifico. Gli uccelli di ogni specie si rifugeranno sotto di lui; troveranno rifugio all'ombra dei suoi rami. Tutti gli alberi della campagna sapranno che io, il Signore, ho abbassato l'albero che era su in alto, ho innalzato l'albero che era giù in basso, ho fatto seccare l'albero verde, e ho fatto germogliare l'albero secco. Io, il Signore, l'ho detto e lo farò»”. - 17:22-24.

Il “monte alto, elevato” richiama *Isaia* e *Michea*:

Is 2:2-4	*Mic* 4:1-3
“Avverrà, negli ultimi giorni, che il monte della casa del Signore si ergerà sulla vetta dei monti, e sarà elevato al di sopra dei colli; e tutte le nazioni affluiranno a esso. Molti popoli vi accorreranno, e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli ci insegnerà le sue vie, e noi cammineremo per i suoi sentieri». Da Sion, infatti, uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore. Egli giudicherà tra nazione e nazione e sarà l'arbitro fra molti popoli; ed essi trasformeranno le loro spade in vomeri d'aratro, e le loro lance, in falci; una nazione non alzerà più la spada contro un'altra, e non impareranno più la guerra”.	“Ma negli ultimi tempi, il monte della casa del Signore sarà posto in cima ai monti e si eleverà al di sopra delle colline e i popoli affluiranno ad esso. Verranno molte nazioni e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli c'insegnerà le sue vie e noi cammineremo nei suoi sentieri!». Poiché da Sion uscirà la legge, da Gerusalemme la parola del Signore. Egli sarà giudice fra molti popoli, arbitro fra nazioni potenti e lontane. Dalle loro spade fabbricheranno vòmeri, dalle loro lance, ròncole; una nazione non alzerà più la spada contro l'altra e non impareranno più la guerra”.

L'universalità del regno è simboleggiata dagli uccelli di ogni specie che faranno il nido sul cedro: "Diventerà un cedro magnifico. Gli uccelli *di ogni specie* si rifugeranno sotto di lui; *troveranno rifugio* all'ombra dei suoi rami" (17:23). "L'Altissimo domina sul regno degli uomini e che egli lo dà a chi vuole" (*Dn* 4:17). Anche Yeshùa utilizzerà l'immagine del grande albero e degli uccelli: "Il regno dei cieli è simile a un granello di senape che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi; ma, quand'è cresciuto, è maggiore degli ortaggi e diventa *un albero; tanto che gli uccelli del cielo vengono a ripararsi tra i suoi rami*". - *Mt* 13:31,32.

Le profezie della terza parte, scritte all'indomani del disastro della patria, hanno una forma più direttamente nazionale. Israele – cioè le tribù dei due regni – si radunerà sotto un unico pastore: "Porrò sopra di esse [le pecore del Signore] un solo pastore che le pascolerà: il mio servo Davide; egli le pascolerà, egli sarà il loro pastore" (34:23). Israele però dovrà essere purificata prima di entrare nella sua terra:

> "Io vi farò uscire dalle nazioni, vi radunerò da tutti i paesi, e vi ricondurrò nel vostro paese; vi aspergerò d'acqua pura e sarete puri; io vi purificherò di tutte le vostre impurità e di tutti i vostri idoli. Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo; toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra, e vi darò un cuore di carne. Metterò dentro di voi il mio Spirito e farò in modo che camminerete secondo le mie leggi, e osserverete e metterete in pratica le mie prescrizioni. Abiterete nel paese che io diedi ai vostri padri, sarete il mio popolo, e io sarò il vostro Dio. Io vi libererò da tutte le vostre impurità". - 36:24-29.

Qui si richiama nella sostanza l'importante profezia di Geremia che oppone all'alleanza antica la predizione di un'alleanza nuova:

> "«Ecco, i giorni vengono», dice il Signore, «in cui io farò un nuovo patto con la casa d'Israele e con la casa di Giuda; non come il patto che feci con i loro padri il giorno che li presi per mano per condurli fuori dal paese d'Egitto: patto che essi violarono, sebbene io fossi loro signore», dice il Signore; «ma questo è il patto che farò con la casa d'Israele, dopo quei giorni», dice il Signore, «io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore, e io sarò loro Dio, ed essi saranno mio popolo»". - *Ger* 31:31-33.

Negli ultimi capitoli (40-48) molti critici vedono una descrizione apocalittica unita a un disegno ideale della legislazione futura. Secondo questi studiosi Ezechiele sarebbe stato - con questi capitoli e con quelli che si riferiscono all'invasione e alla distruzione delle schiere di Gog (38 e 39) – il precursore degli *scritti apocalittici* che fioriranno nel 3° secolo a. E. V. in terra palestinese, estendendosi fino al tempo della prima congregazione dei discepoli di Yeshùa. Sempre secondo questi studiosi a Ezechiele si dovrebbe il primo saggio di quelle ricostruzioni legali, formate a mente libera, che avrebbero poi trovato sbocco nel Pentateuco. Ma questo è del tutto assurdo, poiché i primi cinque libri della Bibbia (Pentateuco) erano già stati scritti secoli e secoli prima. A volte gli studiosi sembrano essere presi da incredibili *raptus*.

Occorre evidenziare che il *simbolismo* è una caratteristica di tutta l'attività letteraria e profetica di Ezechiele. Ci sono elementi che hanno esclusivo valore simbolico. Come l'acqua che sgorga dal Tempio di Dio e feconda la terra palestinese risanando il Mar Morto. Più che predire una realtà futura, Ezechiele vuol qui esprimere un concetto.

La previsione di particolari architettonici e delle misure, l'accuratezza delle leggi sacerdotali e cultuali non devono creare illusioni: quella meticolosità fa parte dello stile di Ezechiele che descrive con uguale accuratezza i cherubini apparsigli, proprio come inserisce nella magnifica allegoria di Tiro l'indicazione di diversi paesi trafficanti con la città fenicia e delle merci scambiate.

Si potrebbe dire che Ezechiele abbia ereditato sin dall'infanzia le sue preoccupazioni culturali: "Io non mi sono mai contaminato; dalla mia infanzia a ora" (4:14). Era di stirpe sacerdotale: la gioia delle funzioni nel Tempio, vissute nella sua giovinezza, riviveva spontaneamente nell'aspettazione del futuro.

La prevalenza dell'individualismo spirituale e lo sviluppo della retribuzione individuale d'oltre tomba, più che creazione di Ezechiele è un prodotto delle circostanze e frutto d'ispirazione. Disseminati per tutta la terra, lontani duemila miglia dalla patria, i deportati in Babilonia non potevano essere responsabili dei traviamenti di quanti erano rimasti in Palestina. La solidarietà nazionale era momentaneamente spezzata:

> "Quando io dirò all'empio: «Certo morirai!», se tu non l'avverti, e non parli per avvertire quell'empio di abbandonare la sua via malvagia, e salvargli così la vita, quell'empio morirà per la sua iniquità; ma io domanderò conto del suo sangue alla tua mano. Ma, se tu avverti l'empio, ed egli non si ritira dalla sua empietà e dalla sua via malvagia, egli morirà per la sua iniquità, ma tu avrai salvato te stesso. Quando un giusto si allontana dalla sua giustizia e commette l'iniquità, se io gli pongo davanti una qualche occasione di caduta, egli morirà, perché tu non l'avrai avvertito; morirà per il suo peccato, e le cose giuste che avrà fatte non saranno più ricordate; ma io domanderò conto del suo sangue alla tua mano". - 3:18-20.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 21

Osea

Il profeta, il suo stile, la sua personalità e il contenuto del suo libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Osea fu profeta del Regno di Israele, nell'8° secolo a. E. V.. Il suo nome è una forma abbreviata di "Osaia" (= "Ya salva") e deriva dalla radice ebraica ישע (*yashà*) che indica "salvare", e che diede origine a nomi quali Giosuè, Yeshùa, Isaia. - Cfr. *Nm* 13:8 e *2Re* 15:30;17:1-6 dove si tratta dell'omonimo ultimo re di Israele.

Vita di Osea

Osea era figlio di Beeri ("Osea, figlio di Beeri", 1:1), di cui si ignora perfino la tribù. Da vari indizi, Osea va collocato nel regno settentrionale di Israele. Infatti, il Regno di Samaria è chiamato "il paese" (1:2). Il re israelita è detto semplicemente "nostro re" (7:5). Il profeta Osea si occupa esclusivamente di questo Regno di Israele e mai del Regno di Giuda. Secondo 1:1 Osea visse al tempo di Geroboamo II (brillante e glorioso re d'Israele, morto nel 746 a. E. V.): "Parola del Signore rivolta a Osea, figlio di Beeri, al tempo di Uzzia, di Iotam, di Acaz, di Ezechia, re di Giuda, e *al tempo di Geroboamo*, figlio di Ioas, re d'Israele". Al regno di Geroboamo II seguì poi un periodo d'instabilità e di quasi anarchia. Vari re si succedevano gli uni agli altri in un'impressionante serie di colpi di stato, fino alla completa distruzione del regno da parte dell'Assiria. Solo Menaem (745-738 a. E. V.) godette di un po' di stabilità per essersi appoggiato all'Assiria a cui offrì un tributo quando vi regnava Tiglat-Pileser III: "Pul, re d'Assiria, invase il paese; e Menaem diede a Pul mille talenti d'argento affinché gli desse man forte per assicurare nelle sue mani il potere reale" (*2Re* 15:19). Che questo Pul fosse Tiglat-Pileser III re d'Assiria è attestato nella tavoletta dinastica

conosciuta come “Lista dei re babilonesi A” in cui si trova il nome Pulu (Pul), mentre nella posizione corrispondente della “Cronaca sincronica” compare il nome Tukultiapilesharra ovvero Tiglat-Pileser (*Ancient Near Eastern Texts* Vol. I, 1974, pagg. 272, 273). “Pul” era probabilmente il suo nome personale o quello con cui era noto in Babilonia e Tiglat-Pileser (Tilgat-Pilneser) era il nome che aveva assunto una volta divenuto re dell’Assiria. – Foto: Tiglat-Pileser III – stele tratta dalle mura del palazzo reale, British Museum, London, Regno Unito.

Osea fu quindi contemporaneo di Amos, e forse a lui posteriore di poco. Tuttavia, pare vi sia un’inesattezza nel titolo del libro: “Parola del Signore rivolta a Osea, figlio di Beeri, al tempo di Uzzia, di Iotam, di Acaz, di *Ezechia*, re di Giuda” (1:1). Stando al versetto, Osea sarebbe vissuto fino al tempo di Ezechia re di Giuda (715-687 a. E. V.). In realtà il profeta Osea non visse fino alla distruzione di Samaria (721 a. E. V.), di cui mai parla; e nemmeno visse fino al tempo della guerra siro-efraimita (737 a. E. V.) contro Giuda (di cui parla Isaia), perché mai ne fa cenno. L’inserimento del nome “Ezechia” potrebbe essere opera di un redattore. Infatti, il passo di 1:1 sembra attribuire primaria importanza ai re di Giuda (vi si elencano tutti e quattro i re che regnarono in quel periodo, mentre vi si menziona solo il re che regnava in Israele). Questo fatto ci fa pensare che il redattore considerava come legittimi sovrani del popolo di Dio solo i re di Giuda della famiglia di Davide, e riteneva che il regno settentrionale di Israele si fosse allontanato dalla legalità divina. Ma Osea era profeta del *Regno di Israele* e non avrebbe insistito così tanto sui sovrani del Regno di Giuda. Questa ipotesi è avvalorata dalla forma biografica *in terza persona*: “Parola del Signore rivolta a Osea”, “Il Signore cominciò a parlare a Osea” (1:1,2), a differenza della forma *autobiografica in prima persona* del capitolo 3.

La vita stessa di Osea è presa a simbolo profetico per denunciare la triste situazione di Israele che, come una donna infedele, abbandona il suo Dio per darsi a pratiche idolatriche. Il profeta Osea riceve, infatti, l’ordine di sposare “una prostituta” (1:2): “Il Signore cominciò a parlare a Osea e gli disse: «Va', prenditi in moglie una prostituta e genera figli di prostituzione; perché il paese si prostituisce, abbandonando il Signore». Egli andò e prese Gomer, figlia di Diblaim” (1:2,3). Da questa Gomer ebbe “figli di prostituzione” (1:2). Si tratta probabilmente di una donna israelita in età di matrimonio che per avere figli si era data al rito pagano della prostituzione sacra in un tempio di Baal. Gomer diede ad Osea tre figli detti “figli di prostituzione” e che ricevettero dei nomi simbolici.

Il primo fu un maschio chiamato “Izreel” (1:3,4), a ricordo del luogo dov’era stato sparso da Ieu tanto sangue della dinastia precedente, quasi ad indicare che “tra poco io punirò la casa di Ieu per il sangue versato a Izreel e porrò fine al regno della casa d'Israele”. - 1:4.

Il secondo figlio fu una femmina cui s’impose in nome di “Lo-Ruama” (1:6), “Non più pietà”, a indicare che Dio non avrebbe più avuto pietà del suo popolo: “Perché io non avrò più compassione della casa d'Israele in modo da perdonarla”. - 1:6.

Il terzo figlio fu un altro maschio cui fu dato il nome di “Lo-Ammi” (1:9) ossia “Non (più) mio popolo”, ad indicare che Dio ormai aveva sciolto la sua alleanza con il popolo eletto: “Perché voi non siete mio popolo e io non sarò per voi”. - 1:9.

In seguito Osea riceve l’ordine di amare una donna adultera che era stata amata da un altro (cap. 3), e che probabilmente è la stessa Gomer che aveva abbandonato suo marito. Il testo ebraico di 3:1 parla, infatti, di amare “ancora”, nuovamente: עוֹד לֵךְ אֱהַב־אִשָּׁה אֲהֵבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת (*od lech ehav-ishàh ahuvàt reà umnaàfet*), letteralmente: “Ancora vai ama donna amata [da un] amico e adulterante”. Inoltre, in 2:7, la donna dice: “Tornerò al mio primo marito”.

Osea lo fa, pur obbligando la moglie adultera a certe condizioni di separazione e di rinuncia. In tal modo il profeta mostra la grandezza del perdono divino e la forza del suo grande amore. Quanto Dio avesse sofferto diviene così una rivelazione. Viene palesata sia l’ingratitudine umana che il dolore e la misericordia di Dio.

Questi episodi sono intesi dagli studiosi in modo diverso. Per alcuni si tratta di una semplice finzione letteraria. Non si tratterebbe, per costoro, di vere vicende matrimoniali accadute a Osea, ma solo di una creazione parabolica inventata con lo scopo di mostrare l’amore di Dio che pur amando Israele (come il marito ama la moglie), fu di fatto abbandonato dal popolo ribelle ed apostata, benché egli sia ancora pronto a perdonare e ad accogliere il suo popolo per riammetterlo nel suo primo amore. In tal modo fu inteso da diversi rabbini, da Girolamo e da Calvino. Ancor oggi diversi studiosi intendono così. Secondo altri si tratterebbe di disavventure matrimoniali reali occorse a Osea che diventerebbe così profeta non solo a parole ma anche con la sua stessa vita familiare. Anche Isaia diede dei nomi simbolici ai suoi figli. In tal caso di realtà, le vicende reali visibili a tutti avrebbero assunto un significato simbolico. Quest’opinione è del tutto legittima e avvalorata dalla Bibbia. È anche l’opinione della maggioranza dei commentatori.

Gomer rappresenta la nazione di Israele che abbraccia l’idolatria e il culto di Baal: “Lei non si è resa conto che io le davo il grano, il vino, l'olio; io le prodigavo l'argento e l'oro, che essi hanno usato per Baal!” (2:8), “«La punirò a causa dei giorni dei Baal, quando bruciava

loro incenso e, ornata dei suoi pendenti e dei suoi gioielli, seguiva i suoi amanti e dimenticava me», dice il Signore" (2:13). L'amore di Dio per il suo popolo è dichiarato con il linguaggio di un innamorato da cui trapelano la sollecitudine e la cura divine:

> "«Ecco, io l'attrarrò, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore. Di là le darò le sue vigne e la valle d'Acor come porta di speranza; là mi risponderà come ai giorni della sua gioventù, come ai giorni che uscì dal paese d'Egitto. Quel giorno avverrà», dice il Signore, «che tu mi chiamerai: Marito mio! e non mi chiamerai più: Mio Baal! Io toglierò dalla sua bocca i nomi dei Baal, e il loro nome non sarà più pronunciato»". - 2:14-17.

Si tratta dunque di un grave peccato di *adulterio* spirituale verso Dio. Osea raffigura il Dio che perdona e raccoglie la nazione adultera. Tale simbolismo era reso ancora più facile dal fatto che "Baal" significa tanto "signore/dio" quanto "marito".

Contenuto del libro

Parte storica (capitoli 1-3), risalente al tempo di Geroboamo II. Narra le disavventure matrimoniali del profeta, prima in forma biografica in terza persona (capitoli 1 e 2), poi in forma autobiografica in prima persona. - Capitolo 3:

Riferimento	Testo	Persona
1:3	"Egli andò e prese"	Terza
3:1,2,3	"Il Signore mi disse", "Allora me la comprai", "Le dissi"	Prima

Alcuni ritengono che questi due racconti - riguardanti Gomer (capp. 1 e 2) e la ripresa della donna adultera (cap. 3) – riferiscano episodi successivi occorsi a Osea. Altri invece ritengono che i due racconti siano paralleli e narrino la medesima vicenda, prima in forma biografica e poi in forma autobiografica. Anche se entrambe le ipotesi sono possibili, va privilegiata la prima perché dà una narrazione più esauriente della vita di Osea e si armonizza meglio con l'infedeltà israelita e il successivo riaccoglimento della nazione da parte di Dio.

Parte più propriamente profetica (capitoli 4-14) che, in gran parte, si svolge dopo la morte di Geroboamo. Il richiamo di 7:7 allude evidentemente ai continui massacri delle varie dinastie che si succedettero per breve tempo sul trono Israelita: "Tutti sono ardenti come un forno e divorano i loro governanti; tutti i loro re cadono". Questa seconda parte del libro si può ripartire in:

A. Una *serie di invettive e minacce* contro Israele e contro quelli che la guidano, sacerdoti e re, di cui si biasima specialmente l'idolatria e l'immoralità, le colpe politiche e sociali. - 4:1-9:9.

B. *Serie di canti* non strettamente collegati tra loro, che riguardano in modo particolare l'idolatria e che costituiscono un appello al ravvedimento e una promessa di grazia divina. - 9:10-14:9.

La genuinità dei testi è ammessa da tutti gli studiosi, anche se si discute su qualche particolare minimo che allude a Giuda (come già fatto notare). Probabilmente lo scritto di Osea risulta di due serie tra loro indipendenti, ossia la parte storica e la parte propriamente profetica. Forse il tutto fu messo assieme da un redattore che diede la forma biografica al primo racconto.

Stile e personalità di Osea

Le frasi di Osea sono spezzate e concise, tanto da risultare talora oscure ed enigmatiche. La difficoltà si accresce ancor più perché il testo ha sofferto molto nella trasmissione testuale che ha deturpato di molto il testo genuino. Le molteplici metafore sono appena accennate e mancano del loro sviluppo adeguato. La lingua è comunque pura e degna del miglior periodo dell'8° secolo a. E. V., che è il secolo aureo della letteratura ebraica. Lo stile di Osea, tuttavia, è meno scorrevole di quello di Amos e bruscamente passa da toni molto aspri a espressioni d'una tenerezza e di una commozione impareggiabili. I seguenti brani lo illustrano bene:

Tono molto aspro	"La farò morire di sete. Non avrò compassione […]. Le sbarrerò il cammino con rovi […]. Io la spoglierò tutta nuda davanti ai suoi amanti. È in mio potere, e nessuno potrà liberarla […]. La punirò".	2:5,6,8; 12:1,5, *TILC*.
Tono molto tenero e commovente	"La riconquisterò. La porterò nel deserto e le dirò parole d'amore […]. Ti farò mia sposa, e io sarò giusto e fedele. Ti dimostrerò il mio amore e la mia tenerezza. Sarai mia per sempre".	2:16,21, *TILC*.

Si può quindi intuire che il profeta Osea possedeva un animo squisitamente sensibile, dotato di sentimenti delicatissimi, ma ricco di ardente impulsività. Osea paragona Dio proprio secondo questi aspetti apparentemente contrastanti della sua personalità:

Tono forte	"Io [Dio] sarò per Efraim come un *leone*".	5:14
	"Sono diventato per loro come un *leone*, li spierò sulla strada come un *leopardo*", "Li affronterò come un'*orsa*", "Li divorerò come una *leonessa*".	13:7,8
Tono delicato	"Egli [Dio] verrà a noi come la pioggia, come *la pioggia di primavera* che annaffia la terra".	6:3
	"Io sarò per Israele come la rugiada".	14:5

Amos è stato paragonato a Giovanni il battezzatore, mentre Osea – a buon ragione – può essere paragonato all'apostolo Giovanni: Osea minaccia, ma nel contempo annuncia la grazia di Dio ricca di misericordia.

La dottrina di Osea

Per Osea occorre tornate a Dio che così a lungo ha amato il suo popolo e non lo abbandonerà *mai*. Conoscere l'amore di Dio significa sentirsi spinti a tornare a lui che tanta tenerezza ebbe per il suo popolo.

- *Dio punirà* il suo popolo e lo distruggerà: "È la tua perdizione, Israele, l'essere contro di me" (13:9). Lo farà come un animale selvaggio che sbrana la sua preda: "Li affronterò come un'orsa privata dei suoi piccini e squarcerò l'involucro del loro cuore; li divorerò come una leonessa" (13:8). Dio sarà per Israele come un tarlo: "Io sono come una tignola per Efraim, e come un tarlo per la casa di Giuda" (5:12). Dimenticherà che quella era la sua nazione: "Per la malvagità delle loro azioni io li caccerò dalla mia casa; non li amerò più" (9:15). Perfino quando lo ricercheranno, Dio li abbandonerà: "Andranno […] in cerca del Signore, ma non lo troveranno: egli si è ritirato da loro" (5:6). Dato che hanno seminato vento, gli israeliti raccoglieranno tempesta: "Costoro seminano vento e raccoglieranno tempesta" (8:7). Saranno umiliati davanti ai loro "amanti":

    > "Contestate vostra madre, contestatela! perché lei non è più mia moglie, e io non sono più suo marito! Tolga dalla sua faccia le sue prostituzioni, e i suoi adulteri dal suo petto; altrimenti, io la spoglierò nuda, la metterò com'era nel giorno che nacque, la renderò simile a un deserto, la ridurrò come una terra arida e la farò morir di sete. Non avrò pietà dei suoi figli, perché sono figli di prostituzione; perché la loro madre si è prostituita; colei che li ha concepiti ha fatto cose vergognose, poiché ha detto: «Seguirò i miei amanti, che mi danno il mio pane, la mia acqua, la mia lana, il mio lino, il mio olio e le mie bevande». Perciò, ecco, io ti sbarrerò la via con delle spine; la circonderò di un muro, così che non troverà più i suoi sentieri. Correrà dietro ai suoi amanti, ma non li raggiungerà; li cercherà, ma non li troverà. Allora dirà: «Tornerò al mio primo marito, perché allora stavo meglio d'adesso». Lei non si è resa conto che io le davo il grano, il vino, l'olio; io le prodigavo l'argento e l'oro, che essi hanno usato per Baal! Perciò io riprenderò il mio grano a suo tempo, e il mio vino nella sua stagione; le strapperò la mia lana e il mio lino, che servivano a coprire la sua nudità. Ora scoprirò la sua vergogna agli occhi dei suoi amanti, e nessuno la salverà dalla mia mano. Farò cessare tutte le sue gioie, le sue feste, i suoi noviluni, i suoi sabati e tutte le sue solennità. Devasterò le sue vigne e i suoi fichi, di cui diceva: «Sono il compenso che mi hanno dato i miei amanti». Io li ridurrò in un bosco e li divoreranno gli animali della campagna. La punirò a causa dei giorni dei Baal, quando bruciava loro incenso e, ornata dei suoi pendenti e dei suoi gioielli, seguiva i suoi amanti e dimenticava me», dice il Signore". - 2:2-13.

- Tuttavia, Dio è sempre *un padre che punisce per correggere*, per cui tutta la storia di Israele è una *storia d'amore*. Ora Dio è stanco della ribellione degli israeliti, perciò li

lascerà in balìa dell'Egitto, dell'Assiria e dei popoli in cui essi hanno riposto la loro fiducia (capitoli 5-7). Ma anche nella catastrofe Dio non li annienterà del tutto, come avvenne invece per le città di Adma e Seboim che vennero distrutte insieme a Sodoma e Gomorra (capitoli 8 e 9): "La rovina di Sodoma, di Gomorra, di Adma e di Seboim che il Signore distrusse nella sua ira e nel suo furore". - *Dt* 19:22.

> "Come farei a lasciarti, o Efraim? Come farei a darti in mano altrui, o Israele? Come potrei renderti simile ad Adma e ridurti allo stato di Seboim? Il mio cuore si commuove tutto dentro di me, tutte le mie compassioni si accendono". - 11:8.

L'intento di Dio è l'*amore*, perché Dio è Dio, e non un uomo: "Non distruggerò Efraim di nuovo, perché sono Dio, e non un uomo, sono il Santo in mezzo a te". - 11:9.

- Dopo che la sofferenza avrà purificato Israele, ci sarà una nuova alleanza (2:14,15). La bella descrizione del nuovo patto è in 2:20: "In quel tempo farò un'alleanza con gli animali feroci, con gli uccelli e con i rettili, perché non diano fastidio al mio popolo. Spezzerò l'arco e la spada, eliminerò la guerra da questa terra. Farò vivere il mio popolo in pace". - *TILC*.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 22

Gioele

Contenuto e dottrina

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Del profeta Gioele, figlio di Petuel, non si sa nulla. Il suo nome è composto dalle due iniziali di due nomi divini: Yhvh ed Elohìm: *Yoèl* (יוֹאֵל) e significa "Yhvh è Dio".

Dall'interesse che mostra verso il Tempio e i sacrifici, si può dedurre che probabilmente Gioele apparteneva alla classe sacerdotale.

Gioele conosceva certamente molto bene la lingua ebraica: il suo modo di scrivere è bello e corretto.

Il contenuto

Il piccolo libro di *Gioele* si compone di soli due discorsi.

1. Nel primo (1:1-2:18) il profeta descrive una colossale invasione di locuste seguita da gravissima siccità che per l'autore diventano segni dell'approssimarsi del giorno di Yhvh in cui Dio trionferà sui suoi nemici. Il profeta esorta il popolo ad un ravvedimento che consista nel lacerarsi i cuori invece delle vesti.
2. Nel secondo discorso (2:19-3:21) Gioele annuncia che Dio scaccerà le locuste e renderà fertile il terreno. Egli annuncia così l'effusione dello spirito di Dio su tutti in mezzo a segni miracolosi in cielo e sulla terra. Tutto questo deve precedere il grande e spaventoso giorno di Yhvh, in cui Dio raccoglierà le nazioni nella valle di Giosafat (la valle del giudizio divino) per chiedere conto della malvagità umana contro il suo popolo. In quel momento Dio salverà solo quanti invocheranno il suo nome e che potranno così partecipare alle beatitudini dell'ora finale quando Dio stabilirà in Siòn la sua dimora.

Per comprendere bene queste idee messianiche ed escatologiche occorre ricordare che, per mancanza di prospettiva, diversi episodi divisi da millenni sembrano accavallarsi e

combaciarsi nell'espressione profetica. L'interpretazione della primitiva congregazione dei discepoli di Yeshùa vede attuata nel giorno di Pentecoste l'effusione dello spirito predetta da Gioele:

> "Questo è quanto fu annunziato per mezzo del profeta Gioele: «Avverrà negli ultimi giorni», dice Dio, «che io spanderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno, i vostri giovani avranno delle visioni, e i vostri vecchi sogneranno dei sogni. Anche sui miei servi e sulle mie serve, in quei giorni, spanderò il mio Spirito, e profetizzeranno. Farò prodigi su nel cielo, e segni giù sulla terra, sangue e fuoco, e vapore di fumo. Il sole sarà mutato in tenebre, la luna in sangue, prima che venga il grande e glorioso giorno del Signore. E avverrà che chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato»". - *At* 2:16-21.

Paolo, citando *Gioele*, dirà: "Non c'è distinzione tra Giudeo e Greco, essendo egli lo stesso Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano. *Infatti chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato*". - *Rm* 10:12,13.

Unità

Alcuni commentatori protestanti vorrebbero sparire il libro di *Gioele* tra due autori da cui proverrebbero i due discorsi. Quest'opinione non fu accolta con favore dagli altri esegeti perché sembra troppo arbitraria e contraddetta dall'intimo nesso tra i due discorsi.

Dottrina teologica

Gioele è un credente con vedute larghe e profonde. Ha piena fiducia in Dio liberatore, ma esige – quale condizione indispensabile – il pentimento vero e intimo.

Con un'intuizione ispirata da Dio, il profeta afferma che lo spirito divino sarà diffuso anche sugli schiavi: "Anche sui servi e sulle serve, spargerò in quei giorni il mio Spirito" (2:29). Ma Gioele parla di schiavi o di servi? *At* 2:18, che lo cita, parla di "servi": "Anche sui miei servi e sulle mie serve, in quei giorni, spanderò il mio Spirito, e profetizzeranno". Ma occorre specificare che *At* cita dalla *LXX* greca: ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας (*epì tùs dùlus kài epì tàs dùlas*), "sui servi e sulle serve" (nella *LXX* è in 3:2, perché la *LXX* divide *Gioele* in 4 capitoli, proprio come nel testo ebraico; corrisponde a 2:29 delle nostre Bibbie). Il greco della *LXX* altera però in parte il mirabile insegnamento di Gioele. L'ebraico ha, infatti: *al-haavadìym veal-hashfakhòt* (עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַשְׁפָחוֹת), "sugli schiavi e sulle schiave".

Si prelude così all'eliminazione della distinzione tra schiavi e liberi: "Non c'è né schiavo né libero […] perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù" (*Gal* 3:28), "Qui non c'è […] schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti" (*Col* 3:11). Tuttavia, non c'è ancora l'idea che la grazia divina sarà donata a tutti i popoli anziché essere riservata ai soli giudei.

Data di composizione

Per lungo tempo si è pensato (e tuttora si pensa da parte di alcuni) che Gioele fosse un antico profeta del 9° o dell'8° secolo a. E. V., vissuto forse sotto il regno di Ioas (798-783 a. E. V.). Le ragioni addotte sono le seguenti:

1. La posizione nel canone tra *Osea* e *Amos*, i più antichi tra i profeti minori.
2. Il ricordo di nemici come Tiro, Sidone e i filistei (4:4 nella Bibbia ebraica; in 3:4 nelle nostre Bibbie), e come l'Egitto e l'Idumea (4:19, Bibbia ebraica; 3:19), che si potevano trovare nell'8° secolo a. E. V..
3. La mancanza di allusioni ai siri, agli assiri, ai babilonesi, che non si erano ancora affacciati alla ribalta della storia ebraica.
4. Le sue citazioni in *Amos*.
5. La mancanza del nome "re", dato che il piccolo Ioas era ancora sotto la tutela del sacerdote Ioiada.
6. La lingua pura del tempo preesilico.

Tuttavia, lo studioso Vatke nel 1835 aveva già supposto che Gioele fosse un profeta *post*esilico. La sua voce rimase però inascoltata fino al 1879 quando il Merx gli diede il suo appoggio. Da allora la maggioranza degli studiosi ha aderito alla data del periodo persiano, ammessa come possibile o probabile dagli stessi cattolici. Le ragioni per questa cronologia sono le seguenti:

Appare chiaro che Gerusalemme è stata già distrutta e il popolo disperso:
"Ricondurrò dall'esilio quelli di Giuda e di Gerusalemme" (3:1). "Avete venduto ai figli di Iavan i figli di Giuda e i figli di Gerusalemme, per allontanarli dalla loro patria" (3:6). "Gerusalemme sarà santa, e gli stranieri non vi passeranno più". - 3:17.

Del Regno di Israele non si fa parola; "Israele" si riferisce solo al Regno di Giuda, il che suppone che il Regno di Israele è già stato distrutto:
"Conoscerete che io sono in mezzo a Israele" (2:27). "La mia eredità, il popolo d'Israele" (3:2). "Il Signore sarà un rifugio per il suo popolo, una fortezza per i figli d'Israele" (3:16).

Il riferimento è chiaramente al Regno di Giuda:
"Giuda sarà abitata per sempre, e Gerusalemme di età in età". - 3:20.

Gerusalemme però non è deserta e il suo governo è in mano di anziani:
"Udite questo, anziani, e prestate orecchio, voi tutti abitanti del paese" (1:2, *TNM*). "Riunite gli anziani e tutti gli abitanti del paese". - 1:14.

C'è il santuario:
"Riunite gli anziani e tutti gli abitanti del paese, nella casa del Signore, del vostro Dio". - 1:14.

E ci sono i sacerdoti:
"I sacerdoti, ministri del Signore, fanno cordoglio". - 1:9.

L'accenno che i fenici e i filistei vendono i giudei e i gerosolimitani ai "figli si lavan" (cioè ai greci), sembra condurci (insieme ai riferimenti dei precedenti punti 3 e 4) all'epoca susseguente Esdra e Neemia ovvero al tempo della ricostruzione di Gerusalemme dopo la liberazione dei giudei.
"Anche voi, Tiro, Sidone e tutta quanta la Filistea […] avete venduto ai figli di Iavan i figli di Giuda e i figli di Gerusalemme". - 3:4,6.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 23

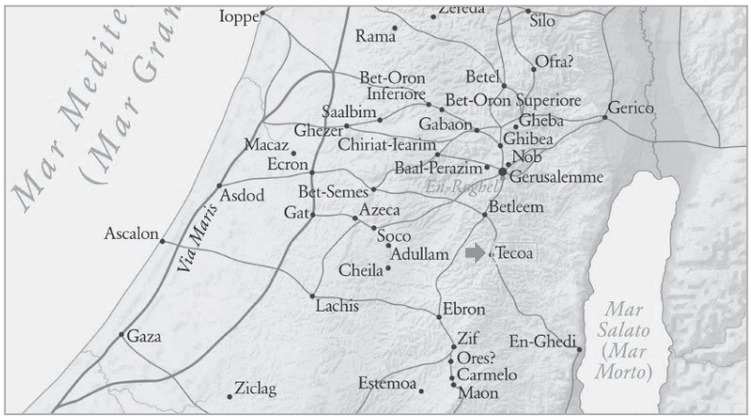
Amos

Il profeta, il suo libro e il suo stile

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Amos fu un profeta del Regno di Israele e visse nell'8° secolo a. E. V.. Il nome "Amos" è una forma apocopata di "Amasia" e significa "che è un carico", intendendo 'Yhvh ha portato', nel senso che Dio ha preso una persona e l'ha portata, come farebbe una madre per difendere e proteggere suo figlio. È quindi un nome che va distinto da quello del padre del profeta Isaia, Amoz. Molti antichi studiosi, sia latini sia greci, per la mancanza di conoscenza dell'originale ebraico confusero i due nomi.

Che persona era Amos? Nulla conosciamo di lui al di fuori degli scarni cenni che ricaviamo dallo stesso libro del profeta. Era di Tecoa: "Amos, uno dei pastori di Tecoa" (1:1). Tecoa era un villaggio che era stato fortificato dal re Roboamo: "Roboamo abitò a Gerusalemme, e costruì delle città fortificate in Giuda. Costruì Betlemme, Etam, *Tecoa*" (*2Cron* 11:5,6). Il villaggio di Tecoa era posto a due ore di cammino da Betlemme, 16 km a sud di Gerusalemme, sull'altipiano della Giudea a 820 m sul livello del Mar Mediterraneo.



Il villaggio era celebre per la cultura e la saggezza; una delle donne di Tecoa aveva rappacificato Davide con Absalom (*2Sam* 14:1-17). Era celebre anche per le sue doti militari; una guardia scelta di Davide era di Tecoa. - *2Sam* 23:26; *1Cron* 11:28;27:9.

Amos era un mandriano di quel luogo; molto ricco, se le bestie erano sue. Si tenga presente che a quel tempo il mestiere di mandriano non era umiliante. Infatti, anche il re Mesa di Moab – come sta inciso in un'iscrizione che lo riguarda – è detto "bovaro", pur

avendo la possibilità di pagare al re d'Israele il tributo di 100.000 agnelli e 100.000 montoni da lana: "Mesa, re di Moab, allevava molto bestiame e pagava al re d'Israele un tributo di centomila agnelli e centomila montoni con la loro lana". - *2Re* 3:4.

Amos scendeva di tanto in tanto verso le regioni più calde, nei dintorni del Mar Morto,

cibandosi di sicomori, una specie di fichi che non cresce in montagna (7:14; foto). Non era un profeta di professione, aderente ai circoli profetici, come Eliseo e altri: "Io non sono profeta, né figlio di profeta; sono un mandriano e coltivo i sicomori" (7:14). Fu direttamente e personalmente chiamato da Dio per la sua missione profetica mentre stava pascendo i suoi animali: "Il Signore mi prese mentre ero dietro al gregge e mi disse: «Va', profetizza al mio popolo, a Israele»" (7:15). "Il Signore, Dio, non fa nulla senza rivelare il suo segreto ai suoi servi, i profeti. Il leone ruggisce, chi non temerà? Il Signore, Dio, parla, chi non profetizzerà?". - 3:7,8.

Al tempo di Amos, il regno unito di Davide e Salomone era ormai diviso nei due regni di Israele e di Giuda. Amos fu incaricato da Dio di profetizzare al Regno di Israele. - 7:15.

Amos esercitò la sua attività al tempo del re Geroboamo II (Regno di Israele, circa 786-746 a. E. V.) e del re Uzzia (Regno di Giuda, circa 783-742), pare iniziando non molto tempo prima della morte di Geroboamo. Il periodo degli anni attorno al 750 a. E. V. si accorda bene con la situazione supposta nel libro. Due anni prima dell'inizio della predicazione profetica di Amos ci fu un terremoto, che al tempo di Zaccaria (520-518 a. E. V.) era ancora ricordato: "Il terremoto ai giorni di Uzzia, re di Giuda" (*Zc* 14:5). Se fosse possibile determinare con precisione la data di questo terremoto, si potrebbe stabilire con esattezza l'epoca della missione di Amos. Ma questo è oggi del tutto impossibile. "Parole di Amos, uno dei pastori di Tecoa, che ebbe in visione riguardo a Israele, al tempo di Uzzia, re di Giuda, e al tempo di Geroboamo, figlio di Ioas, re d'Israele, due anni prima del terremoto". - 1:1.

Amos, udita la possente voce divina – che egli paragona a quella di un leone (3:8) -, si

sentì afferrato da Dio mentre stava andando dietro alle sue mandrie (7:15). Lasciò quindi le solitudini delle terre giudaiche per incamminarsi risolutamente verso Betel, cittadina posta a quattro ore di cammino a nord di Gerusalemme. Betel era sede di un antico santuario ebraico e, dopo lo scisma del regno unito nel 933 a. E. V., era assurta ad importanza capitale. Lì a Betel il rude bovaro bandì il ravvedimento e la riforma morale degli israeliti degeneri. Affrontò direttamente il sacerdote Amasia in un conflitto molto drammatico:

> "Allora Amasia, sacerdote di Betel, mandò a dire a Geroboamo, re d'Israele: «Amos congiura contro di te in mezzo alla casa d'Israele; il paese non può sopportare tutte le sue parole. Amos,

infatti, ha detto: Geroboamo morirà di spada e Israele sarà condotto in esilio lontano dal suo paese». Poi Amasia disse ad Amos: «Veggente, vattene, fuggi nel paese di Giuda; mangia il tuo pane laggiù e là profetizza; ma a Betel non profetizzare più, perché è santuario del re e residenza reale». Allora Amos rispose: «Io non sono profeta, né figlio di profeta; sono un mandriano e coltivo i sicomori. Il Signore mi prese mentre ero dietro al gregge e mi disse: Va', profetizza al mio popolo, a Israele. Ora ascolta la parola del Signore. Tu dici: Non profetizzare contro Israele e non predicare contro la casa d'Isacco! Ebbene, così dice il Signore: Tua moglie si prostituirà nella città, i tuoi figli e le tue figlie saranno uccisi con la spada, il tuo paese sarà spartito con la cordicella, tu stesso morirai su terra impura e Israele sarà certamente condotto in esilio, lontano dal suo paese»". - 7:7-17.

Scacciato da quel luogo regio, Amos se ne tornò – pare – alla solitudine del suo altipiano giudaico.

Nel libro biblico di *Amos* si possono distinguere tre parti ben determinate:

P**RIMA PARTE** (capitoli 1 e 2). Discorso strofico in cui si annuncia il giudizio a sette popoli confinanti con Israele (damasceni, filistei, fenici, idumei, ammoniti, moabiti, giudei) e al Regno di Israele stesso. Ogni brano inizia con una frase fissa: "Così parla il Signore", in cui la parola tradotta "Signore" è nell'ebraico "Yhvh":

כֹּה אָמַר יְהוָה (*koh amàr Yhvh*)
"Così parla Yhvh"

Am 1:3	"Così parla il Signore:".
Am 1:6	"Così parla il Signore:".
Am 1:9	"Così parla il Signore:".
Am 1:11	"Così parla il Signore:".
Am 1:13	"Così parla il Signore:".
Am 2:1	"Così parla il Signore:".
Am 2:4	"Così parla il Signore:".
Am 2:6	"Così parla il Signore:".

Lo schema è fisso. Dopo aver detto: "Così parla Yhvh", viene aggiunto: "Per tre misfatti di [indicazione del popolo], anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza, perché hanno [segue la specificazione della colpa che ha provocato il castigo]". Ecco le ripetizioni fisse:

Amos 1:3 - "Così parla il Signore:
Per tre misfatti di Damasco,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché hanno […]".

Amos 1:6 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti di Gaza,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché hanno […]".

Amos 1:9 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti di Tiro,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché hanno […]".

Amos 1:11 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti di Edom,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché ha […]".

Amos 1:13 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti dei figli di Ammon,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché hanno […]".

Amos 2:1 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti di Moab,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché ha […]".

Amos 2:4 Così parla il Signore:
"Per tre misfatti di Giuda,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché hanno […]".

Amos 2:6 – "Così parla il Signore:
Per tre misfatti d'Israele,
anzi per quattro, io non revocherò la mia sentenza,
perché […]".

Seconda parte (capitoli 3-6). Questa parte, che si rivolge esclusivamente al Regno di Israele, costituisce un atto di accusa per l'iniquità e annuncia l'immancabile castigo divino. Vi si rinfacciano il lusso, la corruzione dei giudici, l'oppressione dei poveri e l'ipocrisia delle formalità. Si tratta di tre discorsi che iniziano con la frase "Ascoltate questa parola":

שִׁמְעוּ אֶת־הַדָּבָר
(*shimù et-hadavàr*)
"Ascoltate la parola"

Am 3:1	"Ascoltate questa parola".
Am 4:1	"Ascoltate questa parola".
Am 5:1	"Ascoltate questa parola".

Terza parte (capitoli 7-9). In una serie di cinque visioni simboliche si annuncia – con un crescendo impressionante – che la pazienza di Dio verso il Regno di Israele è ora giunta al suo colmo. Le visioni sono separate in due sezioni da un interludio storico in cui si descrive la drammatica discussione con il sacerdote Amasia (7:10-17), che si frappone tra la terza e la quarta visione. L'intonazione minacciosa del profeta culmina con la promessa finale della restaurazione di Giacobbe (altro nome di Israele) che non sarà interamente distrutta. Si annuncia anzi la ricostruzione dell'unità nazionale e la restaurazione della dinastia davidica:

> "«Ecco, gli occhi del Signore, di Dio, sono sopra il regno colpevole. Io li sterminerò dalla faccia della terra; tuttavia, io non distruggerò interamente la casa di Giacobbe», dice il Signore. «Poiché, ecco, io darò ordini e scuoterò la casa d'Israele fra tutte le nazioni, come si scuote il setaccio; non cadrà nemmeno un granello in terra. Tutti i peccatori del mio popolo moriranno di spada; essi che dicono: La sventura non giungerà fino a noi e non ci toccherà. Quel giorno io rialzerò la capanna di Davide che è caduta, ne riparerò i danni, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò com'era nei giorni antichi, affinché possegga il resto di Edom e tutte le nazioni sulle quali è invocato il mio nome», dice il Signore che farà questo. «Ecco, vengono i giorni», dice il Signore, «in cui l'aratore s'incontrerà con il mietitore, e chi pigia l'uva con chi getta il seme; quando i monti stilleranno mosto e tutti i colli si scioglieranno. Io libererò dall'esilio il mio popolo, Israele; essi ricostruiranno le città desolate e le abiteranno; pianteranno vigne e ne berranno il vino; coltiveranno giardini e ne mangeranno i frutti. Io li pianterò nella loro terra e non saranno mai più sradicati dalla terra che io ho dato loro», dice il Signore, il tuo Dio". - 9:8-15.

Questo brano è ritenuto da alcuni di origine postesilica, ma non c'è nessuna ragione per ipotizzarlo.

Lo stile di Amos è limpido, vivace, robusto, colorito. La lingua è pura, il periodare è ritmico. Il libro di *Amos* costituisce quindi un buon esempio di letteratura ebraica classica, nonostante che l'autore fosse un semplice bovaro. È quindi inesatto il giudizio di Girolamo: "*Imperitus sermone, sed non scientia*" ("Inesperto nel parlare, ma non nella conoscenza" – cfr. *2Cor* 11:6). Di fatto Amos non è un non esperto né nel discorrere né nella scienza

culturale del suo popolo. Le immagini di Amos sono tratte, com'è logico, dalla vita pastorale cui era dedito nella sua giovinezza. È per questo che definisce le donne superbe e ben pasciute di Samaria con l'epiteto di "vacche di Basan". Il lettore *occidentale* non deve farsi sviare dall'espressione. Le vacche di Basan erano la razza più pregiata tra i bovini. "Ascoltate questa parola, vacche di Basan che state sul monte di Samaria! voi che opprimete gli umili, maltrattate i poveri e dite ai vostri mariti: «Portate qua, ché beviamo!»" (4:1). Anche l'ineluttabilità della punizione divina è descritta con tratti d'esperienza personale che sono di una drammaticità molto impressionante: "Voi sarete come uno che fugge davanti a un leone e s'imbatte in un orso; come uno che entra in casa, appoggia la mano alla parete, e lo morde un serpente" (5:19). Anche l'ineluttabilità della chiamata divina è descritta con una lunga serie d'immagini di vita campestre sui monti palestinesi: "Due uomini camminano forse insieme, se prima non si sono accordati? Ruggisce forse il leone nella foresta, se non ha una preda? Il leoncello fa forse udire la sua voce dalla tana, se non ha preso nulla? Cade forse l'uccello nella rete a terra, se non gli è tesa una trappola? Scatta forse la tagliola dal suolo, se non ha preso qualcosa? Squilla forse la tromba in una città, senza che il popolo tremi? Piomba forse una sciagura sopra una città, senza che il Signore ne sia l'autore? Poiché il Signore, Dio, non fa nulla senza rivelare il suo segreto ai suoi servi, i profeti. Il leone ruggisce, chi non temerà? Il Signore, Dio, parla, chi non profetizzerà?". - 3:3-8.

Amos ebbe la stoffa del riformatore: animato da vivo senso di giustizia, proclama con autorità la condanna divina. Coraggiosamente insorge contro gli abusi biasimando, ad esempio, l'ipocrisia dei sacerdoti e la lussuria dei grandi. Il suo carattere focoso e ardente ricorda Elia che lo aveva preceduto di un secolo, e lo accosta a Giovanni il battezzatore che con fermezza e austerità rimproverò ai grandi del suo tempo i loro adulteri, preannunciando l'immancabile giustizia divina.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 24

Abdia

Il libro più breve del *Tanàch*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Abdia è il più breve scritto delle Scritture Ebraiche. Si tratta di soli 21 versetti. Lo scritto è attribuito ad un ignoto *Ovadyàh* (עֹבַדְיָה). Il nome significa "Servo di Yàh".

Abdia profetizzò contro Edom, nemico invidioso di Israele, traditore di suo "fratello" (cfr. Giacobbe ed Esaù, due gemelli), e per questo destinato a perire sotto la collera divina. "Visione di Abdia. Così parla il Signore, Dio, riguardo a Edom […] Ecco, io ti rendo piccolo fra le nazioni, tu sei profondamente disprezzato". - 1:1,2.

In passato si voleva collegare la profezia di Abdia con quanto descritto in *2Cron* 21:16,17: "Il Signore risvegliò contro Ieoram [9° secolo a. E. V.] lo spirito dei Filistei e degli Arabi, che confinano con gli Etiopi; essi salirono contro Giuda, l'invasero, portarono via tutte le ricchezze che si trovavano nella casa del re, e anche i suoi figli e le sue mogli, in modo che non gli rimase altro figlio se non Ioacaz, che era il più piccolo". Tuttavia, questa calamità ristretta non spiega il contenuto della profezia. **La profezia di Abdia va invece riferita al contegno idumeo durante la caduta del Regno di Giuda e al successivo esilio dei giudei**. - Cfr. *Ez* 35.

"Esulta, gioisci, o figlia di Edom,
che risiedi nel paese di Uz!
Anche fino a te passerà la coppa;
tu ti ubriacherai e ti denuderai.
Il castigo della tua iniquità è finito, o figlia di Sion!
Egli non ti manderà più in esilio;
egli punisce l'iniquità tua, o figlia di Edom,
mette allo scoperto i tuoi peccati". - *Lam* 4:21,22.

"Ricòrdati, Signore, dei figli di Edom,
che nel giorno di Gerusalemme
dicevano: «Spianatela, spianatela,
fin dalle fondamenta!»". - *Sl* 137:7.

Edom si era accaparrato parte del territorio della Giudea. Questo è confermato da altri indizi:

- Una grave calamità ha colpito il Regno di Giuda.

> "A causa della *violenza fatta* a tuo fratello Giacobbe, tu sarai coperto di vergogna e sarai sterminato per sempre. Quel giorno tu eri presente, il giorno in cui gli stranieri portavano via il suo esercito, e i forestieri entravano per le sue porte e tiravano a sorte su Gerusalemme; anche *tu eri come uno di loro*. Ah! non gioire per il giorno della sventura di tuo fratello. Non ti rallegrare per i figli di Giuda nel giorno della loro rovina. Non parlare con tanta arroganza nel giorno dell'angoscia. Non passare per la porta del mio popolo il giorno della sua sventura; non gioire, anche tu, della sua afflizione il giorno della sua sventura; non metter le mani sul suo esercito il giorno della sua sventura. Non appostarti ai bivi per sterminare i suoi fuggiaschi e non consegnare al nemico i suoi superstiti, nel giorno della sventura!". - *Ab* 10-14.

- Gli esuli torneranno.

> "Infatti il giorno del Signore è vicino per tutte le nazioni e come hai fatto, così sarà fatto a te: le tue azioni ti ricadranno sul capo. Come voi *avete bevuto sul mio monte santo*, così berranno tutte le nazioni; berranno e si ingozzeranno, e saranno come se non fossero mai state. «Ma sul monte Sion ci saranno degli scampati, ed esso sarà santo; e la casa di Giacobbe possederà ciò che le appartiene. La casa di Giacobbe sarà un fuoco, e la casa di Giuseppe una fiamma; e la casa d'Esaù come paglia che essi incendieranno e consumeranno; non rimarrà più nulla della casa di Esaù», perché il Signore ha parlato. Quelli della regione meridionale possederanno il monte di Esaù; quelli della pianura possederanno il paese dei Filistei, il territorio di Efraim e quello di Samaria; e Beniamino possederà Galaad. I deportati di questo esercito, i figli d'Israele, possederanno il paese dei Cananei fino a Sarepta, e i deportati di Gerusalemme che sono a Sefarad, possederanno le città della regione meridionale. I salvati saliranno sul monte Sion per giudicare la montagna di Esaù. Allora il regno sarà del Signore". - *Ab* 15-21.

Anche Malachia, profeta esilico, ha accenti simili contro Edom:

> "«Io vi ho amati», dice il Signore; «e voi dite: In che modo ci hai amati? Esaù non era forse fratello di Giacobbe?» dice il Signore; «eppure io ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù; ho fatto dei suoi monti una desolazione e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto». Se Edom dice: «Noi siamo stati annientati, ma torneremo e ricostruiremo i luoghi ridotti in rovine», così parla il Signore degli eserciti: «Essi costruiranno, ma io distruggerò. Saranno chiamati Territorio dell'empietà, Popolo contro il quale il Signore è sdegnato per sempre. I vostri occhi lo vedranno e voi direte: Il Signore è grande anche oltre i confini d'Israele»". - *Mal* 1:2-5.

Da tutti questi indizi, per *Abdia* si deve pensare al 6° secolo a. E. V..

Il profeta riflette lo *spirito vendicativo* che c'era nelle comunità giudaiche travolte da quel grande cataclisma.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 25

Giona

Contenuto e tempo di composizione

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro biblico dei *Re* ci presenta un Giona figlio di Amittai: "Come il Signore, Dio d'Israele, aveva detto per mezzo del suo servitore il profeta Giona, figlio di Amittai, che era di Gat-Efer" (*2Re* 14:25). Proprio come in *Gna* 1:1: "La parola del Signore fu rivolta a *Giona, figlio di Amittai*".

Il nome ebraico del profeta è *Yonàh* (יוֹנָה) e significa "colomba". Era oriundo di Gat-Efer, nel territorio di Zabulon, a un'ora di strada a nord-est di Nazaret. Forse il villaggio corrisponde a quello odierno chiamato El-Meshed, a 5 km a nord-est di Nazareth.

Giona predisse a Geroboamo II (783-743), re di Samaria, che avrebbe ristabilito gli antichi confini di Israele da Camat (in Siria) fino al Mar Morto:

> "Nel quindicesimo anno di Amasia, figlio di Ioas, re di Giuda, cominciò a regnare a Samaria Geroboamo, figlio di Ioas, re d'Israele; e regnò quarantun anni. Egli fece quello che è male agli occhi del Signore; non si allontanò da nessuno dei peccati con i quali Geroboamo, figlio di Nebat, aveva fatto peccare Israele. Egli ristabilì i confini d'Israele dall'ingresso di Camat al mare della pianura, come il Signore, Dio d'Israele, aveva detto per mezzo del suo servitore il profeta Giona, figlio di Amittai, che era di Gat-Efer". - *2Re* 14:23-25.

Giona, quindi, visse prima di Amos.

Contenuto del libro

Giona appare diverso da tutti gli altri libri profetici in quanto *non racchiude discorsi* del profeta *né si dà come scritto* da lui.

Si tratta solo di un racconto che parla del profeta in terza persona. È difficile pensare che Giona abbia dipinto se stesso con un'ironia così fine quale appare nel libro. E poi, in terza persona?

"Giona si mise in viaggio", "trovò una nave", "si imbarcò"	1:3
"Giona, invece, era sceso in fondo alla nave, si era coricato e dormiva"	1:5
"Egli rispose loro:"	1:9
"Egli rispose:"	1:12
"Giona pregò il Signore, il suo Dio, e disse:"	2:2
"Giona partì e andò a Ninive"	3:3
"Giona cominciò a inoltrarsi nella città", "e proclamava:"	3:4
"Giona ne provò gran dispiacere, e ne fu irritato"	4:1
"Pregò e disse:"	4:2
"Giona uscì dalla città e si mise seduto", "là si fece una capanna e si riparò"	4:5
"Allora egli chiese di morire"	4:8

Sarebbe davvero strano che l'autore parlasse di sé così, in terza persona. I Testimoni di Geova cercano di sormontare quest'ostacolo affermando: "Il fatto che Giona non abbia scritto in prima persona è stato usato per screditare il libro. Ma questo argomento non tiene conto del particolare che per gli scrittori biblici era comune parlare di se stessi in terza persona. (Eso 24:1-18; Isa 7:3; 20:2; 37:2, 5, 6, 21; Ger 20:1, 2; 26:7, 8, 12; 37:2-6, 12-21; Da 1:6-13; Am 7:12-14; Ag 1:1, 3, 12, 13; 2:1, 10-14, 20; Gv 21:20)" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 1122). A parte il fatto che non necessariamente si debba "screditare il libro", ma casomai *capirlo bene*, vediamo se quanto affermato corrisponde al vero. Vengono citate delle scritture. Non ci soffermiamo su *Es*: siamo così sicuri che sia stato scritto tutto da Mosè? Ma vediamo le altre. *Is* 7:3 dice: "E Geova diceva a Isaia" (*TNM*). Qui si prende una passo biblico *isolato* e fuori contesto (è un metodo costante usato dal direttivo dei Testimoni). Il contesto esige la terza persona (si vedano i vv. 7,10,13). Ma la sorpresa è poco prima, in 6:8 ("E udivo", *TNM*), in 6:11 ("A ciò dissi", *TNM*); poi, in 8:1, quando *Dio* ha finito di parlare: "E Geova mi diceva" (*TNM*). Come si vede, Isaia usa la *prima* persona. Proseguiamo. Si cita *Ger* 20:1 in cui si legge: "Ascoltava Geremia" (*TNM*) e non 'mi ascoltava'. Ma il contesto (sempre quello che viene trascurato) è storico: Geremia sta narrando. Basta andare poco più avanti, però, *nello stesso capitolo*, ed ecco la *prima* persona che Geremia usa: "Mi hai ingannato", "Usasti la tua forza contro di me", "Divenni oggetto di derisione" (v. 7, *TNM*). Bastano queste due verifiche *scritturali* per smascherale l'affermazione non veritiera "che per gli scrittori biblici era comune parlare di se stessi in

terza persona” (*Ibidem*). Occorre essere cauti nell’affermare cose che la Bibbia può subito smentire.

E poi, oltre alla stranezza di parlare in terza persona, avrebbe parlato di se stesso con ironia? Giona avrebbe davvero usato tanta ironia su se stesso?

“Giona, invece, era sceso nella stiva e dormiva profondamente. Il capitano gli si avvicinò e gli disse; «Come? Tu dormi?»”	1:5,6
“I marinai si dissero: «Tiriamo a sorte per sapere chi di noi è la causa di questa disgrazia». La sorte indicò Giona”	1:7
“Gli dissero: «Hai commesso un’azione terribile!»”	1:10
“Gettatemi in acqua”	1:12
“Buttarono Giona in mare”	1:15
“Un grande pesce ingoiò Giona”	2:1
“Il pesce vomitò Giona sulla spiaggia”	2:11
“Già prima di partire da casa, lo dicevo che sarebbe andata a finire così”	4:2
“Tanto vale farmi morire”	4:3
“Dio gli disse: «Ti sembra giusto prendertela con una pianta?». «Sì», rispose Giona, «perché non ne posso più!»”	4:9

TILC

Giona, figlio di Amittai, è inviato da Dio ad annunciare ai niniviti la loro prossima rovina. Ma egli scappa in direzione opposta, imbarcandosi verso Tarsis (Spagna).

In mare una gran tempesta spaventa i marinai che, dalla sorte, vengono a sapere che la causa del disastro è Giona. Dietro suo parere, lo buttano a mare, dove viene inghiottito da un grosso cetaceo. Nel ventre dell’animale, senza sapere ancora come sarebbe finita l’avventura, il profeta intona un canto di ringraziamento.

Rigettato a terra dall’animale marino, dopo un secondo comando divino Giona predica a Ninive con incredibile successo. Tutti, iniziando dal sovrano, si pentono e si dolgono. Digiunano finanche gli animali. Il profeta si adira per la mancata distruzione di Ninive e chiede di morire. Ma Dio – con una pianta di ricino rapidamente cresciuta e prontamente inaridita (con gran rincrescimento di Giona per il sole cocente) – gli dà un insegnamento: “Tu hai pietà del ricino per il quale non ti sei affaticato, che tu non hai fatto crescere, che è nato in una notte e in una notte è perito; e io non avrei pietà di Ninive, la gran città, nella

quale si trovano più di centoventimila persone che non sanno distinguere la loro destra dalla loro sinistra, e tanta quantità di bestiame?”. - 4:10,11.

Tempo di composizione

Verso il 200 a. E. V. il volume apparteneva al gruppo dei profeti minori. Lo sappiamo perché il libro apocrifo dell’*Ecclesiastico* (*Siracide*) già parla di 12 profeti: “Le ossa dei *dodici* profeti rifioriscano dalle loro tombe” (*Siracide* 49:10, *CEI*). Per lo stato della lingua, sembra che sia stato composto a metà del 5° secolo a. E. V.. Ad esempio, in 1:9 troviamo questa espressione: “Sono Ebreo e temo il Signore, *Dio del cielo*”. Come si nota, “Dio del cielo” è applicato a Yhvh (il testo ebraico ha יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם (*Yhvh elohè hashamàym*), “Yhvh Dio del cielo”. Questa espressione divenne frequente solo nell’epoca persiana. Inoltre, nel testo si trova la forma *anì* (אֲנִי, “io”) anziché *anochìy* (אָנֹכִי); vi si trova anche il relativo *she* (שֶׁ; cfr. 1:7, in cui nella parola בְּשֶׁלְּמִי, *beshelmìy*, “per chi”, vi si trova nella forma שֶׁל, *shel*, costituita da שֶׁ + לְ, *she* + *le*) anziché *ashèr* (אֲשֶׁר). Questo denota l’influsso aramaico.

Alcuni studiosi fanno notare l’*incipit* (inizio) del libro (1:1). Nelle traduzioni non sempre si nota. In *NR*, “La parola del Signore fu rivolta a Giona” pare non avere nulla di speciale. In *TNM* si nota appena un “e” iniziale: “E la parola di Geova cominciò a essere rivolta a Giona”. Ma il testo ebraico è rivelatore: וַיְהִי דְבַר (*vayehìy davàr*), letteralmente: “E fu parola”. Tolto quel *va* iniziale, che è solo la congiunzione “e”, rimane lo *yehìy* che i traduttori trascurano e non traducono. Si tratta del verbo “essere” al passato, terza persona singolare. La traduzione giusta è: “fu” / “era” / “accadde” / “divenne”, secondo il contesto. Gli studiosi che lo fanno notare, insistono – giustamente – che si dovrebbe tradurre: “E accadde che la parola […]”. Vogliono però attaccarsi a questo per sostenere che il libro facesse parte di una più ampia collezione. Tuttavia, sebbene sia corretto tradurre “E accadde”, non è necessario pensare altro.

Il canto di ringraziamento (2:3-10), pronunciato da Giona nel ventre del pesce, meriterebbe uno studio a parte per una migliore valutazione del libro.

“Io ho gridato al Signore, dal fondo della mia angoscia,
ed egli mi ha risposto;
dalla profondità del soggiorno dei morti ho gridato
e tu hai udito la mia voce.
Tu mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare;
la corrente mi ha circondato,
tutte le tue onde e tutti i tuoi flutti mi hanno travolto.
Io dicevo: Sono cacciato lontano dal tuo sguardo!

Come potrei vedere ancora il tuo tempio santo?
Le acque mi hanno sommerso;
l'abisso mi ha inghiottito;
le alghe si sono attorcigliate alla mia testa.
Sono sprofondato fino alle radici dei monti;
la terra ha chiuso le sue sbarre su di me per sempre;
ma tu mi hai fatto risalire dalla fossa,
o Signore, mio Dio!
Quando la vita veniva meno in me,
io mi sono ricordato del Signore
e la mia preghiera è giunta fino a te,
nel tuo tempio santo.
Quelli che onorano gli idoli vani
allontanano da sé la grazia;
ma io ti offrirò sacrifici, con canti di lode;
adempirò i voti che ho fatto.
La salvezza viene dal Signore".

Ci limitiamo a fare alcune osservazioni:

- Il salmo non presenta alcuna allusione alle speciali contingenze di Giona che si trova ancora nel ventre del pesce.
- Giona ringrazia per una liberazione che non solo non è ancora avvenuta, ma che non sa se avverrà.
- Non c'è nessuna allusione al mandato ricevuto e soprattutto al fatto che non vi ha ubbidito.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 26

Il genere letterario del libro di *Giona*

Il libro biblico di *Giona* narra avvenimenti storici?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il problema più importante del libro biblico di *Gna* è la sua interpretazione. Si tratta di un racconto storico oppure di una composizione didattica con intento teologico?

È risaputo che il racconto biblico di *Giona* ha dato l'opportunità a molti miscredenti per screditare la Scrittura. Renan riteneva che il libro fosse – parole sue – "une *drôlerie*", "una buffonata" (*Histoire du Peuple d'Israel* III, pag. 511). Molti credenti, scossi dagli attacchi, si domandano: Si deve credere che Giona sia stato per tre giorni e tre notti nel ventre di una balena? È la stessa questione che si pose Agostino: "Cosa dobbiamo dire di Giona che si dice sia rimasto tre giorni nel ventre del pesce, il che sembra incredibile? Questo fatto è spesso occasione di scherno da parte dei pagani". - *Epist.* 111 q. 6 PL 33,352.

Opinione tradizionale

In genere gli esegeti che rientrano in questa corrente la ritengono una storia vera. Così anche il moderno gesuita P. A. Vaccai.

ARGOMENTI DI AUTORITÀ. Sono il punto forte di questa interpretazione. La tradizione sia giudaica che della prima chiesa sono favorevoli alla storicità del racconto.

- ***Tradizione giudaica***. Il libro apocrifo di *Tobia* – che pur non facendo parte della Bibbia è comunque parte della letteratura ebraica – in 14:4 dice: "Io credo alla parola di Dio, che Nahum ha pronunziato su Ninive. Tutto dovrà accadere, tutto si realizzerà sull'Assiria e su Ninive, come hanno predetto i profeti d'Israele, che Dio ha inviati; non una delle loro parole cadrà. Ogni cosa capiterà a suo tempo" (*CEI*). Questa traduzione è tratta dal *Codice Sinaitico*, ma i manoscritti *B* e *A* della versione greca hanno "Giona" invece di "Nahum". Giona sarebbe quindi collegato a Ninive. Però è

più credibile il *Sinaitico*, perché in *Giona* la città di Ninive è salvata. *Maccabei* (un apocrifo del 100 a. E. V.) e Giuseppe Flavio (in *Antichità Giudaiche* IX 4,1,2) ne parlano come di un fatto storico. Tuttavia, Giuseppe Flavio introduce dei cambiamenti: Giona s'imbarca per Tarso di Cilicia ed è rigettato a terra nella regione del Ponto Eusino (Mar Nero), non fa parola del pentimento di Ninive né della susseguente ira di Giona. Sinceramente dobbiamo dire che la *tradizione giudaica* è priva di valore, giacché molti elementi fantastici esagerano ancora di più l'elemento miracoloso. Nella tradizione giudaica, infatti, compare quanto segue: il mostro che inghiottì Giona è ritenuto creato apposta sin dall'inizio del mondo, una grossa perla nelle viscere del pesce permette a Giona di vedere, Giona è vomitato da un pesce maschio e poi inghiottito da un pesce femmina che essendo incinta fa star male Giona al punto che invoca Dio. - *Jewish Enciclopedia*, alla voce "Jona".

- ***Tradizione della congregazione primitiva***. Yeshùa stesso pone Giona tra i suoi segni, anzi come *unico* segno: "Questa generazione malvagia e adultera chiede un segno; e segno non le sarà dato, tranne il segno del profeta Giona" (*Mt* 12:39), "Questa generazione malvagia e adultera chiede un segno, e segno non le sarà dato se non quello di Giona" (*Mt* 16:4), "Questa generazione è una generazione malvagia; chiede un segno ma nessun segno le sarà dato, tranne il segno di Giona" (*Lc* 11:29). Sembrerebbe quindi che Yeshùa ritenesse il fatto di Giona un fatto reale. Certamente lo riteneva un segno e un preannuncio del futuro.

Esame interno del libro. L'esame non è troppo favorevole alla sua autenticità. Questo è il lato debole dell'opinione tradizionale. Il lavoro dei critici tradizionalisti consiste nel mostrare che non vi sono motivi sufficienti per respingerne la storicità. Si noti già qui l'approccio da una posizione debole: non si cercano punti forti per dimostrarne la storicità (che non ci sono), ma la non sufficienza dei punti che negano la storicità.

- Si tratterebbe di un vero pesce, per cui non è necessario ricorrere alle strane ipotesi di alcuni razionalisti increduli del passato, per evitare il miracolo. Il critico Eichhorn aveva, infatti, proposto un mostro marino morto e galleggiante usato da Giona come zattera. Per altri, "Balena" era il nome di un vascello che accolse Giona. Ma la Bibbia non parla di "balena", ma proprio di דָּג גָּדוֹל (*dag gadòl*), "pesce grande" (2:1). Qualcuno ha proposto un'osteria in cui Giona avrebbe alloggiato dopo il naufragio, e l'insegna era ovviamente una balena. E li chiamano studiosi. Qualcun altro, più semplicemente, ha sostenuto che il tutto si svolse in sogno. E citano pure la Bibbia: "Era sceso in fondo alla nave, si era coricato e dormiva profondamente" (1:5). Bisogna proprio convenire con Reuss: "Le interpretazioni più azzardate e buffe hanno preso il posto del racconto biblico". - *Philosophie religeuse et marale des Hebreux*, *Introdiction au livre de Jonas*, pag. 565.
- Si tratterebbe di uno squalo e non di una balena. Si sa che la balena non può inghiottire un uomo ma solo piccoli pesci che passano attraverso i fanoni (lamine carnali triangolari e sfilacciate, disposte le une accanto alle altre, impiantate nella mascella della balena; erroneamente sono detti "denti di balena" ed erano adoperate per stecche da busti per signora e per le bacchette degli ombrelli). "Il volgo assai

comunemente fa di un grosso pesce una balena", dice T. J. Lamy in *Jonas* (in D. Apol., prima edizione). Lo studioso fa notare che la parola κῆτος (*kètos*) usata nella *LXX* greca per tradurre l'ebraico דָּג (*dag*), "pesce", designa non solo tutti i mostri marini del genere dei cetacei ma anche il pescecane e gli squali. Meno male, almeno, che questo studioso non batte sul fatto che "pesce" non può applicarsi alla balena perché la balena non è un pesce ma un mammifero. Sarebbe stato insostenibile, dato per gli ebrei del tempo la distinzione non c'era. Comunque, per determinare il tipo di pesce, i commentatori del 16° secolo ricorsero al naturalista francese Rondelet (1507-1565) che scrisse il suo *De piscibus marinis* (Libro XVIII, Lyon, 1554), secondo cui "nel ventre di un pescecane nei pressi di Marsiglia sarebbe stato trovato un uomo con la corazza". Passati i secoli, il vizio non fu perso. Nel 1905 E. König pubblicò in *The Expository Times* (tavola XVII, pag. 521) il caso straordinario di J. Bartley, pescatore di balene. Nel 1891 sarebbe stato inghiottito da una balena all'insaputa dei compagni che uccisero poi la balena. Caricatala sul vascello, la fecero a pezzi. Aperto il suo stomaco, vi avrebbero trovato il compagno stordito ma non morto. Peccato però che il *The Expository Times* citava la storia solo per smentirla, riportando la testimonianza autorizzata di un testimone oculare. Nel corso dei secoli simili "prove" sono state proposte a più riprese. Non fanno eccezione i Testimoni di Geova. Anche

loro sono ricorsi a tentativi di identificare il "grosso pesce": "Il capodoglio [foto], dalla gigantesca testa quadrata che occupa circa un terzo della sua lunghezza, è capacissimo di inghiottire un uomo intero. (E. P. Walker, *Mammals of the World,* riveduto da R. Nowak e J. Paradiso, 1983, vol. II, p. 901)" (*Ibidem*, pag. 1122). Non mettiamo in dubbio la genuinità della citazione, ma facciamo notare che la fonte citata non sostiene che un uomo intero eventualmente inghiottito possa rimanere in vita tre giorni interi. D'altra parte, forse la cosa non convince neppure gli editori di Brooklyn, se subito dopo

optano per un altro animale: "D'altra parte è possibile che il pesce che inghiottì Giona fosse il grande squalo bianco [foto]. Uno di questi, preso nel 1939, aveva nello stomaco due squali interi lunghi 2 m, ciascuno grande circa come un uomo. E i grandi squali bianchi erano presenti in tutti i mari, incluso il Mediterraneo. (*Nel Mondo degli Animali,* Milano, 1980, vol. V, pp. 2689, 2690; R. H. Backus e T. H. Lineaweaver III, *The Natural History of Sharks,* 1970, pp. 111, 113)" (*Ibidem*). Stessa domanda: I "due squali interi lunghi 2 m, ciascuno grande circa come un uomo" sono stati trovati vivi? Potevano esserlo dopo tre interi giorni? Ciò che si evita di dire, però, è che lo squalo bianco (come tutti gli squali) attacca l'uomo per sbaglio (scambiandolo magari per una tartaruga marina), ma appena si accorge dell'errore lo rigetta, perfino se è affamato. Comunque, anche quest'altra ipotesi pare non convincere neppure loro, se si aprono ad altre possibilità incontrollabili: "Va però notato che la Bibbia dice semplicemente: 'Geova stabilì che un grande pesce inghiottisse Giona', senza specificare che tipo di pesce fosse. (Gna 1:17) Non è dunque possibile determinare di che specie di 'pesce' si trattasse. In effetti la conoscenza che l'uomo ha delle creature che abitano i mari e gli oceani è piuttosto frammentaria. La rivista *Scientific American* (settembre 1969, p. 162) osservava: 'Come è avvenuto nel passato,

l'ulteriore esplorazione degli abissi rivelerà senza dubbio creature sconosciute, incluse alcune appartenenti a gruppi ritenuti estinti da tempo'" (*Ibidem*). Una riflessione però s'impone: ma che necessità c'è di cercare a tutti i costi una spiegazione realistica con tanto di parziali citazioni scientifiche fuori luogo? Se è un miracolo, è un miracolo. E un miracolo è un miracolo. O no?

Il miracolo. Si deve ricordare che il fatto di Giona è *miracoloso*. È inutile affannarsi per ricercare similitudini – più o meno sicure – per rendere verosimile l'episodio di Giona. Se il libro di Giona è storico, va accolto con tutta semplicità, anche se non si potrà trovare nel mondo attorno a noi alcun fatto simile. Si tratta in tal caso di un miracolo che va accolto perché Dio può compiere anche ciò che per natura può riuscire inesplicabile. Già Girolamo così argomentava: "Chi obietta o è un fedele (ed è tenuto a credere) o un infedele (e allora che legga le *Metamorfosi* di Ovidio e si ricordi della mitologia greco-latina); se credono alle turpi meraviglie dei falsi dèi, non mettano in dubbio la potenza del vero Dio". - *In Jon.* 2,2 PL XXV 1132.

Se invece il libro di *Giona* vuole essere un racconto didattico (ossia parabolico e non storico), è inutile ricercare episodi simili che ne mostrino la storicità. Più che provare se il fatto sia possibile o no, si tratta di dimostrare se il racconto biblico vuol essere storico oppure no. Forse sono gli occidentali, con la loro mente razionale alla maniera occidentale, che tutto prendono alla lettera con mente chiusa di fronte al modo diverso con cui una mente orientale pensava. Tutto il problema è quindi spostato.

Gli ebrei amano moltissimo insegnare e apprendere attraverso parabole e storielle. Yeshùa stesso fu maestro in questo campo didattico. Si prenda la *parabola* del buon samaritano. In questo caso, come in molti altri, i personaggi creati sono così realistici che quasi ci sembra che davvero sia vissuto un tale samaritano e che davvero abbia incontrato quel poveraccio sulla strada. E il famoso "figliol prodigo"? Non si fa a volte confusione nella nostra memoria tanto che *dobbiamo* ricordarci che è una *parabola* e che *non esistettero mai* né lui né il padre pieno d'amore filiale che lo riaccolse a braccia aperte? Chissà, a ben pensarci, forse ci si rimane anche un po' male. Eppure il buon samaritano, il figliol prodigo e suo padre *non sono storici*. *Non vissero mai*. E così per tutti i personaggi delle parabole. Racconti didattici, nulla di più. E che racconti! Ma noi come facciamo a sapere che furono solo racconti e che quei fatti non accaddero veramente? La risposta sembrerebbe facile e scontata: la Bibbia dice chiaramente che sono parabole. Ma lo dice davvero sempre chiaramente? Forse sì e forse no.

"Egli [un dottore della Legge], volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?». Gesù rispose: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e s'imbatté nei briganti che lo spogliarono, lo ferirono e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote

> scendeva per quella stessa strada; e lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Così pure un Levita, giunto in quel luogo, lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Ma un samaritano che era in viaggio, passandogli accanto, lo vide e ne ebbe pietà; avvicinatosi, fasciò le sue piaghe, versandovi sopra olio e vino; poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno dopo, presi due denari, li diede all'oste e gli disse: Prenditi cura di lui; e tutto ciò che spenderai di più, te lo rimborserò al mio ritorno. Quale di questi tre ti pare essere stato il prossimo di colui che s'imbatté nei ladroni?». Quegli rispose: «Colui che gli usò misericordia». Gesù gli disse: «Va', e fa' anche tu la stessa cosa»". - *Lc* 10:29-37.

Dove è detto che si tratta di una parabola? Nel testo la parola "parabola" non appare neppure. Luca non dice da nessuna parte: 'E Gesù raccontò questa parabola'. Né lo stesso Yeshùa, rispondendo al dottore della Legge, disse qualcosa del tipo: 'Ti rispondo con un esempio' oppure 'ti rispondo raccontandoti una parabola' oppure 'adesso ti racconto una storia'. Il testo biblico dice semplicemente che "Gesù rispose: «Un uomo scendeva da […]»". Tutto qui. Era una parabola? Non è detto da nessuna parte che lo fosse. Eppure, noi *sappiamo* che è una parabola. Lo è. Si noti però come Yeshùa la propone. Egli inizia a raccontare semplicemente: "Un uomo scendeva da …". Era il modo semita di insegnare. Il dottore della Legge non ebbe sicuramente dubbi che si trattasse di un racconto inventato lì per lì per insegnare. Era un semita. Perfino noi non abbiamo dubbi che si trattasse di una parabola. Ma, per capirci, supponiamo che quella parabola non sia parte del Vangelo lucano. Supponiamo invece che Luca l'avesse scritta a parte, su un manoscritto che contenesse solo l'episodio del samaritano senza riferimenti al dottore della Legge e a Yeshùa. Mettiamo di possedere ora un manoscritto che narrasse la storia pure e semplice, così:

> "Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e s'imbatté nei briganti che lo spogliarono, lo ferirono e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote scendeva per quella stessa strada; e lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Così pure un Levita, giunto in quel luogo, lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Ma un samaritano che era in viaggio, passandogli accanto, lo vide e ne ebbe pietà; avvicinatosi, fasciò le sue piaghe, versandovi sopra olio e vino; poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno dopo, presi due denari, li diede all'oste e gli disse: «Prenditi cura di lui; e tutto ciò che spenderai di più, te lo rimborserò al mio ritorno»".

Beh, se possedessimo un manoscritto che contenesse solo questo testo, i critici farebbero a gara per studiarlo come esempio di uno spaccato di vita dell'epoca. Gli archeologi farebbero scavi e ci indicherebbero forse i luoghi di due o tre posti in cui si presumerebbe ci sia stata la locanda. Ma è una parabola! Racconto didattico, mai storicamente accaduto.

È il modo degli ebrei di insegnare. Questo sistema è usato dagli ebrei credenti ancora oggi. Si vedano tutte le storielle che vengono da loro inventate a scopo didattico.

Conversione dei niniviti. Per i tradizionalisti la conversione dei niniviti fu possibile. È vero che nessun altro libro biblico o profano ne parla, tuttavia ciò si spiegherebbe – secondo

alcuni – con il fatto che si sarebbe trattato di una conversione temporanea, fittizia e non sincera. Secondo lo studioso Reuss questo accadde poco prima del 612 a. E. V.. Altri studiosi risalgono ad un periodo più antico, quando visse il Giona del libro dei *Re*, al tempo di Salmanasar II (782-773 a. E. V.), di Asurdan III (772-755 a. E. V.) e di Ashurnirari (754-745 a. E. V.). La potenza assira era allora in decadenza e, in più, non se ne conoscono bene gli eventi per mancanza di annuali. Sotto Salmanasar (8° secolo a. E. V.) vi furono grandi pericoli: incursioni armene, pestilenze, eclissi di sole, sedizioni. Tutto questo potrebbe spiegare il meraviglioso effetto della predicazione di Giona, possibile perché ridotta a poche parole: "Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta". Queste poche parole potevano venire facilmente tradotte in assiro da parte di un ebreo e da lui ripetute con grande enfasi e forza spirituale. La cosa è possibile. Lo studioso C. F. Keil osserva acutamente: "La profonda impressione fatta sui niniviti dalla predicazione di Giona, tale che l'intera città si pentì in sacco e cenere, è ben comprensibile, se solo teniamo presente la grande emotività degli Orientali, il timore di un Essere Supremo proprio di tutte le religioni pagane dell'Asia, e la grande stima di cui indovini e oracoli godevano in Assiria dai tempi più remoti […], e se teniamo conto della circostanza che la comparsa di uno straniero, il quale, senza alcun concepibile interesse personale e col più intrepido ardimento, rivelò alla grande città residenza reale le sue empie vie e ne annunciò la distruzione entro un brevissimo periodo di tempo, con la fiducia così caratteristica dei profeti inviati da Dio, non poteva non fare grande impressione sulla mente della popolazione, impressione tanto più forte se la notizia del miracoloso operato dei profeti d'Israele era giunta a Ninive". - *Commentary on the Old Testament,* 1973, vol. X, Giona 3:9, pagg. 407, 408.

Mura dell'antica Ninive

Ninive - Ricostruzione

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 27

Giona come scritto didattico

L'ipotesi che si tratti di una parabola

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

L'opinione che *Giona* sia uno scritto puramente didattico fu sostenuta da Reuss, da E. König (un esegeta credente e molto conservatore), da M. van Hoonacker (professore in una Università cattolica), da M. Meinertz (professore cattolico d'esegesi neotestamentaria) e da altri.

Secondo questa ipotesi il libro sarebbe una parabola analoga a quella del figliol prodigo, con lo scopo di insegnare che Dio chiama tutti gli uomini alla conversione e alla salvezza. Vediamone le ragioni.

Esame interno del libro

È il punto forte di questa ipotesi.

Pur essendo tra gli scritti profetici, ***Giona* è ben diverso da tutti gli altri perché *contiene solo un racconto*, senza alcuna profezia o discorso da parte del profeta**. È un caso eccezionale tra gli scritti profetici. Il suo posto dovrebbe essere tra i libri storici, come nel caso di Elia ed Eliseo. Come mai invece si trova tra i libri profetici? Non è forse perché la sua non è una storia ma una parabola creata e predicata da un profeta al tempo postesilico?

***La mancanza di particolari* suggerisce che il libro sia un racconto didattico e non storico**. L'autore trascura così tanto le circostanze proprio perché non servivano al suo scopo. Il Luzzi (in *I profeti minori*, pag. 330) così scrive: "Del luogo dove Giona fu vomitato dal pesce […] Chi fosse allora il re d'Assiria (che è chiamato stranamente 're di Ninive', mentre non c'è memoria che i re d'Assiria fossero mai designati a quel modo), da quanto

regnasse, di quali misfatti Ninive si fosse resa colpevole per meritare una punizione così tremenda, di quel che avvenisse poi dei niniviti e di Giona stesso dopo che Dio gli ebbe data la lezione che meritava, non una parola".

Accentuazione del miracoloso. Il miracolo è certamente possibile, e non saremo noi così ingenui da negarne la possibilità. Per chi ammette Dio creatore della natura, non fa meraviglia un suo intervento in essa. Tuttavia, in questi tre capitoli di *Giona* (il secondo capitolo è solo un salmo) l'accumularsi del *miracoloso* – spesso per uno scopo di non eccessivo valore – sembra essere fuori dal normale. Sembra proprio che qui il miracoloso serva da sostegno ad un insegnamento didattico per colpire meglio la fantasia. Altrove, nella Bibbia, non troviamo mai una tale sovrabbondanza di fantastico. E qui ce n'è in continuazione:

Il fantastico in *Giona*	
"Il Signore scatenò un gran vento sul mare, e vi fu sul mare una tempesta così forte che la nave era sul punto di sfasciarsi"	1:4
"Presero Giona, lo gettarono in mare e la furia del mare si calmò"	1:15
"Il Signore fece venire un gran pesce per inghiottire Giona: Giona rimase nel ventre del pesce tre giorni e tre notti"	2:1
"Il Signore diede ordine al pesce, e il pesce vomitò Giona sulla terraferma"	2:11
"Dio, il Signore, per calmarlo della sua irritazione, fece crescere un ricino che salì al di sopra di Giona per fare ombra sul suo capo Dio, il Signore, per calmarlo della sua irritazione, fece crescere un ricino che salì al di sopra di Giona per fare ombra sul suo capo"	4:6
"Dio mandò un verme a rosicchiare il ricino e questo seccò"	4:7
"Dio fece soffiare un soffocante vento orientale e il sole picchiò sul capo di Giona così forte da farlo venir meno. Allora egli chiese di morire, dicendo: «È meglio per me morire che vivere»"	4:8

I dati che hanno del fantastico non si trovano solo nel cosa, ma anche nel *come*:

"Dio, il Signore, per calmarlo della sua irritazione, fece crescere un ricino che salì al di sopra di Giona per fare ombra sul suo capo" *	4:6
* "Che è nato in una notte" [בֶּן־לַיְלָה (*ben-làyla*), "figlio di una notte"]"	4:10
* In senso letterale, è una crescita troppo rapida (una notte)	
"Allo spuntar dell'alba, Dio mandò un verme a rosicchiare il ricino e questo seccò" **	4:7
** Consumazione troppo rapida (in una mattina)	

Per fare un paragone con quella che certamente è una parabola, si veda il fantastico nel racconto didattico del ricco e di Lazzaro fatto da Yeshùa:

Elementi fantastici della parabola del ricco e di Lazzaro in *Lc* 16:22-30	Osservazioni
"Il povero morì e fu portato dagli angeli"	Gli angeli *non* trasportano i morti
"Nel seno di Abraamo"	Nel seno?
"Morì anche il ricco, e fu sepolto. E nell'Ades, essendo nei tormenti, alzò gli occhi e vide da lontano Abraamo, e Lazzaro nel suo seno"	Nella tomba (*ades*) non ci sono tormenti; i morti, inconsci, non vedono
"Esclamò: 'Padre Abraamo, abbi pietà di me'"	I morti non parlano
"Manda Lazzaro a intingere la punta del dito nell'acqua per rinfrescarmi la lingua"	Una goccia d'acqua non estinguerebbe la sete
"Ora qui egli è consolato, e tu sei tormentato"	Nell'aldilà non c'è attività
"Fra noi e voi è posta una grande voragine, perché quelli che vorrebbero passare di qui a voi non possano, né di là si passi da noi"	"Tutti vanno *in un medesimo luogo*; tutti vengono dalla polvere, e *tutti* ritornano alla polvere". - *Ec* 3:20.
"Ti prego, dunque, o padre, che tu lo mandi a casa di mio padre"	Un morto non ha potere di inviare nessuno:
"Se qualcuno dai morti va a loro, si ravvedranno"	è morto ed è inconscio

Anche in *Giona* i dati meravigliosi sono troppi. Questi si spiegano meglio in un racconto destinato a colpire la fantasia per insegnare che non in un racconto storico.

Conversione di Ninive. Pure la conversione di Ninive sembra dovuta all'indole didattica del racconto essendo in sé impossibile. Questa sembra proprio essere la difficoltà principale tra tutti gli elementi del racconto. Ed è proprio la conversione ninivita che testimonia il carattere fittizio e convenzionale del racconto. Così come – nella parabola del ricco e di Lazzaro – è proprio la comunicazione fittizia tra i due morti che rende significativa la lezione. Gli altri scrittori della Bibbia non solo ignorano completamente una conversione di Ninive, ma parlano dei niniviti sempre in senso opposto. E, ancora una volta, è proprio questo che rende significativa la lezione che *Giona* intende impartire: perfino i niniviti (che non si convertirono *mai*) si pentono, e gli ebrei non lo fanno.

Il capitolo 3 afferma che nella vasta capitale dell'impero assiro il re e il popolo si convertono in breve tempo alla parola del profeta ebreo. Il re "si coprì di sacco e si mise seduto sulla cenere" (3:6). Per decreto reale il digiuno è imposto a uomini e animali: "Uomini e animali, armenti e greggi, non assaggino nulla; non vadano al pascolo e non bevano acqua" (3:7). Non solo, ma perfino gli animali si devono coprire con un silicio: "Uomini e animali si coprano di sacco" (3:8). In qualunque tempo della storia ninivita si ponga l'evento, un simile risultato non avrebbe potuto prodursi che a forza di miracoli. Se davvero ci fosse stato un ravvedimento, questo avrebbe richiesto considerevole tempo per vincere l'opposizione dei grandi, dei consiglieri del re e del collegio sacerdotale che era molto potente e ben organizzato. Ma, stando al testo, basta che Giona proferisca una minaccia ("Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà distrutta!", 3:4) e d'incanto tutta la gente ninivita crede nel Dio *di Israele*.

> "I Niniviti credettero a Dio, proclamarono un digiuno, e si vestirono di sacchi, tutti, dal più grande al più piccolo. E poiché la notizia era giunta al re di Ninive, questi si alzò dal trono, si tolse il mantello di dosso, si coprì di sacco e si mise seduto sulla cenere. Poi, per decreto del re e dei suoi grandi, fu reso noto in Ninive un ordine di questo tipo: «Uomini e animali, armenti e greggi, non assaggino nulla; non vadano al pascolo e non bevano acqua; uomini e animali si coprano di sacco e gridino a Dio con forza; ognuno si converta dalla sua malvagità e dalla violenza compiuta dalle sue mani»". - 3:5-8.

Ovviamente e indubbiamente, se ci si appella alla potenza divina, tutto ciò non è impossibile. I niniviti avrebbero potuto convertirsi in massa con la sola presenza di Giona tra le loro mura senza porre obiezioni di sorta. Ma fu davvero così? La difficoltà aumenta con le dimensioni *esagerate* date a Ninive in 3:3: "Ninive era una città grande davanti a Dio; *ci volevano tre giorni di cammino per attraversarla*". Attenzione: non tre giorni di cammino per percorrerne la circonferenza, ma per *attraversarla*. Si tratta di *diametro*, come esige -

oltre che il verbo “attraversare” – il contesto: “Giona cominciò a *inoltrarsi nella città* per una giornata di cammino” (3:4); “Cominciò a *entrare nella città*” (*TNM*). Tenuto conto che la velocità del passo umano è di circa 4 km all’ora, se si contano perfino otto ore di cammino al giorno, fanno un diametro cittadino di ben 96 km! Tale diametro supera abbondantemente quello odierno di Londra.

Paragone tra Ninive e Il Cairo (Egitto). A passo d’uomo (4 km orari):

- In realtà Ninive si percorreva per lungo in poco più di un’ora; per largo in poco più di mezz’ora;
- Il Cairo, perfino se estesa all’area metropolitana che ricopre 453 km^2 con 16 milioni di abitanti, si attraversa a piedi in meno di 6 ore;
- Per la Ninive di *Gna* “ci volevano tre giorni di cammino per attraversarla”. – *Gna* 3:3.

E le difficoltà non finiscono: “Giona cominciò a inoltrarsi nella città per una giornata di cammino e proclamava: «Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà distrutta!». I Niniviti credettero a Dio” (3:4,5). Come poteva uno *straniero* sperso *in tanta immensità* attirare l’attenzione in così breve tempo e in modo così tanto efficace, oltre che capillare? In ogni caso, si tenga presente che *mai* Ninive ebbe una dimensione così grande. Che la dimensione sia *esagerata* (a bella posta, in una parabola) è indicato anche dalla finale: “Ninive, la gran città, nella quale si trovano più di centoventimila persone che non sanno distinguere la loro destra dalla loro sinistra” (4:11). Qui non si tratta di 120.000 tonti o ignoranti al punto che non sanno distinguere la destra dalla sinistra. Si tratta di 120.000 *bambini*, perché l’espressione - tipicamente biblica - di non saper distinguere la destra dalla sinistra, si riferisce nella Bibbia ai bambini. Il che suppone una popolazione di oltre un milione di abitanti. Ciò è assurdo per un’epoca così remota in cui le città anche principali avevano un’estensione e una popolazione limitata (si pensi solo che la famosa città di Gerico poteva essere contenuta tutta nel Colosseo di Roma). Tutto questo depone a favore dell’intento didattico del libro.

Altri particolari. Ci sono altri particolari che dimostrano il carattere parabolico di *Giona*.

“Giona uscì dalla città e si mise seduto a oriente della città; là si fece una capanna e **si riparò alla sua ombra**”	4:5
“Dio, il Signore, per calmarlo della sua irritazione, fece crescere un ricino che salì al di sopra di Giona **per fare ombra** sul suo capo”	4:6

L’incongruenza appare chiara. Dopo che Giona si è *costruita* una capanna per stare all’ombra, Dio fa crescere miracolosamente un ricino per fargli ombra. Ma che bisogno c’era

della pianta miracolosa che gli facesse ombra se Giona si era appena costruita “lì una capanna, per potervisi sedere sotto all’ombra” (*TNM*)? Se il racconto fosse storico, ci sarebbe qui un problema. Se però si ammette la parabola, non c’è nessuna difficoltà nell’ammettere che il particolare sia stato inventato fantasiosamente per l’insegnamento che l’autore intendeva dare. In tal caso non ci si cura dell’incongruenza. Quando s’inventa con la fantasia non si guardano troppo i particolari che sono presentati in modo da servire alla lezione finale.

Come il ricino è cresciuto velocemente, così si secca: “Il Signore Dio fece crescere una pianta accanto a Giona per fargli ombra e calmarlo. E Giona ne fu contento. Ma all'alba del giorno dopo Dio mandò un verme a divorare le radici della pianta, che si seccò”. – *Gna* 4:6,7, *TILC*.

Anche il rapporto del ricino con l’insegnamento è molto illogico per un occidentale. Ma non per l’orientale. “Dio disse a Giona: «Fai bene a irritarti così a causa del ricino?». Egli rispose: «Sì, faccio bene a irritarmi così, fino a desiderare la morte»” (4:9). Giona non si lamenta perché ha pietà del ricino: ha pietà di se stesso perché il ricino non gli fa più ombra. Mentre Dio ha pietà della *gente* di Ninive (tra cui possono esserci molti innocenti) e non si preoccupa della propria gloria divina e della sentenza di distruzione che ha già emesso, Giona non ha pietà per un ricino e vuole morire. Anche questo si spiega bene con un lavoro di fantasia a scopo didattico che non con un miracolo operato da Dio solo per far ombra a Giona.

I sentimenti di Giona. Nel capitolo 4, ancor più che nel primo, l’attitudine di Giona appare incomprensibile nel caso di una storia reale. Come ammettere che Giona, dopo aver convertito con la sua parola *tutta* Ninive, si lasci abbattere a causa di questo *successo inaudito* che nessun profeta *mai* ebbe e si lamenti della misericordia di Dio? Fu per la paura di passare per menzognero, poiché aveva assicurato: “Ancora quaranta giorni, e Ninive *sarà distrutta!*” (3:4)? Ma la punizione annunciata era *condizionata*: così la avevano compresa i niniviti, giacché fecero penitenza. Oppure si trattata dell’odio implacabile di Giona per quel popolo? Perché dopo la manifestazione della volontà divina egli rimane ancora nel suo atteggiamento? “Dio vide ciò che facevano, vide che si convertivano dalla loro malvagità, e si pentì del male che aveva minacciato di far loro; e non lo fece. *Giona ne provò gran dispiacere, e ne fu irritato*” (3:10,4:1). Nessun profeta mai si comportò così. La storia di Israele non offre un solo esempio di un profeta animato da sentimenti simili.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 28

Obiezioni all'interpretazione allegorica di *Giona*

Gli argomenti opposti all'ipotesi che si tratti di una parabola

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Che dire però degli *argomenti di autorità* – già esaminati nella lezione n. 26 – che sono il punto forte dell'interpretazione tradizionale che ritiene *Giona* un libro storico? Va detto che anche in passato non mancarono voci discordi. Alcuni contemporanei di Girolamo avevano opinioni diverse da lui, tanto che egli se ne lamenta (PL 25,1117). Nella sua *Oratio II Apologetica* (PG 35,505-508) Gregorio di Nazianzo (4° secolo) riferisce con compiacenza e simpatia l'interpretazione allegorica di *Giona*, tanto che una comprensione più profonda del libro rimedia a ciò che di strano e di assurdo vi si trova. Sembra che fosse stato Origène a suggerirgli questa interpretazione.

Teofilatto (11° secolo) ricorda, senza affatto biasimarla, l'opinione di coloro che negavano il carattere storico di *Giona* per riconoscervi solo il senso allegorico (PG 126,960-964). In più va detto che i cosiddetti "padri della Chiesa" non eccellevano di certo per acume e senso critico.

Ma che dire dell'opinione di Yeshùa? Questa è l'obiezione più forte e costituisce l'argomento più valido per gli storicisti.

> "Questa generazione malvagia e adultera chiede un segno; e segno non le sarà dato, tranne il segno del profeta Giona. Poiché, come Giona stette nel ventre del pesce tre giorni e tre notti, così il Figlio dell'uomo starà nel cuore della terra tre giorni e tre notti. I Niniviti compariranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno, perché essi si ravvidero alla predicazione di Giona; ed ecco, qui c'è più che Giona!". - *Mt* 12:39-41.

> "Questa generazione è una generazione malvagia; chiede un segno ma nessun segno le sarà dato, tranne il segno di Giona. Infatti come Giona fu un segno per i Niniviti, così anche il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione". - *Lc* 11:29,30.

Come potrebbe un dato parabolico servire da segno per un fatto storico reale quale la morte del messia e la sua discesa nella tomba? Yeshùa non accenna qui alla sua resurrezione, ma alla sua umiliazione. Yeshùa vuol qui presentare la storia di Giona come segno del giudizio di Dio attuatosi in lui. Parlando dei niniviti Yeshùa dice: "Essi si ravvidero alla predicazione di Giona".

Che dire? Chi conosce bene la Scrittura sa che spesso la Bibbia deduce segni e insegnamenti profondi non dal fatto storico in sé ma *dal modo con cui esso è presentato dalla Bibbia* (anche se non vi corrisponde sempre una realtà storica).

In *Eb* 7:3 l'autore ispirato trova un *segno* che non è reale, ma lo utilizza per come è presentato dalla Scrittura. Il passo dice:

> "Melchisedec, re di Salem, era sacerdote del Dio altissimo. Egli andò incontro ad Abraamo, mentre questi ritornava dopo aver sconfitto dei re, e lo benedisse. E Abraamo diede a lui la decima di ogni cosa. Egli è anzitutto, traducendo il suo nome, Re di giustizia; e poi anche re di Salem, vale a dire Re di pace. È senza padre, senza madre, senza genealogia, senza inizio di giorni né fin di vita, simile quindi al Figlio di Dio. Questo Melchisedec rimane sacerdote in eterno". - *Eb* 7:1-3.

Questo Melchisedec fu un personaggio *reale*, *storico*. Era "re di Salem, sacerdote". "Egli andò incontro ad Abraamo". Accettò da lui la decima parte del suo bottino. Questa è *storia vera*. Ma cosa dice la Bibbia di lui oltre a fornire questi dati storici? Di chi era figlio? Da dove veniva? Nella Bibbia non è detto. L'autore di *Eb* prende spunto – essendo *ispirato*, non dimentichiamolo – da quest'assenza di dati per trovarvi un *segno* del nuovo sacerdozio di Yeshùa. Ma proprio perché Melchisedec fu un personaggio storico, egli aveva avuto senza il minimo dubbio sia un padre sia una madre; una genealogia sua doveva pur averla. Ma poiché la Bibbia tace questi particolari, l'autore di *Eb* vi vede un segno, tanto che può dichiarare che era "senza padre, senza madre, senza genealogia". Non solo, ma si spinge molto più in là! Arriva a dire che era "senza inizio di giorni né fin di vita". Questo, certamente non è vero storicamente. Se così fosse, Melchisedec sarebbe ancora vivente tra noi. Occorre conoscere bene la mentalità semita per capire bene la Scrittura. L'argomentazione fatta qui in *Eb* è molto profonda. Ad una mente occidentale sfugge. Qualcuno prende anche degli abbagli mostruosi: c'è chi è arrivato a dire che Melchisedec non era altro che Yeshùa apparso ad Abraamo! Ecco a che punto arriva la ristretta mente occidentale che ragiona con la sua piccola logica. *Eb* dice: "***Simile* quindi** al Figlio di Dio". Ma c'è altro su cui andare a fondo. Yeshùa una madre l'aveva, eccome. E anche un padre (Dio). La sua genealogia è scritta nella Bibbia. Non solo. Yeshùa nacque e morì. E allora? Dov'è questa somiglianza con Melchisedec? Occorre capire il *ragionamento semita* che c'è dietro. Di cosa si discute lì in *Eb*? Qual è il contesto? Lo scopo del ragionamento è dichiarato in 7:11, dopo che tutta

l'argomentazione su Melchisedec è terminata: "Se *dunque* la perfezione fosse stata possibile per mezzo del sacerdozio levitico . . .".

Anche se è difficile, cerchiamo di spiegarlo in parole povere. Yeshùa non aveva un padre e una madre legati ad una genealogia aaronnica. Non era un levita. Non avrebbe mai potuto essere quindi un sacerdote. "È noto infatti che il nostro Signore è nato dalla tribù di Giuda, per la quale Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio" (7:14). Eppure "Cristo venne come sommo sacerdote" (*Eb* 9:11, *TNM*). Com'è possibile? In Yeshùa si adempie la promessa di Dio "perché gli è resa questa testimonianza: «Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec»" (7:17). Ecco dunque che – al di là del fatto *storico* che sia Melchisedec che Yeshùa ebbero padre, madre, genealogia, nacquero e morirono – l'autore ispirato di *Eb* coglie nel semplice fatto che la Bibbia tace certi dati su Melchisedec un ***segno*** del nuovo sacerdozio eterno di Yeshùa. Nella vita celeste Yeshùa non nasce, non muore. Il suo sacerdozio è eterno, senza inizio e fine di giorni. Come Melchisedec. E tutto per un *segno* che di storico non ha proprio nulla.

Allo stesso modo, Yeshùa parla del "seno di Abraamo" (*Lc* 16:22) in cui il povero Lazzaro si trova. Seno? Eppure è solo un *simbolo* della felicità celeste. Lo stesso Lazzaro, insieme al ricco, non sono forse solo personaggi inventati che fanno parte di una parabola? Già. Ma la stessa Chiesa Cattolica, che pure riconosce trattarsi di una parabola, non si vergogna nella sua liturgia per i defunti di chiedere che la persona morta "abbia riposo con il povero Lazzaro" (*"Cum Lazaro quondam papere*").

Nella parabola del samaritano, Yeshùa conclude: "Va', e fa' anche tu la stessa cosa" (*Lc* 10:37). Ossia: fai come *ha fatto* il samaritano. Fatto? Ma questo samaritano non era una persona fittizia che Yeshùa aveva appositamente inventato per la sua parabola? Certo che sì. Quindi, quel samaritano in realtà non fece nulla, dato che non era mai esistito. Ecco che un dato irreale, non storico, è preso come base per il fatto *reale* da compiersi.

Non poteva Yeshùa agire nello stesso modo anche nel caso di Giona qualora il libro di *Giona* fosse una parabola? Perché con il samaritano sì e con Giona no?

Paolo fa lo stesso. In *2Tm* 3:8 scrive: "E come Iannè e Iambrè si opposero a Mosè, così anche costoro si oppongono alla verità: uomini dalla mente corrotta, che non hanno dato buona prova quanto alla fede". Iannè e Iambrè? E chi sono mai? Questi nomi si cercheranno invano nella Bibbia. La Scrittura non li menziona. E come faceva Paolo a conoscerli? Non certo di persona, poiché dice che "si opposero a Mosè". Per avere notizie di loro occorre riferirsi al *Targum* dello *Pseudo Ionatan* che afferma trattarsi di figli di Balaam. Paolo poté attingere da quella tradizione? Forse. Oppure attinse da un libro apocrifo: *Iannes et*

Mambres Liber, un'opera nota a Plinio il Vecchio (*Hist. Nat.* 30,2,2), scritta prima del 65 a. E. V.. Altre fonti li danno come due personaggi preminenti della corte del faraone egizio, forse sacerdoti che praticavano la magia, i quali si opposero più volte a Mosè e ad Aaronne (*Es* 7:11,12,22;8:17-19;9:11). Altre fonti (sempre non bibliche), come Numenio, Apuleio, un testo di *Qumràn* e diversi scritti apocrifi menzionano uno o entrambi questi uomini. Ma chi furono? Per Paolo non era importante il dato storico. Non si preoccupa neppure di citare da una tradizione apocrifa. A lui interessa l'*esempio* – storico o no - per il suo discorso.

Non è l'unico caso in cui Paolo si comporta così. "[Gli israeliti nel deserto] bevvero tutti la stessa bevanda spirituale, perché bevevano alla roccia spirituale che li seguiva; e questa roccia era Cristo" (*1Cor* 10:4). Quella roccia era Cristo? Ma sì, allusione chiarissima. Ma per un mediorientale dei tempi biblici. Oggi, però, non mancano coloro che affermano che quella roccia era *davvero* Yeshùa. Naturalmente si tratta di moderni occidentali. Yeshùa trasformato in roccia da cui gli ebrei bevvero proprio acqua. Blasfemo, quasi. Irriverente, nel migliore dei casi. Paolo dice – nel suo linguaggio semita – che se gli ebrei sopravvissero alla sicura morte per sete (Dio provvide loro, infatti, acqua da una roccia) lo dovettero a Yeshùa che da loro doveva venire. Tutti estinti per sete o sopravvissuti? Popolo estinto senza discendenti e quindi senza possibilità che da loro venisse il messia oppure popolo sopravvissuto grazie al fatto che da *loro* doveva venire Yeshùa? Popolo sopravvissuto all'estinzione per sete *in vista di Yeshùa.* "Quel masso di roccia *significava* il Cristo" (*TNM*). Paolo non teme di usare un evento della storia di Israele come *segno* che lui reinterpreta: "Or queste cose avvennero per servire *da esempio* a noi" (*1Cor* 10:6). Ma siamo poi così sicuri che la citazione di Paolo si riferisca ad un fatto storico? È menzionato nella Bibbia? Qualcuno, frettolosamente, potrebbe pensare che il riferimento sia a *Nm* 20:11: "Mosè alzò la mano, percosse la roccia con il suo bastone due volte, e ne uscì acqua in abbondanza; e la comunità e il suo bestiame bevvero". Questo evento certamente fu storico. Ma Paolo non dice semplicemente che gli ebrei bevvero dal masso di roccia. Dice che "bevevano alla roccia spirituale che *li seguiva*". Non risulta dalla Bibbia che una roccia *seguisse* gli ebrei nel deserto. In verità, Paolo attinge da una *tradizione* ebraica non biblica. Il punto è che egli non si preoccupa della storicità del fatto: gli serve da base per la sua applicazione. E questo basta.

Yeshùa e Paolo non furono i soli a usare questo metodo applicativo. Un altro semita, Giuda, scrive: "L'arcangelo Michele, quando contendeva con il diavolo disputando per il corpo di Mosè, non osò pronunziare contro di lui un giudizio ingiurioso, ma disse: «Ti sgridi il Signore!»" (*Gda* 9). Questo episodio si cercherà invano nella Bibbia: non c'è. L'unico

riferimento che abbiamo sul corpo di Mosè è in *Dt* 34:5,6: “Mosè, servo del Signore, morì là nel paese di Moab, come il Signore aveva comandato. E il Signore lo seppellì nella valle, nel paese di Moab, di fronte a Bet-Peor; e nessuno fino a oggi ha mai saputo dove è la sua tomba”. A Mosè non fu permesso di entrare nella Terra Promessa. Egli rimase indietro, in territorio moabita, mentre il popolo proseguiva. Lì morì. La Bibbia, con il suo linguaggio ebraico concreto dice che “il Signore lo seppellì”, nel senso che Mosè si affidò a Dio (oppure qualcuno – di certo un moderno occidentale – pensa che Dio stesso gli scavasse una fossa?). Ma allora da dove prese Giuda l’idea dell’arcangelo Michele che “contendeva con il diavolo disputando per il corpo di Mosè”? Lo prese dal libro apocrifo di *Enoc* (scritto verso il 70 E. V.). Origène testimonia che l’episodio si trovava lì (*De Principi* 3,2,1 PG 11,303). Giuda avrebbe potuto anche riferirsi direttamente alla tradizione che fu alla base dell’apocrifo. Infatti, al v. 14 della sua lettera, Giuda menziona l’apocrifo: “Anche per costoro profetizzò Enoc”. La sua citazione al v. 9 è fatta a memoria. Del libro apocrifo di *Enoc* è stato trovato un frammento greco ad Akhmimum. Dice così: “Ecco, viene con le sue miriadi di santi per compiere il giudizio su tutti e distruggerà tutti gli empi, convincerà ognuno di tutte le opere di empietà che commisero e delle parole insolenti che proferirono tutti quelli che sparlarono contro di lui da peccatori empi” (*Enoc* 1:9). E Giuda, *citandolo*, scrive: “Anche per costoro profetizzò Enoc, settimo dopo Adamo, dicendo: «Ecco, il Signore è venuto con le sue sante miriadi per giudicare tutti; per convincere tutti gli empi di tutte le opere di empietà da loro commesse e di tutti gli insulti che gli empi peccatori hanno pronunciati contro di lui». - *Gda* 14,15.

Sembra proprio che il credente (moderno e *occidentale*) rifiuti questo modo di fare semita perché non corrisponde alla *sua* mentalità. I Testimoni di Geova sono un esempio di questo cieco rifiuto. Il loro direttivo scrive: “Il libro di Enoc è un testo apocrifo e pseudepigrafo. […] Nella Bibbia solo il libro di Giuda riporta le parole profetiche di Enoc: ‘Ecco, Geova è venuto con le sue sante miriadi, per eseguir giudizio contro tutti, e per convincere tutti gli empi di tutte le loro empie opere che hanno empiamente fatto e di tutte le cose offensive che gli empi peccatori hanno detto contro di lui’. (Giuda 14, 15) Molti studiosi affermano che la profezia di Enoc contro i suoi empi contemporanei sia una citazione diretta dal libro di Enoc. È possibile che Giuda si sia basato su un libro apocrifo inattendibile?” (*La Torre di Guardia* del 15 settembre 2001, pag. 30). Ecco emersa la *propria* idea su come dovrebbe comportarsi uno scrittore ispirato: “È possibile che”? *Secondo loro*, no. Ma allora come mai Giuda cita proprio *Enoc*? Di questo siamo sicuri, dato che abbiamo il frammento dell’apocrifo. *La Torre di Guardia* prosegue: “Le Scritture non rivelano in che modo Giuda

fosse venuto a conoscenza della profezia di Enoc. Potrebbe aver semplicemente citato una fonte comune, una tradizione attendibile giunta fino a lui dai tempi antichi" (*Ibidem*). Si noti: ora si tratta di una "fonte *attendibile*" (corsivo aggiunto), mentre prima la domanda retorica era: "È possibile che Giuda si sia basato su un libro apocrifo *inattendibile*?" (*Ibidem*, corsivo aggiunto). Riassumendo: Giuda non avrebbe mai usato una fonte inattendibile come un apocrifo, però potrebbe aver usato la stessa tradizione attendibile che è alla base dell'apocrifo. Non è un'affermazione del tutto contraddittoria? Di là da questi tentativi di ragionamento confuso, una cosa è ben certa: Giuda fa una citazione di *Enoc* e il frammento dell'apocrifo su cui appare tale citazione lo possediamo. Il bello è che viene poi candidamente detto: "A quanto pare Paolo fece qualcosa di simile quando menzionò per nome Ianne e Iambre, gli altrimenti anonimi maghi della corte del faraone che si opposero a Mosè". - *Ibidem*.

Comunque, malgrado tutto, una gran verità – su cui c'è da riflettere – viene detta: "Il modo in cui Giuda ricevette le informazioni relative al messaggio di Enoc contro gli empi è un particolare di secondaria importanza. Possiamo considerarle attendibili per il fatto che Giuda scrisse sotto ispirazione divina. (2 Timoteo 3:16)" (*Ibidem*). Peccato però che questa verità venga poi subito messa da parte ritornando alla chiusura della *propria* mentalità: "Lo spirito santo di Dio non gli avrebbe permesso di citare informazioni non veritiere" (*Ibidem*). Il punto importante – appena accennato e poi rimangiato – è questo: "Il modo in cui Giuda ricevette le informazioni relative al messaggio di Enoc contro gli empi *è un particolare di secondaria importanza*" (*Ibidem*, corsivo aggiunto). A Giuda poco interessava, da semita, la storicità del fatto. Quello che contava per lui era l'insegnamento che voleva trarne.

L'errore di valutazione commesso dal direttivo di New York è questo: "Possiamo considerarle attendibili per il fatto che Giuda scrisse sotto ispirazione divina" (*Ibidem*). Questa è la tipica mentalità del credente occidentale: è citato nella Bibbia, quindi è ispirato. Non è sempre così. Non è per nulla detto che una *citazione* renda la fonte da cui si cita ispirata. Una prova? Eccola: "Uno di essi, loro proprio profeta, disse: «I cretesi sono sempre bugiardi, dannose bestie selvagge, oziosi ghiottoni». Questa testimonianza è verace" (*Tito* 1:12,13, *TNM*). Qui Paolo *cita* il greco Epimenide. Non solo lo cita, riportando parole sue, ma dice anche che la "testimonianza è verace". Questa citazione – fatta da uno scrittore ispirato della Bibbia - rende forse gli scritti di Epimenide ispirati? Neanche per sogno. Eppure Paolo, alla maniera semita, lo definisce un loro "profeta". Epimenide era un *poeta* – non un profeta - cretese del 6° secolo a. E. V.. Il suo giudizio sugli antichi cretesi era condiviso dai

greci, tanto che per loro “cretese” divenne sinonimo di bugiardo. Perché, allora, “profeta”? Perché disse una verità. Verità ispirata? Ma no. Però verità, sebbene generica.

Questi esempi dovrebbero avvicinarci al modo di pensare mediorientale, così diverso dal nostro (o, meglio: il nostro così diverso dal loro, quello *biblico*).

“I Niniviti compariranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno” (*Mt* 12:41). Sono parole di Yeshùa. Cosa vogliono dire? Nel modo di esprimersi semita, significano quello che gli occidentali direbbero così: I niniviti (quelli del racconto di *Gna*, anche se fosse una parabola), con il loro esempio condanneranno gli ebrei che non si convertirono alla predicazione Yeshùa che è superiore a Giona. Sarebbe come dire: Il *buon samaritano* vi condannerà nel giorno del giudizio, lui che ebbe misericordia verso uno straniero, mentre voi non ne avete avuta. Con queste applicazioni il semita non intende attestare una reale esistenza dei personaggi. È un po’ come se noi dicessimo che è rischioso per una donna sola addentrarsi in un bosco: potrebbe capitarle quello che capitò a Cappuccetto Rosso. La bambina Cappuccetto Rosso è una persona fittizia, mai esistita. Di certo non incontrò mai un lupo cattivo. Ma l’ammonizione è realistica e un brutto incontro sarebbe un fatto reale.

Yeshùa, dopo aver parlato di Giona, continua con un racconto che è solo una parabola e un’allegoria: quella di un demonio che si allontana da una persona, va nel deserto, vuol ritornare nel posto di prima perché vi stava meglio ma trova l’individuo già liberato, per cui torna con altri sette spiriti peggiori e vi riprende dimora rendendo la situazione di quella persona peggiore della precedente (*Mt* 12:43-45). Sono tutte espressioni tratte dal *pensiero semitico di quel tempo*, che in quella forma non sono storicamente vere, ma che sono espresse quasi fossero delle realtà.

“Così avverrà anche a questa malvagia generazione” (*Mt* 12:45), conclude Yeshùa dopo aver detto cosa accadde all’uomo impossessato dagli otto spiriti demoniaci. “Così *avverrà*”. Yeshùa stava forse profetizzando che quella generazione sarebbe stata invasa da demòni che erano prima passati dal deserto? Ma no. Nel suo linguaggio semita intendeva dire che quella generazione, purificata per un momento da Yeshùa, avrà una sorte peggiore di quella che aveva prima.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 29

Il valore spirituale di *Giona*

Il merito del libro, storia vera o parabola che sia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Parabola o realtà storica che sia, il libro di *Giona* ha un immenso valore spirituale.

Sembra che sia una reazione al gretto spirito ebraico dell'epoca postesilica in cui vigeva un forte particolarismo nazionalista. La nazione ebraica doveva essere luce delle nazioni: "Molti popoli vi accorreranno, e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli ci insegnerà le sue vie, e noi cammineremo per i suoi sentieri». Da Sion, infatti, uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore" (*Is* 2:3). Ma essa tradì la sua missione divina. Il popolo ebraico nutriva sentimenti di odio verso i non ebrei. Lo stesso Neemia, che in quel tempo ebbe un ruolo importantissimo nel ripristinare la *Toràh*, ebbe sentimenti di questo tipo verso gli stranieri, tanto che riguardo a quei giudei che s'imparentavano con i non ebrei dice: "Li rimproverai, li maledissi, ne picchiai alcuni, strappai loro i capelli, e li feci giurare nel nome di Dio che non avrebbero dato le loro figlie ai figli di costoro, e non avrebbero preso le figlie di quelli per i loro figli né per sé stessi". - *Nee* 13:25.

Giona raffigura il popolo di Israele che ebbe la missione di predicare alle nazioni il vero culto dell'unico vero Dio e il volere di Dio stesso, ma che si era sottratto a tale compito augurandosi la distruzione dei nemici, secondo il legalismo a oltranza di certi gruppi fanatici. Proprio come Giona che scappò per non predicare, proprio come Giona che voleva la distruzione dei niniviti. Anche nel libro di *Ester* – che si riferisce a quel periodo – ci si rallegra dell'uccisione dei nemici.

Come Giona fu inghiottito dal grosso pesce perché non voleva portare il messaggio divino a degli stranieri, così Dio fece inghiottire il popolo di Israele da nazioni nemiche (la Babilonia, l'Egitto, l'Assiria). Le potenze avversarie di Israele sono spesso raffigurate sotto il simbolo di un "mostro che è nel mare" (*Is* 27:1). Questo mostro marino inghiotte Israele:

> “Certamente rivolgerò la mia attenzione a Bel in Babilonia, e certamente gli caverò di bocca ciò che ha inghiottito”. - *Ger* 51:44, *TNM*.

Come Giona fu liberato dalle fauci del grosso pesce, così Israele è liberato dalla bocca dal mostro marino che l’aveva inghiottita:

> “Nabucodonosor, re di Babilonia, ci ha divorati, ci ha schiacciati, ci ha posti là come un vaso vuoto; ci ha inghiottiti come un *dragone* [תַּנִּין (*tanìyn*)]; ha riempito il suo ventre con le nostre delizie, ci ha cacciati via. - *Ger* 51:34.

Scampata, Israele è riammessa nella sua funzione di essere luce delle nazioni, proprio come Giona che scampato riceve nuovamente l’ordine di predicare. Ma il comportamento degli ebrei è sempre quello di un tempo: non può ammettere che Dio voglia salvare altri popoli al di fuori di Israele e s’indigna al pensiero che i pagani possano godere della luce divina.

Anche il cantico di Giona (cap. 2) ci induce a questa interpretazione. Il suo ringraziamento non accenna per niente alla sua situazione nello stomaco del pesce, parla solo di “onde” simbolo di pericolo mortale: “Tu mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare; la corrente mi ha circondato, tutte le tue onde e tutti i tuoi flutti mi hanno travolto” (2:4). Quando Giona prega non sa ancora come andrà a finire, eppure dice che Dio lo ha “fatto risalire dalla fossa” (2:7). Il cantico di Giona è un *centone* (componimento letterario composto da vari pezzi) che riguarda più di tutto la salvezza di Israele:

IL CENTONE DEL CANTICO DI GIONA			
Gna	Pezzo del centone	Riferimento	*Sl*
2:2	“Dalla mia angustia chiamai Geova, ed egli mi rispondeva. Dal ventre dello Sceol invocai soccorso. Tu udisti la mia voce”	“Chiamai Geova nella mia angustia, ed egli mi rispondeva”	120:1
		“Nella mia angustia invocavo Geova”, “egli udiva la mia voce”	18:6
2:3	“Tutti i tuoi flutti e le tue onde, mi passarono sopra”	“Tutti i tuoi flutti e le tue onde, sono passati sopra di me”	42:7
2:4	“Dissi: «Sono stato cacciato d’innanzi ai tuoi occhi»”	“Dissi: «Certamente sarò sterminato d’innanzi ai tuoi occhi»”	31:22
2:5	“Le acque mi circondarono fino all’anima”	“Le acque sono giunte fino all’anima”	69:1
		“Acque sono scorse sulla mia testa”. - *Lam* 3:54.	
2:6	“Dalla fossa facevi risalire la mia vita”	“Hai tratto la mia anima dallo stesso Sceol”	30:3
2:7	“Quando la mia anima venne meno dentro di me”	“Quando il mio spirito venne meno dentro di me”	142:3
2:9	“Con la voce del rendimento di grazie certamente sacrificherò a te”	“Offri rendimento di grazie come tuo sacrificio a Dio”	50:14
	“La salvezza appartiene a Geova”	“La salvezza appartiene a Geova”	3:8

TNM

Si noti anche 2:5 *attentamente*. In *NR* è tradotto: “Sono cacciato lontano dal tuo sguardo! Come potrei vedere ancora il tuo tempio santo?”; in *TNM*: “Sono stato cacciato d’innanzi ai tuoi occhi! Come contemplerò ancora il tuo santo tempio?” (in *TNM* è al v. 4). Stando a queste traduzioni, il testo sembrerebbe dire che Giona, cacciato, non potrà più vedere il

Tempio. Non è così. *Diodati* ci mette sulla strada giusta: “Io sono scacciato d'innanzi agli occhi tuoi; ma pure io vedrò ancora il Tempio della tua santità”. Dice una cosa diversa: sebbene cacciato, “*pure* io vedrò ancora il Tempio della tua santità”. Questo è conforme all’ebraico:

נִגְרַשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אַךְ אוֹסִיף לְהַבִּיט אֶל־הֵיכַל קָדְשֶׁךָ
nigràshty minèghed enècha ach osìf lehabìt el-heychàl qadshècha
fui cacciato da di fronte occhi di te eppure continuerò guardare di tempio [la] santità di te

Il testo quindi dice: “Sono stato cacciato dai tuoi occhi, eppure continuerò a guardare il Tempio della tua santità”. Ma come poteva Giona, nello stomaco del pesce, non sapendo ancora se sarebbe stato salvato (e quindi prevedendo la morte), affermare che nonostante tutto avrebbe continuato a vedere il Tempio? C’è in Giona il modello degli esuli ebrei, inghiottiti dal mostro marino babilonese, che – nonostante siano stati cacciati dallo sguardo di Dio – continuano a vedere il suo Tempio ovvero la stessa gente ebrea in esilio. Profetizzando la venuta di Yeshùa il messia, di lui è detto che “entrerà nel suo tempio” (*Mal* 3:1). Yeshùa fu mandato alla nazione di Israele. Zaccaria, parlando di lui, profetizza: “Ecco un uomo, che si chiama il Germoglio, germoglierà nel suo luogo e costruirà il tempio del Signore” (*Zc* 6:12). Questo concetto del tempio-popolo è ribadito da Paolo: “Siete stati edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, essendo Cristo Gesù stesso la pietra angolare, sulla quale l'edificio intero, ben collegato insieme, si va innalzando *per essere un tempio santo nel Signore*. In lui voi pure entrate a far parte dell'edificio che ha da servire come dimora a Dio per mezzo dello Spirito” (*Ef* 2:20-22). Ai pagani convertiti Paolo dice: “Non siete più né stranieri né ospiti; ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio” (*Ef* 2:19), anzi, - come dice il testo greco – “membri della *casa* di Dio” (*TNM*), οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ (*oikèioi tù theù*). “E la sua casa *siamo noi*” afferma *Eb* 3:6.

Giona, nel suo cantico (2:9), dice: “Quelli che onorano gli idoli vani allontanano da sé la grazia”. Si accenna qui agli idoli che costituiscono un pericolo perenne per Israele che è in esilio.

La frase: “Adempirò i voti che ho fatto” (2:10), non si capisce che ci starebbe a fare sulla bocca di Giona prossimo alla morte nello stomaco di un pesce. Ciò mostra ulteriormente che lo scrittore sacro, più che pensare a Giona, pensava alla dura situazione di Israele oppressa dall’esilio, di cui già vede la liberazione e la salvezza.

Nell’ambiente razzista del giudaismo postesilico il libro di *Giona* si apre ad un concetto alto e profondo che troveremo solo nell’ambiente di Yeshùa. Si osservi il tocco delicato con cui lo scrittore ispirato accenna agli innocenti bambini dei pagani di Ninive, quei niniviti che sono i più grandi nemici di Israele: “E io [dice Dio] non dovrei preoccuparmi di Ninive, la

grande città! Dopo tutto in essa vivono più di centoventimila persone che non sanno quello che è bene per loro". - 4:11, *TILC*.

Si osservi anche la grazia con cui l'autore dipinge i marinai: "I marinai ebbero paura e ciascuno chiese aiuto al suo dio" (1:5), "I marinai si dissero l'un l'altro: «Tiriamo a sorte per sapere chi di noi è la causa di questa disgrazia». La sorte indicò Giona. Allora gli chiesero: «Dunque sei tu la causa di questa disgrazia? Che cosa fai qui? Da dove vieni? Qual è il tuo paese? Qual è il tuo popolo?»" (1:7,8. *TILC*). Quando Giona racconta loro la sua disubbidienza a Dio, commentano: "Hai commesso un'azione terribile!" (1:10, *TILC*). Giona chiede loro di essere buttato a mare, "i marinai invece, remando con tutte le loro forze, tentarono di portare la nave a una spiaggia" (1:13, *TILC*). Ma il tentativo è vano e il pericolo aumenta "perché la tempesta infuriava sempre più. Allora si rivolsero al Signore: «Ti preghiamo, Signore, se quest'uomo morirà non punirci come se avessimo ucciso un innocente!»" (1:13,14, *TILC*). Infine, "i marinai ebbero così paura del Signore che gli offrirono sacrifici e promisero di servirlo" (1:16, *TILC*). L'autore sacro tratta con riguardo i marinai, dipingendone la maniera cortese, il rispetto per la vita altrui, il loro sentimento religioso. Tutto ciò ci fa ammirare quei rozzi marinai che svelano un carattere delicato. Subito tremano davanti a Yhvh e gli offrono sacrifici.

La delicatezza, quasi la tenerezza, dello scrittore ispirato continua nel dipingere i niniviti. Basta che Giona parli e subito quelli di Ninive si ravvedono rivestendosi di sacco, animali compresi. Gli ebrei, invece, - impersonati da Giona – resistono a Yhvh, sono restii, gli si oppongono, si dicono stanchi e vogliono morire per il comportamento del loro Dio che perdona. Mentre gli ebrei hanno bisogno del castigo per ravvedersi, i niniviti di *Giona* si ravvedono subito, prima che il castigo li opprima. Il loro ravvedimento, anzi, è tale che la bontà divina rimuove il castigo *già decretato*.

Nessuno può sottrarsi a Yhvh che domina ovunque: "È stupenda per me la tua conoscenza; è al di là di ogni mia comprensione. Come andare lontano da te, come sfuggire al tuo sguardo?" (*Sl* 139:6,7, *TILC*). La misericordia di Dio è così grande che è sempre pronto a perdonare.

Un fariseo, commentando la frase del *Cantico*: "Aprimi, sorella mia, amica mia, colomba mia, o mia perfetta!" (5:2), così diceva: "Dio dice sempre a Israele: «Figli miei, apriteli una porticina piccola piccola come la cruna di un ago ed io vi aprirò porte così ampie che vi potranno entrare carri e carrozze»". - *Profeti*, Ed. Dante Lattes, pag. 306.

Visto così, il libro di *Giona* diviene una vera perla della letteratura ebraica.

Per tutte le precedenti ragioni sembra possibile affermare che *Giona* è uno scritto didattico che riveste un profondo insegnamento spirituale e teologico. È una profezia che annuncia il messaggio delle Scritture Greche. Questa ipotesi non è per nulla un ripiego per sfuggire al miracolo, ma il risultato dell'indagine del libro biblico. Da quest'accurato esame appare come lo scrittore non intendesse affatto narrare una storia, ma una parabola.

Tuttavia, si deve usare questa comprensione con prudenza, in modo da non scandalizzare i semplici. Se qualcuno legge la Bibbia credendo – per la sua mentalità semplice e non addentro al mondo semitico della Scrittura – che quello che legge è così come lo capisce punto e basta, e se questa persona è sincera nel voler ubbidire a Dio, chi siamo noi per controbattere? "In qualunque nazione chi lo teme e opera giustamente gli è gradito" (*At* 10:35). "Egli infatti ama tutti quelli che credono in lui e vivono secondo la sua volontà". - *TILC*.

Non insisteremo quindi sull'esatta comprensione della Scrittura. Chi vuol credere a una storia vera, realmente accaduta, narrata in *Giona*, lo creda. Ma quando ci saranno da confutare le obiezioni di chi trova nel libro serie difficoltà per accettarne l'ispirazione, allora sì che opporremo il rigore dello studioso. "Io sono libero. Non sono schiavo di nessuno. Tuttavia mi sono fatto schiavo di tutti, per portare a Cristo il più gran numero possibile di persone", "Con i deboli nella fede, vivo come se anch'io fossi debole, per condurli a Cristo. Cerco di adattarmi a tutti per salvarne a ogni costo alcuni". - *1Cor* 9:19,22, *TILC*.

Conclusione

Da quanto è stato esposto, dagli aramaicismi e dal tema generale (salvezza decretata per i pagani) si può ritenere che il libro sia stato composto in epoca postesilica (tra il 400 e il 200 a. E. V.). Di certo esisteva già al tempo dell'apocrifo *Siracide*, che ne parla in 49:10.

Si può asserire che l'autore anonimo di *Giona*, ispirato, utilizzando qualche ricordo tradizionale di Giona *ben* Amittai (ovvero il suo amor patrio per aver promesso il ristabilimento dei vecchi confini davidici al re Geroboamo II - *2Re* 14:25), abbia inteso sradicare dall'animo dei suoi concittadini il loro spirito razzista per inculcare che Yhvh è il Dio di tutti i popoli e che tutti ama di un medesimo amore.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

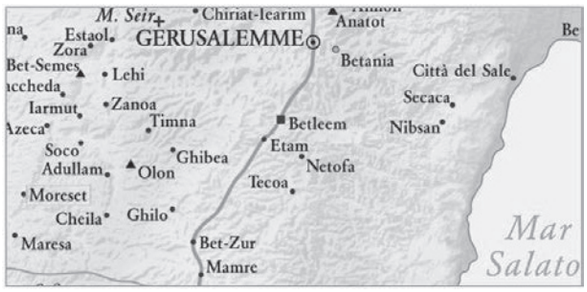
FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 30

Michea

Stile e analisi del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il nome “Michea”, ebraico מִיכָה (*Mychàh*), è la forma abbreviata di מִיכָיָה (*Mychayàh*) – che si trova in *Ger* 26:18 – o di מִיכָיָהוּ (*Mychayàhu*) – che si trova in *2Cron* 17:7. Etimologicamente significa “chi è come Yah?”. Questo nome, molto comune, va dunque assimilato al מִיכָאֵל (*Mychaèl*) di *Dn* 12:1 e che indica “chi è come Dio?”.



Il profeta Michea di cui qui parliamo era oriundo di Moreset Gat, cittadina posta a sud-ovest di Gerusalemme: “Parola del Signore, rivolta a Michea, il Morastita”; “Moreset-Gat” (*Mic* 1:1,14). La cittadina era in direzione della frontiera filistea e apparteneva perciò al Regno di Giuda. Questo Michea va distinto quindi dall’omonimo figlio di Imla, che visse a Samaria (Regno di Israele) circa un secolo prima del tempo del re Acab: “Il re d'Israele rispose a Giosafat: «C'è ancora un uomo per mezzo del quale si potrebbe consultare il Signore; ma io l'odio perché non mi predice mai nulla di buono, ma soltanto del male: è Micaia [ebraico מִיכָיָהוּ (*Mychayàhu*)], figlio d'Imla»”. - *2Re* 22:8; cfr. *2Cron* 18:7.

L’attività profetica di Michea si svolse “al tempo di Iotam, di Acaz e di Ezechia, re di Giuda” secondo la soprascritta di *Mic* 1:1. Michea fu contemporaneo di Isaia. Probabilmente le sue profezie risalgono al primo periodo del re Ezechia, poiché in caso diverso non si potrebbe comprendere il suo silenzio riguardo alla coalizione siro-efraimita, che tanta parte ebbe negli oracoli isaiani (735 a. E. V.; *Is* 7). Anche Geremia, citando *Michea*, afferma che la sua profezia risale “ai giorni di Ezechia, re di Giuda” (*Ger* 26:18), ovvero agli anni 738-693 a. E. V.. Dato che Samaria era minacciata ma non ancora distrutta dagli assiri, si deve inferire che le profezie di Michea non possono essere inferiori al 722 a. E. V.. Probabilmente il

profeta svolse la sua attività verso il 725 a. E. V.. Per alcune somiglianze tra gli scritti di Isaia e quelli di Michea, alcuni pensano che Michea fosse un discepolo di Isaia.

Analisi del libro

Il carattere frammentario delle profezie – che non hanno alcun nesso tra loro – rende difficile una ripartizione del libro profetico. Di solito si suole dividerlo in tre parti.

Prima parte (capitoli 1-3). Il profeta annuncia il castigo divino che colpirà Samaria per poi estendersi al Regno di Giuda e a Gerusalemme. Ne è causa l'iniquità del popolo, specialmente quella dei suoi capi e dei falsi profeti. Questa sezione si apre quindi con la visione di Dio che viene nel suo Tempio celeste per giudicare il suo popolo:

> "Ascoltate, o popoli tutti! Presta attenzione, o terra, con tutto quello che è in te! Il Signore, Dio, sia testimone contro di voi, il Signore dal suo tempio santo. […] Tutto questo a causa della trasgressione di Giacobbe e dei peccati della casa d'Israele. Qual è la trasgressione di Giacobbe? Non è forse Samaria? Quali sono gli alti luoghi di Giuda? Non sono forse Gerusalemme? «Perciò io farò di Samaria un mucchio di pietre nella campagna, un luogo da piantarci le vigne; ne farò rotolare le pietre giù nella valle, ne metterò allo scoperto le fondamenta. […]». Per questo io piangerò e griderò, andrò scalzo e nudo; alzerò lamenti come lo sciacallo, grida lugubri come lo struzzo. La sua piaga infatti è incurabile; si estende fino a Giuda e giunge fino alla porta del mio popolo, fino a Gerusalemme". - 1:2-9.

Il profeta (che appare più un uomo di campagna che di città) vede la causa della corruzione nelle due città capitali: "Qual è la trasgressione di Giacobbe [Regno di Israele]? Non è forse Samaria [capitale del Regno di Israele]? Quali sono gli alti luoghi ["Il peccato della casa", *LXX*; "il peccato", *Sy*] di Giuda [Regno di Giuda]? Non sono forse Gerusalemme [capitale del Regno di Giuda]?" (1:5). Dal Regno di Israele l'infezione del male era penetrata anche nel Regno di Giuda: "La sua piaga infatti è incurabile; si estende fino a Giuda e giunge fino alla porta del mio popolo, fino a Gerusalemme" (1:9). È per questo – dice il profeta – che il giudizio di Dio non risparmierà alcuno, nemmeno Gerusalemme (1:10-16). Lo stesso monte santo di Sion (3:10), dove la gente sta sveglia per macchinare malvagità (cap. 2) e su cui si edifica "con atti di spargimento di sangue" (3:10, *TNM*), 'sarà arato come un campo' (3:12). Questo brano è citato anche da *Ger* 26:18: "Michea, il Morasita, profetizzò ai giorni di Ezechia, re di Giuda, e parlò a tutto il popolo di Giuda in questi termini: «Così dice il Signore degli eserciti: Sion sarà arata come un campo, Gerusalemme diventerà un mucchio di macerie, e la montagna del tempio, un'altura boscosa»".

Seconda parte (capitoli 4 e 5). L'autore presenta qui la luminosa promessa della restaurazione futura. È qui che appare il brano di 4:1-3 che appare anche il *Is* 2:2-4. Se

questo brano non penetrò posteriormente in *Isaia* da *Michea* (dove conserva una maggiore originalità), esso deve dipendere da una profezia più antica utilizzata da entrambi i profeti.

Il brano di 4:9-13 è da alcuni studiosi ritenuto spurio perché, trattando dell'esilio babilonese, sembrerebbe essere stato composto verso la metà del 6° secolo. Vediamo il brano:

> "Ora, perché gridi così forte? Non c'è più nessun re dentro di te? Il tuo consigliere è forse perito, al punto che l'angoscia ti colga come una donna che partorisce? Soffri e gemi, figlia di Sion, come donna che partorisce, perché ora uscirai dalla città, abiterai per i campi, e andrai fino a Babilonia. Là tu sarai liberata, là il Signore ti riscatterà dalla mano dei tuoi nemici. Ora, molte nazioni si sono adunate contro di te e dicono: «Sia profanata e i nostri occhi godano alla vista di Sion!». Ma esse non conoscono i pensieri del Signore, non comprendono i suoi disegni: poiché egli le raduna come covoni sull'aia. «Figlia di Sion, àlzati, trebbia! perché io farò in modo che il tuo corno sia di ferro e le tue unghie siano di bronzo; tu triterai molti popoli; consacrerai i loro guadagni al Signore, e le loro ricchezze al Signore di tutta la terra»".

Leggendo però bene il brano si nota che qui l'esilio non è per niente supposto come nel *Deutero-Isaia*, ma è proprio *profetizzato*: "*Andrai* fino a Babilonia. Là tu *sarai* liberata, là il Signore ti riscatterà dalla mano dei tuoi nemici". Il che è una cosa ben diversa. Non vi è quindi nessuna ragione seria per negare l'autenticità del brano.

Il brano di 5:1-8 è forse il più importante del libro, perché profetizza la nascita a Betlemme del liberatore futuro che assicurerà la pace duratura al "resto" di Israele. Si noti l'affinità con *Isaia*, che pure esaltò il rampollo davidico trionfatore e principe della pace. - *Is* 9:5.

Mt 2:6 inserisce nel brano di *Michea* una negazione:

Mic 5:1	*Mt* 2:6
"Da te, o Betlemme, Efrata, piccola per essere tra le migliaia di Giuda"	"E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei affatto la minima fra le città principali di Giuda"

TERZA PARTE (capitoli 6 e 7). In una forma di dialogo molto vivace, Dio esorta il suo popolo a rientrare in sé e ad umiliarsi. Il popolo confessa la sua colpa ed esprime in modo commovente la sua fiducia in Dio.

Il brano di 6:1-8 (di genere letterario diverso) procede alla maniera dei processi giudiziari. Prima si convocano i testimoni, che qui sono i monti: "Àlzati, contendi con le montagne, i colli odano la tua voce! Ascoltate, o monti, la causa del Signore!" (6:1,2). Poi Dio presenta le ragioni del suo lamento: "Popolo mio, che ti ho fatto? In che cosa ti ho stancato? Testimonia pure contro di me!" (6:3). Dio fa quindi appello alla memoria dell'altro contendente: "Sono io infatti che ti ho condotto fuori dal paese d'Egitto, ti ho liberato dalla casa di schiavitù, ho mandato davanti a te Mosè, Aaronne e Maria. Ricorda dunque, popolo mio, quel che tramava Balac, re di Moab, e che cosa gli rispose Balaam, figlio di Beor, da Sittim a Ghilgal, affinché tu riconosca la giustizia del Signore" (6:4,5). Infine Dio chiede

giustizia, gentilezza e umiltà: “Che altro richiede da te il Signore, se non che tu pratichi la giustizia, che tu ami la misericordia e cammini umilmente con il tuo Dio?” (6:8). Si trovano qui le caratteristiche dei giudizi di quel tempo, specie quelli tra nazioni legate da un patto (che oggi sono regolate dal diritto internazionale).

Al v. 7 di questo brano vi è un’allusione al tempo di Manasse: “Dovrò offrire il mio primogenito per la mia trasgressione, il frutto delle mie viscere per il mio peccato?”. Il riferimento è all’episodio narrato in *2Re* 21:6: “Fece passare suo figlio per il fuoco”. Per questo motivo alcuni studiosi vorrebbero riferire il v. 7 ad un altro profeta. Ma ciò non è necessario. Si tratta solo di un riferimento fatto da Michea.

Generalmente gli studiosi contestano l’autenticità di 6:9-7:6 in quanto sembra che l’esilio sia supposto come già presente e che si preannunci la restaurazione delle mura di Gerusalemme. Ma non è necessario contestarne l’autenticità. Questi versetti specifici possono essere benissimo delle glosse (annotazioni) compiute da un redattore sul brano genuino di Michea.

Stile e personalità di Michea

L’ebraico di Michea è corretto e puro, come si conviene al periodo aureo della letteratura ebraica. Lo stile è elegante e immaginoso. Michea predilige i giochi di parole, che talvolta diventano del tutto intraducibili. Ecco un esempio:

Mic 1:10-15 tradotto (*TNM*)

10 “Non [lo] annunciate in Gat; positivamente non piangete. Nella casa di Afra voltolatevi nella medesima polvere. 11 Passa, o abitatrice di Safir, nella vergognosa nudità. L’abitatrice di Zaanan non è uscita. Il lamento di Bet-Ezel prenderà da voi il suo posto. 12 Poiché l’abitatrice di Marot ha atteso il bene, ma ciò che è male è sceso da Geova alla porta di Gerusalemme. 13 Attacca il carro al tiro dei cavalli, o abitatrice di Lachis. Essa fu il principio del peccato per la figlia di Sion, poiché in te si sono trovate le rivolte d’Israele. 14 Perciò darai doni di addio a Moreset-Gat. Le case di Aczib furono come qualcosa di ingannevole per i re d’Israele. 15 Ti condurrò ancora lo spodestatore, o abitatrice di Maresa. La gloria d’Israele giungerà fino ad Adullam”.

10
בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ בְּבֵית לְעַפְרָה עָפָר הִתְפַּלָּשְׁתִּי הִתְפַּלָּשִׁי׃
begàt al-taghìydu bachò al-tivkù bevêt leafràh afâr hitpaláshty hitpaláshi
In Gat non raccontate piangere non piangete in Afrà-le-Bet [in] polvere ròtolati

11
עֲבִרִי לָכֶם יוֹשֶׁבֶת שָׁפִיר עֲרֻיָּה־בֹשֶׁת לֹא יָצְאָה יוֹשֶׁבֶת צַאֲנָן מִסְפֵּד בֵּית הָאֵצֶל יִקַּח מִכֶּם עָמְדָתוֹ׃
ivrìy lachêm yoshêvet shafìyr eryâh-voshêt lo yatzeàh yoshêvet tsaanân mispâd bet haêtzel yqâkh mikêm emdatò
Passa per voi abitante [di] Safir [in] nudità [di] vergogna non uscì [la] abitante [di] Zaanàn. Il lutto [di] Esel-Bet prenderà [via] da voi sostegno di lui

12
כִּי־חָלָה לְטוֹב יוֹשֶׁבֶת מָרוֹת כִּי־יָרַד רָעָה מֵאֵת יְהוָה לְשַׁעַר יְרוּשָׁלִָם׃
ki-khalâh letôv yoshêvet marôt ki-yàrad ra meêt yhvh leshâar yerushalâym
Poiché fu malata per bene [la] abitante [di] Maròt poiché scese male da Yhvh a porta [di] Gerusalemme.

13
רְתֹם הַמֶּרְכָּבָה לָרֶכֶשׁ יוֹשֶׁבֶת לָכִישׁ רֵאשִׁית חַטָּאת הִיא לְבַת־צִיּוֹן כִּי־בָךְ נִמְצְאוּ פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל׃
retìm hamerkavâh larèchesh yoshêvet lachìysh reshìyt khatât hy levât-tziòn ki-vach nimtzû pishê ysraêl
Lega il carro a il destriero, abitante [di] Lachis! Principio [di] peccato essa per lui figlia di Sion, poiché in te furono trovate trasgressioni di Israele.

14
לָכֵן תִּתְּנִי שִׁלֻּחִים עַל מוֹרֶשֶׁת גַּת בָּתֵּי אַכְזִיב לְאַכְזָב לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל׃
lachèn titnìy shilukhìym al morêshet gat batê achsìyv leachsâv lemalchìy ysraêl.
Per ciò darai regali di ripudio a Gat-Moreset, case di Aczib delusione per re Israele.

15
עוֹד הַיֹּרֵשׁ אָבִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת מָרֵשָׁה עַד־עֲדֻלָּם יָבוֹא כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל׃
od hayrêsh avìy lach yoshêvet marshâh ad-adulâm yavô kevôd ysraêl.
Ancora erede farò venire a te abitante [di] Maresa fino a Adullam arriverà Gloria Israele.

Tuttavia, Michea non raggiunge l’altezza di Isaia a lui contemporaneo, benché Michea sia sempre più scorrevole di Osea.

Vissuto in un ambiente provinciale, Michea sembra interessarsi meno di Isaia ai rivolgimenti politici del suo tempo. Tuttavia, ancora un secolo dopo era citato da Geremia come un coraggioso che osò parlare con audacia al re Ezechia e che fu da lui ascoltato: “Michea, il Morasita, profetizzò ai giorni di Ezechia, re di Giuda […]. Ezechia, re di Giuda, e tutto Giuda lo misero a morte? Ezechia non temette forse il Signore, e non supplicò il Signore

al punto che il Signore si pentì del male che aveva pronunziato contro di loro?”. - *Ger* 26:18,19.

Michea fu un moralista. Le ingiustizie lo sconvolsero perché sono un male. Tuttavia, non appare presso di lui il sentimento che le ingiustizie siano parimenti una pura ingratitudine verso Dio che è misericordioso e amorevole. La punizione per Michea è solo un mezzo per provocare progresso e rigenerazione.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 31

Naum

Contenuto e valore del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il nome “Naum” indica “consolazione” e si riallaccia alla stessa radice che si rinviene anche in “Neemia”. In ebraico è נַחוּם (*Nakhùm*).

Del profeta Naum si sa solo che era di Elcos, una località a noi del tutto ignota, ma che potrebbe identificarsi con Elqush nei pressi di Mossùl (non lontano da Ninive), dove una tradizione giudaica tardiva (del 16° secolo) mostra la presunta tomba del profeta. Ma la cosa rimane incerta. Girolamo ed Eusebio collocano Elcos in Galilea, dove alcuni studiosi moderni vorrebbero identificarla con *Qfàr-Nachòm* (Capernaum o Cafarnao), “villaggio di Nachùm”. Secondo lo Pseudo Epifanio si sarebbe trovata invece in Giudea nei pressi di Beit Jibrin (Bet Guvrin). Una cosa è certa: l’identificazione rimane incerta.

Il profeta Naum visse verso la metà del 7° secolo a. E. V.. Questo viene precisato con certezza dall’analisi del suo scritto. Da questo traspare che Ninive era al suo tempo una città fiorente ma molto vicina alla sua definitiva capitolazione: “Oracolo su Ninive; libro della visione di Naum l'Elcosita […]. Quanto a te, il Signore ha dato quest'ordine: «Che non ci sia più discendenza con il tuo nome; io eliminerò dalla casa delle tue divinità le immagini scolpite e le immagini fuse; io ti preparerò la tomba perché sei diventato spregevole»”. - 1:1,14.

“«Eccomi a te», dice il Signore degli eserciti;
«io alzerò i lembi della tua veste fin sulla tua faccia
e mostrerò alle nazioni la tua nudità,
ai regni la tua vergogna;
ti getterò addosso delle immondizie, ti umilierò,
e ti esporrò allo scherno.
Tutti quelli che ti vedranno fuggiranno lontano da te,
e diranno: Ninive è distrutta!
Chi la compiangerà?
Dove ti cercherò dei consolatori?».
Sei forse migliore di No-Amon,
che stava seduta tra i fiumi,
circondata dalle acque,
che aveva il mare per baluardo,
il mare per mura?
L'Etiopia e l'Egitto erano la sua forza che non aveva limiti;
Put e i Libici erano i suoi alleati.
Eppure, anch'essa è stata deportata, è andata in esilio;
anche i suoi bambini sono stati sfracellati a ogni angolo di strada;
i suoi nobili sono stati estratti a sorte
e tutti i suoi grandi sono stati messi in catene.
Tu pure sarai ubriacata e andrai a nasconderti;
tu pure cercherai un rifugio davanti al nemico.
Tutte le tue fortezze
saranno come alberi di fico dai frutti primaticci,
che, quando sono scossi,
cadono in bocca a chi li vuol mangiare.
Ecco il tuo popolo, in mezzo a te, sono solo donne;
le porte del tuo paese sono spalancate davanti ai tuoi nemici,
il fuoco ha divorato le tue sbarre.
Attingi pure acqua per l'assedio!
Rinforza le tue difese!
Pesta la malta, impasta l'argilla!
Ripara la fornace!”. - 3:5-14.

Il che ci colloca vicino al 612 a. E. V., anno in cui la città capitolò sotto le forze congiunte dei medi e dei babilonesi.

In più, in 3:8 si parla della già avvenuta distruzione di Tebe (No-Amon), capitale dell’Alto Egitto: “Sei forse migliore di No-Amon, che *stava* seduta tra i fiumi, circondata dalle acque, che *aveva* il mare per baluardo, il mare per mura?”. Cosa che avvenne nel 663 a. E. V. sotto l’attacco dell’assiro Assurbanipal. Si deve quindi concludere che la profezia di Naum ebbe luogo nel cinquantennio tra il 663 e il 612 a. E. V., in un tempo più vicino a quest’ultima data che alla prima. Questo è anche confermato dal fatto che in 3:11 l’Assiria decide di chiedere aiuto ad un nemico che - come ben sappiamo dalle tavolette babilonesi – era l’Egitto, antico avversario dell’Assiria: “Cercherai un rifugio davanti al nemico”. L’Egitto accorse in aiuto, forse per impedire il consolidarsi dei nuovi alleati babilonesi e medi a cui voleva opporre il

baluardo assiro. “Durante il suo regno [del re Giosia, sovrano del Regno di Giuda], il faraone Neco, re d'Egitto, andò a soccorrere il re d'Assiria, verso il fiume Eufrate”. - *2Re* 23:29.

Contenuto del libro

Le profezie di Naum si possono ripartire nel seguente modo:

1. Soprascritta del libro (1:1): “Oracolo su Ninive; libro della visione di Naum l'Elcosita”.
2. Messaggio profetico:
    - A. Lode a Dio, giusto punitore. - 1:1-2:3.
        - I. Salmo alfabetico che descrive la collera di Dio apparso in una teofania. - 1:2-11.
        - II. Dio benedirà il Regno di Giuda e lo libererà dall’oppressione nemica. - 1:12-2:3.
    - B. Punizione e caduta di Ninive. - 2:2,4-3:19.
        - I. Assedio della città. - 2:2,4-6.
        - II. Conquista e saccheggio della città. - 2:7-11.
        - III. La tana del leone è profanata. - 2:12-14.
        - IV. Delitto e castigo. - 3:1-7.
        - V. Ninive farà la stessa fine di Tebe. - 3:8-17.
        - VI. Ultima lamentazione funebre. - 3:18,19.

Valore letterario e spirituale

La breve profezia di Naum trova posto tra le pagine letterarie più alte per l’oratoria poetica e l’efficacia scultorea. Lo stile vivacissimo e la lingua pura rendono lo scritto uno dei più bei saggi letterari della poesia ebraica.

Il contenuto spirituale è invece piuttosto scarso, poiché l’autore è più un poeta patriota che un vate mosso da sentimenti spirituali di devozione: egli si compiace dell’imminente drammatica catastrofe che annienterà la città nemica. Vi si trova solo un’affermazione generica che le fornicazioni e la perfidia di Ninive sono la causa di tanta rovina: “Questo a causa delle tante fornicazioni dell'avvenente prostituta, dell'abile incantatrice, che vendeva le nazioni con le sue fornicazioni, e i popoli con i suoi incantesimi” (3:4). Solo due volte si legge il nome di Dio – “Yhvh degli eserciti” - in una frase meccanicamente ripetuta: “«Ecco, sono contro di te», è l’espressione di Geova [ebraico Yhvh] degli eserciti”, “«Ecco, sono contro di te», è l’espressione di Geova [ebraico Yhvh] degli eserciti”. - 2:13;3:5, *TNM*.

Più che esigere la purezza del suo popolo, Naum ha fiducia nell'alleanza tra Yhvh e Israele che deve sussistere contro qualsiasi avversità.

Naum sente esplosioni di gioia nel vedere finalmente scomparsa la tirannia del regno assiro.

Comunque, anche il messaggio di Naum testimonia – a modo suo – che Dio è giusto e vendicatore, e sa punire al momento opportuno i suoi avversari: "Il Signore è un Dio geloso e vendicatore; il Signore è vendicatore e pieno di furore; il Signore si vendica dei suoi avversari e serba rancore verso i suoi nemici" (1:2). Questo è particolarmente evidente nel salmo alfabetico (1:2-11). Persino i più potenti imperi saranno annientati da Dio, perfino la superbia di Ninive sarà annientata da chi non dimentica le rapine e la crudeltà della potenza dominatrice: "Ora spezzerò il suo giogo di dosso a te e romperò le tue catene" (1:13), "Guai alla città sanguinaria, piena di menzogna e di violenza, che non cessa di depredare!" (3:1), "Tu hai moltiplicato i tuoi mercanti, più delle stelle del cielo; sono come le cavallette che spogliano ogni cosa e volano via" (3:16). Israele sarà invece libera dal dominio assiro: "Ora spezzerò il suo giogo di dosso a te e romperò le tue catene" (1:13). Israele dovrà essere ristabilita nella sua gloria: "Il Signore ristabilisce la gloria di Giacobbe, e la gloria d'Israele" (2:2). Forse quest'ultimo versetto allude alla riforma di Giosia. - Cfr. *2Re* 23.

Il profeta Naum,
riprodotto dal pittore e grafico francese James Tissot (1836-1902)

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 32

Abaquq

Contenuto e valore del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

In tempi recenti gli studiosi hanno accostato il nome "Abaquq" all'assiro *hambaququ* che designa un ortaggio, mentre prima si preferiva dargli il valore di "abbraccio". Il nome ebraico è חֲבַקּוּק (*Khavaqùq*). Viene trascritto di solito con la "c" al posto della "q" (Abacuc), ma sarebbe meglio mantenere la "q" ebraica (ק): Abaqùq. Purtroppo, la lettera ebraica *qof* (ק, *q*), è spesso trascurata e assimilata alla *c* con suono duro. È un errore che rammenta quello infantile di scrivere quaderno con la *c* iniziale.

Di questo profeta non sappiamo nulla. Abbiamo solo un dato che è puramente leggendario e non possiamo neppure fidarci della genealogia che tale testo ci presenta. Di Abaquq ci rimane solo un piccolo libro di tre soli capitoli, accolto dalla Bibbia nella serie dei dodici profeti minori.

Data di composizione

Non abbiamo alcuna indicazione che ci permetta di datare con precisione il tempo in cui il profeta Abaquq visse. Il suo libro parla di "caldei" (1:6), ebraico כַּשְׂדִּים (*Kasdìym*). Tuttavia, il nome "caldei" fu applicato nel corso dei secoli a diversi popoli: babilonesi, persiani, greci e romani. Se li intendiamo come caldei-babilonesi, dovremmo collocare Abacuc in un tempo in cui i babilonesi non avevano ancora invaso la Giudea e avviata la successiva deportazione dei giudei.

L'epoca della battaglia di Carchemish potrebbe adattarsi bene, almeno per i primi due capitoli (605 a. E. V.). Alcuni ritengono che il capitolo 3 (che è un salmo) sia posteriore,

poiché non è commentato da *Pesar Khabaqùq* trovato a Qumràn. Ma non mancano gli studiosi che ritengono genuino anche il capitolo 3. Forse questo salmo (capitolo 3) fu trasmesso nella liturgia indipendentemente dal libro e poi in seguito inserito nel libro.

Contenuto del libro

Capitolo 1. Di fronte al pericolo del sovrano (babilonese?) che ha un potere senza legge, Abaquq si lascia andare ad un grido di perplessità: “Fino a quando griderò, o Signore, senza che tu mi dia ascolto? Io grido a te: «Violenza!» e tu non salvi” (1:2). Gli sembra strano che, dominando Dio tutta la storia, il Signore possa permettere ai caldei (forse babilonesi) di inghiottire così facilmente le nazioni: “Perché mi fai vedere l'iniquità e tolleri lo spettacolo della perversità? Mi stanno davanti rapina e violenza” (1:3). I caldei sono invasori che praticano un concetto di giustizia tutto loro: “È un popolo terribile e spaventoso; da lui stesso procede il suo diritto e la sua grandezza” (1:7). Il loro dio è la loro stessa potenza: “Passano come il vento; passano oltre e si rendono colpevoli; questa loro forza è il loro dio”. - 1:11.

Anche il popolo ebraico è colpevole, ma sempre meno di costoro. Il profeta, angosciato, domanda dunque se Dio - che ha “gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male” e che non può “tollerare lo spettacolo dell'iniquità” - non dovrà punire anche questa gentaglia crudele: “Perché guardi i perfidi e taci quando il malvagio divora l'uomo che è più giusto di lui?”. - 1:13.

Capitolo 2. Dio non dà una risposta immediata al dilemma di Abaquq. Questi si mette allora in fiduciosa attesa della risposta divina: “Io starò al mio posto di guardia, mi metterò sopra una torre, e starò attento a quello che il Signore mi dirà, e a quello che dovrò rispondere circa la rimostranza che ho fatta” (2:1). Alla fine Dio gli dice solo che occorre avere fede e attendere l’adempimento della visione: “È una visione per un tempo già fissato; essa si affretta verso il suo termine e non mentirà; se tarda, aspettala; poiché certamente verrà; e non tarderà. […] Il giusto per la sua fede vivrà”. - 2:3,4.

Quest’atteggiamento di fiduciosa attesa con fede in Dio fu reinterpretato nelle Scritture Greche come una giustificazione per la fede: “La giustizia di Dio è rivelata da fede a fede, com'è scritto: «*Il giusto per fede vivrà*»”. - *Rm* 1:17; cfr. *Gal* 3:11.

In cinque strofe inizianti con cinque “guai a” il profeta descrive la rovina dei colpevoli:

הוֹי (*hòy*), “guai [a]”
“Guai a chi […]” (2:6); “Guai a colui che […]” (2:9); “Guai a colui che […]” (2:12); “Guai a colui che […]” (2:15); “Guai a chi […]” (2:19).

Capitolo 3. Salmo che costituisce un poema liturgico in cui l'autore contempla Yhvh che avanza trionfante per liberare il suo popolo.

"Signore, Signore,
ho sentito palare di quel che hai fatto,
ho avuto timore e rispetto per la tua opera.
Falla rivivere nella nostra vita,
falla conoscere agli uomini."

"Tu sei andato in soccorso al tuo popolo."

"Io trovo la mia gioia nel Signore,
sono felice perché Dio è il mio salvatore.
Dio, il Signore, è la mia forza."
- *Ab* 3:2,13,18,19, *TILC*.

Peccato che i Testimoni di Geova definiscano questo stupendo poema come "canto funebre del capitolo 3" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 12, alla voce "Abacuc"). Non c'è proprio nulla di funebre. La soprascritta recita: "Oracolo che il profeta Abacuc ebbe in visione". - 1:1.

Valore letterario e spirituale

Abaquq detiene un posto eminente tra gli scritti profetici perché la sua lingua non presenta alcun sintomo di decadenza, come invece si rinviene in *Geremia* ed *Ezechiele*.

Moralmente e spiritualmente Abaquq è un patriota che manifesta a Dio il suo dolore e reclama la rovina dei dominatori che si aprono la via verso la Palestina e l'Egitto, minacciando di schiacciare la Giudea. La sua coscienza non può ammettere che gente così fortunata possa essere tanto empia e crudele. In quest'aspetto è meno profondo di Geremia che insiste sull'ineluttabilità del castigo come espiazione di colpa e come prova redentrice.

È rimasta celebre la frase di Abaquq: "Il giusto vivrà per la sua fede" (2:4, *ND*). Il testo ebraico ha בֶּאֱמוּנָתוֹ (*beemunatò*) che dovrebbe essere reso "per la sua *fedeltà*". *TNM* traduce con precisione il vocabolo: "In quanto al giusto, continuerà a vivere per la sua fedeltà", anche se la frase è resa con un'elaborazione che manca nell'ebraico che è:

וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה
vetzadìyq beemunatò yikhyèh
e [il] giusto per sua fedeltà vivrà

La parola ebraica qui usata - אֱמוּנָה (*emunàh*) – indica la *stabilità*, l'*immobilità*, la *solidità*; sia di cose sia di persone. Qui ha dunque il senso di "fermezza", di *fedeltà*. Designa appunto l'atteggiamento del credente che rimane "saldo come vedendo Colui che è invisibile" (*Eb*

11:27, *TNM*), contro ogni contraria apparenza esteriore. “«*Il mio giusto per fede vivrà; e se si tira indietro, l'anima mia non lo gradisce*». Ora, noi non siamo di quelli che si tirano indietro a loro perdizione, ma di quelli che hanno fede per ottenere la vita” (*Eb* 10:38,39). “Tu, o Signore, sei uno scudo attorno a me, sei la mia gloria, colui che mi rialza il capo”. - *Sl* 3:3.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 33

Sofonia

Il pensiero di Sofonia e il contenuto del suo libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il nome "Sofonia" è in ebraico צְפַנְיָה (*Tzefanyàh*). I *LXX* trasformarono l'ebraico *Tzefanyàh* nel greco Σοφονιας (*Sofonias*), da cui l'italiano "Sofonia". Etimologicamente, il nome significa "Yah nasconde", nel senso di "protegge". La soprascritta del libro omonimo lo presenta come coetaneo del re Giosia (sovrano del Regno di Giuda) e bisnipote di Ezechia: "Sofonia, figlio di Cusi, figlio di Ghedalia, figlio d'Amaria, figlio d'Ezechia, al tempo di Giosia" (*Sof* 1:1). È poco probabile che il trisavolo di Sofonia fosse proprio il re Ezechia, altrimenti questo renderebbe Sofonia di stirpe reale; doveva trattarsi quindi di un omonimo.

Dato che l'autore allude alle diverse forme d'idolatria esistenti a Gerusalemme (1:4,5,8;3:1-7), se ne deve concludere che egli svolse la sua missione prima dell'epurazione del culto attuata da Giosia nel 621 a. E. V. e in armonia con il programma deuteronomico. - *Dt* 12-26; cfr. *2Re* 22 e 23.

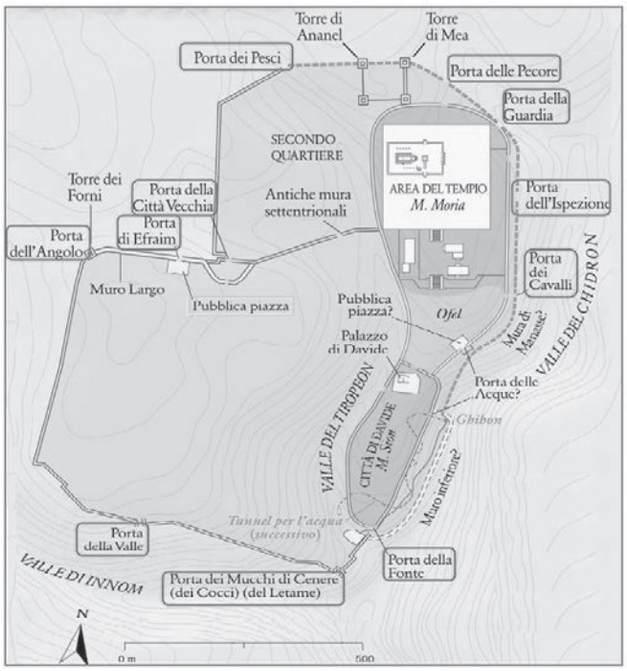
Sofonia doveva essere un cittadino gerosolimitano, perché nomina con cognizione i diversi distretti di Gerusalemme: "Si alzerà un grido dalla Porta dei Pesci, un urlo dal quartiere nuovo, e un gran fracasso dalle colline. Urlate, abitanti del Mortaio" (1:10,11). Per di più, rivolge i suoi oracoli principalmente contro Gerusalemme.

Le porte della città di Gerusalemme

Le città che erano difese da mura avevano ovviamente delle porte d'ingresso, le più poche possibili, così da non offrire punti vulnerabili ai nemici, perché l'assedio iniziava spesso da lì. Conquistate le porte, il nemico aveva agevole accesso alla città e poteva espugnarla (*Gn* 22:17;24:60). Prima della distruzione di Gerusalemme, i babilonesi avevano aperto una breccia nelle sue mura e fu da una postazione nei pressi di una delle porte che i loro strateghi militari diressero le operazioni belliche di conquista. - *Ger* 39:2,3.

Le porte cittadine anticamente erano a L, così da rendere difficoltoso l'accesso al nemico. Dopo il 18° secolo a. E. V., quando si iniziarono a costruire i carri da guerra, le porte cittadine dovettero essere adattate predisponendo un ingresso diritto così da farli uscire. I posti di guardia erano collocati in piccoli locali all'interno

delle mura. Anche le porte del Tempio di cui Ezechiele ebbe la visione, avevano i posti per le garitte. - *Ez* 40:6,7,10,20,21,28,29, 32-36.



Le porte cittadine erano generalmente di legno, ma protette da rivestimenti metallici (cfr. *Is* 45:2; *Sl* 107:2,16; *At* 12:10) per impedire che il nemico vi appiccasse il fuoco. Per sprangarle si usavano sbarre di legno (*Naum* 3:13) o di metallo. - *1Re* 4:13.

Presso le porte cittadine si svolgevano molte attività, sia ufficiali sia per gli scambi commerciali (*Dt* 16:11,14.; *Rut* 4:10; *Sl* 87:2;122:2; *Est* 3:2,3;5:9,13; 6:10,12). Considerata tutta l'attività che vi ferveva, quando esse apparivano deserte era segno che il fasto cittadino era venuto meno. - *Is* 3:26;14:31; *Ger* 14:2; *Lam* 1:4.

Le porte delle città erano luogo di vita pubblica e luogo d'incontro (*Rut* 4:1; *2Sam* 15:2). Erano molto trafficate: i salariati e coloro che lavoravano in campagna entravano e uscivano quotidianamente attraverso le porte. Alle porte si collocavano, in giudizio, gli anziani della città (*Dt* 16:18;21:18-20; 22:15;25:7). Finanche i re vi tenevano qualche volta le udienze, perfino giudiziarie (*2Sam* 19:8; *1Re* 22:10; *Ger* 38:7). Alle porte erano fatti gli annunci importanti e le dichiarazioni ufficiali (*2Cron* 32:6-8; *Nee* 8:1-3). Alla luce di ciò, si comprende meglio perché la Sapienza di Dio, personificata in *Proverbi*, grida all'ingresso delle porte per farsi udire da tutti i cittadini (*Pr* 1:20,21;8:1-3;31:31). Alle porte cittadine troviamo spesso i profeti, e ciò si spiega con il fatto che i notabili della città (mercanti, uomini d'affari, funzionari) e il popolo in genere stazionavano alla porta; inoltre è partendo da lì che i messaggeri avrebbero diramato le notizie. - *1Re* 22:10; *Ger* 17:19.

In *Nee* 8:1 è menzionata la "piazza che è davanti alla porta delle Acque", nella Città Santa. Da ciò possiamo dedurre che presso le porte c'erano ampi spiazzi. Era lì che i viaggiatori si fermavano per chiedere informazioni e orientarsi, era lì che si allestivano i mercati. Dai nomi dati alle porte cittadine possiamo arguire ciò che vi si vendeva. "La Porta dei Pesci" (*Sof* 1:10; *Nee* 3:3) era chiaramente la porta presso la piazza che ospitava il mercato del pesce. In *Nee* 12:39 sono menzionate alcune porte gerosolimitane: la "porta di Efraim", la "porta Vecchia", la "porta dei Pesci", la "porta delle Pecore", la "porta della Prigione".

Yeshùa fu messo a morte fuori delle porte di Gerusalemme. Il motivo è che i condannati a morte erano condotti, per essere giustiziati, fuori delle porte cittadine (*1Re* 21:10-13; *At* 7:58); anche le carcasse degli animali offerti in sacrificio per l'espiazione dei peccati (nel Giorno di Espiazione) venivano portati fuori della città per essere bruciati (*Lv* 16:27, 28). Il nostro caro Salvatore costituì l'offerta per l'espiazione dei peccati di tutta l'umanità. - *Eb* 13:11,12.

Nella foto la "porta d'Oro", nel perimetro delle antiche mura di Gerusalemme; chiusa, perché secondo la tradizione ebraica è proprio da qui che passerà l'atteso Messia nel giorno della sua venuta.

Contenuto del libro

Il tema centrale del messaggio di Sofonia è “il giorno di Yhvh”, già preannunciato da Amos e da Isaia. Quel giorno sarà un giorno di devastazione e di ira, di angoscia e di sofferenza, di nubi e di tenebre:

> “Quel giorno è un giorno d'ira,
> un giorno di sventura e d'angoscia,
> un giorno di rovina e di desolazione,
> un giorno di tenebre e caligine,
> un giorno di nuvole e di fitta oscurità,
> un giorno di squilli di tromba e di allarme”. - 1:15,16.

Tuttavia, mentre per Isaia sarebbe accaduto per un’invasione assira, per Sofonia – al contrario – sarebbe avvenuto dopo l’invasione di un misterioso “popolo del settentrione” per il quale anche l’Assiria sarebbe stata una preda. - 2:3.

Questo giorno era vicino e sarebbe venuto velocemente: “Il gran giorno del Signore è vicino; è vicino e viene in gran fretta” (1:14). Perciò Sofonia dice che occorre evitare l’idolatria di Baal che si pratica in “questo luogo” (1:4), ossia nella città di Gerusalemme. Si trattava del culto degli astri importato dall’Assiria e che si praticava “sui tetti” (1:5) del Tempio. Era indispensabile scindere il legame che gli apostati volevano sostenere tra il Dio di Israele e Malcam dio di Ammon. - 1:5.

Il capitolo 2 afferma che le nazioni vicine saranno sterminate. Anche il Regno di Giuda, se vuol sfuggire a tale distruzione, deve pentirsi. Solo in questo modo un rimanente del popolo potrà sussistere e cercare rifugio in Dio.

Nel capitolo 3 Sofonia rinnova le minacce contro Gerusalemme, pur preannunciando lo scampo di un “residuo” che sarà umile, mite e vivrà al sicuro:

> “Lascerò in mezzo a te un popolo umile e povero che confiderà nel nome del Signore. Il resto d'Israele non commetterà azioni malvagie, non dirà menzogne, e non si troverà più un linguaggio ingannatore sulle sue labbra; perché essi pascoleranno, si coricheranno, e non vi sarà più nessuno che li spaventi”. - 3:12,13.

Stile letterario e pensiero di Sofonia

Sofonia non è paragonabile a Naum. La lingua ebraica di Sofonia non è pura. Lo stile è meno poetico (pur non mancando di forza e di vivacità). Le idee spirituali di Sofonia sono superiori a quelle di Naum e di Abacuc. Sofonia presenta una visione universalistica di grandissimo valore spirituale:

> “Il Signore sarà terribile verso di loro, perché annienterà tutti gli dèi della terra; tutte le nazioni lo adoreranno, da tutte le loro isole”, “Io [Dio] trasformerò le labbra dei popoli in labbra pure, affinché tutti invochino il nome del Signore, per servirlo di comune accordo”. - 2:11;3:9.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 34

Aggeo

Personalità del profeta e contenuto del suo libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Khagày (חַגַּי), "Aggeo", significa "festivo". Forse fu chiamato così perché era nato in un giorno di festa. Da *Esd* 5:1;6:14 sappiamo che Aggeo incoraggiò il popolo a ricostruire il Tempio di Gerusalemme, unitamente a Zaccaria: "I profeti Aggeo e Zaccaria, figlio di Iddo, profetizzarono nel nome del Dio d'Israele ai Giudei che erano in Giuda e a Gerusalemme", "gli anziani dei Giudei poterono continuare i lavori e far avanzare la costruzione, aiutati dalle parole ispirate dal profeta Aggeo, e di Zaccaria figlio di Iddo. Così finirono i loro lavori di costruzione secondo il comandamento del Dio d'Israele".

Modello del Secondo Tempio di Gerusalemme
Israel Museum

Dati cronologici

Prima dell'E. V.	Avvenimenti
538	I reduci tornato in Palestina guidati da Zorobabele (principe di Giuda) e da Giosuè (sommo sacerdote)
529	Morte di Ciro
521	Morte di Cambise
521	Inizio del regno di Dario I Istaspe

I rimpatriati

I reduci dall'esilio babilonese si danno alla ricostruzione di Gerusalemme, ma l'ostilità invidiosa dei samaritani fa sospendere la ricostruzione fino al secondo anno di Dario Istaspe.

È la data che la soprascritta di *Ag* assegna alla profezia di Aggeo: “Il secondo anno del re Dario, il primo giorno del sesto mese, la parola del Signore fu rivolta, per mezzo del profeta Aggeo, a Zorobabel, figlio di Sealtiel, governatore di Giuda, e a Giosuè, figlio di Iosadac, sommo sacerdote”. - 1:1.

Contenuto

Ci sono quattro discorsi datati dall’autunno 520 a. E. V.:

1	“Il secondo anno del re Dario, il primo giorno del sesto mese, la parola del Signore fu rivolta, per mezzo del profeta Aggeo, a Zorobabel, figlio di Sealtiel, governatore di Giuda, e a Giosuè, figlio di Iosadac, sommo sacerdote, in questi termini:”	1:1
2	“Il giorno ventuno del settimo mese, la parola del Signore fu rivelata per mezzo del profeta Aggeo, in questi termini:”	2:1
3	“Il giorno ventiquattro del nono mese, nel secondo anno di Dario, la parola del Signore fu rivelata per mezzo del profeta Aggeo, in questi termini:”	2:10
4	“La parola del Signore fu rivolta di nuovo ad Aggeo, il giorno ventiquattro del mese, in questi termini:”	2:20

Questi discorsi si rivolgono principalmente a Zorobabele e a Giosuè, ma si rivolgono anche a tutto il popolo. L’intenzione è di spronare a ricostruire il Tempio, la cui gloria supererà quella precedente.

Il profeta Aggeo, velatamente, sembra talvolta voler presentare nel governatore giudeo Zorobabele l’unto di Yhvh, il messia davidico:

> “Parla a Zorobabel, governatore di Giuda, e digli: «Io farò tremare i cieli e la terra; rovescerò il trono dei re e distruggerò la potenza dei regni delle nazioni; rovescerò i carri e quelli che vi montano; i cavalli e i loro cavalieri cadranno, l'uno per la spada dell'altro. Quel giorno», dice il Signore degli eserciti, «io ti prenderò, Zorobabel, figlio di Sealtiel, mio servo», dice il Signore, «e ti terrò come un sigillo, perché io ti ho scelto», dice il Signore degli eserciti”. - 2:21-23.

Stile e personalità

I discorsi di Aggeo sono brevi allocuzioni occasionali che non lo rendono uno scrittore di primo piano. Tuttavia, egli seppe compiere fedelmente la sua missione limitata ad uno scopo ristretto ma preciso.

Fu un uomo energico e convinto, che seppe ottenere il fine che si era prefisso: la ricostruzione del Tempio.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 35

Zaccaria

Analisi del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

"Yhvh ha ricordato", questo il significato di זְכַרְיָה (*Secharyàh*), Zaccaria. La soprascritta del libro che porta il suo nome lo dice figlio di Berechia: "Profeta Zaccaria, figlio di Berechia, figlio d'Iddo" (1:1). Egli era contemporaneo del profeta Aggeo. *Esd* 5:1;6:14 lo ricorda come "figlio di Iddo" anziché come "figlio di Berechia": "I profeti Aggeo e Zaccaria, figlio di Iddo, profetizzarono nel nome del Dio d'Israele ai Giudei che erano in Giuda e a Gerusalemme", "Parole ispirate dal profeta Aggeo, e di Zaccaria figlio di Iddo". La discrepanza potrebbe essere dovuta a confusione di copisti, oppure al fatto che Iddo era più noto di Berechia. In *Nee* 12:16 si dice, infatti, che a Iddo succedette Zaccaria quale capo della famiglia sacerdotale: "Di Iddo, Zaccaria". Forse Berechia, padre di Zaccaria, era già morto. Comunque, Zaccaria era un sacerdote.

Una confusione di copisti si trova anche in *Mt* 23:35 dove un altro Zaccaria è detto figlio di Berechia: "Ricada su di voi tutto il sangue giusto sparso sulla terra, dal sangue del giusto Abele, fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia". Forse *NR* cambia "Berechia" in "Barachia" per evitare l'errore del testo? *TNM* fa lo stesso. Eppure il greco di *Mt* ha Βαραχίου (*Barachìu*), "di Barachia", proprio come il greco dei *LXX* di *Zc* 1:1 ha Βαραχιου (*Barachiu*), "di Barachia". Si tratta dello *stesso* nome. La forma italiana "Berechia" (con la *e*) è dovuta all'ebraico בֶּרֶכְיָה (*Berechiàh*). In ogni caso, qui in *Mt* c'è una confusione del copista, poiché *2Cron* 24:20 dice che "lo Spirito di Dio investì Zaccaria, figlio del sacerdote Ieoiada". Questo Zaccaria figlio di Ieoiada (erroneamente detto figlio di Barachia in *Mt*) non è lo Zaccaria profeta del libro omonimo.

L'attività profetica di Zaccaria iniziò nello stesso anno in cui la iniziò il profeta Aggeo, nel 520 a. E. V..

Analisi del libro

In *Zaccaria* si possono distinguere due parti.

Prima parte. Si suddivide in due sezioni.

1. ***Prima sezione*** (capitoli 1-6), datata dal secondo anno di Dario (520 a. E. V.). Contiene un prologo (1:1-6) seguito da una serie di otto visioni (1:7-6:8) e da un atto simbolico: incoronazione del sommo sacerdote Giosuè (6:9-15). Le visioni non sono brevi e semplici come quelle di Amos e di Geremia, ma ben più complesse di quelle di Ezechiele. Spesso riescono oscure sia nei particolari sia nel senso generale. Perciò Zaccaria – dopo Ezechiele – segna un'altra tappa sulla via che conduce agli scrittori apocalittici posteriori (Daniele, Giovanni). Vi appaiono i cavalieri, le corna, il candeliere, le lampade, i carri e altro (che sono frequenti nelle apocalissi). Si noti il satana che fa da accusatore davanti a Yhvh: "Il sommo sacerdote Giosuè, che stava davanti all'angelo del Signore, e Satana che stava alla sua destra per accusarlo". - 3:1; cfr. *Gb* 1:2, *1Cron* 21:1.
2. ***Seconda sezione*** (capp. 7 e 8), datata dal quarto anno di Dario (518 a. E. V.). Contiene la risposta data ai giudici di Betel circa i digiuni e vi si annunciano le benedizioni future.

Nessuno studioso contesta l'autenticità di queste due sezioni. L'autore risulta superiore al suo contemporaneo Aggeo per pensiero, fantasia, vivacità di espressione; non inferiore ai grandi profeti del passato (da Amos al Deutero-Isaia). Zaccaria ha una grande immaginazione, ma non sa far trasparire la propria personalità nei suoi scritti. Con lui la profezia, da attività personale come messaggio divino, si sta trasformando in un genere letterario, l'*apocalittica*.

Seconda parte. Chiamata anche *Deutero-Zaccaria* (capitoli 9-14). Si tratta di sei capitoli contenenti domande, promesse, giudizi per l'avvenire di Israele. Lo scritto è *troppo differente* dalla prima parte per potersi dire opera dello stesso autore. Si tratta di due discorsi senza presentazione di data e di autore.

1. ***Primo discorso*** (capp. 9-11). Dopo minacce contro vari popoli si promette un re giusto, umile e pacifico (9:9,10). Si assicura la vittoria sui nemici, tra cui i figli di Iavan (9:12), cioè gli ioni (greci). La Giudea sarà purificata e fortificata, torneranno i deportati dall'Egitto e dall'Assiria (10:11). Nel cap. 11 si ha un *interludio simbolico*: si narrano due azioni simboliche molto difficili a comprendersi: pastore che più non pasce e pastore insensato.
2. ***Secondo discorso*** (capp. 12-14). Si promette la vittoria a Giuda e a Gerusalemme sui popoli finitimi. Nella capitale ebraica ci sarà un forte dolore e un deciso ravvedimento, succeduto da un periodo senza idolatria e senza falsi profeti. Il cap. 14 annuncia la venuta del terribile giorno di Yhvh, dopo il quale Dio regnerà su

Gerusalemme restaurata e purificata. Gli aggressori attuali che scamperanno saliranno ogni anno a Gerusalemme per prostrarsi davanti a Yhvh e celebrare la Festa delle Capanne. Tutto sarà consacrato a Yhvh.

Chi è l'autore di questa seconda parte (*Deutero-Zaccaria*)? Non può essere Zaccaria, che ha uno stile e un modo di procedere totalmente diverso. Alcuni studiosi pensano che sia Geremia, perché *Mt* 27:9,10 cita quello che appare in *Zaccaria* (11:12) attribuendolo a Geremia: "Allora si adempì ciò che era stato dichiarato dal profeta Geremia" (*TNM*). Ma questa ipotesi apparve ben presto inconsistente. Si tratta dunque di un autore anonimo. Possiamo almeno sapere quando visse?

Due opinioni si contendono il campo:

a) Un gruppo di studiosi fa retrocedere il *Deutero-Zaccaria* ad un'epoca preesilica e lo riparte tra due autori diversi: 1. Capp. 9-11, 8° secolo; 2. Capp. 12-14, 7° secolo. Le ragioni sono queste: Efraim ed Israele sono ricordati assieme a Giuda (9:10-13;11:14) come se i due regni ancora esistessero separati (il Regno di Israele cadde nel 721 a. E. V.); viene menzionata l'Assiria (10:10,11) e 12:11 sembra alludere alla morte di Giosia a Meghiddo; la casa di Davide si spiega meglio in un tempo in cui la monarchia era ancora esistente.
b) Un secondo gruppo di studiosi pensa che questi sei capitoli del *Deutero-Zaccaria* siano invece postesilici e posteriori al vero *Zaccaria*. La ragione principale sta nella menzione dei figli di Iavan (i greci) in 9:13. Qui i greci non sono presentati come un paese lontano, ma come una grande potenza da abbattere prima dell'era messianica. Dato che il potere dei greci ebbe inizio con la vittoria di Alessandro Magno (336-323 a. E. V.), si dovrebbe scendere sin verso il 300 per la sua composizione. Per le ragioni addotte dal primo gruppo, si fa notare che "Efraim" non significa "Regno di Israele" giacché è anche ricordato da *Ezechiele* nonostante quel regno fosse già scomparso da oltre un secolo e mezzo. In quanto all'Egitto e all'Assiria, indicherebbero le due dinastie dei seleucidi (Assiria) e dei tolomei (Egitto), sorte dallo smembramento dell'impero greco. Anche se presenta alcune difficoltà, questa è l'ipotesi più probabile.

Come si spiega l'unione di queste due parti (lo *Zaccaria* propriamente detto e il *Deutero-Zaccaria*) in un unico libro? O meglio: come si spiega l'unione di questi brani del *Deutero-Zaccaria* a *Zaccaria*? Probabilmente furono aggiunti quale appendice ai *Profeti Minori*. Dopo gli scritti dei profeti *noti* si aggiunse una raccolta di profezie anonime, di cui una è anche la cosiddetta profezia di *Malachia*. Si osservi, infatti, l'affinità della soprascritta del *Deutero-Zaccaria* con la soprascritta di *Malachia*:

Primo discorso del *Deutero-Zaccaria*	Secondo discorso del *Deutero-Zaccaria*
Soprascritta. - *Zc* 9:1.	Soprascritta. - *Zc* 12:1.
"Oracolo. La parola del Signore"	"Oracolo, parola del Signore"

Malachia – Soprascritta. - *Mal* 1:1.
"Oracolo, parola del Signore"

Nella traduzione italiana *sembra* esserci una leggera differenza, ma l'ebraico ha la stessa identica frase in tutti e tre i passi:

מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה
masà dvàr-Yhvh
oracolo parola-Yhvh

Si trattava quindi di tre discorsi anonimi aggiunti alla collezione. I primi due furono uniti a *Zaccaria* e l'ultimo divenne il cosiddetto *Malachia*.

Dagli ultimi studi risulta che il *Deutero-Zaccaria* potrebbe provenire dal confluire di quattro tradizioni:

1. *Zc* 9 e 10 dai circoli giudaici al tempo del re Giosia;
2. *Zc* 11 anteriore alla caduta del Regno di Giuda;
3. *Zc* 12 e 13 dagli ambienti giudaici nei primi tempi dell'esilio;
4. *Zc* 14 è uno scritto apocalittico del tempo postesilico.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *NEVYÌYM*
LEZIONE 36

Malachia

Analisi del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

In *Mal* 1:1, nella *traduzione* italiana, si legge: “Oracolo, parola del Signore, rivolta a Israele per mezzo di Malachia”. Con lo stesso senso, in *TNM* si legge: “Dichiarazione solenne: La parola di Geova riguardo a Israele per mezzo di Malachia”. Chi legge capisce che una profezia proveniente da Dio fu rivolta ad Israele tramite un profeta di nome Malachia. Non è così? No. La Bibbia non dice così? No. Lo dicono le traduzioni, non la Scrittura. Nella Bibbia la frase iniziale è questa:

מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי

masà dvàr-Yhvh el-Ysraèl beyàd malàchy

oracolo parola-Yhvh a-Israele tramite *messaggero di me*

Malàchy (מַלְאָכִי), come nome proprio, non esiste altrove in tutta la Bibbia. La parola ebraica è composta da מלאך (*malàch*) più י (*y*). *Malàch* significa “messaggero” (“angelo”) e *y* è il suffisso che indica “di me / mio”. La traduzione *esatta* è dunque: “Oracolo, parola di Yhvh ad Israele per mezzo del mio messaggero” o – se si preferisce – “per mezzo del mio angelo”.

Che sia proprio così è confermato anche dalla traduzione greca della *LXX* che tradusse l’ebraico in questo modo:

λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ισραηλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ
lèmma lògu kyrìu epì tòn Israèl en cheirì anghèlu autù
oracolo di parola di Signore per l’Israele per mezzo di messaggero di lui

Il *Targùm* (che è una traduzione parafrasata delle Scritture Ebraiche in aramaico) dichiara che *malàchy* sta ad indicare lo scriba Esdra. Quindi *malàchy* non era ritenuto un nome proprio.

È facile che *malàchy* sia tratto da 3:1 dove ricorre come nome comune e non come nome proprio: “Ecco, io vi mando il mio messaggero”. Si noti che il testo ebraico dice: מַלְאָכִי (*malàchy*), *esattamente* come in 1:1. Per essere coerenti, le Bibbie italiane dovrebbero tradurre *anche qui*: ‘Ecco, vi mando Malachia’, il che sarebbe assurdo. Ma se è assurdo qui, è assurdo anche in 1:1. È come se traducessimo 1:1 con ‘oracolo, parola del Signore, rivolta a Israele per mezzo di Angelo’, intendendo “Angelo” come nome proprio di un profeta.

Analisi del libro

Il libro contiene un solo discorso che è possibile dividere in tre parti:

1. (1:1-2-9). Dopo una breve introduzione, l’autore rimprovera i sacerdoti perché offrono animali difettosi e trascurano il loro dovere. Per questo saranno puniti.
2. (2:10-16). Tutto il popolo è biasimato per i matrimoni misti con donne straniere e per i divorzi dalle israelite.
3. (2:17-4:6). Yhvh manderà il suo messaggero (*malàch*) per preparare la sua via. Questi entrerà nel suo tempio, purificherà i leviti e infine tutto il popolo. I mali presenti (cavallette, siccità, scarso raccolto) cesseranno appena le decime verranno consegnate in modo giusto (3:6-12). Nel giorno ardente della divina punizione si vedrà la differenza tra i giusti e gli empi. Mentre per i primi si leverà “il sole della giustizia”, gli ultimi saranno distrutti (3:13-21). Ma prima di quel terribile giorno apparirà il profeta Elia con un ministero di pace. - 4:1-6.

Data e caratteristica

Il libro fu scritto in epoca postesilica, quando il paese era una provincia persiana (“Presentala dunque al tuo *governatore*!”, 1:8) e il Tempio era stato riedificato (“Ci fosse almeno qualcuno di voi che chiudesse le porte!”, 1:10). Gli abusi che vengono denunciati sono quelli combattuti da Esdra e da Neemia: “Hanno preso le loro figlie come mogli per sé e per i propri figli e hanno mescolato la stirpe santa con i popoli di questi paesi” (*Esd* 9:2; cfr. *Nee* 13). Il libro risale quindi a circa il 450 a. E. V..

Lo stile è più prosaico di quello degli altri profeti e si svolge in forma dialogica. L’età dello scritto spiega anche l’importanza data agli atti esteriori del culto. L’autore però non è un puro liturgista, poiché egli vede nelle cerimonie una manifestazione di spiritualità. Egli sente il bisogno di purificare il culto che si celebrava nel nuovo Tempio. Piuttosto che continuare

così, è meglio chiudere le porte del Tempio: “«Ci fosse almeno qualcuno di voi che chiudesse le porte! Così non accendereste invano il fuoco sul mio altare! Io non prendo alcun piacere in voi», dice il Signore degli eserciti, «e non gradisco le offerte delle vostre mani»” (1:10). “Fareste meglio a chiudere le porte del tempio: così non andreste più ad accendere inutilmente il fuoco sul mio altare. Non sono per niente soddisfatto di vedervi e non gradisco le vostre offerte” (*TILC*). *TNM* prende lucciole per lanterne e traduce con un non senso: “«Chi è inoltre fra voi che chiuderà le porte? E non accenderete il mio altare, per nulla. Non ho in voi alcun diletto», ha detto Geova degli eserciti, «e non mi compiaccio dell’offerta di dono dalla vostra mano»”. Cosa vuol dire: “Chi è inoltre fra voi che chiuderà le porte?” (*TNM*). Sembra quasi che Dio si preoccupi di sapere chi sarà il portinaio. È un non senso, come – tradotto così - il resto della frase.

I pagani magnificano *meglio* il nome di Dio, mente Israele lo profana con un culto sleale: “«Dall’oriente all'occidente il mio nome è grande fra le nazioni; in ogni luogo si brucia incenso al mio nome e si fanno offerte pure; perché grande è il mio nome fra le nazioni», dice il Signore degli eserciti. «Voi però lo profanate»” (1:11,12). *TNM* sembra non capire neppure qui il senso del testo e pone al futuro (“Il mio nome sarà grande fra le nazioni, e in ogni luogo si farà fumo di sacrificio, si farà una presentazione al mio nome”, *TNM*) ciò che amaramente è attribuito ai pagani.

Dio manderà il suo messaggero del patto (3:1) che preparerà la via di Dio, entrerà nel Tempio e lo purificherà con “il fuoco del fonditore” e con “la potassa dei lavatori di panni” (3:2). Allora sì che l’offerta diverrà gradevole: “Li raffinerà come si fa dell'oro e dell'argento; ed essi offriranno al Signore offerte giuste” (3:3). Israele sarà grande fra le nazioni (3:6-12) e i giusti saranno particolarmente cari a Yhvh, che possiede “un libro di memorie”. - 3:16-18, *TNM*.

Riguardo al passo di 1:10-12 occorre chiarirne l’interpretazione.

“«Ci fosse almeno qualcuno di voi che chiudesse le porte!
Così non accendereste invano il fuoco sul mio altare!
Io non prendo alcun piacere in voi», dice il Signore degli eserciti,
«e non gradisco le offerte delle vostre mani.
Ma dall'oriente all'occidente
il mio nome è grande fra le nazioni;
in ogni luogo si brucia incenso al mio nome
e si fanno offerte pure;
perché grande è il mio nome fra le nazioni»,
dice il Signore degli eserciti.
«Voi però lo profanate
quando dite: La tavola del Signore è contaminata,
e ciò che dà come cibo è spregevole»”.

Lo studioso Lods così l'interpretava: "In una diatriba indignata contro i preti negligenti, [l'autore di *Malachia*] ha l'ardire *de declarer que Yahvé est honoré par le culte qui lui est offert dans l'univers entier beaucoup mieux que par celui qui est célébré dans le temple di Jérusalem". - Les Phrophètes d'Israel*, Paris, pagg. 313 e sgg..

Questa interpretazione era già stata confutata dal Lagrange (*Revue Biblique*, 1906) così:

- "I moderni fan dire a Malachia o a Dio: Io non ho bisogno dei vostri doni, perché nell'immensità del mondo dove pare si immoli ai falsi dèi, in realtà è a me che si offrono sacrifici. Che si dica Ormuz, Zeus od Osiride, è in mio nome che si sacrifica. Malachia sarebbe il primo e il più tollerante dei sincretismi. Quest'opinione domina nella critica indipendente. L'idea di Malachia si risolverebbe in quest'assurdità: Le nazioni onorano il mio nome perché esse mi onorano in realtà sotto altri nomi; meglio vale offrire una vittima a Zeus che offrire a Yahvé una vittima imperfetta, non perché questa testimonia un cuore puro, ma perché è Yahvé che le nazioni pretendono adorare sotto il nome di Zeus".
- "Non è necessario dire che non si trova nulla in tutta la letteratura giudaica che assomigli a questo lassismo. È assolutamente contrario non solo allo spirito di questa letteratura, ma ancor di più a quello del profeta. È un'abominazione come unirsi a una donna straniera, figlia di un dio straniero (2:11)".

Tuttavia, l'ipotesi del Lods non è così assurda. Certo non nei termini del Lagrange. Infatti, non sarebbe possibile pensare che qui si alluda al culto rivolto al *Dio dei cieli*, così diffuso nel grande regno persiano, e la cui espressione fu pure accolta in epoca postesilica dagli ebrei? Non sarebbe questo un modo per asserire che anche i pagani, sacrificando al *Dio dei cieli*, di fatto – e meglio degli ebrei – sacrificavano allo stesso Dio di Israele?

Vero è che Paolo disse: "Io dico che le carni che i pagani sacrificano, le sacrificano ai demòni e non a Dio" (*1Cor* 10:20). Ma lo stesso Paolo disse agli ateniesi: "Passando, e osservando gli oggetti del vostro culto, ho trovato anche un altare sul quale era scritto: Al dio sconosciuto. Orbene, *ciò che voi adorate senza conoscerlo*, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso, essendo *Signore del cielo* e della terra" (*At* 17:23,24). E aggiunse che Dio ha concesso all'umanità di cercarlo, "se mai giungano a trovarlo, come a tastoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi. Difatti, in lui viviamo, ci moviamo, e siamo, come anche alcuni vostri poeti hanno detto: «Poiché siamo anche sua discendenza»" (vv. 27,28). "Dio dunque, *passando sopra i tempi dell'ignoranza*, ora comanda agli uomini che tutti, in ogni luogo, si ravvedano". - V. 30.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 1

Il testo e la successione dei *Salmi*

Informazioni introduttive sul libro di *Salmi*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nessuna delle antiche religioni ci ha lasciato una raccolta paragonabile a quella che abbiamo nella Bibbia. Questa stupenda raccolta si chiama *Salmi*, in ebraico תהלים (*tehillìym*).

La parola ebraica *tehillìym* indica le "lodi". La nostra parola italiana *Salmi* è tratta dal verbo greco ψάλλω (*psàllo*) che significa "pizzicare uno strumento a corda"; questo strumento è detto "salterio". Nell'uso, però, questa parola greca ha mutato senso ed è divenuta sinonimo di *canto* con o senza accompagnamento musicale. "Sta scritto nel libro dei Salmi", cita *At* 1:20, e nel greco si ha: ἐν Βίβλῳ Ψαλμῶν (*en Bìblo Psalmòn*). Oggi il "salterio" non indica più lo strumento, ma il *libro* dei *Salmi* di Israele. – Foto: una edizione ebraica del ספר תהלים (*Sèfer Tehillìym*) in cui è riprodotto un salterio.

Riuniti in questo libro detto *Salterio* ci sono documenti di inaudito valore psicologico: ci presentano la fede e la spiritualità dei poeti ispirati delle Scritture Ebraiche.

Il *Salterio* può essere definito il *libro di preghiere ebraico*, che continua tuttora - ancora oggi - la sua funzione nel culto di tutti i discepoli di Yeshùa.

Testo dei *Salmi*

Per il loro uso liturgico i *Salmi* furono spesso ricopiati. Questo è il motivo per cui recano le cicatrici della continua trascrizione: inevitabili corruzioni, fortunatamente solo accidentali.

Ciò risulta dal confronto di quei *Salmi* che sono ripetuti due volte (cfr., ad esempio, *Sl* 18 = *2Sam* 22; *Sl* 18 = *2Sam* 22) e dal raffronto con le più antiche versioni.

Ecco un esempio di ripetizione:

Sl 57:7-11 + *Sl* 60:6-12 = *Sl* 108

"Il mio cuore è saldo, o Dio, Il mio cuore è saldo. Certamente canterò e innalzerò melodie. Destati, o mia gloria; Destati, o strumento a corda; anche tu, o arpa. Certamente desterò l'aurora. Ti loderò fra i popoli, o Geova; Ti innalzerò melodie fra i gruppi nazionali. Poiché la tua amorevole benignità è grande fino ai cieli, E la tua verità fino ai cieli nuvolosi. Sii esaltato al di sopra dei cieli, o Dio; La tua gloria sia al di sopra di tutta la terra". – *Sl* 57:7-11.	"Il mio cuore è saldo, o Dio. Certamente canterò e innalzerò melodie, Anche la mia gloria. Destati, o strumento a corda; anche tu, o arpa. Certamente desterò l'aurora. Ti loderò fra i popoli, o Geova; E ti innalzerò melodie fra i gruppi nazionali. Poiché la tua amorevole benignità è grande fino ai cieli, E la tua verità fino ai cieli nuvolosi. Oh sii esaltato al di sopra dei cieli, o Dio; E sia la tua gloria al di sopra di tutta la terra. Affinché i tuoi diletti siano liberati, Oh salva con la tua destra e rispondimi.
"*Dio stesso ha parlato nella sua santità:* *"Di sicuro esulterò, darò Sichem come porzione;* *E misurerò il bassopiano di Succot.* *Galaad appartiene a me e a me appartiene Manasse,* *Ed Efraim è la fortezza del mio capo;* *Giuda è il mio bastone da comandante.* *Moab è il catino per lavarmi.* *Su Edom getterò il mio sandalo.* *Sulla Filistea urlerò in trionfo*". *Chi mi porterà alla città assediata?* *Chi mi guiderà realmente fino a Edom?* *Non sei tu, o Dio, che ci hai respinti* *E che non esci con i nostri eserciti come Dio?* *Dacci aiuto nell'angustia,* *Giacché la salvezza mediante l'uomo terreno è inutile.* *Da Dio otterremo energia vitale,* *Ed egli stesso calpesterà i nostri avversari*". – *Sl* 60:6-12.	*Dio stesso ha parlato nella sua santità:* *"Di sicuro esulterò, darò Sichem come porzione;* *E misurerò il bassopiano di Succot.* *Galaad appartiene a me; a me appartiene Manasse;* *Ed Efraim è la fortezza del mio capo;* *Giuda è il mio bastone da comandante.* *Moab è il catino per lavarmi.* *Su Edom getterò il mio sandalo.* *Sulla Filistea urlerò in trionfo*". *Chi mi porterà alla città fortificata?* *Chi mi guiderà realmente fino a Edom?* *Non sei [tu], o Dio, che ci hai respinti* *E che non esci con i nostri eserciti come Dio?* *Dacci aiuto nell'angustia,* *Giacché la salvezza mediante l'uomo terreno è inutile.* *Da Dio otterremo energia vitale,* *Ed egli stesso calpesterà i nostri avversari*". – *Sl* 108.

(*TNM*)

Per quanto riguarda il raffronto tra antiche versioni, diamo qui uno schema per un orientamento rapido:

1. Prima di Girolamo, la *Vetus latina* (che seguì la versione greca dei *LXX*);
2. *Salterio Romano*, dovuto ad una rapida revisione della *Vetus latina*;
3. Per opera di Girolamo;
4. *Salterio Gallicano*. Nuova tradizione di *Sl* sui testi della *LXX*;
5. Nuova traduzione di *Sl* direttamente dall'originale ebraico. Data la molteplice discordanza dai *Salmi* comuni (che erano di dominio pubblico e si cantavano anche nei campi di Betlemme) non fu accolta nella *Vulgata.*

Un fenomeno curioso è la sistematica mutazione in alcuni *Salmi* del tetragramma divino (יהוה, *yhvh*) in *Elohìym* (אֱלֹהִים), "Dio". Ciò si può arguire dal contesto nel ritornello dei *Sl* 42 e 43:

Sl 42, *passim*	Note
"La mia medesima anima anela a te, o Dio … La mia anima in realtà ha sete di Dio … Quando verrò e apparirò dinanzi a Dio? … Dov'è il tuo Dio? … verso la casa di Dio … Aspetta Dio … O mio Dio … Di giorno Geova [יהוה (*yhvh*)] … Certamente dirò a Dio … Dov'è il tuo Dio? … Aspetta Dio … come il mio Dio".	*TSy* hanno יהוה (*yhvh*) *Elohìym*, "Dio"

Sl 43, *passim*	Note
"Giudicami, o Dio … tu sei il Dio … E certamente verrò all'altare di Dio … A Dio … o Dio, mio Dio … Aspetta Dio … il mio Dio"	*MLXX*^{A}*SyVg* hanno *Elohìm* ("Dio"); *TLXX*^{B} hanno יהוה (*yhvh*) *Elohìym*, "Dio"

(*TNM*)

Il passo di *Sl* 43:4 conserva una traccia di questa mutazione:

"E certamente verrò all'altare di Dio, a Dio, mia esultante allegrezza. E di sicuro ti loderò sull'arpa, o Dio, mio Dio". - *TNM*.

Si notino le due espressioni: "di Dio, a Dio" e "o Dio, mio Dio". È strana questa doppia ripetizione Dio-Dio. All'origine doveva esserci in tetragramma, così: יהוה-*Elohìym*, poi trasformato in *Elohìym-Elohìym*. Traccia di questo binomio è nella seconda parte del versetto, dove *TLXX*^{B} hanno il tetragramma (יהוה, *yhvh*) seguito da *Elohìym*: "Di sicuro ti loderò sull'arpa, o *Yhvh*, mio *Elohìym*".

In passato gli studiosi avevano la pessima tendenza a correggere con facilità il testo poggiando su presunte ragioni metriche, ritmiche o dottrinali. Ora, al contrario, gli studiosi cercano di conservare il più possibile il testo ebraico, anche perché i manoscritti di Qumràn – generalmente identici al *Testo Masoretico* – ce ne confermano la validità.

Successione dei *Salmi*

L'ordine del *Salmi* (la loro successione) è identico in tutte le versioni. Così però non è per la loro numerazione. Di solito nel *Testo Masoretico* vi è un'unità superiore a quella delle altre versioni.

La versione greca della *LXX* e quella latina della *Vulgata* riunirono in un solo salmo i *Salmi* 9 e 10, così come pure i *Salmi* 114 e 115; mentre i *Salmi* 116 e 147 del *Testo Masoretico*

vennero da queste due versioni ripartiti in due. Abbiamo quindi il seguente schema di ripartizione:

Salmi	
Testo Masoretico	*LXX* e *Vulgata*
1-8	1-8
9, 10	9
11-113	11-112
114, 115	113
116	114, 115
117-146	116-145
147	146, 147
148-150	148-150

La *LXX* poi aggiunge un salmo in più: il 151. È considerato apocrifo e non compare nelle nostre traduzioni della Bibbia. Va detto però che è conservato anche nei manoscritti di Qumràn. A beneficio dei soli studiosi ne riportiamo il testo originale:

Salmo 151:1 Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυιδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ: ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιαδ. Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου: ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου. 2 αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον. 3 καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου; αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰσακούει. 4 αὐτὸς ἐξαπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἦρέν με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου καὶ ἔχρισέν με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ. 5 οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι, καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριος. 6 ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ, καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ: 7 ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα αὐτὸν καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ισραηλ.

Riportiamo anche il testo del *Salmo* 151 ritrovato a Qumràn:

הללויה לדויד בן ישי
קטן הייתי מן אחי
וצעיר מבני אבי
וישימני רועה לצונו
ומושל בגדיותיו
ידי עשו עוגב
ואצבעותי כנור
ואשימה ליהוה כבוד
אמרתי אני בנפשי
ההרים לוא יעידו לו
והגבעות לוא יגידו
עלו עצים את דברי
והצואן את מעשי
כי מי יגיד
ומי ידבר
ומי יספר את מעשי
אדון הכל ראה
ואלוה הכל הוא שמע
והוא האזין
שלח נביאו למושחני
את שמואל לגדלני
יצאו אחי לקראתו
יפי התור
ויפי המראה
הגבהים בקומתם
היפים בשערם
לוא בחר יהוה אלהים בם
וישלח ויקחני מאחר הצואן
וימשחני בשמן הקודש
וישמני נגיד לעמו
ומושל בבני בריתו
תחלת גבורה לדויד
משמשחו נביא אלוהים
אזי ראיתי פלשתי

[...]
מחרף ממערכות הפלשתים
אנוכי [...]

Ed eccone la traduzione:

Halleluyà di Davìd figlio di Yishày:
Piccolo ero di tra i miei fratelli,
insignificante di tra i figli di mio padre.
Mi ha posto Pastore del suo Gregge,
e Capo in mezzo ai suoi Piccoli.
Le mie mani hanno fatto un flauto,
le mie dita una cetra,
e diedi gloria a YHWH.
Dissi in me stesso:
Le montagne non testimoniano a lui,
e le colline non lo annunciano,
diranno gli alberi le mie parole,
e il gregge le mie opere.
Perché chi narrerà?
Chi parlerà?
E chi scriverà le mie opere?
Il Signore di ogni cosa ha visto,
e il Dio di ogni cosa Lui ha ascoltato,
e Lui ha orecchiato.
Ha inviato il suo Profeta per ungermi,
Shemuèl per farmi grande,
uscirono i miei fratelli incontro a lui,
di bell'incedere,
e di bell'aspetto,
alti nel loro ergersi,
belli nel loro crine.
Non loro ha eletto YHWH-Dio,
e ha mandato a chiamarmi da dietro
il gregge,
e mi ha unto con l'Olio di Santità,
e mi ha posto di fronte al suo Popolo,
e Capo dei Figli del suo Patto.
Inizio della Fama di Davìd
dall'unzione del Profeta di Dio.
Allora vidi un Pelèshet
[...]
dalla vergogna delle file dei Pelèshet
Io [...]

Sebbene la numerazione dei *Salmi* sia diversa, la successione è identica. Ma il *Salterio* non ebbe sempre la successione attuale dei *Salmi*. Un manoscritto rinvenuto a Qumràn

contiene parte del *Salterio*, ma con ordine diverso. Il rotolo fu scoperto nella grotta n. 11 (foto) e pare si tratti di un rotolo di pelle di vitello anziché di capra; abbiamo cinque pagine, quattro fogli separati e quattro frammenti, per una lunghezza totale di oltre quattro metri. La parte superiore del rotolo è ben conservata, ma l'estremità inferiore è molto danneggiata. Il manoscritto risale alla prima metà del 1° secolo E. V. e contiene parti di 41 *Salmi*.

Salmo da 11Q5

Divisione del Salterio

Divisione attuale. I *Salmi* – ad imitazione del *Pentateuco* (i *cinque* libri della *Toràh*, i primi cinque libri della Bibbia) sono suddivisi in cinque libri. Ciascuno di questi cinque libri è riconoscibile da una speciale dossologia (una celebrazione) che lo conclude. Ecco le dossologie:

Suddivisione dei *Salmi*			
Libro	Capitoli	Note	Dossologia
I	1-41	Sono quasi tutti davidici. Vi appare solo il nome divino *Elohìym*. [1]	"Sia benedetto il Signore, il Dio d'Israele, ora e sempre. Amen! Amen!". – 41:13. [2]
II	42-72	Vi si trovano vari altri *Salmi* davidici in cui si usa però il nome divino *Yhvh*. [3]	"Sia benedetto Dio, il Signore, il Dio d'Israele, egli solo opera prodigi! Sia benedetto in eterno il suo nome glorioso e tutta la terra sia piena della tua gloria! Amen! Amen!". – 72:18,19. [4]
III	73-89	Vi è un solo *Salmo* davidico. Il nome divino è misto (ora *Elohìym*, ora *Yhvh*).	"Benedetto sia il Signore per sempre. Amen! Amen!". – 89:52. [5]
IV	90-106	*Salmi* generalmente anonimi. Vi appare solo il nome divino *Yhvh*.	"Benedetto sia il Signore, il Dio d'Israele, d'eternità in eternità! E tutto il popolo dica: «Amen!». Alleluia". – 106:48. [6]
V	107-150	*Salmi* alleluiastici, in parte usati per la cena pasquale. [7] Altri raggruppamenti: canti dei pellegrinaggi, cantati mentre si saliva al Tempio di Gerusalemme. Predomina il tetragramma.	"Alleluia". – 150:6. [8]

Note

[1] Le versioni attuali conservano il tetragramma: alcuni dei migliori manoscritti ed edizioni antiche, infatti, lo hanno. Forse i *soferìym* (scribi) lo hanno mutato, ritenendolo impronunciabile.

[2] Alcune versioni numerano questa dossologia come v. 14 in quanto non fa parte del testo dei *Salmi* ma serve da chiusura del libro I.

[3] Nel *Sl* 14:1 si aveva: "Lo stolto ha detto in cuor suo: «Non c'è *Elohìym*»"; in 58:1 si ha: "Lo stolto ha detto in cuor suo: «Non c'è *Yhvh*»".

[4] La dossologia chiude il secondo libro del *Salterio* e non apparteneva al *Salmo* originario. Il v. 20 ("Qui finiscono le preghiere di Davide, figlio d'Isai") è una nota aggiunta dall'ignoto scriba che ha radunato il *Salterio*.

[5] Alcune versioni numerano questa dossologia come v. 53 in quanto non fa parte del testo dei *Salmi* ma serve da chiusura del libro III.

[6] Dossologia finale: non apparteneva al *Salmo* originario, ma chiude il libro IV.

[7] I *Salmi* 113 e 114 erano cantati alla seconda coppa di vino (*Salmi dell'Hallel*); i *Salmi* 115-118 dopo la quarta coppa di vino (gli altri *Salmi dell'Hallel*). La letteratura rabbinica parla anche di un *Grande Hallel*: *Sl* 120-136, a volte il 135 e sgg., altre solo il 136.

[8] "Alleluia" (= "lodate Yàh"): è la dossologia più stupenda che si potesse porre a conclusione della raccolta, composta per l'esaltazione di Dio.

Queste dossologie probabilmente già esistevano al tempo delle *Cronache*, giacché una la riscontriamo in *1Cron* 16:36: "Benedetto sia il Signore, Dio d'Israele, d'eternità in eternità! E tutto il popolo disse: «Amen»; e lodò il Signore".

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 2

La collezione dei *Salmi*

Raccolte, genere letterario e autori

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Collezioni anteriori

Prima della sistemazione definitiva, che abbiamo esaminato nella precedente lezione, dovettero sussistere delle collezioni particolari fatte in base all'autore e all'indole dei *Salmi*.

<table>
<tr><th>SECONDO L'AUTORE</th><th>SECONDO L'USO</th></tr>
<tr><td>Sl 3-41
Il v. 1 di ciascun Salmo (eccettuati i Sl 10 e 33) riporta: “Salmo di Davide”.</td><td rowspan="3">Sl 120-134
Il v. 1 di ciascun Salmo riporta: “Canto dei pellegrinaggi”. Erano Salmi che venivano cantati salendo al Tempio di Gerusalemme durante i tre pellegrinaggi annuali obbligatori (Es 23:14-17): il 1° per la Pasqua e i Pani Non Lievitati, dal 15 al 21 nissàn; il 2° per la Pentecoste, nel mese di sivàn; il 3° per la Festa delle Capanne, dal 15 al 21 tishrìy. La Vulgata ha “Canticum graduum”: “Canto dei gradini [che si salivano per andare al Tempio]” (Cfr. 2Re 20:9-11): più correttamente, TNM ha “canto delle ascese”.</td></tr>
<tr><td>Sl 42-49;
Il v. 1 di ciascun Salmo (eccettuato il Sl 43) riporta: “Cantico dei figli di Core” o “dei figli di Core”.</td></tr>
<tr><td>Sl 73-83
Il v. 1 di ciascun Salmo riporta: “Salmo di Asaf” o “Cantico di Asaf”.</td></tr>
</table>

Collezioni in base all'autore

I titoli dei *Salmi* ne attribuiscono 73 a Davide, per cui spesso l'intera raccolta viene detta “davidica”; 12 sono attribuiti ad Asaf; 11 agli figli di Core; 3 a Salomone; 1 a Eman; 1 a Mosè. Generalmente il nome è preceduto da una “elle” (ל, *l*): è il *làmed* (ל), la lettera “l” dell'alfabeto ebraico. Per fare un esempio: לְדָוִד (***l***e*davìd*), “**di** Davide”, in 3:1. Questa lettera “elle” è chiamata *làmed auctoris*, “elle dell'autore”.

Collezioni in base al carattere musicale del carme

Sono date istruzioni di carattere musicale. “Per strumenti a corda” (4:1;6:1); “Per strumenti a fiato [ebraico נְחִילוֹת (*nekhylòt*), probabilmente flauti]” (5:1). In 8:1 *NR* ha “sulla Ghittea” e *TNM* ha “su Ghittit”; l’ebraico ha גִּתִּית (*ghitìyt*): forse “su[ll’arpa] della Ghittea [ossia di Gat]”. Va comunque osservato che il termine ebraico significa “torchio” (strettoio del vino); potrebbe quindi indicare un canto della vendemmia, riferendosi a qualche musica gioiosa che si suonava in occasione della raccolta dell'uva. La vendemmia era un periodo di canti e allegria, sia per i vendemmiatori che per i pigiatori dell’uva negli strettoi (*Gdc* 9:27; *Is* 16:10; *Ger* 25:30); anche i poveri e i residenti gioivano, perché era loro permesso di raccogliere quello che rimaneva nelle vigne dopo la vendemmia (*Lv* 19:10; *Dt* 24:21). La parola *ghitìyt* potrebbe perciò riferirsi all’autunno, così come “gigli” indica la primavera. Avremmo quindi i fiori associati alla festa di primavera (Pasqua) e i frutti associati alla festa d’autunno (Festa delle Capanne).

Il *tono musicale* è indicato con l’“ottava”. “Su ottava” (6:1;12:1), in cui la parola ebraica *shmynìyt* (שְׁמִינִית) potrebbe indicare l’“ottava inferiore”: i due *Salmi* 6 e 12 sono malinconici e richiedono un accompagnamento di tono triste, basso. “Per voci di soprano” o “voci di ragazza [עֲלָמוֹת (*alamòt*); cfr. *1Cron* 15:20]” (46:1), viceversa, richiede un registro più alto perché si tratta di un *Salmo* gioioso.

Le *melodie* su cui il *Salmo* si doveva cantare sono varie: sull’aria “non distruggere” (57:1); sull’aria “cerva dell'aurora” (22:1); sull’aria “colomba dei terebinti lontani” (56:1); sull’aria “muori per il figlio” (9:1); sull’aria “il giglio della testimonianza” (60:1).

La *pausa* nel canto è indicata con il termine *sèlah* (סֶלָה). Si tratta di un silenzio quasi mistico (cfr. Filone, *De vita contemplativa* 6,68-71). Questa pausa la ritroviamo anche in *Ab* 3:3,9,13 (cfr. *Nee* 12:27-44). In 9:16, *NR* la traduce “interludio / pausa”, che nell’ebraico è הִגָּיוֹן סֶלָה (*higayòn sèlah*): potrebbe indicare un arpeggio basso, solenne, un interludio o una pausa solenne per favorire la meditazione. Riportiamo, al riguardo, un’interessante nota del Luzzi, il traduttore della *Versione Riveduta*:

> “Tutti s’accordano nel ritenerlo [il termine ebraico *sèlah*] un termine tecnico relativo in qualche modo all’esecuzione del Salmo. Però, siccome la parola è di derivazione incerta, non è facile determinarne il significato preciso. Chi l’ha tradotta per *daccapo*, chi per *pausa*. I LXX, che potrebbero qui aver seguito una tradizione autentica, la rendono con *interludio* strumentale (*diàpsalma* [διάψαλμα]) durante gli intervalli del canto, per cambiare il tono della musica o del Salmo nelle sue varie parti. Una tradizione palestinese la interpreta per *sempre* (S. Girolamo, *semper*). Altri la ritengono un segno inteso ad indicare l’abbreviazione di un salmo nell’uso liturgico: il luogo dove il salmo avrebbe potuto finire col canto della benedizione. Questo spiegherebbe la tradizione alessandrina che interpretava il Selah per *interludio*, e la tradizione

palestinese che lo interpretava per *sempre*. Le due tradizioni dicevano, in conclusione, la stessa cosa, soltanto in modo diverso. L'*interludio* avrebbe indicato il luogo dove la benedizione finale poteva essere cantata, se si voleva accorciare il Salmo. Il *sempre* (ora e sempre, in eterno) era l'ultima parola della benedizione, che sarebbe stata posta lì come un'abbreviatura della benedizione stessa, la quale avrebbe dovuto essere cantata a cotesto punto". - Giovanni Luzzi, *I Salmi*, pag. 31.

Genere letterario dei *Salmi*

Alcuni *Salmi* sono detti semplicemente "cantici" (*Sl* 30:1: "Cantico", ebraico מִזְמוֹר, *mitzmòr*). Altri "canti" (45:1: "canto", *CEI* e *TNM*, ebraico שִׁיר, *shìyr*). Altri "lode": (145:1: "lode", *TNM*, ebraico תְּהִלָּה, *tehilàh*).

Altri titoli sono del tutto incomprensibili:

Titoli incomprensibili di alcuni *Salmi*

Salmi	Titolo		Note
16, 56-60	מִכְתָּם	*michtàm*	Forse "poema d'oro". Il termine potrebbe indicare che i salmi sono degli epigrammi (componimenti concettosi e arguti).
32, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 74, 78, 88, 89, 142	מַשְׂכִּיל	*maskìyl*	"Poema didattico"? "Con arte"? In *1Sam* 18:14,15; *2Cron* 30:22 e *Sl* 41:1;53:2 un termine analogo indica la perspicacia. Dato il suo significato incerto, in molte versioni il termine non viene tradotto.
7	שִׁגָּיוֹן	*shigayòn*	Potrebbe riferirsi ad un canto molto emotivo, con rapidi cambiamenti di ritmo (in *Ab* 3:1 è al plurale). "Salmo di penitenza"? *LXX* e *Vg* hanno: "Salmo".

Uso liturgico

L'uso liturgico si trova in pochi *Salmi*. Si trova in quelli "dei pellegrinaggi" a Gerusalemme durante le tre Feste annuali che richiedevano di presentarsi al Tempio (*Es* 23:14-17). Si tratta dei *Sl* 120-134. Come abbiamo già osservato più sopra, il primo pellegrinaggio era per la Pasqua e i Pani Non Lievitati (dal 15 al 21 *nissàn*), il secondo per la Pentecoste (nel mese di *sivàn*, sempre una domenica da calcolarsi con un conteggio che la Bibbia indica in *Lv* 23:15,16), il terzo era per la Festa delle Capanne (dal 15 al 21 *tishrì*). La *Vulgata* li chiama "*Canticum graduum*": "Canto dei gradini [che si salivano per andare al Tempio]" (cfr. *2Re* 20:9-11). *CEI* traduce con "canto delle ascensioni", *TNM* con "canto delle ascese". Queste ultime due traduzioni sono più corrette, perché l'ebraico ha שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (*shìyr hamaalòt*):

“canto [del]le salite”. Secondo la tradizione ebraica (*Mishnàh, Middoth* 2:5) questi 15 *Salmi* venivano cantati dai leviti mentre salivano i 15 gradini che separavano il Cortile delle donne dal Cortile di Israele nel Tempio di Gerusalemme. Molti studiosi moderni scartano però questa ipotesi. Alcuni studiosi ipotizzano che l’espressione *shìyr hamaalòt* si riferisca al contenuto elevato di questi *Salmi*. Noi scartiamo anche questa ipotesi: questi *Salmi* non sono infatti superiori agli altri *Salmi* ispirati. Molto probabilmente il titolo deriva dal fatto che questi *Salmi* venivano cantati dagli israeliti quando si recavano al Tempio *salendo* a Gerusalemme, che è sui monti della Giudea, a più di 700 m sul livello del mare (*Dt* 12:5-7;16:16; *Sl* 42:4; *Is* 30:29). Il termine *maalàh* (singolare di *maalòt*) è usato anche in *Esd* 7:9 a proposito degli israeliti che dopo l’esilio *salirono* dalla Babilonia a Gerusalemme.

Resti della scalinata del primo secolo, scoperti dall’archeologo Benjamin Mazar all'ingresso del cortile del Tempio. I pellegrini che salivano al Tempio entravano e uscivano da questa scalinata.

Un uso liturgico è indicato anche in *Sl* 30:1: “Cantico per l'inaugurazione della casa [= Tempio]”. Altro uso liturgico è indicato in 92:1: “Canto per il giorno del sabato”.

L’espressione, sempre liturgica, di *Sl* 70:1 - “Per far ricordare [לְהַזְכִּיר, (*lehaskaìyr*)]” – si riferisce al sacrificio offerto a Dio per propiziarsi il suo “ricordo” (ovvero l’aiuto di Dio, pregandolo di *ricordarsi* del fedele): “La porterà [l’oblazione] ai sacerdoti figli d'Aaronne; il sacerdote prenderà una manciata piena del fior di farina spruzzato d'olio, con tutto l'incenso, e farà bruciare ogni cosa sull'altare, come *ricordo*” (*Lv* 2:2); qui non è “*in* ricordanza”, come traduce *TNM*, ma “*per far* ricordare” (אַזְכָּרָתָה, *askaratàh*). Infatti, *TNM* traduce bene il titolo del *Sl* 70: “Per far ricordare”.

Situazione storica

Le circostanze storiche in cui furono composti sono indicate in alcuni *Salmi*. Il *Sl* 18 ha nel titolo: “Di Davide, servo del Signore, il quale rivolse al Signore le parole di questo cantico, quando il Signore lo liberò dalla mano di Saul”. Il *Sl* 60 è connesso alla guerra siro-ammonita, e reca nel titolo: “Inno di Davide, da insegnare; quand'egli mosse guerra ai Siri di Mesopotamia e ai Siri di Soba, e Ioab tornò, e sconfisse dodicimila Idumei nella valle del Sale”. Il *Sl* 3 è connesso con la fuga di Davide al tempo della ribellione di Absalom: “Salmo

di Davide, composto quand'egli fuggiva davanti ad Absalom, suo figlio" (titolo). Il *Sl* 51 reca nel titolo: "Salmo di Davide, quando il profeta Natan venne da lui, dopo che Davide era stato da Batsceba". Il *Sl* 59 è collegato alla circostanza in cui Saul fece circondare la casa di Davide per ucciderlo: "Inno di Davide, quando Saul mandò uomini a sorvegliar la casa per ucciderlo" (titolo).

Alcuni titoli sono antichissimi: lo dimostra il fatto che i traduttori della *LXX*, nel 3° secolo a. E. V., già non erano più in grado di capirne alcuni. Per fare un esempio, il titolo di *Sl* 5 - che viene tradotto "per strumenti a fiato" da *NR* e "per Neilot" da *TNM* - è nell'ebraico אֶל־הַנְּחִילוֹת (*el-hanekhylòt*), ed indica probabilmente i flauti; per la *LXX* diventa però ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης (*ypèr tès kleronomùses*): "Per colei che eredita".

Va detto che i titoli dei *Salmi* non furono scritti dagli autori dei *Salmi*: ciò significa che non sono ispirati. La dimostrazione sta nel fatto che molti titoli, sia per ragioni linguistiche (stile e lingua) che per il contenuto, vanno posti in epoca *posteriore* a quella a cui il titolo li farebbe risalire.

Gli autori dei *Salmi*

Dato che molti *Salmi* furono attribuiti dalla tradizione ebraica a Davide, ne venne che non di rado tutto il *Salterio* fu chiamato "davidico" a motivo del suo autore principale. Fuorviati da tale intestazione davidica, alcuni scrittori ecclesiastici antichi ritennero erroneamente che Davide fosse l'autore di quasi tutti i *Salmi*. Per reazione, altri studiosi moderni hanno negato che Davide abbia composto anche un solo salmo. La verità sta in mezzo: Davide scrisse dei salmi (era un poeta e si dilettava nel culto liturgico, questo è indubbio) e meritò il nome di "dolce cantore di Israele" (bruttissima la traduzione di *TNM*: "Il piacevole delle melodie d'Israele"):

> "Queste sono le ultime parole di Davide:
> «Parola di Davide, figlio d'Isai,
> parola dell'uomo che fu elevato ad alta dignità,
> dell'unto del Dio di Giacobbe,
> del *dolce cantore d'Israele*»". – *2Sam* 23:1.

Dell'abilità musicale di Davide si fa menzione in *Am* 6:5: "Inventano strumenti musicali *come Davide*". Sempre di lui è detto: "*Sa sonare* . . . quando il cattivo spirito permesso da Dio veniva su Saul, *Davide prendeva l'arpa e si metteva a sonare*; Saul si calmava, stava meglio e il cattivo spirito andava via da lui" (*1Sam* 16:18-23, *passim*). "Davide sonava l'arpa,

come faceva tutti i giorni" (*1Sam* 18:10). In quanto al suo interesse liturgico si legga *Nee* 12:24: "I capi dei Leviti . . . per lodare e celebrare il Signore, *secondo l'ordine di Davide*, uomo di Dio, per gruppi, secondo il loro turno" (cfr. v. 36); e anche *1Cron* 16:2-4: "Quando Davide ebbe finito di offrire gli olocausti e i sacrifici . . . stabilì davanti all'arca del Signore alcuni dei Leviti per fare il servizio, per invocare, celebrare e lodare il Signore, Dio d'Israele".

A dimostrazione che diversi salmi sono davvero di Davide abbiamo anche la testimonianza delle Scritture Greche:

	Passo	Riferimento
At 4:25	"Mediante lo Spirito Santo ha detto per bocca del tuo servo Davide"	*Sl* 2
At 2:25	"Davide dice"	*Sl* 16
At 13:35	"Egli [Davide] dice"	
Rm 4:6	"Davide proclama"	*Sl* 32
At 1:16	"La profezia della Scrittura pronunziata dallo Spirito Santo per bocca di Davide"	*Sl* 41 *Sl* 55
At 2:34	"Davide . . . egli stesso dice"	*Sl* 110

Per essere obiettivi, va detto che tali citazioni non sono decisive per stabilire l'autore dei *Salmi* citati: gli apostoli per citare i *Salmi* dovevano per forza seguire l'uso comune (anche noi, parlando dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ci riferiamo ad Omero senza per questo difendere l'idea che egli sia stato davvero l'autore di tali poemi). Tuttavia, le affermazioni delle Scritture Greche hanno certamente un grande peso.

Nei *Salmi* attribuiti a Davide non vi sono ostacoli interni al testo alla loro attribuzione davidica. Si deve poi ricordare che dei *Salmi* originariamente davidici possono essere stati modificati e adattati ai bisogni del tempo per ragioni liturgiche quando venivano cantati in occasione di calamità nazionali. Questa revisione di un testo per accordarlo con le nuove esigenze si chiama "rilettura". Abbiamo esempi di *rilettura* nella stessa Bibbia. *Mic* 5:2 afferma: "Tu, o Betleem Efrata, quella *troppo piccola per essere fra le migliaia di Giuda*" (*TNM*), e Matteo *rilegge* esattamente il contrario: "E tu, Betleem del paese di Giuda, *non sei affatto la [città] più insignificante* fra i governatori di Giuda" (*Mt* 2:6, *TNM*). Esempi di *riletture* ce ne sono diversi. Paolo stesso *rilegge* brani delle Scritture Ebraiche: delle 82 citazioni che egli fa, 36 si discostano dal testo citato, 12 evidenziano notevoli cambiamenti di significato e le restanti sono parafrasi assai libere che spesso non corrispondono al testo originale citato. Un esempio per tutti è *Gal* 3:16: "Le promesse furono dichiarate ad Abraamo e al suo seme. [La Scrittura] non dice: «E ai semi», come nel caso di molti, ma come nel caso di uno solo: «E al tuo seme», che è Cristo" (*TNM*). "E al tuo seme" rimanda a *Gn* 22:17,18: "Di sicuro moltiplicherò il tuo seme come le stelle dei cieli e come i granelli di sabbia che sono sulla spiaggia del mare; e il tuo seme prenderà possesso della porta dei suoi nemici. E per mezzo del tuo seme tutte le nazioni della terra certamente si benediranno" (*TNM*). Paolo,

da buon israelita (*Rm* 11:1) conosce benissimo il significato biblico di “seme” (זרע, *zerà*) e sa che si riferisce alla *stirpe* in senso collettivo e non ad un singolo. Del resto, è chiaro anche dal contesto genesiaco: il “seme” viene moltiplicato fino ad essere “come le stelle dei cieli” ed è il “seme” che “prenderà possesso della porta dei suoi nemici” (espressione questa che non può riferirsi ad Isacco come “seme”, ma a tutta Israele). Che “seme” vada inteso in senso *collettivo* non solo Paolo lo sa, ma lo indica: “Anch’io sono israelita, del *seme* [ἐκ σπέρματος (*ek spèrmatos*), “da[l] seme”; la stessa parola da lui usata in *Gal* 3:16] d’Abraamo” (*Rm* 11:1, *TNM*). Non ci sono dubbi: il “seme” in senso biblico è *tutta la discendenza*. Eppure lui *rilegge* al singolare un nome che è collettivo: “[La Scrittura] non dice: «E ai semi», come nel caso di molti, ma come nel caso di uno solo: «E al tuo seme», che è Cristo” (*Gal* 3:16, *TNM*). Questo modo di rileggere può scandalizzare solo i religiosi occidentali. L’ebreo non si scandalizzava e, infatti, non abbiamo documentata nessuna contestazione da parte dei giudei così nemici di Yeshùa e di Paolo. Paolo non era forse ispirato? Sì, ed gli rilegge alla luce dello spirito santo. Si noti come *CEI* evita accuratamente la parola “seme” (forse per sviare dal significato biblico di “seme”, che è collettivo? Il dubbio viene): “Ora è appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furon fatte le promesse. Non dice la Scrittura: «e ai tuoi discendenti», come se si trattasse di molti, ma *e alla tua discendenza*, come a uno solo, cioè Cristo” (il corsivo appartiene al testo della *CEI*).

Nelle stranezze da cui spesso sono presi certi studiosi va annoverata la moda sorta nella prima metà del 20° secolo di attribuire la composizione di gran parte dei *Salmi* all’epoca maccabeica e postmaccabeica (2° secolo a. E. V.). Fortemente fu poi rivalutata l’antichità dei *Salmi*. Eppure bastava poco per scartare quella fantasiosa ipotesi: bastava notare che gran parte dei titoli dei *Salmi* risultavano incomprensibili ai traduttori della *LXX*, segno che erano così antichi che neppure li capivano più. Se poi vogliamo indagare da veri studiosi, si deve notare che il prologo del libro apocrifo di *Siracide*, composto verso il 130 a. E. V., già parla di διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων (*dià tù nòmu kài tòn profetòn kài tòn àllon tòn kat’autùs ekoluthekòton*); *Siracide* 1:1, *LXX*), ovvero di Legge, Profeti e Agiografi; segno che il canone ebraico delle Scritture era già ben definito. Se poi vogliamo andare più a fondo, si legga l’apocrifo *1Maccabei* in 7:16,17: “Proprio secondo la parola che sta scritta: «Le carni dei tuoi santi e il loro sangue hanno sparso intorno a Gerusalemme e nessuno li seppelliva»”; si noti bene che la citazione è tratta da un *Salmo*: “Hanno dato i cadaveri dei tuoi servi in pasto agli uccelli del cielo, la carne dei tuoi santi alle bestie della campagna. Hanno sparso il loro sangue come acqua intorno a Gerusalemme, e non c'è stato alcuno che li seppellisse” (*Sl* 79:2.3). Il punto è

questo: come potevano i *Salmi* essere scritti ai tempo dei Maccabei e dopo se *già sono citati* da *Maccabei*? Al tempo maccabeico erano già esistenti!

Se, infine, vogliamo essere pignoli, pochissimi *Salmi* possono essere ritenuti postesilici. Uno è il *Sl* 137:

> "Là, presso i fiumi di Babilonia, sedevamo e piangevamo ricordandoci di Sion.
> Ai salici delle sponde avevamo appeso le nostre cetre.
> Là ci chiedevano delle canzoni quelli che ci avevano deportati,
> dei canti di gioia quelli che ci opprimevano, dicendo: «Cantateci canzoni di Sion!».
> Come potremmo cantare i canti del Signore in terra straniera?
> Se ti dimentico, Gerusalemme, si paralizzi la mia destra;
> resti la mia lingua attaccata al palato, se io non mi ricordo di te,
> se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia.
> Ricòrdati, Signore, dei figli di Edom, che nel giorno di Gerusalemme
> dicevano: «Spianatela, spianatela, fin dalle fondamenta!».
> Figlia di Babilonia, che devi essere distrutta,
> beato chi ti darà la retribuzione del male che ci hai fatto!".

Nessun altro *Salmo* può essere paragonato a questo per contenuto e stile. Il riferimento all'esilio è più che evidente.

Forse anche pochi altri *Salmi* possono essere considerati postesilici o addirittura maccabeici. Il *Sl* 74 potrebbe riferirsi sia all'invasione babilonese che distrusse Gerusalemme che al tempo della persecuzione di Antioco Epifanie. A favore di questa seconda ipotesi c'è il fatto che non c'erano più profeti in Israele: "Noi non vediamo più nessun segno; non c'è più profeta, né chi tra noi sappia fino a quando..." (v. 9). Questo fatto suppone l'epoca maccabeica. A ulteriore conferma c'è il fatto che il Tempio era devastato e le sinagoghe incendiate: "Come chi agita in alto la scure nel folto d'un bosco, con l'ascia e con il martello, hanno spezzato tutte le sculture della tua casa. Hanno appiccato il fuoco al tuo santuario, hanno abbattuto e profanato la dimora del tuo nome" (vv. 5-7), "Hanno arso tutti i luoghi delle assemblee divine nel paese" (v. 8). Inoltre, il v. 3 afferma: "Il nemico ha tutto devastato nel tuo santuario"; sembra di vedere la scena descritta in *1Maccabei* 4:43-46 dopo la profanazione del Tempio: "Portarono le pietre profanate in luogo immondo. Tennero consiglio per decidere che cosa fare circa l'altare degli olocausti, che era stato profanato. Vennero nella felice determinazione di demolirlo, perché non fosse loro di vergogna, essendo stato profanato dai pagani. Demolirono dunque l'altare e riposero le pietre sul monte del tempio in luogo conveniente finché fosse comparso un profeta a decidere di esse". - *CEI*.

La classificazione dei *Salmi*

La preghiera è l'espressione più genuina della fede e dovrebbe sgorgare spontanea dal sentimento di chi prega. Le preghiere ebraiche conservate nei *Salmi* sono l'espressione spontanea dei sentimenti degli ebrei.

C'è qualche motivo per classificare i vari tipi di preghiera racchiusi nel *Salterio*? Eccome! Intanto, le preghiere che vi sono contenute possono trovare un loro posto nella nostra vita, secondo le circostanze. Va poi osservato che ogni forma o genere letterario presso gli antichi aveva un suo certo modo di procedere stilizzato, per cui la conoscenza di questi vari stili serve a farci comprendere meglio tutto il *Salmo* che di volta in volta consideriamo. Ecco dunque un'utile tipizzazione:

I VARI TIPI DI *SALMI*

Inni o canti di lode
Ringraziamenti (privati e pubblici)
Lamentazioni (private e pubbliche)
Salmi regali

Queste classi sono alquanto estese e contengono altre sottoclassi più ristrette. Naturalmente sono rari i salmi che appartengono ad una sola classe: molti sono di tipo misto. Nelle prossime lezioni vedremo le classi principali.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 3

I *Salmi* di lode

Le preghiere salmiche

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

La lode a Dio non manca mai in alcun salmo, ma ve ne sono alcuni che sono dedicati totalmente alla lode divina. Eccoli: 8, 19, 24, 29, 33, 65, 67, 68, 85, 95, 99, 100, 103, 104, 111, 113, 117, 135, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150. La loro struttura è molto semplice: all'inizio s'invita chi prega a lodare il Signore, poi si descrivono con commozione le opere da lui compiute (spesso introdotte con כי, *ky*, "perché") e che costituiscono il motivo della lode. Oggetto del canto o lode possono essere le potenti opere della natura (*Sl* 104), forse anche solo un uragano (*Sl* 19), o gli interventi storici di Dio a favore del popolo eletto (*Sl* 103). La conclusione ricapitola il contenuto del salmo o torna alla forma iniziale.

Salmo 8. Invito alla lode: "O Signore, Signore nostro, quant'è magnifico il tuo nome in tutta la terra!"; כי, *ky*, perché: "Io considero i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai disposte"; Conclusione: "O Signore, Signore nostro, quant'è magnifico il tuo nome in tutta la terra!"

Salmo 19. Invito alla lode: "I cieli raccontano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani"; כי, *ky*, perché: "La legge del Signore è perfetta"; Conclusione: "O Signore, mia Ròcca e mio redentore!"

Salmo 24. Invito alla lode: "Al Signore appartiene la terra e tutto quel che è in essa"; כי, *ky*, perché: "Poich'egli l'ha fondata"; Conclusione: "Alzatevi, o porte eterne, e il Re di gloria entrerà".

Salmo 29. Invito alla lode: "Date al Signore gloria e forza!"; כי, *ky*, perché: "Il Dio di gloria tuona"; Conclusione: "Il Signore darà forza al suo popolo".

Salmo 33. Invito alla lode: "Esultate, o giusti, nel Signore"; כי, *ky*, perché: "Poiché la parola del Signore è retta"; Conclusione: "La tua benevolenza, o Signore, sia sopra di noi, poiché abbiamo sperato in te".

Salmo 65. Invito alla lode: "A te spetta la lode, o Dio che dimori in Sion!"; כי, *ky*, perché: "Mediante prodigi tu ci rispondi"; Conclusione: "[Pascoli e valli] prorompono in grida di gioia e cantano".

Salmo 67. Invito alla lode: "Dio abbia pietà di noi e ci benedica"; כי, *ky*, perché: "Perché tu governi i popoli con giustizia"; Conclusione: "Dio ci benedirà".

Salmo 68. Invito alla lode: "Si alzi Dio, e i suoi nemici saranno dispersi"; כי, *ky*, perché: "Tu li dissolverai come si dissolve il fumo"; Conclusione: "O Dio, tu sei tremendo dal tuo santuario!".

Salmo 85. Invito alla lode: "O Signore, tu sei stato propizio alla tua terra"; כי, *ky*, perché: "Hai perdonato l'iniquità del tuo popolo"; Conclusione: "La giustizia camminerà davanti a lui".

Salmo 95. Invito alla lode: "Venite, cantiamo con gioia al Signore"; כי, *ky*, perché: "Poiché il Signore è un Dio grande"; Conclusione: "Venite, adoriamo e inchiniamoci".

Salmo 99. Invito alla lode: “Il Signore regna: tremino i popoli”; כי, *ky*, perché: “Egli è santo”; Conclusione: “Esaltate il Signore, il nostro Dio”.

Salmo 100. Invito alla lode: “Mandate grida di gioia al Signore”; כי, *ky*, perché: “È lui che ci ha fatti”; Conclusione: “La sua bontà dura in eterno”.

Salmo 103. Invito alla lode: “Benedici, anima mia, il Signore”; כי, *ky*, perché: “Egli perdona tutte le tue colpe”; Conclusione: “Anima mia, benedici il Signore”.

Salmo 104. Invito alla lode: “Anima mia, benedici il Signore”; כי, *ky*, perché: “Egli ha fondato la terra”; Conclusione: “Anima mia, benedici il Signore”.

Salmo 111. Invito alla lode: “Io celebrerò il Signore con tutto il cuore”; כי, *ky*, perché: “Grandi sono le opere del Signore”; Conclusione: “La sua lode dura in eterno”.

Salmo 113. Invito alla lode: “Lodate il nome del Signore”; כי, *ky*, perché: “La sua gloria è al di sopra dei cieli”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 117. Invito alla lode: “Lodate il Signore, voi nazioni tutte!”; כי, *ky*, perché: “Poiché la sua bontà verso di noi è grande”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 135. Invito alla lode: “Lodate il nome del Signore”; כי, *ky*, perché: “Perché il Signore è buono”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 136. Invito alla lode: “Celebrate il Signore”; כי, *ky*, perché: “Perché egli è buono”; Conclusione: “Celebrate il Dio del cielo, perché la sua bontà dura in eterno”.

Salmo 145. Invito alla lode: “Io t'esalterò, o mio Dio”; כי, *ky*, perché: “Il Signore è grande e degno di lode”; Conclusione: “La mia bocca proclamerà la lode del Signore”.

Salmo 146. Invito alla lode: “Anima mia, loda il Signore”; כי, *ky*, perché: “Ha fatto il cielo e la terra”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 147. Invito alla lode: “Lodate il Signore”; כי, *ky*, perché: “Perché è cosa dolce”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 148. Invito alla lode: “Lodate il Signore dai cieli”; כי, *ky*, perché: “Perch'egli comandò, e [tutte le cose] furono create”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 149. Invito alla lode: “Cantate al Signore un cantico nuovo”; כי, *ky*, perché: “Perché il Signore gradisce il suo popolo”; Conclusione: “Alleluia”.

Salmo 150. Invito alla lode: “Lodate Dio nel suo santuario”; כי, *ky*, perché: “Per le sue gesta”; Conclusione: “Alleluia”.

Esaminiamo ora un *Salmo* in particolare: il n. 8. Si tratta di quattro strofe precedute e seguite dal medesimo distico. Vi si esalta la bellezza del creato e si esprime affettuosa gratitudine al Creatore che ha elevato l’uomo alla sfera divina. Non vi è nulla che contrasti la sua origine davidica: il v. 3 allude ai numerosi nemici di Davide.

Sl 8 (*CEI*)

1 *Al maestro di coro. Sul canto: «I Torchi...».* [1]
Salmo. Di Davide.
2 O Signore [2], nostro Dio [3],
quanto è grande il tuo nome [4] su tutta la terra: [5]
sopra i cieli si innalza la tua magnificenza. [6]
3 Con la bocca dei bimbi e dei lattanti [7]
affermi la tua potenza contro i tuoi avversari,
per ridurre al silenzio nemici e ribelli. [8]
4 Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate, [9]
5 che cosa è l'uomo perché te ne ricordi [10]
e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
6 Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, [11]
di gloria e di onore lo hai coronato:
7 gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,

tutto hai posto sotto i suoi piedi; [12]
8 tutti i greggi e gli armenti,
tutte le bestie della campagna;
9 Gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
che percorrono le vie del mare. [13]
10 [5] O Signore, nostro Dio,
quanto è grande il tuo nome su tutta la terra.

Note:

1 L'ebraico ha עַל־הַגִּתִּית (*al-haghitìt*): "Sulla ghittea"; pare trattarsi di uno strumento a tre corde, una specie di arpa originaria di Gat. C'è chi lo intende come motivo musicale: per *TNM* è un'"espressione musicale di significato incerto" (nota in calce). I *LXX* traducono: "Su [il motivo] i Torchi", interpretandolo come una derivazione da גת (*gat*), "torchio".
2 "O Signore": ebraico יהוה (*yhvh*).
3 "Nostro Dio": ebraico אֲדֹנֵינוּ (*adonènu*): "Signore di noi".
4 "Il tuo nome": secondo la mentalità biblica il nome sta a significare la persona stessa; qui si tratta di Dio stesso. L'occidentale, non conoscendo il pensiero ebraico, lo scambia per un nome letterale. "Quanto è grande *il tuo nome*" significa: Quanto sei grande, *Tu*!
5 "O Signore, nostro Dio, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra". È l'introduzione tematica ripetuta anche alla fine: si tratta del medesimo distico che incornicia le quattro strofe.
6 "Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza": il tema è ripreso al v. 4: "Se guardo il tuo cielo …".
7 Secondo l'interpretazione ebraica si fa riferimento al miracolo del poppante che, appena nato, cerca con la bocca la mammella materna per succhiarne il latte: prova della grande potenza e saggezza di Dio. Per altri si tratta della preghiera pura che esce dalla bocca dei bambini e che testimonia la grandezza di Dio. Yeshùa cita queste parole per rispondere ai sacerdoti e agli scribi che si erano sdegnati perché dei bambini lo avevano accolto con entusiasmo: "Ma i capi dei sacerdoti e gli scribi, vedute le meraviglie che aveva fatte e i bambini che gridavano nel tempio: «Osanna al Figlio di Davide!», ne furono indignati e gli dissero: «Odi tu quello che dicono costoro?». Gesù disse loro: «Sì. Non avete mai letto: *Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai tratto lode*»?". - *Mt* 21:15,16.
8 In questa traduzione, della *CEI*, si ha: "Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza. Con la bocca dei bimbi e dei lattanti affermi la tua potenza contro i tuoi avversari, per ridurre al silenzio nemici e ribelli". *TNM* preferisce: "Tu, la cui dignità si narra al di sopra dei cieli! Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai fondato la forza, a motivo di quelli che ti mostrano ostilità, per far desistere il nemico e chi si vendica". Il testo è proprio incerto, perché risulta corrotto e variamente corretto. Cerchiamo di capirne le difficoltà:

Testo ebraico letterale:

אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם מִפִּי עוֹלְלִים | וְיֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם

Ashèr tenàh hodechà al-hashamàym mipìy olelìym veyneqìym ysadtà os lemàan tzorerècha lehashbìyt oyèv umitnaqèm

Che poni splendore di te su i cieli da bocca bambini e lattanti fondasti potenza a motivo di avversari di te per far tacere nemico e vendicatore

NR: “Tu hai posto la tua maestà nei cieli. Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai tratto una forza, a causa dei tuoi nemici, per ridurre al silenzio l'avversario e il vendicatore.”

TNM: “Tu, la cui dignità si narra al di sopra dei cieli! Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai fondato la forza, a motivo di quelli che ti mostrano ostilità, per far desistere il nemico e chi si vendica”.

Note: Il *Testo Masoretico* ha “che di te”. *TSy* hanno “hai posto”; *LXXVg*^{c} hanno “è stato innalzato” (riferito a “splendore”). La lezione “hai tratto lode” proviene dai *LXX* e fu accolta anche da Matteo: “Dalla bocca dei bambini e dei lattanti hai tratto lode”. - *Mt* 21:16, *TNM*.

Forse occorre rivedere il testo iniziale. Come abbiamo detto, risulta corrotto. Il testo “che poni il tuo splendore su nei cieli” risulta monco, iniziando con un “che poni”. *TNM* cerca di aggiustare, inserendo un “tu” (che, scorrettamente, neppure pone tra parentesi quadre per indicare che è stato *aggiunto*): “Tu, la cui dignità si narra al di sopra dei cieli!”; pur mettendo un punto esclamativo finale per abbellire, la frase rimane monca. Ripetiamo: il testo dei manoscritti è corrotto e corretto. Le strane traduzioni che ne derivano si basano sulle due parole iniziali:

אֲשֶׁר תְּנָה
ashèr tenàh
che poni

le quali creano il problema e rendono la frase monca iniziando con un pronome relativo. Il resto della frase non pone problemi:

הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם
hodechà al-hashamàym
lo splendore di te sopra i cieli

Forse il testo originale era:

אשרנה
*ashiràn*ah
voglio narrare

Si noti la possibile ricostruzione:

אשרנה הודך
*ashiràn*ah *hodechà*
voglio narrare il tuo splendore

Così tutto assume un senso: “Il tuo splendore voglio narrare, con voce di bambini e di lattanti; hai stabilito la tua forza a causa dei tuoi nemici, per ridurre a silenzio il nemico e il vendicatore”. Stupendamente traduce *TILC*: “Canterò la tua gloria più grande dei cieli balbettando come i bambini e i lattanti: Contro gli avversari hai costruito una fortezza per ridurre al silenzio nemici e ribelli”.

9 “Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate…”. Il poeta, cantando con voce commossa e con stupore infantile le bellezze del cielo, non fa che richiamare ciò che altri passi biblici affermano: “La sua gloria copre i cieli, la terra è piena della sua lode” (*Ab* 3:3). È questa potenza divina che abbatterà tutti gli avversari e gli ostacoli opposti dagli empi al regno divino retto da Davide. Yeshùa ne ha rivelato il senso sia poetico che messianico. - *Mt* 21:16.

10 “Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?” Il salmista paragona l’incanto dei cieli con la piccolezza dell’uomo.

“Se guardo il cielo, opera delle tue mani, la luna e le stelle che vi hai posto, chi è mai l’uomo che tu ne abbia cura?”. – *TILC*.

Questo bellissimo canto deve essere stato composto o almeno ispirato di notte, mentre il poeta contemplava – stupito, naso all'insù – lo splendore del cielo orientale, evocatore meraviglioso dell'immensa potenza divina. Giobbe, pur nei suoi dolori, evoca questo verso con amaro cordoglio: "Io mi sto consumando; non vivrò sempre; ti prego, lasciami stare; i giorni miei non sono che un soffio. Che cos'è l'uomo che tu ne faccia tanto caso, che tu t'interessi a lui" (*Gb* 7:16,17). L'uomo, pur essendo tratto dal fango (*Gn* 2:7) non è dimenticato da Dio. L'interesse di Dio per l'uomo comporta l'elevazione umana e la benedizione divina.

11 "L'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato". Dio ha esaltato l'uomo fino alla sfera divina, dove c'è la sua corte: i Divini. L'originale ebraico אֱלֹהִים (*elohìym*) indica tanto Dio quanto gli esseri divini (quelli che la *LXX*, la *Vulgata* e Paolo chiamano "angeli"). Nella versione geronimiana dall'ebraico si ha "dio" ("l'hai fatto poco meno di un dio"); altri intendono "angeli". Questo passo è introdotto in *Ef* 1:22: "Ogni cosa egli ha posta sotto i suoi piedi e lo ha dato per capo supremo alla chiesa". Ciò che gli *elohìym* sono per natura, gli esseri umani lo ottengono per grazia. Ciò s'iniziò ad avverare quando Yeshùa – in una posizione più bassa dei Divini (gli *elohìym*) – elevò l'uomo alla famiglia stessa di Dio: "Abbiamo anche avuto, per la fede, l'accesso a questa grazia nella quale stiamo fermi; e ci gloriamo nella speranza della gloria di Dio" (*Rm* 5:2). "Non è ad angeli che Dio ha sottoposto il mondo futuro del quale parliamo; anzi, qualcuno in un passo della Scrittura ha reso questa testimonianza: *Che cos'è l'uomo perché tu ti ricordi di lui o il figlio dell'uomo perché tu ti curi di lui? Tu lo hai fatto di poco inferiore agli angeli; lo hai coronato di gloria e d'onore; tu hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi*. Avendogli sottoposto tutte le cose, Dio non ha lasciato nulla che non gli sia soggetto". - *Eb* 2:5-8.

12 Mentre il credente attende la redenzione del suo corpo per essere trasformato in un *elohìym*, è intanto rappresentante di Dio sulla terra: è all'uomo che Dio ha sottoposto tutto il creato, come era nel piano divino: "«Abbia dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. Dio li benedisse; e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra»". - *Gn* 1:26-28.

13 Il feudo dell'uomo si estende a tutti gli animali che vengono presentati nella ripartizione usuale nella Bibbia:

"Tutti i greggi": il bestiame minuto;
"Gli armenti": il bestiame maggiore;
"Tutte le bestie della campagna": le fiere della steppa e gli animali selvatici;
"Gli uccelli del cielo": gli animali dell'aria;
"I pesci del mare": gli animali delle acque.

Alcuni correggono *hyàm* (הים), "il mare", in *màym* (מים), "acque".

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 4

I *Salmi* di ringraziamento
Pubblici e privati

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Affini agli *inni* sono i canti di ringraziamento in cui si loda Dio per un beneficio ricevuto, che può essere privato o pubblico. Va però ricordato che la lode non manca quasi mai in alcun salmo. La parola ebraica הַלְלוּ־יָהּ (*halelu-yàh*) – che significa "lodate *Yàh*" ("lodate il Signore") – si può definire la *sintesi* dello spirito devozionale ebraico.

I canti di ringraziamento, sia pubblici che privati, hanno una composizione affine a quella degli inni.

Privati

4, 18, 30, 32, 34, 40, 86, 92, 107, 116, 138

Pubblici

124, 129.

Ringraziamenti privati

Dopo un'introduzione di lode a Dio, si descrive la grazia ricevuta con l'esposizione del pericolo che si è corso e l'allusione alla fossa (*sheòl*) o morte cui si è scampati. Si passa poi a glorificare la potenza di Dio. Più raramente si promette un sacrificio. La conclusione può rivestire forme diverse. Generalmente il salmo di ringraziamento si cantava nel Tempio: lo cantava la persona graziata oppure i leviti a nome suo. Esaminiamo ora questo tipo di salmo di ringraziamento privato prendendo ad esempio il *Sl* 30, in cui evidenziamo: introduzione; lode e ringraziamento; accenno alla grazia ricevuta; invito alla celebrazione di Dio per il soccorso; descrizione della prova; motivi di persuasione; esaudimento e conclusione.

Sl 30 (*TNM*)

0 Melodia. [1] Canto [1] d'inaugurazione della casa. [2] Di Davide.
1 Ti esalterò, o Geova, [3] poiché mi hai tratto in alto [4]
E non hai fatto rallegrare su di me i miei nemici. [5]
2 [6] O Geova [3] mio Dio, invocai il tuo soccorso, e tu mi sanavi. [7]
3 O Geova, hai tratto la mia anima dallo stesso Sceol; [8]
Mi hai mantenuto in vita, perché non scendessi nella fossa. [9]
4 Innalzate melodie [10] a Geova, [3] o suoi leali, [11]
Rendete grazie al suo santo memoriale; [12]
5 Perché essere sotto la sua ira [13] è per un momento,
Essere sotto la sua buona volontà è per tutta la vita. [14]
La sera può albergare il pianto, ma la mattina c'è un grido di gioia.
6 In quanto a me, ho detto nella mia tranquillità: [15]
"Non mi si farà mai vacillare".
7 O Geova, [3] nella tua buona volontà hai fatto sì che il mio monte si ergesse nella forza. [16]
Nascondesti la tua faccia; mi turbai. [17]
8 Te, o Geova, [3] chiamavo;
E a Geova [18] facevo supplica di favore.
9 Che profitto c'è nel mio sangue quando scendo nella fossa? [19]
Ti loderà la polvere? Annuncerà la tua verità? [20]
10 Odi, o Geova, [3] e mostrami favore.
O Geova, [3] mostrati mio soccorritore.
11 Hai cambiato [21] il mio cordoglio in danza per me;
Hai sciolto il mio sacco, [22] e mi tieni cinto di allegrezza, [23]
12 Perché la [mia] gloria ti innalzi melodie e non taccia.
O Geova [3] mio Dio, certamente ti loderò a tempo indefinito. [24]

Il poeta, avendo goduto di un lungo periodo di prosperità, si illudeva ormai di possederla o di esserne lui stesso l'artefice. Da qui la sua dimenticanza di Dio e la sua disillusione dovuta ad una malattia quasi mortale che poi lo ha risvegliato alla realtà. Allora gridò disperatamente a Dio che lo sollevò dai suoi malanni.

Note:
1 Ci sono due nomi: 1. מִזְמוֹר (*mitzmòr*), qui tradotto "melodia", che significa "cantico"; 2. שִׁיר (*shiyr*), che significa "canto". Questi due nomi denotano che il titolo è composito. Originariamente forse era semplicemente "salmo di Davide", cui fu poi aggiunta l'indicazione liturgica: "Canto d'inaugurazione della casa". Per *TNM* questo sarebbe il versetto zero: per il testo ebraico i titoli dei *Salmi* fanno sempre parte del v. 1.
2 La "casa" è il Tempio di Gerusalemme. Titolo è probabilmente aggiunto per adattare il salmo a scopo liturgico (non ha, infatti, attinenza con il contesto). L'aggiunta è del tempo di Giuda Maccabeo, quando fu consacrato il Tempio profanato da Antioco Epifanie (*1Maccabei* 4:42,43). La festa annuale si celebrava d'inverno. È la festa ebraica di *Khanukàh*. – Cfr. 10:22.
3 Il testo ebraico ha il tetragramma (יהוה, *yhvh*), reso da *TNM* con "Geova", trascrizione assurda perché si basa sulle vocali *errate* che i *soferìm* aggiunsero proprio per impedirne la

pronuncia esatta. Il palinsesto *Ambrosiano O 39 sup.* (della fine del 9° secolo E. V.) lo presenta in caratteri ebraici quadrati.
4 “Mi hai tratto in alto”. Non ci si faccia ingannare dalla traduzione, pensando a chissà quale elevazione. Il verbo ebraico דִּלִּיתָנִי (*dilytàny*) indica il tirare su l’acqua da un pozzo. Il salmista usa questa immagine per dire che Dio lo ha salvato, tirandolo su dalla fossa. - Cfr. *Ger* 38:6-13.
5 “I miei nemici”. Qualcuno potrebbe pensare che il pericolo del salmista sia derivato da nemici. Si tratta però solo di una pennellata stilistica che non manca mai in tali salmi. I “nemici” sono anche ricordati nel cantico di Anna: “La mia bocca si apre contro *i miei nemici*”, “Gli empi periranno nelle tenebre . . . Gli avversari del Signore saranno frantumati” (*1Sam* 2:1,9,10). Non mancano neppure nel cantico di Miryàm, madre di Yeshùa, durante la sua visita ad Elisabetta: “Egli ha operato potentemente con il suo braccio; ha disperso quelli che erano superbi nei pensieri del loro cuore; ha detronizzato i potenti” (*Lc* 1:51,52). Se il salmista fosse morto, i suoi “nemici” si sarebbero rallegrati, ma Dio lo ha tratto dalla fossa come si trae un secchio dal pozzo.
6 Si passa, secondo l’uso, a specificare la ragione della gratitudine, così come fa anche Anna nel suo cantico: “La sterile partorisce sette volte” (*1Sam* 2:5). Si tratta della una guarigione da una malattia che poteva essere mortale (“Mi sanavi”, v. 2).
7 Si noti come la risposta alla preghiera sia immediata: “Invocai il tuo soccorso, e tu mi sanavi”.
8 Secondo la concezione cosmologica degli antichi, lo *sheòl* era collocato al di sotto della superficie terrestre. Nelle case ebraiche il piano superiore era per l’abitazione del padrone, il piano terreno apparteneva alla servitù e quello sotterraneo era usato come deposito o serviva da carcere. Ad imitazione della casa ebraica il cielo è dimora di Dio, la terra è per l’umanità (che serve Dio, Padrone e Creatore dell’universo) e lo *sheòl* è il “carcere” in cui sono rinchiusi i morti.
9 Abbiamo qui un chiaro esempio di frasi fatte: chi è gravemente ammalato viene descritto come se già avesse toccato la morte e come se fosse fatto risalire dallo *sheòl*, il soggiorno dei morti. - Cfr. *1Sam* 2:6; *Sl* 9:14; *Dt* 32:39.
10 “Innalzate melodie” (ebraico זַמְּרוּ, *samrù*, “salmeggiate”). Il poeta si rivolge ora agli astanti nel Tempio perché si uniscano a lui nell’atto liturgico della preghiera.
11 “Suoi leali”: “fedeli di lui”, nel testo ebraico. Amici, conoscenti e familiari sono invitati ad unirsi al salmista nella lode.
12 “Santo memoriale”: traduzione poco comprensibile. L’ebraico ha לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ (*lesècher qodeshò*): “ricordo di santità di lui”. *Con* traduce: “Rendete grazie alla sua santa memoria”.
13 “Ira”. Non ha nulla a che fare con l’ira umana che è ingovernabile (*At* 15:39;19:28): quella divina è un sentimento di sdegno santo: “In quel tempo parlerà loro nella sua ira . . . acceso di sdegno”. - *Sl* 2:5, *TNM*.
14 Cfr. *Es* 20:4-6.
15 “Tranquillità”. La parola scelta per la traduzione è poco appropriata. L’ebraico ha בְשַׁלְוִי (*veshalvìy*). Il vocabolo שלו (*shalù*) si trova solo qui. Dato il contesto, meglio tradurre con “prosperità” o – meglio ancora – con “baldanza”. Il senso è: “Io dicevo nella mia baldanza: mai vacillerò!”. Questa “baldanza” era data dalla sicurezza di una vita felice, frutto della bontà divina (“Nella tua buona volontà”).

16 “Hai fatto sì che il mio monte si ergesse nella forza”. L’ebraico ha letteralmente: “Stabilisti monte di me potenza”. Una buona traduzione è: “Avevi fatto potente il mio monte” (*Con*). Si tratta di un idiotismo (modo di parlare popolano) ebraico che significa “mi hai dato onore e potenza”. Il testo ebraico è però corrotto, e altri traducono: “Avevi stabilito una forza sul mio monte”, alludendo alla sicurezza sul monte Siòn. Per il senso di “monte” si veda *Abd* 3: “L'orgoglio del tuo cuore ti ha ingannato, o tu che abiti nei crepacci delle rocce, e stabilisci la tua abitazione in alto; tu che dici in cuor tuo: «Chi potrà farmi precipitare a terra?»”.
17 “Nascondesti la tua faccia; mi turbai”. Passaggio stupendo, che la traduzione non rende bene. L’ebraico ha נִבְהָל (*nivhàl*), altro che “mi turbai”: “fui terrificato”! Andrebbero poi messi i due punti e non il punto e virgola: “Nascondesti il tuo volto: fui terrificato”. Passaggio bellissimo, espresso in pochissime parole. Si noti anche l’efficacia dei verbi al passato compiuto. Il senso è: È bastato che per un attimo Dio volgesse altrove il suo volto perché finisse la letizia e iniziasse il panico. Si confronti il ricco stolto del Vangelo, che d’improvviso vide rotte tutte le sue speranze più rosee dalla morte fulminea: “Un ricco aveva dei terreni che gli davano abbondanti raccolti. Tra sé e sé faceva questi ragionamenti: «Ora che non ho più posto dove mettere i nuovi raccolti cosa farò?». E disse: «Ecco, farò così: demolirò i vecchi magazzini e ne costruirò altri più grandi. Così potrò metterci tutto il mio grano e miei beni. Poi finalmente potrò dire a me stesso: Bene! Ora hai fatto molte provviste per molti anni. Riposa, mangia, bevi e divertiti!». Ma Dio gli disse: «Stolto! Proprio questa notte dovrai morire, e a chi andranno le ricchezze che hai accumulato?»” (*Lc* 12:16-20, *TILC*). Il credente israelita fa direttamente risalire a Dio la malattia, come se provenisse dal semplice venir meno dell’assistenza divina. Stupenda la traduzione di *TILC*: “Stavo bene e pensavo: «Non corro alcun pericolo». Tu sei stato buono con me, mi hai reso stabile come una montagna; ma quando mi hai nascosto il tuo sguardo, la paura mi ha preso”. - 30:7,8, *TILC*.
18 L’ebraico non ha qui il tetragramma, ma ha וְאֶל־אֲדֹנָי (*veèl-adonày*): “o Dio Signore”. Alcuni manoscritti tra i migliori e alcune edizioni antiche hanno però il tetragramma. Non occorre pensare a chissà quali manovre occulte dei *soferìm* per nascondere il tetragramma. Sarebbe assurdo, perché poco prima esso rimane intatto, come mostrato dal testo che riproduciamo:

8
יְהוָה בִּרְצוֹנְךָ הֶעֱמַדְתָּה לְהַרְרִי עֹז הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הָיִיתִי נִבְהָל׃
9
אֵלֶיךָ יְהוָה אֶקְרָא וְאֶל־אֲדֹנָי אֶתְחַנָּן׃

Tetragramma (*Yhvh*) - *Veèl-adonày* (“O Dio Signore”)

Nota: Lo scarto di un versetto è dovuto al fatto che *TNM* – contrariamente al testo ebraico che conteggia il titolo del salmo come v. 1 – numera il titolo come v. 0.
19 Il salmista domanda a Dio: Che ci guadagni dal mio sangue se scendo nella fossa? Ovvero: nessuna lode o adorazione può venire a Dio da un morto. Si tratta di un’impetrazione (il cercare di ottenere con una preghiera ciò che si vuole). Il salmista presenta a Dio la ragione logica per cui dovrebbe intervenire ed aiutarlo. Nella sua genuinità l’aspetto egoistico è nascosto dalla devozione: Se muoio, come faccio poi a lodarti? Fa tenerezza e quasi commuove, perché è come se dicesse: Non ti conviene.

20 “Verità”. La parola ebraica è אֲמִתֶּךָ (*amitècha*): meglio tradurre “la tua fedeltà”. Il salmista sta implorando Dio perché non lo faccia morire, in modo che poi possa lodarlo. Se Dio lo mantiene in vita è per la sua “fedeltà”; qui la verità non c’entra nulla.
21 “Hai cambiato” (ebraico הָפַכְתָּ, *hafàchta*, “mutasti”). Dio ha *mutato* il cordoglio in danza.
22 “Sacco”. È il vestito di panno ruvido che gli ebrei portavano in segno di lutto o di penitenza. - Cfr. *Sl* 35:13.
23 Bella questa figura che – conforme al pensiero pratico ebraico – vede Dio che cambia l’abito al sofferente che lo implora, scena che si perde però nella traduzione, che inizia bene con “hai sciolto il mio sacco” e termina meno bene con “mi tieni cinto di allegrezza” (*TNM*). L’ebraico ha: “Apristi il mio sacco e mi cingesti di gioia”, come se Dio aprisse il vestito del malato per toglierglielo e poi cingesse ai fianchi del poeta guarito il nuovo abito della gioia. Vengono evocate qui le vesti gioiose usate per recarsi al Tempio. Al posto dei lamenti funebri, la gioiosa danza del ringraziamento. Con tutta probabilità questa danza gioiosa costituiva una parte del rito sacro, come si deduce da altri passi biblici: “Davide e tutta la casa d'Israele sonavano davanti al Signore ogni sorta di strumenti di legno di cipresso, e cetre, saltèri, timpani, sistri e cembali . . . Davide era cinto di un efod di lino e danzava a tutta forza davanti al Signore”. - *2Sam* 6:5,14.
24 “A tempo indefinito”: traduzione poco felice, che richiama un “tempo non definito”. Stupendo l’ebraico: לְעוֹלָם (*leolàm*), “per sempre”.

Ringraziamenti pubblici

Per illustrare questo tipo di ringraziamenti abbiamo scelto il *Sl* 129. Questo salmo è gemello del 124 e appartiene alla stessa collezione (*Salmi dei pellegrinaggi*). Presenta la medesima freschezza, l’identico stile e l’analogo uso del paragone (che è scelto molto bene). Deve essere opera del medesimo autore, vissuto al tempo postesilico appena dopo la liberazione. Il poeta, guardando panoramicamente la storia dolorosa del suo popolo, ne trae auspicio per un avvenire migliore. Il poeta fa parlare la nazione personificata.

Sl 129 (*ND*)

1 [Canto dei pellegrinaggi.] [1] Molto mi [2] hanno oppresso fin dalla mia giovinezza, [3] dica pure [4] Israele:
2 «Molto [5] mi hanno oppresso fin dalla mia giovinezza, ma non mi hanno potuto vincere.
3 Gli aratori hanno arato sul mio dorso, [6] *vi* hanno tracciato i loro lunghi solchi». [7]
4 L'Eterno *è* giusto; egli ha reciso le funi degli empi. [8]
5 [9] Siano tutti confusi e voltino le spalle coloro che odiano Sion!
6 Siano come [10] l'erba dei tetti, [11] che si secca prima di crescere; [12]
7 non ne riempie la mano il mietitore, [13] né le braccia chi lega i covoni; [14]
8 e i passanti non dicono: [15] «La benedizione dell'Eterno *sia* su di voi; noi vi benediciamo nel nome dell'Eterno». [16]

Note:
1 Il titolo è molto semplice: שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (*shiyr hamaalòt*), “canto delle salite”, ossia dei pellegrinaggi verso Gerusalemme che - essendo posta in alto - obbligava ad una salita. Come abbiamo già osservato, forse le “salite” riguardavano i gradini del Tempio.
2 “Mi”: è la nazione d’Israele che parla, personificata (“dica pure Israele”, stesso versetto).
3 “Fin dalla mia giovinezza”: vale a dire dall’inizio del suo sorgere come nazione durante la schiavitù egiziana fino al tempo del poeta. “Quando Israele era fanciullo, io lo amai e chiamai mio figlio fuori d'Egitto” (*Os* 11:1). “Io mi ricordo dell'affetto che avevi per me quand'eri giovane, del tuo amore da fidanzata, quando mi seguivi nel deserto”. - *Ger* 2:2.
4 “Dica pure”: congiuntivo-imperativo giustificato da נא (*na*), “orsù”. “Dica, orsù, Israele”: יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל (*yomar-nà ysraèl*). Fuori luogo “ora” di *TNM*.
5 “Molto”, ebraico רַבַּת (*ràbat*), con senso avverbiale. Meglio tradurre “troppo”, come in *Sl* 120:6: “L'anima mia *troppo* a lungo ha dimorato con chi odia la pace!”. Debole e insignificante l’“abbastanza a lungo” di *TNM*.
6 “Sul mio dorso”. Il “dorso” (גב, *gav*) è usato solo qui riferito agli uomini. Etimologicamente, *gav* indica una cosa convessa, una gobba, che in *Ez* 10:12 è applicato al dorso dei cherubini: “Tutto il corpo dei cherubini, i loro *dorsi*, le loro mani, le loro ali . . .”. In *Is* 51:23 gli oppressori comandano a Israele di stendersi a terra per poi per passarvi sopra in segno di vittoria e conquista: “«Chìnati, ché ti passiamo addosso!». Tu facevi del tuo dorso un suolo”.
7 “Vi hanno tracciato i loro lunghi solchi”: come un terreno soffre per le arature, così ha patito Israele per la sua oppressione: “Gli aratori hanno arato sul mio dorso”.
8 Ora tocca ai nemici scontare.
9 Iniziano qui due strofe di 4 versi ciascuna:

1ª strofa: 1. “Siano tutti confusi e voltino le spalle
2. coloro che odiano Sion!
3. Siano come l'erba dei tetti,
4. che si secca prima di crescere;

2ª strofa: 1. non ne riempie la mano il mietitore,
2. né le braccia chi lega i covoni;
3. e i passanti non dicono:
4. ‘La benedizione dell'Eterno sia su di voi’”.

10 “Siano come”. La stessa fine (descritta subito dopo), dice il salmista, facciano i nemici degli ebrei (“coloro che odiano Sion”).
11 “Come l’erba sui tetti”. Sopra i tetti delle antiche case palestinesi (che erano delle terrazze per lo più di terra battuta) dopo le piogge spesso spuntava l’erba.
12 Questa erba poi si seccava subito, quando il sole iniziava a scottare.
13 Non si faceva in tempo a coglierla.
14 A volte germogliava perfino qualche spiga di frumento, che però non giungeva a maturazione e tanto meno se ne potevano fare dei covoni.
15 “E i passanti non dicono”. La costruzione ebraica significa: “Né i passanti possono dire”. *TNM* mantiene il senso letterale (che in italiano suona male) e traduce: “Né i passanti hanno detto”, rendendo poco comprensibile il testo. Anticamente, durante la mietitura, i passanti rivolgevano l’augurio di buon raccolto ai mietitori (cfr. *Rut* 2:4: “Disse ai mietitori: «Il Signore sia con voi!»”), ma ciò non poteva essere detto a colui che raccoglieva le scarse spighe sulla terrazza di terra battuta della propria casa. Giusto quindi tradurre come dice il testo ebraico:

“I passanti non possono dire”. Si noti la confusione creata da *TNM*: “Diverranno [i nemici di Siòn; futuro] . . . Né i passanti hanno detto [passato! Come è possibile che i passanti possano compiere l’azione di non dire *prima* che i nemici siano divenuti come l’erba sui tetti?]”.

16 “La benedizione dell'Eterno sia su di voi; noi vi benediciamo nel nome dell'Eterno”. La conclusione è liturgica: probabilmente la seconda frase (che è una ripetizione della prima) è un’aggiunta, trattandosi di una formula da parte del sacerdote al termine del canto.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 5

I *Salmi* di lamentazione

Le lamentazioni degli ebrei, pubbliche e private

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

In occasione di calamità (siccità, guerra, carestia, pestilenza) gli ebrei, dopo aver digiunato ed essersi rivestiti di sacco e coperti di cenere, si riunivano (possibilmente nel Tempio) per offrire un sacrificio propiziatorio a Dio affinché li liberasse dal pericolo. Il salmista ricordava nelle preghiere alcune manifestazioni passate della potenza divina per meglio invogliare Dio ad intervenire anche nell'attuale pericolo. Spesso il salmo di lamentazione si conclude con un ringraziamento, quasi che il pericolo fosse già scomparso durante la preghiera.

Salmi di lamentazione

44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 90, 125

Lamentazioni pubbliche

Come esempio consideriamo il *Sl* 80. In questo salmo il poeta piange la misera condizione di Israele e prega Dio onnipotente, Signore e pastore d'Israele (cfr. *Sl* 23), di venire in aiuto. Evidenziamo: prima strofa: invocazione iniziale; seconda strofa: il lamento; terza strofa: allegoria della vite, divisa in due parti (il passato: vv. 8-11; il presente: vv. 12,13,16,14a); quarta strofa (14b-,15,17-19): l'invocazione.

Sl 80 (*Luzzi*)

1 *Per il Capo de' musici. Sopra 'i gigli della testimonianza'. Salmo di Asaf.* [1]
Porgi orecchio, o Pastore [2] d'Israele,
che guidi Giuseppe [3] come un gregge;
o tu che siedi sopra i cherubini,
fa' risplender la tua gloria!

2 Dinanzi ad Efraim, a Beniamino [4] ed a Manasse,
risveglia la tua potenza, e vieni a salvarci!
3 O Dio [degli eserciti], [5] **ristabiliscici,**
fa' risplendere il tuo volto, [6] e saremo salvati.
4 [7] O Eterno, Dio degli eserciti [8],
fino a quando sarai tu irritato
contro la preghiera del tuo popolo?
5 Tu li hai cibati di pan di pianto,
e li hai abbeverati di lagrime in larga misura.
6 Tu fai di noi un oggetto di contesa per i nostri vicini,
e i nostri nemici ridon di noi fra loro.
7 O Dio degli eserciti, ristabiliscici,
fa' risplendere il tuo volto, e saremo salvati.
8 Tu trasportasti dall'Egitto una vite; [9]
cacciasti le nazioni e la piantasti;
9 tu sgombrasti il terreno dinanzi a lei,
ed essa mise radici, ed empì la terra.
10 I monti furon coperti della sua ombra,
e i suoi tralci furon come cedri di Dio.
11 Stese i suoi rami fino al mare,
e i suoi rampolli fino al fiume. [10]
12 [11] Perché hai tu rotto i suoi ripari, [12]
sì che tutti i passanti la spogliano? [13]
13 Il cinghiale del bosco la devasta,
e le bestie della campagna ne fanno il loro pascolo. [14] [> prosegue al v. 16]
14 O Dio degli eserciti, deh, ritorna;
[fa' risplendere il tuo volto, e saremo salvati.] [15]
[16] riguarda dal cielo, [17] e vedi, e visita [18] questa vigna;
15 proteggi quel che la tua destra ha piantato,
e il rampollo che hai fatto crescer forte per te. [19]
16 Essa è arsa dal fuoco, è recisa;
il popolo perisce alla minaccia del tuo volto. [> prosegue al v. 14a]
17 Sia la tua mano sull'uomo della tua destra,
sul figliuol dell'uomo che hai reso forte per te,
18 e noi non ci ritrarremo da te.
Facci rivivere, e noi invocheremo il tuo nome.
19 O Eterno, Iddio degli eserciti, ristabiliscici,
fa' risplendere il tuo volto, e sarem salvati.

Note:

Si noti come le quattro strofe sono intercalate dal ritornello “o Dio degli eserciti, ristabiliscici, fa' risplendere il tuo volto, e saremo salvati”, ai vv. 3,7,14,19.

1 Il titolo è alquanto oscuro. “I gigli” dovrebbe indicare la melodia. C’è poi la parola ebraica עֵדוּת (*edùt*) che significa “precetto” o “testimonianza”, ma non si sa come collegarla con le parole che precedono né con quelle che seguono. *TNM* la rende con “rammemoratore”, che è una gran bella parola, ricca di suggestioni, ma di cui non si capisce l’attinenza con *edùt*. La parola ricorre anche in *Es* 16:34 dove indica l’Arca della Testimonianza. Compare anche nel titolo del *Sl* 60: “Su ‘il giglio della testimonianza’”. – V. 1.

2 “Pastore” è un concetto caratteristico dei *Salmi* di Asaf (cfr. 74:1;78:52). Sul concetto di Dio pastore di Israele è magnifico il *Sl* 23:

“Il Signore è il mio pastore: nulla mi manca.
Egli mi fa riposare in verdeggianti pascoli,
mi guida lungo le acque calme.
Egli mi ristora l'anima,
mi conduce per sentieri di giustizia,
per amore del suo nome.
Quand'anche camminassi nella valle dell'ombra della morte,
io non temerei alcun male,
perché tu sei con me;
il tuo bastone e la tua verga mi danno sicurezza.
Per me tu imbandisci la tavola,
sotto gli occhi dei miei nemici;
cospargi di olio il mio capo;
la mia coppa trabocca.
Certo, beni e bontà m'accompagneranno
tutti i giorni della mia vita;
e io abiterò nella casa del Signore
per lunghi giorni”.

3 “Giuseppe” è uno dei nomi di Israele e designava specialmente la Palestina settentrionale, cioè le tribù di Efraim e Manasse ricordate poco dopo (v. 2). Il nome “Beniamino” pare sia una tardiva inserzione giudaica, dato che rompe il ritmo del verso; forse si tratta di una glossa di un beniaminita.
4 Per “Beniamino” vedere la nota precedente.
5 “O Dio [degli eserciti]”: abbiamo ricostruito il testo, perché la parola צְבָאוֹת (*tzevaòt*), “delle schiere”, nel manoscritto è finita al v. 4 dove si trova ma dove impaccia il ritmo. Il v. 3, mancandone, risulta monco e senza ritmo.
6 “Fa’ risplendere il tuo volto: concedici il tuo favore, la benedizione.
7 La seconda strofa descrive la dura situazione nazionale, attribuita all’ira di Dio (v. 4; cfr. *Sl* 74:1). Questa ira, secondo il concetto biblico, si manifesta attraverso il fumo dalle narici: “Un fumo saliva dalle sue narici” (*2Sam* 22:9; cfr. *Sl* 18:8 ed *Ez* 38:18). Questa ira divina persiste nonostante che il popolo elevi le sue preghiere: “Fino a quando sarai tu irritato contro la preghiera del tuo popolo?”. – V. 4.
8 “Degli eserciti” (צְבָאוֹת, *tzevaòt*): vedere nota 5. Il versetto 4 ricostruito suonerebbe così:

4 O Eterno, nostro Dio,
fino a quando sarai tu irritato
contro la preghiera del tuo popolo?

9 “Vite”. Nella Bibbia Israele è paragonata ad una vigna anche altrove: “La vigna del Signore degli eserciti è la casa d'Israele” (*Is* 5:7). Questa “vite” (Israele) Dio l’ha trapiantata dall’Egitto il Palestina (v. 8). La “vite” ha riempito tutta la terra (v. 9): segno di universalità, sebbene relativa, tanto che raggiunse i cedri del Libano (v. 10) e lambì la costa mediterranea a occidente (v. 11) e il fiume Eufrate (v. 11) ad oriente. Sono prospettati qui i confini ideali del regno davidico: “I vostri confini si estenderanno dal deserto al Libano, dal fiume, il fiume Eufrate, al mare occidentale”. - *Dt* 11:24.
10 È il fiume Eufrate.
11 Fino al precedente v. 11 si parlava della situazione *passata* della vite-Israele. Ora, dal v. 12, si parla della vite-Israele attuale: la situazione è mutata.

12 È stato tolto il riparo che custodiva la vigna. Si trattava di muretti eretti utilizzando le pietre tolte dal terreno della vigna: impedivano alle bestie di devastarla. È Dio che ha tolto questo riparo, perché è adirato con Israele.
13 Ora, senza il riparo, non solo le bestie (v. 13) ma addirittura i passanti possono approfittare della vigna.
14 Il testo originale è corrotto, come dimostra il fatto che ci sia poi solo metà del ritornello. Prima del ritornello (intero!) doveva esserci l'attuale v. 16, che si trova fuori posto dov'è adesso. Ecco l'intera seconda parte (che parla della situazione attuale di Israele) della terza strofa ricostruita:

12 Perché hai tu rotto i suoi ripari,
sì che tutti i passanti la spogliano?
13 Il cinghiale del bosco la devasta,
e le bestie della campagna ne fanno il loro pascolo.
16 Essa è arsa dal fuoco, è recisa;
il popolo perisce alla minaccia del tuo volto.
14a O Dio degli eserciti, deh, ritorna;
[fa' risplendere il tuo volto, e saremo salvati.]

15 Il ritornello è stato ricostruito.

TESTO EBRAICO:

15
אֱלֹהִים צְבָאוֹת שׁוּב־נָא הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וּרְאֵה וּפְקֹד גֶּפֶן זֹאת׃
16
וְכַנָּה אֲשֶׁר־נָטְעָה יְמִינֶךָ וְעַל־בֵּן אִמַּצְתָּה לָּךְ׃
17
שְׂרֻפָה בָאֵשׁ כְּסוּחָה מִגַּעֲרַת פָּנֶיךָ יֹאבֵדוּ

TRADUZIONE LETTERALE:

15
Dio schiere torna orsù guarda da cieli e vedi e visita vite questa
16
e proteggi ciò che piantò destra di te e figlio facesti forte per te
17
bruciata per il fuoco recisa per
minaccia di faccia di te periranno

TNM:

14 O Dio degli eserciti*, torna**, ti prego;
Guarda dal cielo e vedi e abbi cura di
questa vite,
15 E del ceppo° che la tua destra ha
piantato,
E [guarda] il figlio°° che hai reso forte
per te stesso.
16 Esso è bruciato col fuoco, troncato.
Dal rimprovero della tua faccia
periscono.

Note in calce di *TNM*:

* "Dio degli eserciti": ebr. *´Elohìm tseva´òhth.*
** O, "ancora una volta", riferito ai verbi del rigo successivo.
° O, "tralcio [della vite]". Con un cambiamento della prima lettera ebr., "giardino".
°° "Figlio", M; LXXSyVg^{c}, "figlio dell'uomo"; T, "re Messia (unto)".

16 Inizia qui la quarta strofa, che racchiude l'invocazione.
17 Si prega Dio di guardare "dal *cielo*": quindi il Tempio non esiste più. - Cfr. v. 16.

18 Visitare nel senso di prendersi cura della vigna.
19 “Proteggi quel che la tua destra ha piantato, e il rampollo che hai fatto crescer forte per te”. Chi sia questo *figlio della mano destra di Dio* non ci è dato di sapere. Il fatto che venga raccomandato in preghiera a Dio (“proteggi”) nel contesto della vigna indica che è il personaggio più rappresentativo di Israele. Qui è tradotto “quel che” (“la tua destra ha piantato”), ma l’ebraico potrebbe essere reso con “tralcio” (della vite). Inoltre la parola qui resa “rampollo” viene resa più correttamente “figlio” da *TNM* (l’ebraico ha, infatti, בֵּן, *ben*, “figlio”). Anzi, i manoscritti *LXXSyVg*^{c} hanno “figlio dell’uomo” e *T* ha addirittura “re messia [re unto]”. G. Diodati rende il passo così: “Sia la tua mano sopra l'uomo della tua destra, sopra il figliuol dell'uomo che tu ti avevi fortificato” (in *Did* è al v. 17). Si tratta insomma del personaggio più rappresentativo su cui si erano appuntate le speranze della nazione. Chi era? Non lo sappiamo. Un re? Un generale? Un profeta? Zorobabele? Giuda Maccabeo? Ma forse si tratta del popolo di Israele preso in senso collettivo: il “figlio della destra” era il prediletto: il padre benediceva il primogenito con la destra. - *Gn* 48:18; cfr. anche *Sl* 18:35;48:10;60:5.

Lamentazioni individuali

Non è sempre facile indicare se una lamentazione sia individuale o pubblica perché spesso l’“io” che si trova nei *Salmi* può assumere il senso collettivo. Chi prega lo fa a nome del popolo personificato dall’orante. In questi *Salmi* si parla spesso di nemici che assediano, affilano le spade, tramano, tendono trappole, tolgono ogni scampo al misero, godono della rovina altrui. Tutte queste espressioni vanno prese, in tali lamentazioni individuali, come metaforiche. Ma, pur prendendole metaforicamente, le descrizioni sono così simili e ripetitive che si deve pensare ad una maniera (ovvero ad uno stile, ad un genere letterario) che è propria di questo genere di *Salmi*. Ogni frase di questi *Salmi* non va quindi sempre spremuta per interpretarla storicamente.

LAMENTAZIONI INDIVIDUALI

Sl 4, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 35, 38, 39, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143

Come esempio di lamentazione individuale abbiamo scelto il *Sl* 3, che riporta avvenimenti storici.

Sl 3 (*TNM*)

Melodia di Davide [1] quando fuggiva a causa di Absalom suo figlio. [2]
1 O Geova, [3] perché i miei avversari son divenuti molti?

Perché si levano molti contro di me?
2 Molti dicono della mia anima: [4]
"Non c'è salvezza per lui da Dio". [5] *Sela.* [6]
3 Eppure tu, o Geova, [3] sei uno scudo [7] intorno a me,
La mia gloria [8] e Colui che mi alza la testa. [9]
4 Con la mia voce chiamerò Geova [3] stesso,
Ed egli mi risponderà dal suo monte santo. [10] *Sela.* [6]
5 In quanto a me, certamente giacerò per dormire;
Di sicuro mi sveglierò, poiché Geova [3] stesso continua a sostenermi. [11]
6 Non temerò dieci migliaia di persone
Che si sono schierate all'intorno contro di me. [11]
7 Sorgi, o Geova! [3] Salvami, o mio Dio! [12]
Poiché dovrai colpire tutti i miei nemici alla mascella. [13]
Dovrai rompere i denti dei malvagi. [14]
8 La salvezza appartiene a Geova. [3]
La tua benedizione è sul tuo popolo. *Sela.* [6]

Note:
Alcuni studiosi ritengono che questo salmo sia un tutt'uno con il *Sl* 4. Questa idea viene sostenuta per due motivi: l'affinità di contenuto e il termine *sela* che non si rinviene mai alla fine di un salmo. Per alcuni studiosi il *Sl* 3 sarebbe una preghiera mattutina (il v. 5, infatti, ha: "Di sicuro mi sveglierò"), mentre il 4 sarebbe una preghiera della sera. Esamineremo poi anche il *Sl* 4.
1 Il titolo attribuisce il salmo a Davide.
2 Le circostanze della composizione sono riferite al tempo della ribellione di Absalom. Il contesto presenta indizi favorevoli all'affermazione del titolo. La derisione di Simei può essere individuata nella frase al v. 2: "Non c'è salvezza per lui da Dio". Simei era un beniaminita di una famiglia della casa del re Saul. Dopo la morte di Saul con la conseguente cessazione del potere regale della famiglia di Saul, per anni nutrì forte rancore nei confronti di Davide. Quando Davide fuggì da Gerusalemme a causa della ribellione di Absalom, Simei lo seguì gettando pietre e polvere contro di lui e maledicendolo. "Simei, malediceva Davide, dicendo: «Vattene, vattene, uomo sanguinario, scellerato! Il Signore fa ricadere sul tuo capo tutto il sangue della casa di Saul, al posto del quale tu hai regnato; il Signore ha dato il regno nelle mani di Absalom, tuo figlio; e ora hai le sciagure che ti sei meritato, perché sei un uomo sanguinario»" (*2Sam* 16:7,8). La moltitudine dei nemici menzionata al v. 6 è in armonia con *2Sam* 17:11. La notte menzionata al v. 5 è quella trascorsa da Davide in qualche modo durante la sua fuga. In armonia con *2Sam* 17:1,2: "Aitofel disse ad Absalom: «Lasciami scegliere dodicimila uomini; partirò e inseguirò Davide questa notte stessa; gli piomberò addosso mentre egli è stanco e ha le braccia fiacche; lo spaventerò e tutta la gente che è con lui si darà alla fuga; colpirò il re solo»". I "nemici" del v. 7 sono le schiere di Absalom. Non v'è quindi nulla che impedisca l'attribuzione di questo salmo a Davide, purché s'intenda il "monte santo" del v. 4 come il luogo in cui giaceva l'Arca di Dio e il Tabernacolo (il Tempio, infatti, non era ancora stato costruito).
3 C'è il tetragramma (יהוה, *yhvh*) nel testo ebraico. Gli ebrei leggevano *Adonày*.
4 "Anima". Traduce l'ebraico נפש (*nèfesh*). È un ebraismo. "Anima" non è una parte spirituale del composto umano (dottrina sia cattolica che protestante), ma la persona stessa. Ottima

qui la traduzione di *TNM*: “Dicono *della* mia anima”. L’ebraico, infatti, ha לְנַפְשִׁי (*lenafshìy*), in cui il *le* indica il complemento di argomento: dicono *circa* la mia vita, circa me stesso.
5 “Dio”. Ebraico אלהים (*elohìym*), “dèi”. Non è un plurale di eccellenza, come alcuni erroneamente ritengono. In ebraico non esiste un simile plurale. Lo dimostra anche il fatto che in *Gn* 1:1, dove *elohìym* appare per la prima volta, il verbo è al *singolare*. Non bisogna però pensare che il plurale indichi più dèi né, tanto meno, una trinità. Anche gli dèi pagani sono chiamati nella Bibbia *elohìym*. La traduzione greca nei *LXX* ha *theòs*, “Dio” al singolare. Perché allora il nome è al plurale? Perché è così. In ebraico ci sono diversi nomi che hanno perfino *solo* la forma plurale (come “acqua” o “cielo”).
6 *Sela*: termine tecnico ebraico il cui significato è incerto. Usato nella musica, pare indichi la pausa.
7 “Scudo”: bella immagine per descrivere la protezione divina. Qui si tratta di uno scudo grande, perché l’ebraico ha מָגֵן (*maghèn*). Il *maghèn* copriva quasi tutto il corpo del soldato ed era arricchito al centro da una cuspide (una punta) che era in grado di ferire un nemico che osasse avvicinarsi troppo. La cosiddetta “stella di Davide”, che compare anche sulla

bandiera israeliana (foto), in ebraico non si chiama affatto “stella”, ma “scudo”: “scudo di Davide” (מגן דוד, *maghèn Davìd*). I salmisti usano la parola “scudo” metaforicamente per esaltare la protezione di Dio. Si rammenti che nell’ebraico non esistono astrazioni, e “protezione” è un’astrazione; “scudo” la concretezza. Dio dice ad Abraamo: “Non temere, Abramo, io sono il tuo *scudo*”. - *Gn* 15:1.

Dt 33:29
“Te beato, Israele! Chi è pari a te,
popolo salvato dal Signore?
Egli è ***lo scudo*** che ti protegge,
e la spada che ti fa trionfare.
I tuoi nemici verranno ad adularti,
e tu calpesterai le loro alture”.
“Tu, o Signore, benedirai il giusto; come ***scudo*** lo circonderai”. - *Sl* 5:12.
“Dio è il mio ***scudo***: egli salva gli uomini retti”. - *Sl* 7:10.
“Il Signore è . . . il mio ***scudo***”. - *Sl* 18:2.
“[Dio] è lo ***scudo*** di tutti quelli che sperano in lui”. - *Sl* 18:30-
“Il Signore è la mia forza e il mio ***scudo***”. - *Sl* 28:7.
“[Dio] è il nostro aiuto e il nostro ***scudo***”. - *Sl* 33:20.
“O Signore, nostro ***scudo***”. - *Sl* 59:11.
- Cfr. *Sl* 84:9,11;89:18;15:9;115:10,11;119:114;144:2.

8 “La mia gloria”. Etimologicamente כבוד (*kavòd*), “gloria”, indica “peso”. Il concetto è che tanto più una cosa è pesante tanta più merce si può comprare scambiando quella cosa. Siamo di fronte alla concretizzazione di un’astrazione. Applicata a Dio, la “gloria” indica la nube splendente che segnala le apparizioni divine. È il mezzo con cui Dio si manifesta all’uomo. Se volessimo usare un paragone moderno, è come la luce dei fari che segnala l’avvicinarsi di un’automobile. “Ecco la *gloria* del Signore apparire nella nuvola”. - *Es* 16:10; cfr. *Es* 24:16;40:34,35; *Nm* 16:42.
9 “Mi alza la testa”. Il rialzare la testa è segno di sicurezza: chi è oppresso se ne sta umilmente a capo chino, chi è stimato s’impone e alza il capo sfidando i nemici. Anche noi abbiamo un modo di dire simile: andare a testa alta.
10 “Suo monte santo”: letteralmente è “monte di santità di lui”. Si tratta del monte dove si trova l’Arca; il Tempio non esiste ancora: lo costruirà Salomone, figlio di Davide. Se il salmo

fosse post-davidico indicherebbe il luogo del Tempio, eretto sul monte Moria che è la continuazione settentrionale dell'Ofel. Qui abbiamo una prova che il salmo è proprio di Davide. Il salmista dice che 'Dio gli risponderà dal suo monte santo': per Dio non esistono distanze e la preghiera di Davide giunge a lui sul suo monte santo da cui risponderà. Quando Davide fuggì, non volle che l'Arca andasse con lui, ma la rimandò a Gerusalemme. "Il re [Davide] disse a Sadoc: «Riporta in città l'arca di Dio. Se io trovo grazia agli occhi del Signore, egli mi farà tornare e mi farà vedere l'arca e la sua dimora; ma se dice: Io non ti gradisco!, eccomi, faccia di me quello che egli vorrà»". - *2Sam* 15:25,26.

11 "Certamente giacerò per dormire; di sicuro mi sveglierò, poiché Geova stesso continua a sostenermi. Non temerò dieci migliaia di persone": sono espressioni di grande fiducia. Anche in mezzo ai più grandi pericoli, chi confida nel Signore non teme alcun male. Forse qui Davide si riferisce alle folle che avevano seguito il ribelle Absalom e forse si riferisce alla notte della propria fuga che per poco non fu l'ultima notte della sua vita. - *2Sam* 17.

12 "Sorgi, o Geova! Salvami, o mio Dio!": probabilmente questo verso è un'aggiunta liturgica. A favore di questa ipotesi c'è il fatto che il verso appare qui fuori luogo e rompe l'ultima strofa aggiungendovi un verso in più. Si noti che anche nella impaginazione di *TNM* ogni versetto ha due righe, mentre il v. 7 ne ha tre. Si noti, inoltre, come la composizione scorre bene senza questa aggiunta:

"Non temerò dieci migliaia di persone
che si sono schierate all'intorno contro di me,
poiché dovrai colpire tutti i miei nemici alla mascella,
dovrai rompere i denti dei malvagi".

13 Il colpire i nemici alla mascella è linguaggio forte e concreto degli ebrei. *TILC* rende con: "Tu colpisci in faccia i miei nemici". Si tratta di uno schiaffo umiliante, come quello di Sedechia a Michea: "Sedechia, figlio di Chenaana, si accostò, diede uno schiaffo a Micaia, e disse: «Per dove è passato lo spirito del Signore, quand'è uscito da me per parlare a te?»" (*1Re* 22:24). Di questo tipo di schiaffo ne parla anche Giobbe dicendo:

"Aprono larga contro di me la bocca,
mi percuotono per oltraggio le guance,
si metton tutti insieme a darmi addosso". – *Gb* 16:10.

È lo stesso tipo di schiaffo ricevuto da Yeshùa davanti al Sinedrio: "Uno degli ufficiali che stava lì accanto diede a Gesù uno schiaffo, dicendo: «Così rispondi al capo sacerdote?»" (*Gv* 18:22, *TNM*). Il colpire alla mascella indica quindi qui nel salmo l'umiliazione dei nemici, i "malvagi" menzionati subito dopo.

14 "Dovrai rompere i denti dei malvagi": altra espressione ebraica forte e concreta. Il salmista dice che Dio romperà i denti ai nemici proprio come si faceva alle belve perché non potessero più nuocere. Si veda *Sl* 58:6: "O Dio, fracassa loro i denti in bocca. Rompi le medesime mascelle dei giovani leoni forniti di criniera" (*TNM*). Al v. 8 si ha poi l'acclamazione finale, di indole liturgica.

Applicazione. Anche Yeshùa, nel corso della sua passione, fu attaccato da nemici numerosi e accaniti che ritenevano ben altra la liberazione di Dio. "Così pure, i capi dei sacerdoti con gli scribi e gli anziani, beffandosi, dicevano: «Ha salvato altri e non può salvare sé stesso! Se lui è il re d'Israele, scenda ora giù dalla croce, e noi crederemo in lui. Si è confidato in Dio: lo liberi ora, se lo gradisce, poiché ha detto: Sono Figlio di Dio»" (*Mt* 27:41-43). Yeshùa

si addormentò nella tomba, ma solo per uscirne trionfante! “Io mi son coricato e ho dormito, poi mi sono risvegliato, perché il Signore mi sostiene”. - *Sl* 3:5.

La persona tentata può conservare la calma quando il nemico le si avvicina, a patto che ponga la sua fiducia in Dio. L’Onnipotente è più forte e trionferà.

Sl 4 (*TNM*)

Al direttore [1] su strumenti a corda. Melodia [2] di Davide. [3]
1 Quando chiamo, rispondimi, o mio Dio giusto. [4]
Nella strettezza mi devi fare ampio spazio. [5]
Mostrami favore e odi la mia preghiera.
2 Figli degli uomini, [6] fino a quando deve la mia gloria essere oggetto d’insulto,
[Mentre] continuate ad amare cose vuote, [7]
[Mentre] continuate a cercare per trovare una menzogna? [8] *Sela.*
3 Sappiate dunque che Geova certamente distinguerà il suo leale; [9]
Geova stesso udrà quando lo chiamerò.
4 Agitatevi, [10] ma non peccate.
Abbiate il vostro dire nel vostro cuore sul vostro letto, e tacete. *Sela.*
5 Sacrificate i sacrifici di giustizia, [11]
E confidate in Geova.
6 Ci sono molti che dicono: “Chi ci mostrerà il bene?” [12]
Alza su di noi la luce della tua faccia, [13] o Geova.
7 Darai certamente allegrezza nel mio cuore
Più grande che nel tempo in cui il loro grano e il loro vino nuovo [14] sono abbondati. [15]
8 In pace certamente giacerò e anche dormirò,
Poiché tu, sì, tu solo, o Geova, mi fai dimorare al sicuro. [16]

Note:
1 2 Il “direttore” è il capo-coro: לַמְנַצֵּחַ (*lamnatzèakh*): “al maestro del coro”. I *LXX* traducono con *èis to tèlos*: “Verso la fine”, forse per riferire il salmo al tempo messianico.
“Melodia”. Più appropriatamente “salmo”: ebraico מִזְמוֹר (*mitzmòr*), greco *en psalmòis*. Il salmo risulta in strofe di 4 versi a due accenti, non conservate troppo bene.
3 “Di Davide”. Alcuni studiosi negano la paternità davidica e vorrebbero risalire al tempo di Malachia e forse proprio a Malachia in persona per via dell’uso di “vedere” nel senso di “godere” (v. 6, tradotto da *TNM* con “mostrare”; cfr. v. 7). E anche per l’insistenza sui sacrifici giusti (v. 5). Non è necessario ricorrere a questa ipotesi. Va, infatti, ricordato che Davide stabilì i leviti perché cantassero. - *1Cron* 16:4.
4 “O mio Dio giusto”. L’ebraico ha: “Dio di giustizia di me” (“O Dio della mia giustizia”). La versione che ne dà *TNM* è corretta, perché il significato potrebbe essere quello. Tuttavia, potrebbe avere quest’altro senso: Dio che difende la giustizia di chi prega. Questo significato è possibile, perché sarebbe in contrasto con l’agire dei giudici umani del suo tempo. Della giustizia umana *Is* 59:4 dice: “Nessuno muove causa con giustizia, nessuno la discute con verità; si appoggiano su ciò che non è, dicono menzogne, concepiscono il male, partoriscono l'iniquità”. Il salmista invoca Dio che difende la giustizia. – Cfr. *Sl* 18:20.
5 “Nella strettezza mi devi fare ampio spazio”. Questa di *TNM* è una traduzione molto discutibile: non trova conferma nel testo ebraico che ha letteralmente: “Nella strettezza allargasti a me [uno spazio]”. Si tratta con molta probabilità di una glossa. Infatti, rompe il contesto, il ritmo, la sintassi e l’armonia del contesto. Forse è per questo che *TNM* la traduce

così male. Si noti come scivola via bene il passo senza la glossa: “Quando chiamo, rispondimi, o mio Dio giusto; mostrami favore e odi la mia preghiera”. La figura della glossa sta ad indicare un posto più fruttuoso e più prospero che non le strette valli della montagna. Indica figurativamente la liberazione dalle strettezze in cui il poeta si trovava. Ben traduce *TILC*: “Tu nei pericoli mi hai liberato”. Il linguaggio concreto della glossa indica figurativamente un altro modo di dire ebraico: allargare il cuore. Nella Bibbia, allargare il cuore significa rendere qualcuno gioioso, felice. “Io correrò per la via dei tuoi comandamenti, perché mi hai allargato il cuore” (*Sl* 119:32). Questa figura si ritrova anche nei testi egizi: “Il tuo cuore sia ampio, ma il cuore del tuo nemico sia ristretto”. - A. Piankoff, *Le coeur dans les textes egyptiens*, Paris 1930, pag. 28.

6 “Figli degli uomini”. Qui *TNM* mostra poca conoscenza del modo di esprimersi ebraico. Il testo ha בְּנֵי אִישׁ (*benè ysh*) e non *benè adàm*! Se ci fosse *adàm* significherebbe sì “figli degli uomini”, ma *benè ysh* (latino *vir*) indica l’uomo elevato e nobile in opposizione al plebeo. Si noti *Sl* 49:2 in cui appaiono le due categorie: “Plebei e nobili, ricchi e poveri tutti insieme”, che *TNM* travisa nuovamente traducendo: “Voi figli del genere umano come pure voi figli dell’uomo” (e che differenza ci sarebbe mai tra “figli del genere umano” e “figli dell’uomo”?). Ecco i termini ebraici di *Sl* 49:3 (in *TNM* è in 49:2, perché il testo ebraico conteggia il titolo del salmo come v. 1, mentre *TNM* lo numera come zero.

בְּנֵי אָדָם
benè adàm
“figli d’uomo [terreno]” (= popolani)
בְּנֵי־אִישׁ
benè ysh
“figli d’uomo” (= nobili)

Questi “nobili” a cui il salmista si rivolge pare siano i sacerdoti, che al v. 5 sono invitati a sacrificare “sacrifici *di giustizia*”.

7 “Cose vuote”. L’ebraico ha רִיק (*ryq*): “vanità”. Indica un modo di agire spiritualmente scorretto. - Cfr. *Sl* 40:4;119:78,128.

8 Meglio rendere il v. 2 con: “Figli di nobili, fino a quando la mia gloria sarà vituperata? Amerete voi la vanità? Cercherete la menzogna?”.

9 Il v. 3 pone dei problemi di traduzione. Il *Testo Masoretico* ha letteralmente: “Conoscete perché separò Yhvh un fedele per lui”, che *TNM* traduce: “Sappiate dunque che Geova certamente distinguerà il suo leale”. Il *Testo Masoretico* però è conservato male. Conviene appoggiarsi alla *LXX* e alla *Vulgata*, traducendo: “Sappiate che Yhvh rese insigne la sua grazia per me”. Il salmista sa che Dio sarà con lui che lo invoca.

10 Più che “agitatevi”, il senso di רִגְזוּ (*rigzù*) è “adiratevi”. Qualche studioso traduce “tremate”, nel senso che, al pensiero della giustizia di Dio, quei “nobili” dovrebbero tremare. Tuttavia, è meglio mantenere il senso di “adiratevi”, perché Paolo lo intende proprio così: “Adiratevi e non peccate; il sole non tramonti sopra la vostra ira” (*Ef* 4:26). Sembra voler dire: Se vi adirate non passate all’azione facendo del male. Paolo aggiunge: Fate che il vostro cruccio non oltrepassi il giorno e scompaia entro sera: “Se vi arrabbiate, attenti a non peccare: la vostra ira sia spenta prima del tramonto del sole” *TILC*). Anche se non possiamo impedire il sentimento dell’ira che monta sul momento, non ci si deve tuttavia macchiare con il male. “Nessuno trami in cuor suo alcun male contro il suo prossimo”. - *Zc* 8:17.

11 Dopo il precetto negativo “non peccate” (v. 4), il poeta suggerisce positivamente di offrire giusti sacrifici (letteralmente, “sacrifici di giustizia”) a Dio per riparare l’offesa e come segno di conversione sincera.
12 “Ci sono molti che dicono: «Chi ci mostrerà il bene?»”. Spesso si vorrebbe vedere subito l’esito del nostro agire bene, come si legge pure in *Mal* 3:14,15: “Voi avete detto: «È inutile servire Dio»; e, «che vantaggio c'è a osservare i suoi precetti, e a vestirsi a lutto davanti al Signore degli eserciti? Ora, noi proclamiamo beati i superbi; sì, quelli che agiscono malvagiamente prosperano; sì, tentano Dio e restano impuniti!»”. Invece, occorre avere pazienza e saper attendere.
13 “La luce della tua faccia” (ma non sarebbe più bello tradurre “la luce del tuo volto”? Si parla di Dio!). Si tratta di un’espressione orientale per indicare benevolenza, prosperità, salute. Quando si chiedeva qualcosa ad un ricco ed egli guardava il richiedente sorridendogli, si era certi che l’aiuto richiesto sarebbe venuto.

“Fa' risplendere sul tuo servo *la luce del tuo volto*;
salvami per la tua benevolenza”. – *Sl* 31:16.
“Né fu il loro braccio a salvarli,
ma la tua destra, il tuo braccio,
la luce del tuo volto,
perché li gradivi”. – *Sl* 44:3.
“Dio abbia pietà di noi e ci benedica,
faccia egli risplendere il suo volto su di noi”. – *Sl* 67:1.

14 “Vino nuovo”: traduzione imprecisa. L’ebraico ha תִּירוֹשׁ (*tyròsh*), che indica il “mosto”, che è il succo d’uva non ancora fermentato.
15 La gioia di un fedele è maggiore di quella provata da chi vede i propri granai ricolmi di frumento e le proprie cantine traboccanti di vino nuovo. I *LXX* vi aggiungono anche abbondanza d’olio: *kài elàiu* (καὶ ἐλαίου), “e di olio”. L’olio, insieme al grano e al vino, è simbolo di prosperità: “Io darò al vostro paese la pioggia nella stagione giusta: la pioggia d'autunno e di primavera, perché tu possa raccogliere il tuo grano, il tuo vino e il tuo olio”. - *Dt* 1:14.
16 Il poeta, avendo fiducia in Dio, può coricarsi tranquillo, sicuro di non essere solo. Le trame dei malvagi, che si compiono di notte, nulla potranno contro di lui. Come avevamo già osservato, il *Sl* 3 è ritenuta preghiera del mattino (v. 5: “Io mi son coricato e ho dormito, poi mi sono risvegliato, perché il Signore mi sostiene”), mentre il *Sl* 4 preghiera della sera (v. 8: “In pace mi coricherò e in pace dormirò, perché tu solo, o Signore, mi fai abitare al sicuro”). La preghiera del mattino è chiamata dagli ebrei *shakhrìt* (שַׁחֲרִת), quella della sera *arvìyt* (עַרְבִית). C’è poi la preghiera di mezzogiorno: *minkhàh* (מִנְחָה). Queste tre preghiere scandiscono il giorno biblico: sera-alba-mezzogiorno.

“La sera, la mattina e a mezzogiorno mi lamenterò e gemerò,
ed egli udrà la mia voce”. - *Sl* 55:17.
Sera
שחרית (*shakhrìyt*)
Preghiera della sera
Mattina
מנחה (*minkhàh*)
Preghiera del mattino
Mezzogiorno
ערבית (*arvìyt*)
Preghiera di mezzogiorno

Applicazione. Yeshùa fu oltraggiato nel corso della sua passione da nemici che lo perseguitavano, mentre i suoi amici fuggivano presi da paura. Yeshùa però confidò in Dio e si addormentò in pace sul legno su cui fu inchiodato, sicuro del soccorso divino che lo avrebbe liberato dalla morte.

Ciascun credente fedele e ciascuna credente fedele, la sera, nel silenzio della propria camera, prima di addormentarsi può pensare a quanto Dio è pronto a fare per lui o per lei. Dopo la lode e il ringraziamento potrà addormentarsi in pace nel pensiero della bontà di Dio che - al sorgere del sole - farà brillare su di lui e su di lei il suo volto sorridente. È bello addormentarsi in preghiera con le parole ispirate: “Tu solo, Signore, mi dai sicurezza: mi corico tranquillo e mi addormento . . . al mattino mi sveglio sereno: il Signore mi protegge”. - *Sl* 4:9;3:6, *TILC*.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 6

I *Salmi* regali

I canti che esaltano la regalità del Dio d'Israele

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

I salmi regali sono una classe di *Salmi* che esaltano la regalità di Dio. Sono anche detti "Salmi del Regno". Esaltano la salvezza onnipotente attuata da יהוה־מלך (*Yhvh-mèlech*), il "Signore-Re". Come Re onnipotente, אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים (*adonè haadonìym*), il "Signore dei signori", si impone ai re che si oppongono ai suoi piani salvifici per Israele.

In questa classe di *Salmi* regali si possono distinguere due sottoclassi che potremmo chiamare "Salmi di intronizzazione di Yhvh" e "Salmi di Siòn". In quest'ultima sottoclasse si esalta la fede nel suo regno.

Salmi di intronizzazione di Yhvh
47, 93, 96, 97, 98, 99
Salmi di Siòn
24, 46, 48, 76, 84, 87, 122, 137

Occorre subito evitare un'idea che è fuori posto nella Bibbia. Ci riferiamo alla deduzione errata dello studioso tedesco Hermann Gunkel (1862 - 1932), della scuola scandinava. Costui, partendo dal fatto che in Mesopotamia e nelle regioni limitrofe si celebrava annualmente l'intronizzazione dei loro dèi (Marduk, ad esempio), pensò che tale festa si ripetesse pure in Israele. Questo studioso pensò di trovare in alcuni *Salmi* la stessa formula di quelle feste pagane. La formula pagana era: "Mardùk [o un altro dio o dea] regnò!" oppure "Mardùk [o un altro dio o dea] è divenuto re!". Il Gunkel pensò di rinvenire questa formula in:

Sl 93:1
"Geova stesso è divenuto re!"
Sl 96:10
"Geova stesso è divenuto re"
Sl 97:1
"Geova stesso è divenuto re!"
Sl 99:1

“Geova stesso è divenuto re”
(*TNM*)

Se avesse avuto a disposizione la *TNM*, il dotto biblista ci sarebbe andato a nozze, trovando conferme alla sua idea. Ma il fatto è che sia lui che i traduttori di *TNM* intendono male il verbo ebraico, che è מָלָךְ (*malàch*), traducendolo: “È divenuto re”. *Malàch* significa, però, “regna” o “incomincia a regnare”.

Sl 93:1;96:10;97:1;99:1
CEI, *NR*, *Did*, *ND*, *Luzzi*: “Regna”.
TILC: “Regna”; “È re”.
(*TNM*: “È divenuto re”).

In tale solennità liturgica Israele esaltava Dio e compiva una processione in cui l’Arca, simbolo della presenza divina, veniva recata trionfalmente nel Santuario acclamando il Dio unico quale Re universale. Si rinnovava così l’alleanza con Dio e il popolo veniva purificato dalle sue colpe. Con la scomparsa della dinastia davidica, il Regno di Dio fu riferito al tempo finale (escatologico), quando Dio sarebbe tornato a mostrarsi Re universale. Si spiegano così i *Salmi* 46, 92, 95, 99 e 144.

L’espressione יְהוָה מָלָךְ (*yhvh malàch*), come in ogni forma verbale in cui il soggetto precede il verbo al perfetto, indica la conseguenza *stabile* di un atto anteriormente compiuto. Pare che i traduttori di *TNM* non conoscano bene questi aspetti della lingua ebraica. Si noti attentamente la differenza:

Soggetto *seguito* dal verbo al perfetto	Soggetto *preceduto* dal verbo al perfetto
“Yhvh regna” - *Sl* 93:1.	“Absalom è divenuto re” - *2Sam* 15:10, *TNM*.
יְהוָה מָלָךְ	מָלַךְ אַבְשָׁלוֹם
(*Yhvh malàch*)	(*malàch Avshalòm*)
Conseguenza stabile di un atto compiuto in precedenza	Mantenimento del senso passato del verbo

Per capirci, l’espressione יְהוָה מָלָךְ (*yhvh malàch*), in cui abbiamo **soggetto + verbo al perfetto**, potrebbe tradursi: “Yhvh *detiene la regalità*”. Possiamo dirla così: Yhvh ha acquisito la regalità (è divenuto re) e l’*esercita tuttora*. La frase, quindi, non allude affatto alle feste pagane di intronizzazione degli dèi, ma celebra il fatto che Dio si è acquistato già in precedenza la regalità e la mantiene. La formula יְהוָה מָלָךְ (*yhvh malàch*) non è propriamente una formula di intronizzazione, ma è una pura formula di proclamazione che annuncia l’esercizio della regalità divina.

Il *Sl* 93 celebra la regalità metastorica (al di là della storia) e teologica del Dio unico, il Creatore:

“Il tuo trono è saldo dai tempi antichi, tu esisti dall'eternità”. – *Sl* 93:2.

Il *Sl* 97 canta la regalità storica di Dio al momento della caduta della Babilonia, della liberazione dei deportati giudei e del loro ritorno in patria. Il *Sl* 99 descrive la regalità permanente di Dio, che Israele esprimeva nelle sue cerimonie cultuali.

Talora le espressioni salmistiche assumono un colorito escatologico (che riguarda gli ultimi tempi): il Dio creatore che si è formato un popolo suo traendolo dall'Egitto estenderà il suo dominio su tutti i popoli con il trionfo escatologico. "I cieli son tuoi, tua pure è la terra; tu hai fondato il mondo e tutto ciò che è in esso". - *Sl* 86:11.

Talora gli accenni alla regalità divina si possono intendere non come l'intronizzazione personale di Dio ma come l'intronizzazione del suo rappresentante il re, ritenuto "figlio di Dio" (*1Re* 1:38-40). "«Sono io», dirà [Dio], «che ho stabilito il mio re sopra Sion, il mio monte santo». Io annunzierò il decreto: Il Signore mi ha detto: «Tu sei mio figlio, oggi io t'ho generato»" (*Sl* 2:6,7). In primo luogo questo passo si applica al re d'Israele, in secondo luogo al re messianico Yeshùa.

Sl 47

1 *Al direttore del coro.*
Dei figli di Core. Salmo. [1]
Battete le mani, [2] o popoli tutti;
acclamate [3] Dio con grida di gioia!
2 Poiché [4] il Signore, l'Altissimo, [5]
è tremendo,
re supremo su tutta la terra.
3 Egli sottomette i popoli a noi [6]
e pone le nazioni sotto i nostri piedi. [6]
4 Egli ha scelto per noi la nostra eredità, [6]
gloria di Giacobbe che egli ama. [6] [*Pausa*]
5 [7] Dio sale tra grida di trionfo, [8]
il Signore sale [9] al suono di trombe. [8]
6 Cantate a Dio, cantate;
cantate al nostro re, cantate! [10]
7 Poiché Dio è re di tutta la terra;
cantategli un inno solenne. [11]
8 Dio regna sui popoli;
Dio siede [12] sul suo trono santo.
9 [13] I capi dei popoli si riuniscono
insieme al popolo del Dio d'Abraamo;
perché a Dio appartengono i potenti della terra;
egli è l'Altissimo.

Note:
1 Titolo.
2 Il battere le mani è sempre stato il mezzo più semplice per esternare la gioia o per segnare il ritmo della danza: "I monti e i colli proromperanno in grida di gioia davanti a voi, tutti gli

alberi della campagna batteranno le mani” (*Is* 55:12; cfr. anche *Ez* 25:6, *Sl* 98:8, *2Re* 11:12-14). Qui è un invito a far festa.
3 “Acclamate”. È il grido esultante della celebrazione liturgica di tutto il popolo in festa. Qui s’invita ad esaltare Dio per la sua potenza su tutta la terra. - V. 2.
4 “Poiché”. Viene data la motivazione per esultare: “Il Signore, l'Altissimo, è tremendo, re supremo su tutta la terra”. Brutto quell’“*un* gran Re su tutta la terra” di *TNM*. Dio non è “*un* gran Re”: è **il** Re.
5 “L’Altissimo”. Ebraico עֶלְיוֹן (*elyòn*). Posto al di sopra di tutti.
6 Dio ha stabilito la Palestina come eredità di Israele, soggiogandone tutti i popoli.
7 C’è ora la parte dell’intronizzazione divina.
8 Versetto 5:

“Dio sale tra grida di trionfo,
il Signore sale al suono di trombe”.

Qui pare che il traduttore non abbia colto il parallelismo. Neppure *TNM* lo coglie:

“Dio è asceso con urlo di gioia,
Geova col suono del corno”.

Il testo ebraico ha, letteralmente:

“Salì Dio nel clamore,
Yhvh con suono di corno”.

“Corno” traduce l’ebraico שׁוֹפָר (*shofàr*), il corno di montone usato come tromba. Il suo suono segnava l’inizio dell’anno. L’espressione “grida di trionfo” di *NR* e “urlo di gioia” di *TNM* traducono l’ebraico תְּרוּעָה (*teruàh*) che significa “clamore”. Di certo il “clamore” (*teruàh*) potrebbe indicare anche le urla di gioia, ma quello che i traduttori qui non colgono è che è presente anche lo *shofàr*. Ora, esiste nella Bibbia l’espressione בִּתְרוּעָה בְקוֹל שׁוֹפָר (*biteruàh beqòl shofàr*) che significa “con clamore di suono di corno”. In questo versetto tutte le parole sono presenti:

עָלָה אֱלֹהִים בִּתְרוּעָה יְהוָה בְּקוֹל שׁוֹפָר׃

Come si nota, le parole sono *divise tra loro*. Il salmista, per il parallelismo, ha diviso l’espressione, separando “clamore” da “voce di corno”. Se i traduttori avessero colto la sottigliezza avrebbero tradotto:

עָלָה אֱלֹהִים בִּתְרוּעָה
alàh elohìym biteruàh
“Salì Dio nel clamore,
יְהוָה בְּקוֹל שׁוֹפָר
Yhvh beqòl shofàr
Yhvh con suono di corno”.

L’espressione “con clamore di suono di corno” è stata spezzata in due per creare il parallelismo. Una finezza.
9 “Dio *sale*” allude probabilmente a qualche rito liturgico di cui ignoriamo la consistenza. Forse si tratta dell’ascesa al trono del re (che rappresentava Dio in Israele) che ne prende possesso (cfr. v. 9); o forse si tratta della salita del re dalla sorgente di Siòn alla collina del Santuario (cfr. *1Re* 1:39-46). Potrebbe anche indicare la processione trionfale dell’Arca, simbolo della presenza divina. - Cfr. *Sl* 132.

10 “Cantate … cantate … cantate … cantate”. L’ebraico ha זַמְּרוּ (*zamrù*), della stessa radice di “salmo” (מִזְמוֹר, *mizmòr*), che significava in origine il suonare uno strumento a corda cantando lodi a Dio.

6 Innalzate melodie a Dio, innalzate melodie.
Innalzate melodie al nostro Re, innalzate melodie.
7 Poiché Dio è Re di tutta la terra;
Innalzate melodie, agendo con discrezione [*sic*]. - *TNM*.

11 *NR* traduce “un inno solenne” e *TNM* “agendo con discrezione”. Abbiamo qui due opposti: la traduzione di *NR* più libera ma più vicina all’ebraico, la traduzione di *TNM* senza senso nel tentativo vano di essere letterale. L’ebraico ha מַשְׂכִּיל (*maskìyl*), che è pure usato in qualche titolo dei *Salmi*. La traduzione più probabile è “con arte”. Di certo non è “agendo con discrezione”! *TNM* crea un assurdo, perché l’invito a cantare è ripetuto ben cinque volte e non avrebbe senso, dopo una quintupla esortazione a cantare, aggiungere … “agendo con discrezione”. Vero è che *maskìyl* altrove significa “perspicacia”, ma l’*arte* o il *saper far bene* nella lode non ha nulla a che fare con la “discrezione”.
12 “Dio siede”: vale a dire ha preso possesso del suo trono come sovrano di tutti i re delle nazioni.
13 Il v. 9 costituisce l’ultima strofa: è un omaggio al re divino. Si noti la bella figura che il salmista crea. L’adunata di omaggio a Dio comprende “i capi dei popoli” che “si riuniscono insieme al popolo” ebraico. Anche i re della terra diventano sudditi davanti a Dio. E ne viene data la motivazione: “*Perché* a Dio appartengono i potenti della terra; egli è l'Altissimo”. Qui la traduzione difetta un po’. Molto più accurata è in questo caso *TNM*: “Poiché a Dio appartengono *gli scudi* della terra”. L’ebraico ha proprio “scudi”, simbolo dei guerrieri, dei capi, dei generali e dei difensori del popolo. *Sl* 89:18 ha: “Il nostro scudo appartiene al Signore, e il nostro re al Santo d'Israele”.

Libro dei *Salmi* – Miniatura ebraica del 13° secolo

Sl 87

1 *Salmo dei figli di Core. Cantico*.
Il Signore ha fondato la sua città sui monti santi. [1]
2 Egli ama le porte di Sion più di tutte le dimore di Giacobbe.
3 Cose gloriose son dette di te,
o città di Dio! [2] [*Pausa*]
4 [3] «Menzionerò l'Egitto [4] e Babilonia [5] fra quelli che mi conoscono;
ecco la Filistia e Tiro, con l'Etiopia: [6]
ciascuno d'essi è nato in Sion!» [7]

5 E si dirà in Sion: «Questi e quello son nati in essa; [8]
e l'Altissimo la renderà stabile».
6 Il Signore farà il censimento e nel registrare i popoli dirà: [8]
«Questi è nato là». [8] [*Pausa*]
7 [9] E cantando e danzando diranno:
«Tutte le fonti della mia gioia sono in te».

Note:
È uno dei *Salmi* di Siòn, sede del trono divino. Purtroppo la conservazione di questo salmo è frammentaria e molto discussa. La visione si sposta verso la Gerusalemme ideale di cui parlerà Paolo in *Gal* 4:26: "La Gerusalemme di lassù è libera, ed è nostra madre".
1 Si parla di Gerusalemme come amata da Dio più di tutti gli altri luoghi della Palestina (v. 2). Anche *TNM* traduce "monti santi". L'ebraico ha "monti di santità", e precisamente: "Suo [di Gerusalemme] fondamento [è] in monti di santità". L'ebraico ha "fondamento" al singolare; la *LXX* al plurale: "fondamenta".
2 Se ne parla come di una città divina, dimora di Dio.
3 Inizia qui la seconda strofa (vv. 4-6). Vi si parla del dominio universale di Gerusalemme.
4 Anziché "Egitto" (*NR*) l'ebraico ha *ràhav* (רַהַב), "assalitore". I *Targumìm* (una parafrasi aramaica di parte delle Scritture Ebraiche) ha "gli egiziani". Il termine *ràhav* compare anche in 89:10, dove i *Targumìm* hanno "l'arrogante, cioè l'empio Faraone", i *LXX* e la *Vulgata* "l'arrogante". Il termine *ràhav* indica il mostro marino del caos primordiale: "Non sei tu [Dio] che facesti a pezzi Raab, che trafiggesti il dragone?" (*Is* 51:9). L'espressione *ràhav* si riferisce all'Egitto sotto il faraone che si era opposto alla liberazione degli ebrei (*Sl* 74:13;87:4; *Is* 30:7). L'Egitto assomigliava ad un serpente mostruoso con la testa al delta del fiume Nilo e il corpo allungato per centinaia di chilometri lungo la valle del Nilo. - *Ez* 29:3.

5 "E Babilonia": ebraico *uvavèl* (וּבָבֶל); la *LXX* (qui in 86:4) ha *kài Babülònos* e la *Vulgata* (anche qui in 86:4) ha *et Babylonis*.
6 "Ecco la Filistia e Tiro, con l'Etiopia". Diamo le diverse versioni:

Testo originale ebraico:
הִנֵּה פְלֶשֶׁת וְצוֹר עִם־כּוּשׁ
hinèh pelèschet vetzòr im-cùsh
ecco Palestina e Tito con Cus

LXX greca:
καὶ ἰδοὺ ἀλλόφυλοι καὶ Τύρος καὶ λαὸς Αἰθιόπων
kài idù allòfyloi kài Týros kài laòs Aithiòpon
ed ecco stranieri e Tiro e gente di etiopi

Vulgata latina:
Ecce alienigenae et Tyrus et populus Aethiopum
ecco gente straniera e Tiro e il popolo degli etiopi

7 Qui *NR* cerca di ricostruire e *aggiunge* "in Sion". L'ebraico ha solo: "Costui nacque là". Il testo è corrotto, e probabilmente questa frase va tolta (forse è una doppia inserzione, essendoci anche ai vv. 5 e 6). In questo v. 4 si vuol dire che *tutti* i popoli sono sottomessi a Gerusalemme, sia *ràhav* (il mostro marino di *Ez* 29:3, identificato con l'Egitto; cfr. *Is* 30:7, *Sl* 68:31), sia la Babilonia (la nemica di Israele, sopravvissuta all'Assiria che essa sgominò), sia la Filistea (i filistei erano presenti sul litorale), sia Tiro (sul litorale, più a nord, celebre per

le sue immense ricchezze), sia L'Etiopia ("Cus", nazione più a sud del mondo allora noto; cfr. *Sof* 3:10; *Sl* 68:31).
8 Di tutti questi popoli si potrà dire che sono nati in Gerusalemme, bella immagine per intendere che stanno tutti scritti sul registro anagrafico divino come sudditi della città santa di Gerusalemme.
9 Inizia la terza strofa, in cui – a conclusione – si dice che Gerusalemme è il ceppo da cui proverranno tutte le famiglie dell'universo intero, come dice il versetto, se è ben tradotto. Il v. 7, infatti, si presenta enigmatico e variamente corretto. Si veda come differiscono le traduzioni di *Sl* 87:7:

NR: "Tutte le fonti della mia gioia sono in te".
TNM: "Tutte le mie sorgenti sono in te".
TILC: "Tu sei la nostra patria".
ND: "Tutte le mie fonti di vita e di gioia sono in te".
Did: "E tutte le mie fonti, saranno in te".

L'ebraico ha, letteralmente: "Tutte sorgenti di me in te" (כָּל־מַעְיָנַי בָּךְ, *kol-maeyanày bach*). Sulla prima parte del versetto non ci sono dubbi: "E cantando e danzando diranno: . . .", a parte la solita *TNM* che ne fa un panegirico: "Ci saranno inoltre sia cantori che ballerini di danze in cerchio". E pensare che la Bibbia ha qui due sole parole: וְשָׁרִים כְּחֹלְלִים (*vesharìym kekhollìym*), "e cantanti danzanti". Comunque, il versetto sembra indicare la letizia del nuovo popolo di Dio (che canta e balla). In quanto alle "sorgenti" va detto che la sorgente nella Scrittura designa talora (e anche qui, a quanto pare) il *ceppo* da cui si diramano le varie famiglie. Qui starebbe ad indicare che la sorgente o ceppo delle nazioni che costituiscono l'immenso popolo di Dio è in Gerusalemme.

"Israele abiterà al sicuro, la sorgente di Giacobbe sgorgherà solitaria in un paese di frumento e di mosto, dove il cielo stilla rugiada". - *Dt* 33:28.

"Voi che siete chiamati con il nome d'Israele e che siete usciti dalla sorgente di Giuda". - *Is* 48:1.

"Benedite Dio nelle assemblee, benedite il Signore, voi che siete della *stirpe* [ebraico מקור, *meqòr*, "sorgente"] d'Israele!". - *Sl* 68:26.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 7

I *Salmi* regali messianici

Le preghiere a favore del re

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

I salmi regali messianici sono costituiti da preghiere per il re nel quale è impersonata tutta la nazione e che avevano una funzione di primo piano nell'azione liturgica. Talora la sfumatura acquista un colorito ideale che riceve la sua piena luce quando è riferita al tempo messianico. È per questo che tali *Salmi* sono chiamati, oltre che "regali", anche "messianici".

Salmi messianici

2, 16, 20, 22, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144

Qui esamineremo diversi di quelli che più propriamente sono considerati messianici, vale a dire:

Sl 89 (La Promessa) in *NR*. *
Sl 45 (L'intronizzazione) in *CEI*. *
Sl 72 (Il regno pacifico) in *ND*. *
Sl 2 (I nemici e le lotte) in *TNM*. *
Sl 110 (Il messia re e sacerdote) in *TNM*. *
Sl 22 (Le sofferenze) in *Luzzi*. *
Sl 16 (La resurrezione) in *NR*. *
(* È la versione italiana in cui saranno esaminati).

Il primo salmo che consideriamo è l'89 (*La promessa*), che si divide in tre sezioni, di cui considereremo solo quella mediana, che ci interessa.

- Prima sezione, vv. 2-18: La felicità di Israele.
- Seconda sezione (mediana), vv. 19-37: Oracolo divino nello stabilire il patto messianico con Davide. Risulta di versi a tre accenti.
- Terza sezione, vv. 38-52: La dolorosa situazione attuale in cui apparentemente sembra che Dio abbia rinnegato il patto con Davide e respinto Israele.

Lasciamo alla lettura personale la prima e la terza parte, commentando solo la seconda (quella mediana). Comunque alcuni ragguagli – se pur solo alcuni - li diamo anche sulla prima e la terza parte.

Il salmo è attribuito ad Etan Ezraita, forse l'omonimo sapiente del tempo salomonico. Di Salomone si dice che "era più saggio di ogni altro uomo; più di Etan l'Ezraita" (*1Re* 4:31). Se però attribuiamo il salmo a *questo* Etan, dobbiamo ritenere che la parte riguardante la situazione esilica sarebbe un'aggiunta posteriore.

Prima parte (vv. 2-18). Il poeta vuole cantare le misericordie divine perché la misericordia e la fedeltà di Dio sono eterne (vv. 2,3). Dopo un breve oracolo sull'elezione di Davide (vv. 4,5), si canta la magnificenza di Dio "terribile" nei cieli e nell'assemblea dei santi (vv. 6-8), la sua vittoria su *ràhav* (vv. 9,10), la creazione e il dominio divino del mondo (vv. 11-14), per proclamare a conclusione la felicità del popolo che da lui dipende. - Vv. 15-18.

È il caso di soffermarsi un momento sui vv. 5-7 che parlano dei "santi" che dimorano "nella nube" e che formano la corte celeste degli esseri divini attorno al trono di Dio. Occorre riferirsi al testo ebraico, perché le traduzioni sembrano quasi temere il testo.

מִי **בַשַּׁחַק** יַעֲרֹךְ לַיהוָה יִדְמֶה לַיהוָה בִּבְנֵי אֵלִים:
my ***vashàkhaq*** *yaròch layhvh ydmèh layhvh bivnè elìym*
chi **nella nube** uguale a Yhvh assomiglia a Yhvh tra figli di dèi?

Frase che viene resa da *NR*: "Chi, nei cieli, è paragonabile al Signore? Chi è simile al Signore tra i figli di Dio?". E la "nube" che fine ha fatto? *TNM* esce dall'impaccio affidandosi alla meteorologia: "Chi *nei cieli nuvolosi* si può paragonare a Geova? Chi può somigliare a Geova tra i figli di Dio?". Ma la Scrittura dice "nella nube" (בַשַּׁחַק, *vashàkhaq*), non "nei cieli nuvolosi" (e cosa c'entrano, poi, i cieli nuvolosi?). Nella visione ebraica, la presenza di Dio è raffigurata da una nuvola: "La gloria del Signore si alzò sopra i cherubini, movendosi verso la soglia della casa; la casa fu riempita della nuvola" (*Ez* 10:4). Gli ebrei non amano le astrazioni, per cui usano un linguaggio *concreto*: la presenza invisibile di Dio è perciò raffigurata da una nuvola. È una figura metaforica. È un errore d'ingenuità prendere la "nuvola" in senso letterale, come sembra fare *TNM* che parla di "cieli nuvolosi". Il salmista intende dire che nella corte celeste i "figli degli dèi" (noi diremmo: "i divini") stanno attorno al simbolico trono di Dio. Si tratta degli esseri che i *Targumìm* (parafrasi aramaica di parti della Bibbia) e la *Pescitta* siriaca traducono con "angeli". I *bivnè elìym* (בִּבְנֵי אֵלִים, "figli degli dèi"), sono creature angeliche. La parola ebraica *elìym* (אֵלִים) è il plurale di אל (*el*), "Dio", e significa quindi "dèi". Non è affatto un plurale "per indicare maestà o eccellenza" (Nota in calce a *Sl* 89:6 in *TNM*). In ebraico non esiste il plurale di maestà. In *Es* 15:11, proprio la

stessa *TNM* traduce: “Chi fra gli *dèi* [אֵלִים, *elìym*] è come te, o Geova?”. È il caso di chiarire bene la differenza tra parole simili:

- **אל (*el*), *“*Dio/dio”** - Maschile singolare. Nella Scrittura il termine al femminile (dea) è totalmente assente. Il termine può applicarsi al vero Dio: “Chi è ***Dio*** [אל (*el*)] oltre a Geova”? (*2Sam* 22:32, *TNM*). Ma può applicarsi anche ad un dio pagano: “Il tuo cuore si è insuperbito, e continui a dire: «Io sono un ***dio*** [אל (*el*)]»” (*Ez* 28:2, *TNM*). Il Dio unico è chiamato האל (*haèl*), “il Dio”. - *Gn* 31:13.
- **אֵלִים (*elìym*), “dèi”** - È il plurale del precedente *el*. Sempre al maschile.
- **אלוה, אלה (*elohà*), “Dio/dio”** - È una forma relativamente rara e tardiva, usata soprattutto in *Gb* (41 volte). Può indicare il Dio unico: “Ogni detto di ***Dio*** [אֱלוֹהַּ (*elohà*)] è raffinato” (*Pr* 30:5, *TNM*). Può indicare anche un dio pagano: “Insieme a un ***dio*** [אֱלוֹהַּ (*elohà*)] straniero”. - *Dn* 11:39, *TNM*.
- **אֱלֹהִים (*elohìym*), “Dio/dio/dèi/dea”** - Questo termine esiste solo al plurale (in ebraico ci sono parole che hanno solo il plurale, come *màym*, “acqua”, e *shamàym*, “cielo”). È un nome diverso dal precedente *el*. Può indicare il Dio unico: “In principio ***Dio*** [אֱלֹהִים (*elohìym*)] creò i cieli e la terra” (*Gn* 1:1, *TNM*). Può indicare anche un singolo dio pagano: “Il tuo cuore si è insuperbito, e continui a dire: «Io sono un dio [אל (*el*)]. Mi sono seduto nel posto di ***dio*** [אֱלֹהִים (*elohìym*)]»” (*Ez* 28:2, *TNM*). Può indicare anche degli dèi pagani: “Ora davvero so che Geova è più grande di tutti gli [altri] ***dèi*** [אֱלֹהִים (*elohìym*)]” (*Es* 18:11, *TNM*). Può indicare perfino una dea: “Hanno cominciato a inchinarsi davanti ad Astoret ***dea*** [אֱלֹהֵי (*elohè*)] dei sidoni”. - *1Re* 11:33, *TNM*.
- **אֱלֹהֵי (*elohè*)** - *Elohè* è la forma plurale costrutta di *elohìym*, proprio come nel plurale della parola “figlio” (בן, *ben*), che fa *banìym* oppure *benè* nella sua forma costrutta: “Ho io ancora **figli** [בָנִים (*banìym*)]”? (*Rut* 1:11, *TNM*); “I figli [בְּנֵי (*benè*)] della mia propria madre”. - *Cant* 1:6, *TNM*.

Tornando alla prima sezione di *Sl* 89, al v. 14 è detto di Dio: “Bontà e verità emanano dal tuo volto”. *TNM* svilisce questa “bontà” riducendola ad “amorevole benignità”. A parte il fatto che è difficile immaginare una benignità non amorevole, qui non si coglie tutta la grandiosità dell’espressione ebraica חֶסֶד וֶאֱמֶת (*khèsed veemèt*) – “bontà e fedeltà”, come sarebbe meglio tradurre – riferita a Dio. “Bontà e fedeltà” sono spesso nella Scrittura un binomio inscindibile applicato a Dio. La parola “bontà” è un povero espediente per tradurre la parola ebraica *khèsed* (חֶסֶד), che non ha equivalente degno nelle nostre lingue occidentali. L’idea centrale è quella di un grande affetto fedele. Un’idea di *khèsed* la possiamo avere in *Gn* 19:19: “Tu [Dio] hai mostrato la grandezza della tua bontà verso di me”. Davvero non si può tradurre adeguatamente. Ma non è proprio il caso di semplificare e rendere banale traducendo “amorevole benignità” (*TNM*) e mettendo una nota in calce che peggiora: “O, ‘il tuo amore leale’”, come se potesse esistere un vero amore che non sia leale. Stiamo parlando della ***bontà* di Dio**, quel tipo di bontà che fece sussultare Yeshùa e gli fece dire: “Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, tranne Dio!” (*Mr* 10:18, *TILC*). In quanto a *emèt* (אֱמֶת), significa sì “verità”, ma contiene l’idea della solidità e della sicurezza; indica anche la *fedeltà*.

Al v. 10 *NR* traduce: “Hai stroncato l'Egitto, ferendolo a morte”; questa è una traduzione *interpretativa*. *TNM* è più letterale: “Tu stesso hai schiacciato Raab, perfino come un ucciso”. A parte il poco senso di “perfino come un ucciso”, che non si capisce cosa voglia dire, qui

ci interessa “Raab”. L’ebraico ha letteralmente: “Tu calpestasti come un ferito *ràhav*”, in ebraico אַתָּה דִכִּאתָ כֶחָלָל רָהַב (*attàh dikìta chekhalàl ràhav*). Come abbiamo già visto, *ràhav* può indicare l’Egitto. Etimologicamente significa “eccitato / superbo / tracotante”. Ma non è detto che ogni volta debba per forza indicare l’Egitto. Altrove indica un mostro marino. Ora, il contesto in cui si trova qui nel salmo ci obbliga proprio a vedervi un’allusione a tale mostro, che nella credenza ebraica era il mostro primitivo combattuto da Dio prima di creare l’universo (*Gn* 1:1; *Sl* 104:6). Ne parlano tutte le mitologie antiche e i mesopotamici lo chiamavano Timat. Anche nella Bibbia si parla della lotta vittoriosa di Dio contro i mostri primordiali:

Ràhav (רָהַב) - “Non sei tu [il braccio di Dio] quello che fece a pezzi ***Raab***, che trafisse il mostro marino?”. - *Is* 51:9, *TNM*.

Tanìyn (תַּנִּין) - “Non sei tu [il braccio di Dio] quello che fece a pezzi Raab, che trafisse il ***mostro marino*** [תַּנִּין (*tanìyn*)]?”. - *Is* 51:9, *TNM*.

Livyatàn (לִוְיָתָן) - “Tu stesso facesti a pezzi le teste di ***Leviatan***”. - *Sl* 74:14, *TNM*.

Questo senso di mostro marino è richiesto dal parallelismo tra *ràhav* e “mare” ai vv. 9 e 10. Ma è anche richiesto dal fatto che nei vv. 11 e 12 si continuano a descrivere i vari atti creativi di Dio. Naturalmente, per il poeta queste allusioni alla battaglia divina contro le acque ricoprenti all’origine ogni cosa hanno solo valore illustrativo retorico. Sono parole letterarie che alludendo a concetti di quel tempo e intendono solo esaltare la potenza di Dio nella creazione dell’universo.

Sl 89:19-36 – La promessa (*NR*)

19 Tu parlasti allora in visione al tuo diletto, [1]
e dicesti: «Ho portato aiuto [2] a un prode,
ho innalzato un eletto fra il popolo.
20 Ho trovato Davide, mio servo,
l'ho unto con il mio santo olio;
21 la mia mano lo sosterrà saldamente
e il mio braccio lo rafforzerà.
22 Il nemico non lo sorprenderà [3]
e il perverso [4] non l'opprimerà.
23 Io disperderò davanti a lui i suoi nemici
e sconfiggerò quelli che l'odiano. [5]
24 La mia fedeltà e la mia bontà saranno con lui [5]
e nel mio nome crescerà la sua potenza. [6]
25 Stenderò la sua mano sul mare e la sua destra [7] sui fiumi. [8]
26 Egli m'invocherà, dicendo: "Tu sei mio Padre,
mio Dio, e la ròcca [9] della mia salvezza".
27 Io inoltre lo costituirò mio primogenito, [10]
il più eccelso dei re della terra. [11]
28 Gli conserverò la mia grazia per sempre,
il mio patto con lui rimarrà stabile.
29 Renderò eterna la sua discendenza

e il suo trono come i giorni dei cieli. [12]
30 Se i suoi figli abbandonano la mia legge [13] [14]
e non camminano secondo i miei ordini, [14]
31 se violano i miei statuti [14]
e non osservano i miei comandamenti, [14]
32 io punirò il loro peccato con la verga [15]
e la loro colpa con percosse;
33 ma non gli ritirerò la mia grazia
e non verrò meno alla mia fedeltà. [13]
34 Non violerò il mio patto
e non muterò quanto ho promesso.
35 Una cosa ho giurato [16] per la mia santità,
e non mentirò a Davide:
36 la sua discendenza durerà in eterno
e il suo trono sarà davanti a me come il sole,
37 sarà stabile per sempre come la luna;
e il testimone ch'è nei cieli è fedele». [17] [*Pausa*]

Note:
Questa seconda parte (sezione mediana) del *Sl* 89 tratta dell'oracolo divino circa la dinastia davidica.
1 "Al tuo diletto". *TNM* ha "ai tuoi leali", che è più corretto (l'ebraico ha "ai fedeli di te"). Si tratta di Samuele (*1Sam* 16) e del profeta Natan, come racconta *2Sam* 7:17. La scelta di Davide come re è descritta in *1Sam* 16:4-13.
2 "Aiuto". Così anche *TNM*. Tuttavia, la parola "aiuto" qui non ha molto senso. *NR* corregge il verbo in "ho *portato* aiuto" per armonizzare con "aiuto". *TNM*, che sta sul letterale, mantiene il verbo ebraico: "Ho *posto* aiuto". Ed è proprio questo verbo che mette in dubbio la traduzione "aiuto"; un aiuto, infatti, non si pone, ma si porge o si reca. Come se non bastasse, l'ebraico ha proprio "su" (עַל, *al*) e non "a" (*NR*). Il verbo è proprio come tradotto da *TNM*: "Ho posto … su". Ciò che viene *posto su* è posto "su un prode", dice l'ebraico, tradotto "su un potente" da *TNM*. La frase ebraica non ha molto senso e obbliga ad aggiustamenti (*NR*) o a traduzioni letterali con poco senso (*TNM*). Esaminando bene il testo ebraico si scopre l'arcano. La parola tradotta "aiuto" è עֵזֶר (*èzer*). Ora si noti la parola simile al v. 39, che significa "diadema". Questa somiglianza e il parallelismo del v. 19b ci fanno pensare ad un errore di trascrizione. Se correggiamo *èzer* in *nèzer* tutto fila bene: il senso, il verbo, la preposizione "su" e il parallelismo. – Cfr. *Sl* 21:6;132:18; *2Re* 11:12.

v. 19
עֵזֶר
èzer
"aiuto"

v. 39
נֵזֶר
nìzer
"diadema"

Ricostruzione
"In quel tempo parlasti in una visione ai tuoi fedeli, e dicevi:
«Ho posto un diadema su un potente; ho esaltato uno scelto fra il popolo»".

3 “Il nemico non lo sorprenderà”. Traduzione oscura. Ma, in verità, è oscuro il significato di tutto il verso ebraico. *TNM* fa volare talmente la fantasia che quasi siamo in imbarazzo a riprodurre la loro traduzione: “Nessun nemico farà esazioni da lui” (*sic*). Il testo ebraico potrebbe essere tradotto: “Il nemico non lo opprimerà”.
4 “Il perverso”, reso “figlio d’ingiustizia” da *TNM*. L’ebraico ha “figlio d’iniquità”. La parola “figlio” (בן, *ben*) è segno di categoria: la persona *appartenente* alla categoria degli iniqui.
5 Tutti i nemici del re messianico saranno debellati dal potere divino: Dio sosterrà il suo eroe.
6 “Potenza”: traduzione interpretativa. L’ebraico ha “corno” (cfr. *TNM*). Il *corno* è segno di potenza in quanto serve agli animali come arma di offesa e di difesa.
7 La “destra” è un’allusione all’uso dei monarchi assiri che assumevano il titolo di re solo dopo aver toccato personalmente il mare occidentale e quello orientale tramite una cerimonia.
8 Il potere del re si estenderà. Il “mare” è il Mediterraneo, ad occidente. I “fiumi” sono l’Eufrate a nord-est e il Nilo a sud. “In quel giorno il Signore fece un patto con Abramo, dicendo: «Io do alla tua discendenza questo paese, dal fiume d'Egitto al gran fiume, il fiume Eufrate»” (*Gn* 15:18). “Egli dominerà da un mare all'altro e dal fiume fino all'estremità della terra”. - *Sl* 72:8.
9 “Rocca” o “roccia” (*TNM*). Per l’immagine della “roccia” si vedano questi altri passi:

Sl 18:2
“Il Signore è la mia ròcca, la mia fortezza, il mio liberatore; il mio Dio, la mia rupe, in cui mi rifugio, il mio scudo, il mio potente salvatore, il mio alto rifugio”

Sl 95:1
“Venite, cantiamo con gioia al Signore, acclamiamo alla ròcca della nostra salvezza!”

Dt 32:15
“[Iesurun] ha abbandonato il Dio che lo ha fatto e ha disprezzato la Rocca della sua salvezza”

10 “Primogenito” indica il primo fra tutti i re. Il primogenito è quello che, nella Bibbia, aveva diritto all’eredità paterna. Non si faccia qui l’errore classico del direttivo dei Testimoni di Geova, che – prendendo alla lettera! – credono che Yeshùa sia stato il primogenito di tutta la creazione. Si noti, invece, che la Scrittura dice: “Io stesso **Io porrò *come*** primogenito” (v. 27, *TNM*). È il modo ebraico in cui la Bibbia si esprime. Questo vale per Davide, il tipo, e per Yeshùa, l’antìtipo. Esattamente come vale per il popolo di Israele: “Così dice il Signore: «Israele è mio figlio, il mio primogenito»” (*Es* 4:22); “Il Signore ti ha fatto oggi dichiarare che sarai un popolo che gli appartiene, come egli ti ha detto, e che osserverai tutti i suoi comandamenti, affinché egli ti metta al di sopra di tutte le nazioni che ha fatte, quanto a gloria, rinomanza e splendore e tu sia un popolo consacrato al Signore tuo Dio com'egli ti ha detto” (*Dt* 26:18,19; cfr. 28:1). Si ricordi poi che mentre per gli egizi il re era divinizzato, per gli ebrei era solo il figlio di Dio, il suo rappresentante sulla terra. In *2Sam* 7 la frase relativa a Dio che diventa Padre del re è riferita a Salomone: “Tu [Davide] riposerai con i tuoi padri, io innalzerò al trono dopo di te la tua discendenza, il figlio [Salomone] che sarà uscito da te, e stabilirò saldamente il suo regno. Egli costruirà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio” (vv. 12-14). Qui nel salmo, invece, è riferita a Davide. Ed è riferita a Yeshùa quale antìtipo. Ciò che è detto vale anche per la discendenza.

11 Qui c'è un forte senso messianico. Davide è solo un imperfetto tipo storico (cfr. *2Sam* 7). L'antìtipo è Yeshùa: è in lui che si adempiono completamente le promesse di Dio. "Infatti, a quale degli angeli ha mai detto: «Tu sei mio Figlio, oggi io t'ho generato»? e anche: «Io gli sarò Padre ed egli mi sarà Figlio»?". - *Eb* 1:5.
12 Il trono davidico sarà stabile e durerà "come i giorni dei cieli", vale a dire fino a quando durerà il cielo. - Cfr. *Dt* 11:21.
13 Sempre a proposito di errori del direttivo americano dei Testimoni di Geova, che sostengono che Dio avrebbe rinnegato Israele, si notino bene i vv. 30-33: "Se i suoi figli abbandonano la mia legge e non camminano secondo i miei ordini, se violano i miei statuti e non osservano i miei comandamenti, io punirò il loro peccato con la verga e la loro colpa con percosse; ***ma non gli ritirerò la mia grazia e non verrò meno alla mia fedeltà***". Anche se "non osservano i miei propri comandamenti" (v. 31, *TNM*), dice Dio, li punirò, **ma** "*non gli ritirerò la mia grazia* e *non verrò meno alla mia fedeltà*".
14 Si notino le quattro parole più o meno sinonime, ai vv. 30 e 31, tutte in parallelismo. Anzi: *per ottenere* il tanto amato parallelismo.

EBRAICO: תורה (*toràh*), "legge";
משפטים (*mishpatìym*), "giudizi";
חקת (*kheqòt*), "norme";
מצות (*mitzvòt*), "comandi".
NR, *TNM*, *CEI** (*in *CEI* è in *Sl* 88:21,32): "legge".
NR: "ordini".
TNM: "decisioni giudiziarie".
*CEI**: "decreti".
NR, *TNM*, *CEI**: "statuti".
NR, *TNM*: "comandamenti".
*CEI**: "comandi".

15 "Verga". La verga è usata da Dio per punire a scopo educativo. "Chi risparmia la verga odia suo figlio, ma chi lo ama, lo corregge per tempo" (*Pr* 13:24). "La verga e la riprensione danno saggezza" (*Pr* 29:15). Questa *correzione* avviene senza che Dio ritiri la sua promessa a Davide, ai suoi discendenti e al suo popolo: "Ma non gli ritirerò la mia grazia e non verrò meno alla mia fedeltà. Non violerò il mio patto e non muterò quanto ho promesso. Una cosa ho giurato per la mia santità, e non mentirò a Davide: la sua discendenza durerà in eterno e il suo trono sarà davanti a me come il sole, sarà stabile per sempre come la luna" (vv. 33-37; vedere anche nota n. 13).
16 "Ho giurato". Si noti l'insistenza con cui Dio *garantisce* la paternità della discendenza davidica: per giuramento divino sarà stabile come il sole e la luna. Dio non può giurare per qualcosa superiore a se stesso, dunque giura 'per la sua santità', ovvero per ciò che lo rende superiore e separato dal mondo.
17 È meglio tradurre: "[Il] testimone nelle nubi è fedele", proprio come dice l'ebraico. Ciò è conforme al pensiero ebraico secondo cui Dio si nasconde nelle nuvole e ne fa uno sgabello per i suoi piedi. "Nasconde l'aspetto del suo trono, vi distende sopra le sue nuvole" (*Gb* 26:9). "Nuvole e oscurità lo circondano" (*Sl* 97:2). "Le nuvole sono la polvere dei suoi piedi" (*Naum* 1:3). Conoscendo il linguaggio biblico, la traduzione proposta dà un senso migliore che non l'enigmatica traduzione di altri: "Come testimone sulle nubi, fedele". Ridicola è invece *TNM*: "Testimone fedele nei cieli nuvolosi".
Altre note:

Questa parte del salmo è messianica? Sì. Ma solo in senso generico. Di fronte alla situazione dolorosa che dura da molto ("Fino a quando, Signore, ti terrai nascosto e l'ira tua arderà come fuoco?", v. 46) e in cui la dinastia regale è caduta ("Tu ti sei adirato contro il tuo unto [il re], l'hai respinto e disprezzato", v. 38), un ignoto autore (tale Etan, v. 1) – sperando contro ogni speranza – ricorda a Dio le antiche promesse fatte a Davide per bocca di Natan, quelle cioè di voler conservare in perpetuo la dinastia davidica. Ma le promesse di Dio non vengono mai meno (*Gs* 21:45; *Is* 55:10,11; *Rm* 5:5; *Mt* 19:26; *Eb* 10:23). La promessa di Dio si attuerà pienamente solo con Yeshùa, di cui però gli ebrei non compresero il valore spirituale della missione. Sarà Yeshùa a portare benessere e felicità al popolo di Dio, lo stesso popolo ebraico che fu il popolo di Yeshùa. Sono perciò esagerate le parole di Agostino (*De civitate Dei* 17,2) che pretendono di trovare in questo salmo un'allusione diretta al messia. La situazione presente quando il salmo fu composto era questa:

1. L'*unto* (v. 38; il re consacrato) è respinto, il patto sembra ripudiato: "Tu hai rinnegato il patto con il tuo servo" (v. 39). Le fortezze sono diroccate e depredate: "Hai abbattuto tutti i suoi baluardi, hai ridotto in rovine le sue fortezze. Tutti i passanti l'hanno saccheggiato". - Vv. 40,41.
2. Gli avversari hanno la meglio. Lo "splendore" (segno della protezione divina) è scomparso dall'unto (il re consacrato), caduto in miseria e ignominia: "Tu hai reso vittoriosa la destra dei suoi avversari, hai rallegrato tutti i suoi nemici . . . Hai fatto cessare il suo splendore e hai gettato a terra il suo trono". - Vv. 42-44.
3. Vengono presentate diverse ragioni per persuadere Dio pregandolo affinché la prova abbia termine: "Ricòrdati quant'è breve la mia vita, e per quale vanità hai creato tutti i figli degli uomini! . . . Signore, dov'è la tua antica bontà che giurasti a Davide nella tua fedeltà? Ricorda, Signore, l'oltraggio fatto ai tuoi servi . . . ricordati . . . l'oltraggio di cui t'hanno ricoperto i tuoi nemici, o Signore, l'oltraggio che hanno gettato sui passi del tuo unto". - Vv. 47-51.

Sembra che sia qui descritto il periodo esilico, infatti 'le fortificazioni sono ridotte in rovina" (v. 40). Anzi, l'ebraico dice che sono ridotte in rovina כָּל־גְּדֵרֹתָיו (*kol-ghedrotàyv*), "tutte le sue *mura*". La città è indifesa e ogni passante può saccheggiarla (v. 41). Il trono è rovesciato: "Hai gettato a terra il suo trono" (v. 44). È poco probabile che la situazione descritta riguardi l'invasione della Palestina da parte di Sesac al tempo di Roboamo. La descrizione pare proprio quella del tempo esilico.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 8

Il salmo messianico 45

L'intronizzazione

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Sl 45
L'intronizzazione (*Sl* 44 nella *CEI*)

1 *Al maestro del coro. Su «I gigli...». Dei figli di Core.*
Maskil. Canto d'amore. [1]
2 Effonde il mio cuore liete parole,
io canto al re il mio poema. [2]
La mia lingua è stilo di scriba veloce. [3]
3 [4, 5] Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo,
sulle tue labbra è diffusa la grazia, [6]
ti ha benedetto Dio per sempre.
4 Cingi, prode, la spada al tuo fianco,
nello splendore [7] della tua maestà ti arrida la sorte, [8]
5 avanza [9] per la verità, la mitezza e la giustizia.
6 La tua destra ti mostri prodigi:
le tue frecce acute
colpiscono al cuore [10] i nemici del re;
sotto di te [11] cadono i popoli.
7 [12] Il tuo trono, Dio, [13] dura per sempre;
è scettro giusto lo scettro del tuo regno.
8 Ami la giustizia e l'empietà detesti:
Dio, il tuo Dio [14] ti ha consacrato [15]
con olio di letizia, [16] a preferenza dei tuoi eguali. [17]
9 Le tue vesti [18] son tutte mirra, aloè e cassia,
dai palazzi d'avorio [19] ti allietano [20] le cetre. [21]
10 Figlie di re stanno tra le tue predilette;
alla tua destra la regina [22] in ori di Ofir. [23]
11 [24] Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio, [25]
dimentica il tuo popolo [26] e la casa di tuo padre;
12 al re piacerà la tua bellezza.
Egli è il tuo Signore: pròstrati a lui.
13 Da Tiro vengono portando doni, [27]
i più ricchi del popolo cercano [28] il tuo volto.
14 [29] La figlia del re è tutta splendore,
gemme e tessuto d'oro è il suo vestito.
15 È presentata al re in preziosi ricami;

con lei le vergini compagne a te sono condotte;
16 guidate in gioia ed esultanza
entrano insieme nel palazzo del re.
17 [30] Ai tuoi padri succederanno i tuoi figli;
li farai capi di tutta la terra.
18 Farò ricordare il tuo nome
per tutte le generazioni,
e i popoli ti loderanno in eterno, per sempre.

Note:

Ritmo. Il movimento ritmico di questo salmo è chiaro: è composto di quattro accenti per ogni verso. Ogni verso (o stico) sembra spezzato in due parti con due accenti ciascuna. La difficoltà per l'esegeta inizia invece quando si vuole indicare la formazione e il numero delle strofe. Il salmo risulta di due parti: una (vv. 3-10) riguardante il re e l'altra (vv. 11-16) rivolta alla sposa.

1 Il v. 1 specifica che si tratta di un *epitalamio*, ovvero di un canto di nozze. "Canto d'amore" traduce l'ebraico שִׁיר יְדִידֹת (*shiyr yedydòt*), "canto [degli] amati". *TNM*, spesso fuori dal coro, traduce con un ingiustificato "canto delle donne dilette". Non vorremmo che il traduttore americano si fosse fermato alla terminazione *–ot* (ֹת) finale, tipica del femminile plurale: sarebbe un errore madornale. Ci sono in ebraico, infatti, parole assolutamente femminili che prendono terminazione plurale maschile: *nashìym* ("donne"); e parole assolutamente maschili che prendono terminazione plurale femminile: *avòt* ("padri"). La parola ebraica *yedydòt* significa "prediletti", "amici", e sappiamo bene dal *Cantico dei cantici* che indica gli innamorati (cfr. anche *Is* 5:1). La *LXX* ha ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ (*odè ypèr tù agapetù*): "canto per l'amato".

2 "Poema". Letteralmente l'ebraico ha "mia opera" (מַעֲשַׂי, *maasày*), nel senso di poesia o poema. Anche in greco "poema" indica l'opera, derivando da ποιέω (*poièo*), "faccio". *TNM* sembra fraintendere e mette, chissà perché, al plurale: "le mie opere". Probabilmente fraintende proprio del tutto il senso, perché traduce: "Dico: «Le mie opere sono riguardo a un re»" (*TNM*), come se il salmista dicesse che le sue azioni riguardano un re. Letteralmente si ha: "Dicente io opera di me ad un re", ovvero: "Io dico [canto] ad un re il mio poema".

3 Il v. 2 è un preludio che manifesta l'emozione del poeta ispirato. Si tratta di una terzina. Il poeta, pur dovendo recitare davanti al re, sente che la sua lingua è agile come la penna di uno scriba veloce mossa dall'ispirazione. Più che "esperto" (*TNM*), l'ebraico ha proprio "veloce" (מָהִיר, *mahìyr*).

4 Inizia qui, fino al v. 10, l'elogio del fidanzato. In 3-6 si cantano la sua bellezza sovrumana e le sue virtù regali. In 7-10 si esaltano la giustizia e la prosperità del suo regno. Le due parti di questa sezione considerano, rispettivamente, il re e il suo regno. Ogni parte ha tre terzine.

5 I vv. 3-6 riguardano il re. Si canta la bellezza e la potenza dello sposo. Egli è superiore per bellezza a tutti gli uomini.

6 "Sulle tue labbra è diffusa la grazia", ovvero il sorriso. Bella qui la traduzione di *TNM*: "Fascino è stato versato sulle tue labbra". Il motivo di questo fascino è enunciato subito dopo: "Ti ha benedetto Dio".

7 "Splendore". Nella versione della *CEI* non si nota, ma l'ebraico ha "splendore" per due volte. Altre versioni pure omettono. Letteralmente l'ebraico ha: "Prode [cinto] di maestà di te e di splendore di te e di splendore di te". Si tratta di una pura dittografia (l'errore che si fa di

scrivere due volte la stessa cosa). Questo è il motivo per cui molte versioni ignorano la ripetizione. La *LXX* (seguita anche dalla *Vulgata*), nel tentativo di dare un senso, ha tradotto con “tendi” (sottinteso l’arco). I *LXX*, al posto di הֲדָרֶךָ (*hadarechà*), “tuo splendore”, lessero *hadèrech* (voce *hifìl* del verbo *daràch*, “tendere”), e così tradussero ἔντειvov (*ènteinon*) ovvero “tendi” (nella *LXX* è al v. 5). *TNM* tenta di salvare capra e cavoli e aggiusta il testo: “Cingi la tua spada sulla [tua] coscia, o potente, [con] la tua dignità e il tuo splendore. E *nel* tuo splendore avanza verso il successo”; il lettore non lo sa, ma quel “nel” è stato aggiunto proprio come quel “[con]”.

8 Questa figura del re che si presenta nel suo apparato bellico è molto suggestiva.

9 “Avanza”: letteralmente “va’ avanti (צְלַח, *tzelàkh*). Ma l’espressione dice di più. *CEI* si limita a tradurre “avanza”, ma l’ebraico ha צְלַח רְכַב (*tzelàch rechàv*): “Va’ avanti, cavalca [o “monta in carro]”. *TNM* non coglie la sfumatura e *divide* i due verbi attribuendoli a due frasi diverse! “Nel tuo splendore avanza verso il successo; cavalca nella causa della verità” (*TNM*; ‘cavalcare *nella* causa’?; l’ebraico ha “*per* la verità”). A volte per intronizzare un re lo si faceva salire sul carro o sul cavallo del suo predecessore: “Il re Davide disse: «Chiamatemi il sacerdote Sadoc, il profeta Natan e Benaia, figlio di Ieoiada». Essi vennero alla sua presenza e il re disse loro: «Prendete con voi i servitori del vostro signore, fate salire Salomone mio figlio sulla mia mula . . . lo ungeranno re d'Israele»”. - *1Re* 1:32-34.

10 L’ebraico ha letteralmente: “cadranno in cuore”, ovvero verranno meno nel loro coraggio e tremeranno dinanzi a lui. *TNM*, che sembra non conoscere l’espressione ebraica, traduce con un non senso: “Le tue frecce sono aguzze - sotto di te continuano a cadere popoli - nel cuore dei nemici del re [*sic*]”.

11 “Sotto di te”. Va inteso letteralmente e non all’occidentale (sotto il tuo dominio). Secondo l’uso di quei tempi il vincitore poneva i piedi sopra i vinti stesi a terra in segno di vittoria.

12 Da qui fino al v. 10 si parla della giustizia e della prosperità del regno. Sono tre terzine.

13 “Dio”. Ebraico *elohìym*, che può avere un senso più largo di “Dio”, ovvero “essere divino” o anche “essere superiore”. “Io [Dio] ho detto: «Voi [giudici] siete dèi [*elohìym*]»” (*Sl* 82:6). “Davanti agli dèi [*elohìym*] salmeggerò a te” (*Sl* 138:1). Cosa vuol dire il passo? *CEI* traduce: “Il tuo trono, Dio, dura per sempre; è scettro giusto lo scettro del tuo regno”. Mettendo la parola “Dio” in maiuscolo la si vuole riferire al Dio di Israele. Ma l’allusione sarebbe qui fuori posto, dato che nel contesto *si sta parlando del re*. Inoltre, si noti subito dopo: “Ami la giustizia e l'empietà detesti: Dio, *il tuo Dio* ti ha consacrato”. È ovvio che chi ama la giustizia e detesta l’empietà è il re, tant’è vero che Dio lo ha consacrato. Occorre stare al testo ebraico e al significato delle espressioni. Ecco il testo letterale: “Trono di te, o *elohìym*, [è per] sempre ed eternità, scettro di rettitudine [è] scettro di regno di te. Amasti giustizia e odiasti empietà, per questo te unse *Elohìym*, *Elohìym* di te”. Messo in buon italiano: “Il tuo trono, o divino, è per sempre. Lo scettro del tuo regno è uno scettro di giustizia. Hai amato la giustizia e odiato l’empietà: è per questo che il Divino, il tuo Dio, ti ha unto. Non occorre prendere *elohìym* ogni volta come se fosse “Dio”. Nella Bibbia a volte indica i falsi dèi, a volte gli angeli, a volte persone superiori. È in quest’ultimo senso che si trova qui. *TNM* pare disorientata perché traduce: “Dio è il tuo trono”, ma poi aggiunge nella nota in calce: “O, ‘Il tuo trono è di Dio; Il tuo trono di Dio è’”. Se si ha chiaro il significato che *elohìym* assume nella Scrittura, non si hanno problemi a intendere: “Il tuo trono, o *divino* [*elohìym*] [re], . . . per questo il *Divino* [*elohìym*], il tuo *Dio* [*elohìym*] …”.

14 “Dio, il tuo Dio”. Ebraico: “*Elohìym tuo elohìym*”. Ripetizione strana che fa supporre che in origine vi sia stato *Yhvh tuo elohìym*.
15 “Consacrato”. Letteralmente, “unto”. Si tratta dell’unzione regale, ricompensa del valore: “*Perciò* Dio, il tuo Dio, ti ha unto” (7b, *TNM*).
16 È l’olio di gioia, come in *Is* 61:3: “Olio di gioia invece di dolore”.
17 I vv. 7 ed 8 sono citati in *Eb* 1:8,9:

Sl 45:7,8

“Siedi, come un dio, su un trono eterno, con giustizia governi il tuo regno. Ami quel che è giusto e detesti il male. Perciò Dio, il tuo Dio, ti ha scelto fra gli altri, ti ha consacrato con olio, segno di gioia”. - *TILC*.

Eb 1:8,9

“Il tuo trono, o dio, [è] per l’eternità dell’eternità e lo scettro di rettitudine [è] lo scettro del tuo regno. Hai amato [la] giustizia e hai odiato [l’]iniquità. Per questo Dio, il tuo Dio, unse te con olio di esultanza piuttosto che i tuoi compagni”. – *Traduzione dal testo greco*.

18 La gioia del re si manifesta anche nei profumi che odorano le sue vesti. Ciò è conforme al costume orientale di palesare all’esterno ciò che è interiore: sacco e cenere manifestavano la sofferenza, i profumi la gioia.
19 “Palazzi d’avorio”. *TNM*, che sembra non resistere alla solita tentazione di modificare in qualche modo il testo biblico, mette al singolare e aggiunge un “grande” che è inesistente nell’originale ebraico: “Dal grande palazzo d’avorio”. Il testo dice הֵיכְלֵי (*hechelè*), “palazzi”. Pur riconoscendo il plurale in una nota in calce, *TNM* peggiora poi la situazione facendo intendere che si tratterebbe di un plurale di grandiosità (del tutto inesistente nella lingua ebraica) riferito addirittura ad un tempio: “Lett. ‘dai **palazzi** (**templi**) d’avorio. Ebr. *min-**hèhkheleh** shen,* pl. per indicare grandiosità” (nota in calce a *Sl* 45:8, *TNM*). Tali palazzi d’avorio sono stati scoperti in Samaria: “In quanto al resto dei fatti di Acab e a tutto ciò che fece e alla casa d’avorio” (*1Re* 22:39, *TNM*). “Le case d’avorio dovranno perire”. - *Am* 3:15.
20 “Ti allietano”. Letteralmente: “Fecero te gioire”. Traduce bene *TNM*: “Ti hanno fatto rallegrare”. La gioia del re è dovuta al fatto che la benedizione di Dio lo allieta. – V. 7b.
21 In preparazione delle nozze non solo si profumano gli abiti, ma si odono liete musiche. La parola ebraica del *Testo Masoretico* מִנִּי (*minìy*) presenta certamente un errore e va corretta in מנים (*minìym*), al plurale, dato il verbo al plurale: שִׂמְּחוּךָ (*simkhuchà*), “*fecero* gioire te”. *CEI* traduce *minìym* con “cetre”, ma è più corretta *TNM* che rende con “strumenti a corda”, nonostante l’aggiunta di “stessi” che non è richiesta e appesantisce solo la traduzione: “Gli stessi [?] strumenti a corda”.
22 “La regina”. L’ebraico ha שֵׁגַל (*shegàl*). Usualmente viene tradotto con “regina”, ma si noti qui che la *regina* viene introdotta solo più tardi, al v. 14. Questa *shegàl* deve quindi essere un’altra donna. Il termine *shegàl* può indicare una “signora” dell’*harem* regale, come in *Nee* 2:6. *TNM* aggiunge una parola: “La regina *consorte*”.
23 L’oro di Ofir era molto prezioso. Veniva dall’Arabia, dove si trovava Ofir. - *Gn* 10:29; *1Re* 9:28,29.
24 Inizia qui, fino al v. 16, la parte riguardante la regina.
25 Ha inizio il vero e proprio epitalamio, il canto delle nozze.
26 Si tratta di una sposa venuta dall’estero, come accadeva spesso presso i re orientali. Il poeta la invita a dimenticare il suo paese e i suoi parenti.
27 Il verso, che appare corrotto, sembra indicare che la regina viene da Tiro. *CEI* cerca di aggiustare e traduce: “Da Tiro vengono portando doni”. L’ebraico ha semplicemente: וּבַת־

בְּמִנְחָה | צֹר (*uvàt-tzir* | *beminkhàh*), senza verbo. Si noti il segno | nel *Testo Masoretico* che indica la corruzione del verso. Anche *TNM* cerca di aggiustare a modo suo, aggiungendo un "anche" che rende la frase, già senza verbo, insulsa: "La figlia di Tiro anche con un dono". Si veda anche la nota seguente.

28 "Cercano il tuo volto". Bruttissima la traduzione di *TNM*: "I ricchi del popolo placheranno la tua propria faccia", sia perché usa la parola "faccia" (che è riferita alla regina, essendo il "di te" ebraico al femminile) anziché il più delicato "viso", sia per quel "placheranno" che fa intendere che la regina sarebbe adirata (e perché mai?) nel giorno delle nozze! (ma questo è solo il pensiero del traduttore americano). L'ebraico ha יְחַלּוּ (*yekhalù*), che ha il significato di "attendere" nel senso di "implorare". I doni hanno qui lo scopo di favorire le relazioni, di ingraziarsi la persona. "Molti corteggiano l'uomo generoso, tutti sono amici dell'uomo che offre regali" (*Pr* 19:6). Si noti *Gb* 11:19 "Molti cercheranno il tuo favore": qui l'ebraico ha *khilù fanècha* (חִלּוּ פָנֶיךָ): "Cercheranno il tuo volto", la stessa identica espressione che ritroviamo in questo salmo: פָּנַיִךְ יְחַלּוּ (*panàich yekhalù*). Come abbiamo osservato nella nota precedente, il verso è corrotto. Il siriaco ha forse conservato bene il testo: "I tiri si inchineranno davanti a te con doni, i ricchi imploreranno il tuo volto". *TILC* ha: "Gli abitanti di Tiro ti portino regali, i ricchi ti rendano omaggio".

29 I vv. 14-16 descrivono il corteo della regina verso il re. È un peccato che le traduzioni non rendano bene il testo ebraico, ma hanno la scusante che il testo è alquanto corrotto. Comunque, vedremo di far risaltare certe sfumature. *CEI* traduce il v. 14 così: "La figlia del re è tutta splendore". *TNM* è più precisa: "La figlia del re è tutta gloriosa dentro [la casa]". L'ebraico ha semplicemente: "Tutta gloria figlia-re dentro", che vorrebbe dire: "La figlia del re è tutta uno splendore dentro [il palazzo reale]". La sposa è entrata nel palazzo con vesti fiammeggianti d'oro ed è accompagnata da un coro di ragazze vergini venute apposta dalla sua terra. La traduzione asettica nello strano italiano che *TNM* adotta è: "La figlia del re è tutta gloriosa dentro [la casa]; la sua veste è con castoni d'oro. In abito tessuto sarà condotta al re. Le vergini al suo seguito come sue compagne ti sono introdotte. Saranno condotte con allegrezza e gioia; entreranno nel palazzo del re" (vv. 13-15, *TNM*). Per contrasto, si gusti l'incantevole la traduzione di *TILC*: "Splendida, dentro il palazzo, la principessa è avvolta in vesti intessute d'oro. Ornata di ricami colorati, è condotta al re; l'accompagnano giovani vergini, sue amiche. Avanzano in festoso corteo, sono introdotte nel palazzo reale". - Vv. 14-16, *TILC*.

30 I vv. 17 e 18 contengono l'augurio finale. I figli prenderanno il posto dei genitori. Il finale afferma la lode che ne verrà ai posteri. "Tutta la terra" potrebbe anche indicare la sola Palestina, dato che i figli della coppia reale vi assumono il potere come governatori di provincia. Il temine *sarìym* (שָׂרִים), tradotto "prìncipi", potrebbe indicare proprio i governatori (*1Re* 4:7;20:4). Ma potrebbe anche assumere un'estensione più vasta: "terra" e "prìncipi" potrebbero riferirsi al concetto di dominio universale tipico del tempo messianico.

Altre osservazioni:

Si noti l'abilità letteraria con cui il cantore scelse il momento più opportuno per le sue descrizioni e i suoi discorsi: quello in cui i due cortei si incontrano e la festa raggiunge l'apogeo del suo splendore. Il salmista sa andare nel profondo del significato. Il tutto è presentato con tratti rapidi ed espressivi in cui nulla manca di essenziale ma nulla si trova di inutile.

Insegnamento:

Ormai non vi sono più esegeti che sostengono il puro allegorismo del *Sl* 45, eccezion fatta – ammesso che si tratti di esegeti - per il direttivo americano dei Testimoni di Geova: "Questo salmo è profeticamente rivolto a Gesù Cristo come Re insediato" (*La Torre di Guardia* del 15 agosto 1989, pag. 17). Il direttivo di Brooklyn, parlando dei "principi su tutta la terra", afferma che "componenti maschili" di "superstiti di Armaghedon" saranno "costituiti a tale incarico principesco" "prima della risurrezione", e si spinge poi ben oltre affermando che "migliaia di questi probabili superstiti di Armaghedon prestano già servizio come anziani" (*Una felice famiglia umana sotto un nuovo Padre*, pagg. 167-8). Come attenti studiosi della Scrittura dobbiamo dire che il piccolo poema del *Sl* 45 fu composto per un re *storico* del popolo ebraico e per una regina *storica*, con lo scopo di ammonirli con poche parole circa i loro doveri precipui, assicurando loro la benedizione di Dio come ricompensa della fedele osservanza della legge divina.

Nonostante questa valutazione storica del salmo, non siamo d'accordo con l'esegesi liberale che vi vede solo un fatto storico. A parte l'aspetto morale, nel salmo v'è ben di più. Il giudaismo, infatti, intese il salmo anche in senso messianico. Il *Targùm* traduce così il v. 3: "La tua bellezza, o re messia, è superiore a quella dei figli dell'uomo; lo spirito profetico fu dato alle tue labbra". E al v. 11 traduce: "Ascolta, o comunità di Israele, la legge della sua bocca e guarda le sue opere meravigliose". Agostino non vuole "credere che vi siano persone così ottuse da non voler riconoscere nel fidanzato regale il messia o così insensate da vedere nella fidanzata una semplice femminuccia invece della Sion spirituale". - *De Civitate Dei* 1.XVII, XVI,1.2.

La *Lettera agli ebrei* ammette la stessa interpretazione e se ne serve per provare che Yeshùa è il messia (il consacrato o "unto"). *Eb* fa dire a Yeshùa dal Padre: "Parlando del Figlio dice: «Il tuo trono, o Dio, dura di secolo in secolo, e lo scettro del tuo regno è uno scettro di giustizia. Tu hai amato la giustizia e hai odiato l'iniquità; perciò Dio, il tuo Dio, ti ha unto con olio di letizia, a preferenza dei tuoi compagni»" (*Eb* 1:8,9). Traduzione contraddittoria, mettendo il primo "Dio" in maiuscola: come potrebbe Dio rivolgersi al messia chiamandolo "Dio" per dirgli che "Dio, il tuo Dio" lo ha unto? Solo la dottrina pagana della trinità spiega questa traduzione. D'altra parte, all'estremo opposto, non c'è bisogno di *alterare* il testo biblico come fa *TNM*: "Riguardo al Figlio [Dio dice]: «Dio è il tuo trono»". La Bibbia non dice così. Ecco cosa dice la Scrittura:

ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος
o thrònos su o theòs eis tòn aiòna tù aiònos
Il trono di te, o dio, per la eternità della eternità

La chiave del pensiero sta in quel ὁ θεὸς (*o theòs*) che nulla autorizza a tradurre in maiuscolo. Ma forse è più grave manipolare il testo biblico e tradurre "Dio è il tuo trono", rasentando la bestemmia, dato che in tal caso il messia sarebbe assiso su Dio (il Dio del messia) che gli farebbe da trono. I trinitari si limitano a mettere *theòs* in maiuscola, trasformandolo in "Dio", ma *TNM* altera il testo ispirato. Eppure è così semplice tradurre. A patto che si conosca l'uso biblico della parola ebraica *elohìym*, tradotta *theòs* in greco. Non si tratta, infatti, di una parola esclusivamente riferita a Dio: può indicare anche gli angeli e perfino esseri umani. Se si tenesse conto di ciò, il passo di *Eb* sarebbe tradotto in armonia con l'originale ebraico da cui è tratto: "Il tuo trono, o divino, . . . perciò Dio, il tuo Dio, ti ha unto". Questa traduzione è giustificata dal contesto, dal significato di *elohìym-theòs* e

dall'uso dell'articolo determinativo che il greco ha e usa. Infatti, mentre è detto – rivolgendosi al messia – "o dio" (*o theòs*, "o divino), si dice poi al v. 9 – riferendosi a Dio – "**il** Dio, **il** Dio di te" (**ὁ** θεός, **ὁ** θεός σου; ***o** theòs, **o** theòs su*).

L'esegesi non può rifiutare superficialmente il senso superiore che il *Sl* 45 ha. L'applicazione a Yeshùa è chiara e facile. Si rammenti che si tratta di un testo *ispirato*. I tratti principali del poema hanno una pienezza e una profondità che il salmista stesso non conobbe interamente ed esplicitamente. "Gli antichi profeti non parlavano mai di loro iniziativa, ma furono uomini guidati dallo Spirito Santo, e parlarono in nome di Dio. Perciò nessuno può spiegare con le sue sole forze le profezie che ci sono nella Bibbia". - *2Pt* 1:20,21, *TILC*.

Possiamo concludere che il *Sl* 45 letteralmente riguarda le nozze di un re e di una regina, che però sono dal salmista cantate in modo tale da poter servire da tipo per le nozze antitipiche e superiori di Yeshùa con la sua chiesa.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 9

Il salmo messianico 2

I nemici e le lotte

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Sl 2
I nemici e le lotte (*TNM*)

1 1 Perché 2 sono state in tumulto le nazioni
E gli stessi gruppi nazionali 3 borbottavano una cosa vuota? 4
2 I re della terra prendono posizione
E gli stessi alti funzionari si sono ammassati come un sol uomo
Contro Geova e contro il suo unto, 5
3 [Dicendo:] "Strappiamo i loro legami 6
E gettiamo via da noi le loro funi!"
4 7 Il Medesimo che siede nei cieli 8 riderà; 9
Geova 10 stesso si farà beffe di loro. 11
5 12 In quel tempo parlerà loro nella sua ira
E acceso di sdegno li turberà, 13
6 [Dicendo:] "Io, sì, io ho insediato 14 il mio re
Sopra Sion, mio monte santo". 15
7 16 Lasciate che mi riferisca al decreto di Geova; 17
Egli mi ha detto: "Tu sei mio figlio;
Io, oggi, ti ho generato. 18
8 Chiedimi, 19 affinché io ti dia le nazioni come tua eredità
E le estremità della terra come tuo proprio possedimento. 20
9 Le spezzerai 21 con uno scettro di ferro,
Le frantumerai come un vaso di vasaio".
10 22 E ora, o re, esercitate perspicacia;
Lasciatevi correggere, o giudici della terra.
11 Servite Geova con timore
E gioite con tremore.
12 Baciate il figlio, 23 affinché Egli non si adiri
E voi non periate [dalla] via,
Poiché la sua ira divampa facilmente.
Felici sono tutti quelli che si rifugiano in lui.

Note:

Si tratta di un salmo con quattro strofe di tre versi ciascuna e di tre accenti. È uno dei salmi più belli di tutto il *Salterio*, specialmente per chi può gustarne la bellezza nell'originale ebraico.

1 I vv. 1-3 presentano la prima scena, che è terrestre. Tratta della rivolta delle nazioni.

2 "Perché"? Tanti לָמָּה (*làma*), "perché", sono rivolti a Dio sui problemi che turbano la nostra esistenza, come quello del male, della malattia, della morte, del silenzio divino.

3 "Nazioni . . . stessi gruppi nazionali". L'ebraico ha "nazioni e popoli" (גוֹיִם וּלְאֻמִּים, *goìym uleumìym*). Non è necessario complicare la traduzione con una ripetizione ("nazioni", "gruppi nazionali") e aggiungendo un inutile "stessi". È così semplicemente bello l'ebraico! "Popoli e nazioni".

4 Ma qui è Dio che si domanda il "perché" della ribellione umana: è senza ragione, sia perché Dio non ne ha dato motivo, sia perché è destinata al fallimento. Si tratta di progetti orgogliosi senza costrutto e senza senso. Questa traduzione del versetto, purtroppo, disperde tutta la bellezza della scena che l'ebraico dipinge. Anche le sfumature sono ignorate. Qui Dio si domanda "perché hanno congiurato le nazioni e i popoli meditano invano" (traduzione letterale dall'ebraico). Si noti la differenza dei tempi verbali: "hanno congiurato", ma "meditano" ovvero continuano a meditare. Altro che "sono state in tumulto" (*TNM*): "hanno *congiurato*"! Altro che "borbottavano" (*TNM*): "meditano" e continuano a meditare (senso della costruzione al presente). E non "una cosa vuota" (*TNM*): l'ebraico רִיק (*riyq*) ha qui il senso di "invano". Il versetto, composto da sole sei parole ebraiche, mostra la scena della terra in cui popoli e nazioni hanno ordito una congiura e continuano a progettare ribellione invano. Bellissimo quell'"invano" (רִיק, *riyq*): Dio dall'alto osserva tutto questo movimento sulla terra e si domanda retoricamente "perché": a che serve tanta ribellione contro Dio? È *riyq*, "invano".

5 È qui profetizzata con tremila anni di anticipo la marcia dei senza Dio e di coloro che si oppongono a Lui e al suo "unto" (consacrato), ossia a Yeshùa, il re salvatore, già profetizzato da Giacobbe quando stava per morire: "Lo scettro non sarà rimosso da Giuda, né sarà allontanato il bastone del comando dai suoi piedi, finché venga colui al quale esso appartiene e a cui ubbidiranno i popoli". Le parole "contro יהוה [Yhvh] e il suo messia" (testo ebraico) sono, secondo alcuni, una glossa o annotazione marginale di qualche scriba, dato che mancherebbero di un parallelo e non rientrerebbero nelle strofe risultanti di tre distici. In effetti, questo verso ha emistichi anziché i soliti due degli altri versetti: la stessa impaginazione di *TNM* lo mostra, essendo ogni versetto su due righe, a parte questo e il 7 dove forse c'è un'altra glossa, mentre il 12 racchiude evidentemente due versetti. Può darsi che la glossa fu inserita con il desiderio di spiegare quanto viene subito dopo: "Spezzeremo i loro legami, getteremo [via] da noi le loro funi". Questa frase potrebbe lasciare il lettore nell'incertezza: chi la dice, a chi è rivolta? *TNM* sente in bisogno di aggiungere "[Dicendo]", riferendo giustamente il dire ai popoli e alle nazioni. La glossa, forse, anticipando la soluzione della possibile incertezza, spiegherebbe: "Si sono ritrovati [i] re de[lla] terra e [i] prìncipi si sono riuniti insieme contro יהוה [Yhvh] e il suo messia: «Spezzeremo i loro legami, getteremo [via] da noi le loro funi»" (traduzione letterale dal testo ebraico). È possibile che si tratti di una glossa? Sì, è possibile, ma non è necessario.

6 "Legami". Si tratta qui di un simbolo di schiavitù. I prigionieri erano a quel tempo incatenati. Può darsi che lo stesso apostolo Paolo, pur essendo abbastanza libero, stesse incatenato

ad un soldato: “A Paolo fu concesso di abitare per suo conto con un soldato di guardia” (*At* 28:16). Di fatto le catene di Paolo erano al servizio di Dio e del suo messia. Yeshùa stesso aveva anticipato: “Il mio giogo è dolce”. - *Mt* 11:30.
7 I vv. 4-6 presentano la scena celeste in cui Dio se ne ride.
8 “Il medesimo che siede nei cieli” di *TNM* è “il Sedente nei cieli” del testo ebraico.
9 Il “riderà” di *TNM* è “ride” nella costruzione ebraica.
10 *TNM* inserisce qui “Geova”, ma il *Testo Masoretico* ha אֲדֹנָי (*adonày*), “Signore di me”. Può anche darsi che in questo luogo i *soferìym* o scribi ebrei abbiano cambiato il testo ebraico originale da *Yhvh* in *adonày*, ma il direttivo americano che edita la *TNM* non ha ripristinato il tetragramma divino, ma un nome che non ha senso. Infatti, altri *soferìym*, i masoreti, per impedire la lettura del Nome (ritenuto troppo sacro) inserirono nel tetragramma (יהוה) proprio le vocali di *adonày*. Gli ebrei del tempo, trovando quelle strane vocali che *non* erano quelle del Nome, sapevano di dover leggere *adonày*. Accadde però che studiosi occidentali dei tempi posteriori lessero *yehòvah*, proprio come era scritto, cadendo in un tranello. Insistendo su “Geova” il direttivo statunitense non solo fa il gioco di quei masoreti superstiziosi, ma va ben oltre, affermando un nome che non ha senso.
11 “Si farà beffe”: a parte l’uso del futuro invece del presente della costruzione ebraica, è ottima la scelta di rendere così bene l’ebraico “deride”. Riguardo al comportamento umano che è ridicolo dal punto di vista di Dio, si legga l’episodio della Torre di Babele in *Gn* 11:1-9. Ma Dio li deride soltanto? No. Fa dell’altro, come mostrano i vv. 5 e 6.
12 Versetti 5 e 6. Dio non li deride soltanto, ma li giudica per mezzo del suo consacrato. La risposta di Dio è Yeshùa.
13 Troppo debole il “turberà” rispetto al “terrorizza” dell’ebraico.
14 “Ho insediato”: parola adatta al lettore italiano. Ma l’ebraico ha “ho versato” (נָסַכְתִּי, *nasàchty*). Il verbo *nasàch* (נסך), “versare”, si riferisce al fatto che sul principe che veniva incoronato re era versato dell’olio di consacrazione. Dal verbo *nasàch* (נסך), “versare”, deriva *nasìych* (נסיך) che indica il “principe”.
15 “Mio monte santo”: letteralmente l’ebraico ha “monte [di] santità di me”. Si riferisce a Siòn, dov’era Gerusalemme e il Tempio, e dove affluiranno i rappresentanti delle popolazioni mondiali quando Yeshùa ritornerà: “Avverrà, negli ultimi giorni, che il monte della casa del Signore si ergerà sulla vetta dei monti, e sarà elevato al di sopra dei colli; e tutte le nazioni affluiranno a esso. Molti popoli vi accorreranno, e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli ci insegnerà le sue vie, e noi cammineremo per i suoi sentieri». Da Sion, infatti, uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore” (*Is* 2:2,3). Le religioni cosiddette cristiane non hanno intendimento delle Scritture. Leggendo all’occidentale, prendono alla lettera passi che si esprimono semplicemente nel linguaggio concreto degli ebrei, mentre quando c’è da capire davvero com’è scritto buttano tutto sul simbolico e sullo spirituale. Eppure è così chiaro: “Negli ultimi tempi, il monte della casa del Signore sarà posto in cima ai monti e si eleverà al di sopra delle colline e i popoli affluiranno ad esso. Verranno molte nazioni e diranno: «Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe; egli c'insegnerà le sue vie e noi cammineremo nei suoi sentieri!». Poiché da Sion uscirà la legge, da Gerusalemme la parola del Signore”. - *Mic* 4:1,2.
16 Nella sezione dei vv. 7-9 vengono presentate le credenziali del re.

17 Per ragioni ritmiche alcuni critici testuali eliminano la frase “lasciate che mi riferisca al decreto di Geova” (in ebraico: “Annuncerò [la] prescrizione [di] *Yhvh*”). Si tratta forse di una glossa posteriore. Si noti che la stessa impaginazione della *TNM* ha qui il versetto su tre righe (come al v. 2, dove probabilmente c’è un’altra glossa).
18 Le parole: “Tu sei mio figlio; io, oggi, ti ho generato”, sono molto difficili da capire per chi non è davvero addentro agli studi biblici e non conosce bene il modo ebraico di esprimersi delle Scritture. Intanto vediamo il testo letterale: “Figlio di me tu, io oggi ho generato te”. Molti esegeti e teologi del passato vedevano in questo passo la prova dogmatica della filiazione naturale del messia da parte di Dio. Oggi si è molto più cauti nell’affermare una cosa simile. Questo è un chiaro esempio del leggere la Bibbia letteralmente anziché prenderla sul serio. Si deve sapere che “figlio” non sempre nella Scrittura indica una vera generazione. La parola “figlio” assume nella Scritture sfumature più vaste che abbracciano il senso, più affievolito, di appartenenza ad una persona o ad un gruppo. Gli angeli – che appartengono alla sfera divina – sono pur essi chiamati “figli di Dio”, come in *Gb* 1:6. Israele, che è il popolo di Dio per eccellenza, è chiamato ‘figlio di Dio’: “Così dice il Signore: «Israele è mio figlio, il mio primogenito»” (*Es* 4:22). Anche i re, rappresentanti di Dio sulla terra, sono detti ‘figli di Dio’. Di Salomone si afferma che Dio, fungendogli da padre, lo avrebbe ritenuto figlio: “Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio” (*2Sam* 7:14). In tutti questi passi si tratta sempre di esseri creati (gli angeli, il popolo, i re) che sono metaforicamente detti “figli di Dio”. Va poi notato che l’“oggi” in cui il “figlio” è generato (v. 7) è *posteriore* alla stessa nascita. Non si dice, infatti: ‘Oggi ti ho generato e tu sei [quindi] mio figlio’, ma: “Tu sei mio figlio; io, oggi, ti ho generato”. Ovvero: Tu, che sei *già* mio figlio, sei da me generato *oggi*. Ciò significa che il generare deve riferirsi all’intronizzazione del re e non alla sua nascita naturale. Non si tratta quindi di generazione carnale, ma di generazione metaforica riguardante l’esaltazione al trono regale su cui egli fungerà da rappresentante di Dio.
19 Dopo l’intronizzazione regale c’è un “chiedimi” che intralcia il ritmo e da molti traduttori è tolto.
20 Al re intronizzato si assicura il dominio su tutta la “terra”. La “terra” è la Palestina, la “terra” per eccellenza, il centro dell’universo. Si noti che le nazioni vengono date al re come “eredità”, ma il “possedimento” riguarda la “terra”. La traduzione “le estremità della terra” al v. 8 è ingannevole: il lettore occidentale può pensare all’intero pianeta (e, forse, è proprio questo che pensa il traduttore statunitense di *TNM*). Ma quando l’ebreo leggeva la parola ebraica *èretz* (ארץ), “terra”, pensava a Israele, *èretz-Israèl* (“la terra d’Israele), proprio come fanno oggi gli ebrei di tutto il mondo che si riveriscono allo stato di Israele chiamandolo semplicemente *haàretz*, “la terra”.
21 Al posto di “spezzerai”, la *LXX* ha “pascerai” (ποιμανεῖς, *poimanèis*) e la *Vulgata* ha *reges* (“reggerai”). Vero è che le due parole sono simili nelle consonanti. E vero è che *Ap* 2:27 – che cita il passo – ha “pascere”: “Pascerà il popolo con una verga di ferro”. Tuttavia, il testo ebraico sembra richiedere “spezzerai” per il parallelismo: “Le spezzerai . . . le frantumerai . . .”, per cui è inutile correggerlo.
22 La sezione comprendente i vv. 10-12 presenta le esortazioni ai re perché si sottomettano al sovrano messianico. Il senso è: È bene sottomettersi pacificamente anziché essere annientati dall’ira punitrice di Dio.

23 Qui c'è da fare ordine. Una trasposizione accidentale durante la copiatura del testo ha creato confusione spezzando delle parole e creando un'altra lezione. Si veda intanto il testo attuale, facendo caso a quanto evidenziato:

11
עִבְדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה׃
12
נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף | וְתֹאבְדוּ דָרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃

Si osservi ora l'inizio del v. 12:

נַשְּׁקוּ־בַר
nashqu-vàr
baciate [il] figlio

Il classico errore è quello di leggere *bar* senza porsi problemi. Guarda caso, *bar* è parola aramaica che significa "figlio" (l'ebraico è *ben*, בן). *TNM* lo dice pure, nella nota in calce: "Qui è usato *var* (da *bar*), aram.; non *ben,* ebr.". Ma la domanda è: che ci fa un parola ***aramaica*** in un testo *ebraico*? Si noti, inoltre, che al v. 7 la parola ebraica *ben* compare regolarmente: "Tu sei mio *figlio* [ebraico בְּנִי (*benìy*): בן (*ben*, "figlio") + suffisso י (*y*, per "mio")]", per cui sarebbe particolarmente strano avere poi la stessa parola in *aramaico*. Ma la cosa assume un aspetto ancora più grave. Pietro attesta che questo salmo è di Davide: "Lo Spirito Santo ha detto per bocca del tuo servo Davide, nostro padre: *Perché questo tumulto fra le nazioni, e i popoli meditano cose vane?* [*Sl* 2:1]" (*At* 4:25). Ora, al tempo di Davide non si parlava aramaico, ma ebraico. Se s'insiste nel leggere *bar* in aramaico bisogna anche sostenere che il salmo è di epoca molto più tardiva di quella davidica. Il fatto è che, esaminando accuratamente il passo, ci si accorge di come sia stato accidentalmente corrotto. Si veda la ricostruzione:

Testo attuale
בְּיִרְאָה וְגִילוּ
beyràh veghìlu
con timore ed esultate
Testo ricostruito
ברגליו
beyraglàyu
ai suoi piedi

Le consonanti sono le stesse, solo la vocalizzazione è diversa. Da questo spostamento, dovuto certamente all'errore di un copista, è nata la lezione: "Servite Yhvh con timore ed esultate con tremore. Baciate il figlio". Ma si noti come il v. 11 appaia smilzo rispetto agli altri. L'originale doveva essere:

11
עִבְדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה׃
12
נַשְּׁקוּ ברגליו בִּרְעָדָה פֶּן־יֶאֱנַף | וְתֹאבְדוּ דָרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃
11*. ivdù et-yhvh biràh*
12*. nashèqu beraglàyu biradàh*
11. servite Yhvh con timore,
12. baciate ai suoi piedi con tremore

Molto spesso le iscrizioni scoperte dagli archeologi parlano di ribelli che alla fine si sottomettono al sovrano e, come segno di resa, s'inchinano e gli baciano i piedi. - Cfr. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten Ass. Könige bis zum Untergang Ninive's*, Leipzig 1916; *Textes Der Rassam-Zylinder* 1,71, II.33.72.80, IV,28.

Valutazione del salmo

L'interpretazione messianica del salmo è garantita da varie citazioni bibliche (almeno sette) che sono disseminate nelle Scritture Greche. Come esempio citiamo *At* 13:33: "Dio l'ha adempiuta ["la promessa fatta ai padri", v. 32] per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche è scritto nel salmo secondo: *Tu sei mio Figlio, oggi io t'ho generato* [*Sl* 2:7]". In *Eb* 1:5 la citazione di questo salmo è congiunta a quella tratta da *2Sam* 7:14: "A quale degli angeli ha mai detto: *Tu sei mio Figlio, oggi io t'ho generato*? e anche: *Io gli sarò Padre ed egli mi sarà Figlio*"? L'*Apocalisse* richiama questo salmo per ben tre volte:

> "Ella [la donna vestita di sole, v. 1] partorì un figlio maschio, il quale *deve reggere tutte le nazioni con una verga di ferro* [riferimento a *Sl* 2:9; "reggere" è tratto dalla *Vulgata*; il greco ha "pascere", tratto dalla *LXX*]". - 12:5.
>
> "Egli [il cavaliere del "cavallo bianco", v. 11] le governerà ["le nazioni", stesso v. 15] *con una verga di ferro* [riferimento a *Sl* 2:9]". - 19:15.
>
> "Egli ["chi vince" insieme a Yeshùa, v. 26] le reggerà [le "nazioni", v. 26] *con una verga di ferro e le frantumerà come vasi d'argilla* [riferimento a *Sl* 2:9]". - 2:27.

Da queste ultime citazioni si vede come la congregazione dei discepoli di Yeshùa abbia applicato a lui il salmo, spiritualizzandone il dominio.

Si noti poi *At* 4:24,25 in cui, dopo che alcuni discepoli erano stati rimessi in libertà dai capi dei sacerdoti e dagli anziani giudei, quelli raccontano ad altri discepoli i fatti accaduti. Questi ultimi, si rivolgono allora a Dio e dicono: "Signore, tu sei colui che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che sono in essi; colui che mediante lo Spirito Santo ha detto per bocca del tuo servo Davide, nostro padre: *Perché questo tumulto fra le nazioni, e i popoli meditano cose vane?*". Qui si cita *Sl* 2:1. Cosa interessante, il fatto che vi si veda l'attuazione del salmo proprio nella decisione del Sinedrio e di Pilato di uccidere Yeshùa fa capire come il salmo non fosse inteso troppo alla lettera, ma se ne guardasse piuttosto il senso generale.

Epoca del salmo

Ci sono studiosi – e non mancano mai – che fanno ipotesi fantasiose. Uno di questi è il Treves che in *Vetus Testamentum* (1965, pagg. 85-90) attribuisce il *Salmo* 2 al (si noti la precisione) 103 a. E. V.! Ci sono però studiosi più seri – neppure questi mancano mai – che rispondono per le rime (come B. Lindars, sempre in *Vetus Testamentum*, 1967, pagg. 60-67), facendo notale che "monte santo" (v. 6) e l'esortazione ai re a servire l'unto sovrano di Dio (v. 10) non riflettono per nulla un'epoca tardiva; i re vassalli cui l'esortazione è rivolta si giustificano solo supponendo un periodo antico. La parola aramaica *bar*, come abbiamo visto, non è affatto una parola aramaica, ma uno spezzone di *brglyv* (ברגליו), che si legge *beraglàyu* ("ai suoi piedi"), e che è finito fuori posto. Inoltre, la comunità di Qumràn intese questo salmo riferito alla regalità davidica, tanto che lo citò nel florilegio di *4 A*. Non vi sono ragioni serie che impediscano di attribuire il salmo a Davide. C'è invece una ragione *molto seria* per riconoscerne la paternità davidica: Pietro e Giovanni (*At* 4:13) erano presenti quando alcuni discepoli di Yeshùa, pregando Dio, dissero: "Signore, tu sei … colui che

mediante lo Spirito Santo ha detto per bocca del tuo servo Davide, nostro padre: *Perché questo tumulto fra le nazioni, e i popoli meditano cose vane?*" (*At* 4:24,25). Chi conosce bene la Scrittura sa che proprio Davide fu oggetto di promesse e di oracoli stupendi (*2Sam* 7:11-16), che furono cantati anche in alcuni salmi, come in 132:11 e seguenti. L'espressione "i re della terra" (v. 2), unita al fatto che essi si ribellano e congiurano (sempre v. 2) rientra nello stile letterario dell'epoca davidica. Anche Assurbanipal, parlando della rivolta dell'Egitto, usa le stesse espressioni del salmo che, letterariamente, hanno dei contatti: "*I re della terra* si sono detti l'un l'altro: Orsù, marciamo contro quello strapotente di Assurbanipal . . . il suo potere non causi divisioni tra noi [*Sl* 2:2 dice: "Si sono ammassati come un sol uomo"]. Ninbil [dio pagano] rispose: i re della terra li abbatterò, porrò catene ai loro piedi". Il procedimento letterario è quindi assai arcaico e può benissimo non solo collocare il salmo al tempo di Davide ma riferirne a lui la paternità.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 10

Il salmo messianico 110

Il messia re e sacerdote

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Sl 110
Il messia re e sacerdote (*TNM*)
Di Davide. Melodia.
1 Espressione di Geova 2 al mio Signore: 3
"Siedi alla mia destra 4
Finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi". 5
2 6 La verga della tua forza Geova manderà da Sion, [dicendo:]
"Sottoponi in mezzo ai tuoi nemici".
3 7 Il tuo popolo si offrirà volenterosamente nel giorno delle tue forze militari.
Negli splendori della santità, dal seno dell'aurora,
Hai la tua compagnia di giovani proprio come le gocce di rugiada.
4 8 Geova ha giurato (e non si rammaricherà):
"Tu sei sacerdote a tempo indefinito
Alla maniera di Melchisedec!"
5 Geova 9 stesso alla tua destra 10
Certamente farà a pezzi i re nel giorno della sua ira.
6 Eseguirà il giudizio fra le nazioni; 11
Causerà una pienezza di corpi morti.
Certamente farà a pezzi il capo di un paese popoloso. 11
7 Berrà dalla valle del torrente lungo la via.
Perciò alzerà la [sua] testa. 12

Note:
È uno dei salmi più difficili sia per il contenuto che per la critica del testo che è conservato male.
1 La sezione dei vv. 1-3 potrebbe essere riassunta nella frase: *il re potente*.
2 Ciò che è tradotto "espressione di Geova" è nel testo ebraico "oracolo di Yhvh" (נְאֻם יְהוָה, *neùm yhvh*). Si tratta quindi di un "oracolo" ("espressione" è davvero troppo debole e dice poco e niente) del tipo che si trova frequentemente negli scritti profetici. *Neùm* (נְאֻם) letteralmente significa: "ciò che è detto".
3 "Ciò che è detto" (l'*oracolo*) è stato detto "al mio Signore", ovvero ad una persona superiore a colui che sta scrivendo. Nel caso presente, superiore allo stesso Davide che è presentato come autore del salmo (vedere il titolo). In questo stesso senso è usato da Yeshùa per

sottolineare la superiorità del messia che sarebbe il “Signore” qui ricordato: “«Che cosa pensate del Cristo? Di chi è figlio?». Essi [i farisei] gli risposero: «Di Davide». Ed egli [Yeshùa] a loro: «Come mai dunque Davide, ispirato dallo Spirito, lo chiama Signore, dicendo: Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra finché io abbia messo i tuoi nemici sotto i tuoi piedi?»”. - *Mt* 22:42-44.

4 “Siedi alla mia destra”. Sedere alla destra del re significava occupare il primo posto dopo di lui. Sedere alla destra di Dio, nel linguaggio orientale non indicava l’elevare qualcuno a dignità divina, ma alla dignità tutta speciale di re. I re orientali nel giorno della loro intronizzazione sedevano alla destra della divinità. Nel contesto l’autorità suprema e divina consiste nel fatto che il Signore di Davide è invitato a regnare con Dio o in sua vece su tutta la terra. “Chiedimi, affinché io ti dia le nazioni come tua eredità”. - *Sl* 2:8, *TNM*.

5 “Sgabello dei tuoi piedi”. Significa l’annientamento dei nemici, che erano posti a sgabello del vincitore. Ciò è testimoniato da documenti preistorici assiri ed egizi. Anche nelle *lettere di El-Amarna* (corrispondenza diplomatica tra l’Egitto e i paesi vicini, secoli 15° e 14° a. E. V.) il vassallo è detto “sgabello dei piedi del faraone”.

6 Per comprendere bene il v. 2 di questo salmo è opportuno confrontarlo con altri passi salmici:

Sl 110:2
“Il Signore stenderà da Sion lo scettro del tuo potere.
Domina in mezzo ai tuoi nemici!”

Sl 2:6,8,9
“«Sono io», dirà, «che ho stabilito il mio re sopra Sion, il mio monte santo»”.
“Chiedimi, io ti darò in eredità le nazioni e in possesso le estremità della terra. Tu le spezzerai con una verga di ferro; tu le frantumerai come un vaso d'argilla”.

Il versetto 2 evoca quindi un’immagine viva che stava spesso davanti agli occhi degli ebrei e che denotava tutta la crudezza del vincitore. Nel nostro caso evoca il rigore della giustizia divina che condanna gli increduli. “Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato; ma chi non avrà creduto sarà condannato” (*Mr* 16:16). Il “finché” anche qui, come usualmente nella Scrittura, indica il cambiamento di situazione dopo la sconfitta di tutti gli avversari. Si comprenda bene: il Signore di Davide è elevato alla posizione tutta speciale simboleggiata dallo stare alla destra di Dio; lo scopo è quello di vincere i nemici in nome del Creatore dell’universo; in quella alta posizione deve stare *finché* li ha vinti; poi, compiuta la missione, cambia la situazione e viene di nuovo abbassato. “Ma ora Cristo è stato risuscitato dai morti . . . in Cristo saranno tutti [i credenti] vivificati . . . poi verrà la fine, quando *consegnerà il regno nelle mani di Dio Padre, dopo che avrà ridotto al nulla ogni principato, ogni potestà e ogni potenza*. Poiché bisogna ch'egli **regni *finché* abbia messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi**. Difatti, Dio *ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi*; ma quando dice che ogni cosa gli è sottoposta, è chiaro che colui che gli ha sottoposto ogni cosa, ne è eccettuato. Quando ogni cosa gli sarà stata sottoposta, **allora anche il Figlio stesso sarà sottoposto a colui che gli ha sottoposto ogni cosa**, affinché Dio sia tutto in tutti”. - *1Cor* 15:20-28, *passim*.

7 Il v. 3 è il versetto più difficile non solo di questo salmo ma di tutto il *Salterio*. È variamente tradotto e interpretato. Vediamo.

Testo Masoretico
עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיֹום חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ
amechà nedavòt beyòm kheylècha behadre-qòdesh
popolo di te offerte volontarie in giorno potenza di te in splendori santità
מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ׃

merèkhem mishkhàr lechà tal yaldutècha
da utero aurora a te rugiada gioventù di te
"Il tuo popolo spontaneamente [si presenterà] nel giorno della tua forza, nei sacri ornamenti. Dal grembo dell'aurora [verrà] a te la rugiada della tua giovinezza"

Testo Masoretico solo consonantico con diversa vocalizzazione
עמך נדבת ביום חילך בהדרי־קדש
imechà nedivòt beyòm khylcha behadre-qòdesh
con te nobiltà in giorno parto di te in splendori santità
מרחם משחר לך טל ילדתיך:
merèkhem mishkhàr lechà tal yaledutècha
da utero aurora a te rugiada gioventù di te
"Con te [è] il principato nel giorno della tua nascita nello splendore dei santi, dal seno dell'aurora [come] rugiada [fu] per te la tua gioventù"

LXX
μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου
metà sù e archè en emèra tès dynàmeòs su
con te il principio in giorno della potenza di te
ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων
en tàis lampròtesin tòn aghìon
negli splendori dei santi;
ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε
ek gastròs prò eosfòru ecseghènnesà se
da ventre prima di aurora ho generato te

Vulgata
tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum
con te il principio nel giorno della forza tua nello splendore dei santi
ex utero ante luciferum genui te
dall'utero prima dell'aurora generai te

Diodati
"Il tuo popolo *sarà* tutto volenteroso, Nel giorno *che tu rassegnerai* il tuo esercito, nel magnifico santuario; La rugiada della tua gioventù *ti sarà prodotta* dalla matrice dell'alba"

NR
"Il tuo popolo si offre volenteroso quando raduni il tuo esercito.
Parata di santità, dal seno dell'alba la tua gioventù
viene a te come rugiada"

CEI
"A te il principato nel giorno della tua potenza tra santi splendori;
dal seno dell'aurora, come rugiada, io ti ho generato"

Analizzando il testo ebraico, ci sembra che il passo voglia dire questo: sin dalla sua nascita il futuro re sarà arricchito di nobiltà e di onori sacri; la giovinezza, quasi fosse rugiada, bagna il nascituro. *TNM* si attiene in qualche punto alla lettura di un tempo e in altri punti inventa di suo:

Testo *TNM*
"Il tuo popolo si offrirà volenterosamente [a]
nel giorno delle tue forze militari. [b]
Negli splendori della santità,
dal seno dell'aurora,
hai la tua compagnia di giovani [c]
proprio come le gocce di rugiada" [d]

Note
[a] È la vecchia lettura dei traduttori. "Si offrirà" è un'aggiunta del traduttore: per correttezza andrebbe messa tra quadre.
[b] "Forze militari" è inventato: l'ebraico ha, casomai, solo " tua forza". Conforme all'ebraico
[c] Pura invenzione: l'ebraico ha solo "tua gioventù", senza giovani né compagnia (che c'entra mai la "compagnia di giovani"?).

[d] "Proprio come le gocce di" è totalmente aggiunto; è appropriato, ma andrebbe messo tra quadre per avvisare il lettore che è un'aggiunta del traduttore

8 Il v. 4 si riferisce al re come ad un sacerdote. Si tratta di un nuovo oracolo di Yhvh accompagnato da un giuramento che mette in risalto la funzione sacerdotale del re. Il suo sacerdozio non levitico è riallacciato a quello di Melchisedec, personaggio enigmatico del tempo di Abraamo (20° secolo a. E. V.) vissuto a Gerusalemme. "Melchisedec, *re* di Salem [antico nome di Gerusalemme], fece portare del pane e del vino. Egli era *sacerdote* del Dio altissimo. Egli benedisse Abramo, dicendo: «Benedetto sia Abramo dal Dio altissimo, padrone dei cieli e della terra! Benedetto sia il Dio altissimo, che t'ha dato in mano i tuoi nemici!». E Abramo gli diede la decima [più corretto: "un decimo"] di ogni cosa" (*Gn* 14:18-20). La *Lettera agli ebrei* insiste nel presentare il significato messianico di questo fatto: Melchisedec è superiore al sacerdozio di Aaronne, perché Melchisedec benedisse Abraamo padre dei leviti (che costituivano la tribù sacerdotale) e perché è presentato senza padre né madre né genealogia. "Anche Cristo non si prese da sé la gloria di essere fatto sommo sacerdote, ma la ebbe da colui [Dio] che gli disse: *Tu sei mio Figlio; oggi ti ho generato*. Altrove egli dice anche: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec*", "Essendo da Dio proclamato sommo sacerdote *secondo l'ordine di Melchisedec*", "Gesù è entrato [nel Santissimo del Tempio] per noi quale precursore, essendo diventato *sommo sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec*" (*Eb* 5:5,6,10;6:20). Tutto il cap. 7 di *Eb* è un commento a questo v. 4 del salmo. Molto interessante è la *duplice funzione di una sola persona quale re e sacerdote*, che ci riporta al tempo di Gionata e Simone (epoca maccabeica).

9 Il *Testo Masoretico* ha qui אֲדֹנָי (*adonày*, "Signore di me"). Secondo *TNM* questo sarebbe uno di quei luoghi in cui i *soferìym* avrebbero sostituito il tetragramma divino con *adonày*. Se così fosse, non si capirebbe come mai gli stessi *soferìym* lo avrebbero lasciato per ben tre volte (vv. 1,2,4) in questo piccolo salmo. Comunque, si veda la nota n. 10 al *Salmo* 2 (nella precedente lezione). In ogni caso *Adonày* sta per Yhvh:

Sl 2:4
יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם . . . אֲדֹנָי .
yoshèv bashamàym ... adonày
sedente nei cieli ... Signore di me

Sl 110:5
אֲדֹנָי
adonày
Signore di me
Nota: Il "Signore di me" (*adonày*) sta per Yhvh

10 Egli sta alla destra del re-sacerdote per proteggerlo. "Egli [Dio] sta alla destra del povero per salvarlo da quelli che lo condannano a morte" (*Sl* 109:31). Si noti la differenza con il v. 1:

Sl 110
v. 1
"Espressione di Geova al mio Signore: «Siedi alla mia destra»"
Stando seduto alla destra di Dio il re-sacerdote partecipa al potere divino

v. 5
"Geova stesso alla tua destra"
Avendo Dio alla destra, il re-sacerdote è protetto e difeso da Dio

Subito dopo, infatti, è spiegato il senso dello stare alla destra del re-sacerdote da parte di Dio: “Certamente farà a pezzi i re nel giorno della sua ira”. I semplici, che non comprendono il senso biblico di stare alla destra, leggendo letteralmente vanno in confusione vedendovi contraddizione.

11 “Nazioni”. Qui le nazioni designano i pagani, i nemici di Israele. È come in *Sl* 2:1,8. Il messia, secondo l’ideologia del tempo, era visto come un gran re vittorioso che avrebbe annientato tutti gli avversari. Infatti, si noti: “Causerà una pienezza di corpi morti”. L’ebraico dice letteralmente: “Riempirà di cadaveri”. Il seguito del v. 6 è male tradotto da *TNM*: “Certamente farà a pezzi il capo di un paese popoloso”, frase oscura e che, soprattutto, non si trova nel testo biblico. Ecco la frase della Scrittura:

מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה
màkhatz rosh al-èretz rabàh
colpirà testa su terra molta

TNM prende lucciole per lanterne e legge *rosh* (רֹאשׁ), “capo”, non come “testa” (quale effettivamente è) ma come “capo” inteso come un comandante. Con questa svista è poi costretta a mutare “terra molta” (una regione di terra molto vasta) in “paese popoloso”! Ma deve forzare anche la grammatica, perché l’ebraico ha *al* (על), “su”, che *TNM* traduce erroneamente con “di”. Alla fine, per volersi attenere a tutti i costi alla propria errata lettura, crea una frase fuori contesto e senza senso. Ecco il versetto nella sua giusta traduzione: “Giudicherà fra le nazioni e le riempirà di cadaveri, stritolerà i crani su una vasta regione”. Questo era ciò che ci si aspettava dal messia secondo l’attesa ebraica. E fu per questo che i giudei non accolsero Yeshùa quale messia, essendo delusi – e irritati – dal suo modo di fare pacifico. Non compresero che così doveva essere e che solo alla sua seconda venuta – questa volta come re glorioso – farà quello che di lui è profetizzato: “Il Signore stesso, con un ordine, con voce d'arcangelo e con la tromba di Dio, scenderà dal cielo . . . allora una rovina improvvisa verrà loro addosso, come le doglie alla donna incinta; e non scamperanno” (*1Ts* 4:16;5:3). “Dio stesso farà a pezzi la *testa* (רֹאשׁ, *rosh*) dei suoi nemici, la capelluta sommità del capo di chiunque cammina nella sua colpa” (*Sl* 68:21, *TNM*). La parola ebraica *rosh* (רֹאשׁ) si trova anche al v. 7 e qui *TNM* la traduce correttamente con “testa”.

12 Il v. 7, che è l’ultimo di questo salmo, descrive il messia che durante l’inseguimento dei nemici si rinfresca e si disseta ad un torrente per poi rialzare il capo e inseguire ardimentoso gli avversari fino alla loro sconfitta totale. Si noti come il linguaggio è sempre concreto, in armonia con il modo di esprimersi ebraico. Noi occidentali ce la saremmo cavata con una astrazione (che gli ebrei rifiutano): Non darà tregua agli avversari. Va qui ricordato l’episodio simile dei madianiti: “Gedeone fece dunque scendere la gente all'acqua . . . Il numero di quelli che leccarono l'acqua, portandosela alla bocca nella mano, fu di trecento uomini . . . Allora il Signore disse a Gedeone: «Mediante questi trecento uomini che hanno leccato l'acqua io vi libererò e metterò i Madianiti nelle tue mani»” (*Gdc* 7:5-7). Qui al v. 7 non si tratta più di Dio, ma del messia che, grazie all’aiuto divino, può risollevare il capo vittorioso.

Tempo di composizione

Quando fu scritto questo salmo? Alcuni, per l'allusione al re-sacerdote, vi vedono raffigurata l'immagine di Gionata o, meglio, Simone il cui nome – secondo certi studiosi – si ritroverebbe addirittura nell'acrostico dei vv. 1b, 2a, 3a, 4a.

1
לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה ׀ לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃
2
מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ׃
3
עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ׃
4
נִשְׁבַּע יְהוָה ׀ וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק׃
שמען
Shimòn

Anzi, lo studioso Treves vi vede addirittura come acrostico l'espressione "Simone il terribile":

1
לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה ׀ לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃
2
מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ׃
3
עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ׃
4
נִשְׁבַּע יְהוָה ׀ וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק׃
שמען אים
Shimòn ym

Si tratta però di una congettura fantasiosa e molto discutibile. Simone (anno 142 a. E. V.) riunì la sua duplice funzione *solo temporaneamente*, fino alla comparsa di un "profeta veritiero"; ma il salmo dice: "Tu sei Sacerdote *in eterno*" (v. 4). Gionata (anno 151 a. E. V.) fu nominato sacerdote dal re pagano Alessandro Bales di Siria e non da un oracolo divino: "«*Noi* ti eleggiamo oggi nostro capo e condottiero nelle nostre battaglie». Giònata assunse il comando in quella occasione e prese il posto di Giuda suo fratello . . . «Noi dunque ti nominiamo oggi sommo sacerdote del tuo popolo»". - *1Maccabei* 9:30,31:10:20, *CEI*.

Davide va riconosciuto come autore. Lo dice anche il titolo del salmo: "Salmo di Davide" (v. 1). Pietro riferisce il salmo a Davide: "Davide infatti non è salito in cielo; eppure egli stesso dice: *Il Signore ha detto al mio Signore:* «*Siedi alla mia destra, finché io abbia posto i tuoi nemici per sgabello dei tuoi piedi*»" (*At* 2:34,35). Yeshùa poggia su questo salmo per sostenere la propria superiorità a Davide: "Come mai dunque Davide, ispirato dallo Spirito, lo chiama Signore, dicendo . . ." (*Mt* 22:43). Non si può negare che Davide ne sia l'autore. Inoltre, dal punto di vista dello studio biblico, tutto riesce più significativo se si accetta che il salmo risalga proprio a Davide.

Messianismo

È chiaro poi - dall'uso di questo salmo nelle Scritture Greche – che gli ebrei vi vedevano un'interpretazione messianica che già era stata intuita dal giudaismo anteriore. Ne usa Yeshùa, come già abbiamo visto, nelle diatribe con i farisei, gli erodiani e i sadducei. "Gesù, mentre insegnava nel tempio, disse: «Come mai gli scribi dicono che il Cristo è Figlio di

Davide? Davide stesso disse per lo Spirito Santo: *Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io abbia messo i tuoi nemici sotto i tuoi piedi*. Davide stesso lo chiama Signore; dunque come può essere suo figlio?»" (*Mr* 12:35-37). Paolo lo usa per sottolineare l'esaltazione di Yeshùa alla destra di Dio: "Bisogna ch'egli regni finché abbia messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi [riferimento a *Sl* 110:1]" (*1Cor* 15:25). L'autore di *Eb* ne usa per la superiorità di Yeshùa sugli angeli: "E a quale degli angeli disse mai: *Siedi alla mia destra finché abbia posto i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi*?" (*Eb* 1:13). La resurrezione di Yeshùa è dimostrata con tale salmo da Pietro (*At* 2:35,36). Della esaltazione e del sacerdozio di Yeshùa si parla in vari passi biblici:

Esaltazione di Yeshùa

"Il Signore Gesù dunque, dopo aver loro parlato, fu elevato in cielo e sedette alla destra di Dio". - *Mr* 16:19.

"Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù che voi uccideste appendendolo al legno e lo ha innalzato con la sua destra, costituendolo Principe e Salvatore, per dare ravvedimento a Israele". - *At* 5:20,31.

"Stefano . . . vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla sua destra, e disse: «Ecco, io vedo i cieli aperti, e il Figlio dell'uomo in piedi alla destra di Dio»". - *At* 7:55,56.

"Cristo Gesù è colui che è morto e, ancor più, è risuscitato, è alla destra di Dio". - *Rm* 8:34.

"Questa potente efficacia della sua forza egli [Dio] l'ha mostrata in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla propria destra nel cielo". - *Ef* 1:20.

"Cristo è seduto alla destra di Dio". - *Col* 3:1.

"Abbiamo un sommo sacerdote tale che si è seduto alla destra del trono della Maestà nei cieli". - *Eb* 8:1.

"Gesù, dopo aver offerto un unico sacrificio per i peccati, e per sempre, si è seduto alla destra di Dio, e aspetta soltanto che i suoi nemici siano posti come sgabello dei suoi piedi". - *Eb* 10:12,13.

"Gesù . . . si è seduto alla destra del trono di Dio". - *Eb* 12:2.

"Asceso al cielo, [Yeshùa] sta alla destra di Dio, dove angeli, principati e potenze gli sono sottoposti". - *1Pt* 3:22.

"Ho vinto e mi sono seduto con il Padre mio sul suo trono". - *Ap* 3:21.

Sacerdozio di Yeshùa

"Cristo non si prese da sé la gloria di essere fatto sommo sacerdote, ma la ebbe da colui che gli disse: *Tu sei mio Figlio; oggi ti ho generato*. Altrove egli dice anche: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di* Melchisedec". - *Eb* 5:5,6.

"Gesù è entrato [nel Santissimo del Tempio] per noi quale precursore, essendo diventato *sommo sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec*". - *Eb* 6:20.

"Questo Melchisedec, re di Salem, era sacerdote del Dio altissimo". - *Eb* 7:17.

È pure significativo che gli apostoli non si siano trovati imbarazzati davanti alle immagini belliche del salmo: segno che non venivano intese alla lettera, altrimenti ciò avrebbe reso inverosimile la sua applicazione alla prima venuta di Yeshùa.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 11

Il salmo messianico 22

Le sofferenze del messia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Sl 22
Le sofferenze del messia (*Luzzi*)
1 *Per il Capo de' musici. Su 'Cerva dell'aurora'.* [1] *Salmo di Davide*.
Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Perché te ne stai lontano, senza soccorrermi,
senza dare ascolto alle parole del mio gemito? [2]
2 Dio mio, io grido di giorno, e tu non rispondi;
di notte ancora, e non ho posa alcuna. [3]
3 [4] Eppure tu sei il Santo, [5]
che siedi circondato dalle lodi d'Israele.
4 I nostri padri confidarono in te;
confidarono e tu li liberasti.
5 Gridarono a te, e furono salvati;
confidarono in te, e non furon confusi. [4 5 6]
6 [7] Ma io sono un verme [8] e non un uomo;
il vituperio degli uomini, e lo sprezzato dal popolo.
7 Chiunque mi vede si fa beffe di me;
allunga il labbro, [9] scuote il capo, dicendo:
8 Ei si rimette nell'Eterno; lo liberi dunque;
lo salvi, poiché lo gradisce! [10]
9 Sì, tu sei quello che m'hai tratto dal seno materno; [11]
m'hai fatto riposar fidente sulle mammelle di mia madre.
10 [12] A te fui affidato fin dalla mia nascita, [13]
tu sei il mio Dio fin dal seno di mia madre.
11 Non t'allontanare da me, perché l'angoscia è vicina,
e non v'è alcuno che m'aiuti.
12 [14] Grandi tori m'han circondato;
potenti tori di Basan m'hanno attorniato; [15]
13 apron la loro gola contro a me,
come un leone [16] rapace e ruggente.
14 Io son come acqua che si sparge,
e tutte le mie ossa si sconnettono;
il mio cuore è come la cera,
si strugge in mezzo alle mie viscere.
15 Il mio vigore s'inaridisce come terra cotta, [17]

e la lingua mi s'attacca al palato; [18]
tu m'hai posto [19] nella polvere della morte.
16 Poiché cani m'han circondato;
uno stuolo di malfattori m'ha attorniato;
m'hanno forato [20] le mani e i piedi.
17 Posso contare [21] tutte le mie ossa.
Essi mi guardano e m'osservano;
18 spartiscon fra loro i miei vestimenti
e tirano a sorte la mia veste. [22]
19 Tu dunque, o Eterno, non allontanarti,
tu che sei la mia forza, t'affretta a soccorrermi. [23]
20 Libera l'anima [24] mia dalla spada,
l'unica mia, dalla zampa del cane;
21 salvami dalla gola del leone.
Tu mi risponderai liberandomi dalle corna dei bufali. [25]
22 [26] Io annunzierò il tuo nome ai miei fratelli,
ti loderò in mezzo all'assemblea. [27]
23 [28] O voi che temete l'Eterno, lodatelo!
Glorificatelo voi, tutta la progenie di Giacobbe,
e voi tutta la progenie d'Israele, abbiate timor di lui! [29]
24 Poich'egli non ha sprezzata
né disdegnata l'afflizione dell'afflitto,
e non ha nascosta la sua faccia da lui;
ma quand'ha gridato a lui, ei l'ha esaudito. [30]
25 [31] Tu sei l'argomento della mia lode nella grande assemblea;
io adempirò i miei voti [32] in presenza di quelli che ti temono.
26 Gli umili [33] mangeranno e saranno saziati;
quei che cercano l'Eterno [34] lo loderanno;
il loro cuore vivrà in perpetuo. [35]
27 Tutte le estremità della terra si ricorderan dell'Eterno
e si convertiranno a lui;
e tutte le famiglie delle nazioni adoreranno nel tuo cospetto. [36]
28 Poiché all'Eterno appartiene il regno,
ed egli signoreggia sulle nazioni. [37]
29 [38] Tutti gli opulenti della terra mangeranno e adoreranno;
tutti quelli che scendon nella polvere
e non posson mantenersi in vita s'inginocchieranno dinanzi a lui.
30 La posterità [39] lo servirà;
si parlerà del Signore [40] alla ventura [41] generazione.
31 Essi verranno e proclameranno la sua giustizia,
e al popolo che nascerà diranno come egli ha operato.

Note:

Il salmo si può dividere in due parti: 1) Elegia (vv.1-21); 2) Parte eucaristica o di ringraziamento (vv. 22-31).

1 Il salmo era probabilmente cantato su un'aria musicale profana che iniziava con le parole: "Cerva dell'aurora".

2 Il poeta si sente perduto e sente che Dio si tiene lontano, proprio come si tiene lontano dal malvagio. Yeshùa, mentre stava per morire, citò queste parole dall'aramaico anziché dall'ebraico (*Mt* 27:46; *Mr* 15:34):

Sl 22:2

Testo ebraico: אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי
elìy eliy lamàh azavtàny
“Dio di me Dio di me perché abbandonasti me”
Testo aramaico: אלי אלי למה שבכתני
Elìy, Elìy, lamà savachtàny
“Dio di me Dio di me perché abbandonasti me”

Come poteva proprio Yeshùa dirsi abbandonato da Dio? Occorre pensare che Yeshùa, da giudeo, ragionava e parlava come il suo popolo. Egli, nel momento mortale, fa sue le parole del salmo, parole che volevano solo dire che il morente non sentiva la mano protettrice di Dio pronta a liberarlo. Va poi osservato che non occorre soffermarsi solo al primo versetto, ma notare che tutto il salmo ridonda di confidenza e di fiducia in Dio. Per questi motivi dobbiamo respingere la tesi teologica di Calvino e di Lutero che affermavano che Yeshùa era davvero stato abbandonato da Dio perché soffriva come vittima espiatoria degli uomini condannati. Va pure eliminata l’interpretazione opposta che vi vede solo un grido di fiducia in Dio. Le due ipotesi non hanno fondamento nel salmo. La citazione del salmo da parte di Yeshùa mostrava poi che esso aveva in lui il suo compimento.

“Parole del mio gemito” è un abbellimento del Luzzi che, probabilmente, ha ritenuto troppo cruda l’espressione ebraica: “Parole del mio ruggito”.

3 “Non ho posa alcuna” è un aggiustamento del Luzzi. *TNM* ha: “Non c’è silenzio da parte mia”, che tenta di essere letterale ma che contiene un grave errore grammaticale di traduzione. L’ebraico ha לֹא־דוּמִיָּה לִי (*lo-dumiàh ly*): “non-riposo per me”, da tradursi: “Non c’è riposo per me”. Se *TNM* vuole usare proprio la parola “silenzio” (ma l’ebraico ha “riposo” – “silenzio” sarebbe *shèket*), dovrebbe almeno tradurre: “Non c’è silenzio *per me*”. La *Versione Siriaca* ha: “Tu non attendi”, che conserva meglio il parallelismo: “Di giorno non rispondi, di notte non attendi”.

4 I vv. 3-5 elencano i motivi di persuasione.

5 “Tu sei il Santo” (*TNM*: “Tu sei santo”). Si tratta di aggiustamenti. L’ebraico ha: אַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב (*atàh qadòsh yoshèv*), “tu santo sedente”.

È ovvio che il testo è conservato male. Anziché spostare il “sedente” (come *Luzzi* e *TNM* fanno), occorre capire. Il senso originale ci è dato dalla traduzione greca dei *LXX*: σὺ δὲ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς (*sý dè en aghìois*): “Tu in [luoghi] santi siedi”, che significa: “Tu abiti nel Santuario”. Si noti ora come appare assurdo (abitare le lodi!) il testo di *TNM* e come è chiaro quello biblico: *TNM*: “Ma tu sei santo, abiti le lodi d’Israele”; Bibbia: “E tu abiti nel Santuario, a te si rivolgono le lodi di Israele”.

Si noti la somiglianza delle parole “santo” e “santuario”: קָדוֹשׁ (*qadòsh*), “Santo” – קֹדֶשׁ (*qòdesh*), “santuario”.

“A te” (בך, *bècha*) deve essere caduto per aplografia (l’omissione da parte del copista di una parola immediatamente vicina ad una uguale). Si noti *Sl* 71:6 paragonato al nostro passo: *Sl* 71:6 בְּךָ תְהִלָּתִי (*bechà tehiltìy*), “a te la preghiera di me” - *Sl* 22:3,4 (4,5 nel testo ebraico):

4 וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל
5 בְּךָ בָטְחוּ אֲבֹתֵינוּ בָּטְחוּ וַתְּפַלְּטֵמוֹ

Il copista, trovando subito dopo la frase תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל (*tehilòt ysraèl*; “preghiere d’Israele”) il *bechà* (בך) con cui inizia il versetto successivo, non lo ha trascritto. Si tenga presente che gli ebrei pregavano rivolti verso il Santuario di Gerusalemme (*1Re* 8). Così faceva pure Daniele: “[Daniele] tenendo le finestre della sua camera superiore aperte *verso*

Gerusalemme, tre volte al giorno si metteva in ginocchio, pregava" (*Dn* 6:10). Ha quindi un senso la traduzione: "Tu abiti nel Santuario, a te sono rivolte le preghiere di Israele". Non ha invece senso tradurre: "Tu abiti le lodi di Israele" (*TNM*), che - tra l'altro – è scorretto anche nella lingua italiana.
5 Il primo motivo di persuasione presentato è il fatto che gli antenati di Israele erano ricorsi a Dio e ne furono esauditi: Dio non può essere mutato ora.
6 "Non furono confusi": meglio l'ebraico "non furono svergognati". Fuori luogo il "non provarono vergogna" di *TNM*. "Confidarono in te e non furono svergognati".
7 Ai vv. 6-8 si ha la presentazione dell'afflitto.
8 Per contrapposto agli antenati che pregarono Dio e furono esauditi, il salmista presenta se stesso nell'umiliazione attuale che lo rende un "verme" schifoso. "Quanto meno l'uomo, che è un verme, il figlio d'uomo che è un vermiciattolo!". - *Gb* 25:6.
9 "Allunga il labbro". L'ebraico ha letteralmente "separano il labbro". Meglio tradurre "storcono le labbra" che non "spalancano la bocca" (*TNM*): si tratta, infatti, di un segno di *disprezzo* e non di sorpresa. Mentre sogghignano e storcono la bocca, scuotono il capo. Si vedano due atteggiamenti simili: "Anch'io potrei parlare come voi, se voi foste al posto mio; potrei mettere insieme delle parole contro di voi e su di voi *scrollare il capo*" (*Gb* 16:4), "Son diventato per loro un oggetto di scherno; quando mi vedono scuotono il capo". - *Sl* 109:25.
10 Si rammentino qui gli insulti indirizzati a Yeshùa e la frase sprezzante rivoltagli: "Quelli che passavano di là, lo ingiuriavano, *scotendo il capo e dicendo*: «Tu . . . salva te stesso, se tu sei Figlio di Dio»". - *Mt* 27:39,40.
11 "Dal seno materno". L'ebraico ha solo "tu traesti me da ventre", perciò "materno" – pur essendo esatto (ma inutile: si può nascere solo da un seno materno) – andrebbe messo tra quadre. L'immagine è molto bella e tenera: Dio, come una levatrice, l'ha estratto con amore. Si noti anche, nello stesso versetto, la tenerezza espressa dal secondo emistico: "M'hai fatto riposar fidente sulle mammelle di mia madre".
12 C'è ora l'invocazione (vv. 10-12): Dio era stato con lui sin dalla sua nascita. La sua vita precedente, sin dalla nascita, mostrava la provvidenza divina a suo riguardo.
13 "A te fui affidato fin dalla mia nascita". Questa espressione non coglie il senso stupendo dell'ebraico che ha letteralmente: "Su te fui posto da grembo, da ventre madre di me". Che, messo in bell'italiano, suona: "Su di te fui deposto [dopo essere stato tratto] dal ventre di mia madre". Il senso è questo: Dopo essere stato estratto dal ventre materno, fui deposto sulle tue ginocchia. Questo facevano gli ebrei: ponevano il neonato sulle ginocchia paterne per assicurarne la legittimità. Si veda, per questo uso, *Gn* 50:23: "Anche i figli di Machir, figlio di Manasse, nacquero sulle sue ginocchia". Anche i greci avevano un'usanza simile (*Odissea* 19,401). Orribile la versione di *TNM* che, con nessuna delicatezza, traduce: "Su di te sono stato *gettato* dal seno".

Dal fatto che si nomina la madre terrena e il Padre celeste, alcuni scrittori ecclesiastici vi videro un accenno alla sua nascita verginale (cfr. J. A. Aldama, *La naissance du Seigneur dans l'exégèse pratistique du Ps 21,10*). Ma questo è davvero uno spremere troppo il testo. Qui la Bibbia vuol solo e unicamente dire che dalla sua nascita fu protetto da Dio.
14 I vv. 12-18 presentano un nuovo lamento.
15 "Grandi tori m'han circondato; potenti tori di Basan m'hanno attorniato" (v. 12). *TNM* traduce: "Molti giovani tori mi hanno accerchiato; gli stessi potenti di Basan mi hanno

circondato". L'ebraico invece dice: "Circondarono me giovenchi molti, tori di Basan attorniarono me". I "potenti di Basan", quindi, non c'entrano alcunché. Il testo parla di torelli e di tori. Questi simboleggiano la potenza dei nemici presenti (*Is* 34:7). I bovini di Basan erano rinomati per il loro vigore. - *Am* 4:1.

16 Il "leone che sbrana" (*TNM*) simboleggia come il toro la potenza dei nemici. Si noti: "[I nemici] apron la loro gola contro a me, come un leone rapace e ruggente" (v. 13). *Sl* 17:12 usa la stessa figura: "Il mio nemico sembra un leone che voglia sbranare la preda".

17 Il disgraziato salmista si considera già preda della morte. Per descrivere la situazione usa diverse immagini concrete (v. 14). *Luzzi*: "Io son come acqua che si sparge"; "Tutte le mie ossa si sconnettono"; "Il mio cuore è come la cera"; "si strugge in mezzo alle mie viscere". *TNM*: "Sono stato versato come acqua"; "Sono state separate tutte le mie ossa"; "Il mio cuore è divenuto come la cera"; "Si è liquefatto nelle mie profonde parti interiori". Ebraico: "Come le acque fui versato"; "Furono slogate tutte ossa di me"; "Fu cuore di me come la cera"; "Fondentesi in mezzo a viscere di me".

Tutte queste immagini vogliono dire che lui non ha più alcun vigore.

18 "Palato". *TNM* ha "potenza". L'ebraico ha כֹּחִי (*kokhìy*), "forza di me". Il che non ha molto senso, perché bisognerebbe tradurre, letteralmente: "Inaridì come il coccio vigore di me, e lingua di me è aderente fauci di me".

Il parallelismo vigore-lingua non è affatto un parallelismo. Viene quindi il dubbio che si tratti di una metatesi (lo scambio di due fonemi vicini tra loro). Si noti bene: כֹּחִי (*kokhìy*), "forza di me"; חִכִּי (*khikìy*), "palato di me", cfr. *Gb* 6:30.

Il copista sembra aver invertito la ח (*kh*) e la כ (*k*), dando così origine ad un'altra parola. Se ristabiliamo *khikìy* (חכי) abbiamo sia il senso che il parallelismo: "Inaridì come il coccio **palato di me**, e lingua di me è aderente fauci di me".

19 "Tu m'hai posto". *TNM* ha: "Mi poni". In effetti, questa sarebbe la traduzione di תִּשְׁפְּתֵנִי (*tishpetèny*). Ma così si ha letteralmente: "E sulla polvere di morte ponesti me poiché circondarono me cani". Ora, non ha senso affermare che Dio lo fa morire "**poiché**" i nemici (paragonati a cani) lo hanno circondato. Sarebbe più logico dire: "***Mi si*** depone nella polvere della morte". E – dato che il testo è mal conservato – viene anche qui il dubbio che ci sia un errore, questa volta una dittografia (l'errata ripetizione di un fonema). Si noti bene: תִּשְׁפְּתֵנִי (*tishpetèny*), "mi hai deposto" – שפתני (*shefatùny*), "mi si depone".

In pratica, l'iniziale di תִּשְׁפְּתֵנִי (***t***ishpetèny) presenta una dittografia, essendoci già nella parola il fonema ת (*t*).

20 "M'hanno forato". *TNM* ha invece: "Come un leone". Alquanto diverso, no? Cerchiamo di capire. Vediamo le tre versioni antiche. *Testo masoretico*: כָּאֲרִי (*kaarì*)y, "come il leone". *LXX*: ὤρυξαν (*òrücsan*), "hanno forato". *Vulgata*: *foderunt*, "forarono".

Dire "come il leone mani di me e piedi di me" (traduzione letterale dell'attuale *Testo Masoretico*) non ha davvero senso. *TNM*, per attenersi al testo ebraico, è costretta ad aggiungere alcune parole (messe tra quadre): "Come un leone [essi sono alle] mie mani e [ai] miei piedi". Ma è solo un aggiustamento che mal si spiega: perché mai un leone dovrebbe attaccare (ovviamente per sbranare) iniziando dalle mani e dai piedi? Non ha senso. Qualche studioso vi vede il fatto che il salmista, fatto prigioniero, ha le unghie dei piedi come artigli di leone. Ma le mani? Sinceramente, ci sembra una gran sciocchezza. Dobbiamo, invece, ancora una volta, rammentare che il testo è mal conservato. Così,

proviamo a capire cosa possa essere successo, dato che il copista ha già dato prova di scarsa accuratezza. Osserviamo bene la parola ebraica: כָּאֲרִי. Si noti l'ultima lettera: י. È facile confondere questa lettera con quella simile ו: י (lettera *yod*), "y" - ו (lettera *vav*), "u/o".

Ora, se si mette la *vav* (ו) al posto della *yòd* (י), si ottiene: כארו (*kaarù*), che deriva dal verbo *karàh*, "bucare". Si veda *Sl* 40:6: "Apristi questi miei orecchi" (*TNM*), in cui il verbo tradotto "apristi" è nell'ebraico כָּרִיתָ (*karìta*): "forasti" (la lingua ebraica, sempre concreta, ha l'immagine del forare gli orecchi per intendere il nostro "aprire"). Si tratta proprio del verbo *karàh*, "bucare". Sembra quindi un errore di copiatura. Però … un sospetto viene. Forse non si tratta di un errore, ma di un'intenzionale manomissione del copista ebreo per eliminare il verbo *karàh* ("forare") in cui i discepoli di Yeshùa trovarono una profezia riferita alle mani e ai piedi del messia. È solo un sospetto.

21 "Posso contare". Così anche *TNM*. Qualcuno traduce "contano", con la terza persona plurale, che è meglio. I nemici fanno cerchio attorno a lui per contare le sue ossa visibili per la magrezza. Comunque, il *Testo Masoretico* ha la prima persona singolare: "Conto".

22 La ripartizione delle vesti e la sorte gettata sulla tunica furono dagli evangelisti riferite a Yeshùa sul palo. "I soldati dunque, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una parte per ciascun soldato. Presero anche la tunica, che era senza cuciture, tessuta per intero dall'alto in basso. Dissero dunque tra di loro: «Non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocchi»; affinché si adempisse la Scrittura che dice: *Hanno spartito fra loro le mie vesti, e hanno tirato a sorte la mia tunica*. Questo fecero dunque i soldati" (*Gv* 19:23,24; cfr. *Mt* 27:35, *Mr* 15:24, *Lc* 23:34). Secondo l'uso, gli abiti dei crocifissi appartenevano ai crocifissori che se li dividevano. La tunica doveva essere di gran pregio (contro l'opinione popolare attuale che immagina Yeshùa come un poveraccio), dato che non vollero sciuparla dividendola ma tirandola a sorte.

23 C'è ora *la preghiera*: l'invito a Dio perché si affretti ad aiutarlo. L'invito al soccorso divino è frequente nei *Salmi*: "Affrèttati in mio aiuto, o Signore, mia salvezza!" (38:22), "Liberami, o Signore! Affrèttati in mio aiuto!" (40:13), "Affrèttati, o Dio, a liberarmi! Signore, affrèttati in mio aiuto!" (70:1), "O Dio, non allontanarti da me; mio Dio, affrèttati a soccorrermi!". - 71:12.

24 "Anima": vale a dire la *persona*, pure indicata con le parole "l'unica mia". - Cfr.: "O Signore, fino a quando starai a guardare? Allontana l'anima mia dalla loro malvagità, l'unica mia, da quelle belve". - *Sl* 35:17.

25 Il testo ebraico non dice esattamente: "Tu mi risponderai liberandomi dalle corna dei bufali". Che qualcosa non vada lo si deduce leggendo la strampalata traduzione di *TNM*: "Dalle corna dei tori selvaggi mi devi rispondere [e salvare]" (v. 21b). Questa traduzione ha dell'incredibile, tanto è assurda. Ma che mai vorrà dire "dalle corna dei tori selvaggi mi devi rispondere"? Per salvare un po' la forma *TNM* aggiunge tra quadre (e quindi non appartenente al testo originale ebraico): "[e salvare]", ma l'incomprensibile bruttura senza senso ormai è tradotta. Lo rammentiamo: il manoscritto è corrotto. Si paragonino queste due parole somiglianti. *Testo Masoretico* attuale: עֲנִיתָנִי (*aniytàny*), "rispondi a me". Ricostruzione: עניהני (*anyhàny*), "misera di me".

La "misera di me" è riferito sempre all'"anima" precedente. Ecco il v. 21 ricostruito con il suo parallelismo e nel suo contesto:

[20] Libera dalla spada la mia anima,
la mia unica dalla zampa del cane,
[21] salva me dalla bocca del leone,

e dalle corna dei tori la mia misera.

In tutti e due i versetti si ripete per quattro volte “anima” (una volta in ogni emistico) in diverse forme, tutte indicanti la persona: “La mia anima … la mia unica … me … la mia misera”.

26 Inizia qui l’ultima parte, la parte eucaristica (o di ringraziamento) (vv. 22-31).

27 È la promessa: il salmista promette un sacrificio di ringraziamento nell’assemblea dei fratelli. Vedere anche nota 32 più avanti.

28 Inizia qui il canto di ringraziamento.

29 Nell’introduzione del canto – come in altri salmi del genere – s’invitano tutti i fratelli a lodare il Signore.

30 Viene data la motivazione della lode che va rivolta a Dio: bisogna ringraziarlo perché non si è voltato dall’altra parte quando il misero lo ha pregato, ma lo ha accolto. - Cfr. *Sl* 13:1: “Fino a quando mi nasconderai il tuo volto?”.

31 Si ha ora il corpo del canto (vv. 25-29).

32 “Voti”. Indica il compiere i propri doveri cultuali, i sacrifici. “Loderò il tuo nome per sempre, e adempirò ogni giorno le promesse che ti ho fatte” (*Sl* 61:8). “Scioglierò i miei voti al Signore e lo farò in presenza di tutto il suo popolo . . . Io t'offrirò *un sacrificio* di lode e invocherò il nome del Signore. Adempirò le mie promesse al Signore e lo farò in presenza di tutto il suo popolo”. - *Sl* 116:14-18.

33 “Gli umili” sono i poveri, gli affitti, i miserabili. La parola ebraica è עֲנָוִים (*anavìym*), plurale di ענו (*anàv*). Sbaglia di grosso *TNM* traducendo qui “mansueti”. Si vedano nella stessa *TNM* i seguenti passi: “Sorgi, o Geova. O Dio, alza la tua mano. Non dimenticare gli *afflitti* [עֲנָוִים (*anavìym*)]” (*Sl* 10:12, *TNM*), “Chi disprezza il suo proprio prossimo pecca, ma felice è chi mostra favore agli *afflitti* [עֲנָוִים (*anavìym*)]” (*Pr* 14:21, *TNM*). Che qui si tratti proprio di povera gente e non di mansueti, lo dimostra il contesto: “I miseri [עֲנָוִים (*anavìym*)] *mangeranno e saranno saziati*”. Si tratta di poveri che, invitati ai sacrifici, si nutrivano delle carni offerte a Dio.

34 “Quei che cercano l’Eterno”. Si veda *Sl* 9:10: “Tu non abbandoni quelli che ti cercano”.

35 “Il loro cuore vivrà in perpetuo”, cui fa eco *TNM*: “Il vostro cuore viva per sempre”. L’ebraico ha: יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד (*yekhìy levavchèm laàd*), “evviva cuore di voi per sempre!”. È l’augurio che i poveri rivolgono a chi li ha invitati al banchetto sacro.

36 “Nel suo cospetto”. *TNM*: “Dinanzi a te”. Ebraico לְפָנֶיךָ (*lefanècha*): “faccia tua / presenza tua”. Così anche i *LXX*: ἐνώπιόν σου (*enòpiòn su*), “alla presenza di te”. E così anche la *Vulgata*: “*In conspectu eius*” (“Alla presenza di lui”). Il senso è: la potenza divina che si è manifestata guarendo il sofferente attirerà a Dio tutte le nazioni.

37 A Dio sono sottomessi tutti i popoli, anche quelli diversi dal popolo eletto.

38 L’inizio del v. 29 va chiarito. *Luzzi* traduce: “Tutti gli opulenti della terra mangeranno e adoreranno”. Non diversamente *TNM*: “Tutti i grassi della terra certamente mangeranno e si inchineranno”. Tuttavia, la frase pare avere poco senso. Oltretutto, sebbene i traduttori aggiustino, l’ebraico ha “mangiarono e si inchineranno”: due tempi (passato e futuro) che qui si scontrano. Il che ci induce a controllare meglio il testo ebraico. La nostra attenzione cade sulla prima parola: אָכְלוּ (*achlù*), letteralmente “mangiarono”. Prendiamo ora la parola senza punti vocalici: אכלו. Si presti attenzione all’ultima lettera, la *vav*: ו. Può rappresentare tre lettere diverse: la *v* (scritta senza segni diacritici: ו), la *u* (scritta con un puntino all’interno:

ו) oppure la *o* (scritta con un punto in alto: וֹ). Dato che leggere qui *achlv* non ha senso, rimangono due possibilità: אכלו (*aklù*), “mangiarono”; אכלוֹ (*achlò*), “solo lui”. Se accettiamo *achlò*, la frase comincia ad acquistare un senso. Ma c’è di più. Il riferimento ai “grassi” della terra appare fuori luogo. Esaminando di nuovo il testo notiamo l’espressione כָּל־דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ (*kol-dishenè-èretz*) che tradotta così com’è dà proprio “tutti-grassi-terra”. Ma si noti la parola centrale (דִּשְׁנֵי, *dishenè*): questa assomiglia a quella che si trova in *Dn* 12:2, ovvero: “Molti di *quelli che dormono* [יְשֵׁנֵי (*yshenè*)] nella polvere della terra”. Si osservi: *Sl* 22:29 (attuale): דִּשְׁנֵי (*dishenè*), “grassi” - *Dn* 12:2: יְשֵׁנֵי (*yshenè*), “quelli che dormono”. Non si dimentichi che il manoscritto è corrotto. Ripristinando le parole originali il versetto assume il suo senso e riappare il parallelismo: “Solo a lui si inchineranno tutti quelli che dormono nella terra, davanti a lui si piegheranno tutti quelli che scendono nella polvere”.

Ma non è ancora finita. L’ultima parte del versetto, così come è tradotta, suona quasi comica perché fa dire al testo che tutti quelli che “non posson mantenersi in vita s'inginocchieranno dinanzi a lui”. Se non possono rimanere vivi come fanno ad inginocchiarsi? *TNM* fa un aggiustamento che al lettore superficiale passa inosservato: “E nessuno conserverà mai in vita la sua propria anima”. Tuttavia, il lettore riflessivo si domanda: Ma che mai vorrà dire che i *grassi* si saziano e si inchinano? E, se sono già grassi, perché mai li si benedice facendoli mangiare ancora? E cosa c’entra con questo il fatto che i mortali s’inchineranno anche loro? Che relazione strana c’è tra le due classi? E nella classe dei mortali non dovrebbero essere compresi anche i grassi? Ma, se sono nominati solo i grassi, vuol dire che gli altri che non sono grassi sono esclusi. Ma se sono esclusi, perché poi si dice che “*tutti* quelli che scendono nella polvere” (non grassi inclusi) si inchineranno? E, infine, in tutta questa contraddizione, che c’entra l’amara considerazione che “nessuno conserverà mai in vita la sua propria anima”? Per sciogliere la matassa occorre riferirsi al testo ebraico. Ecco la frase dubbia, che traduciamo così com’è: וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה (*venafhò lo khiyàh*), “e anima di lui non vivrà”. Qui abbiamo una parola trascritta male, per via di due lettere che si assomigliano e un’altra che si pronuncia nello stesso modo ma si scrive diversamente. Vediamo il confronto. *Testo Masoretico* attuale: וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה (*venafhò lo khiyàh*), “e anima di lui non vivrà”. Testo ricostruito: וְנַפְשִׁי לוֹ חִיָּה (*venafshìy lo khiyàh*), “l’anima di me per lui vivrà”. Che sia proprio così lo testimonia anche la *LXX*: καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ (*kài e psychè mu autò zè*), “e l’anima di me per lui vive”. Possiamo a questo punto ricostruire tutto il v. 29: “**Solo a lui s’inchineranno tutti quelli che dormono nella terra, davanti a lui si piegheranno tutti quelli che scendono nella polvere, ma la mia anima vivrà per lui**”.

39 Non “*la* posterità”, come traduce il Luzzi, ma “*una* posterità”: l’ebraico ha זֶרַע (*zerà*), “una stirpe”, senza articolo determinativo. Bene *TNM*: “Un seme”. Ma, se s’intende la posterità del salmista, va bene in italiano “la posterità”, anzi – ancor meglio – “la mia posterità”. Il pensiero sembra questo, perché il salmista, dopo aver menzionato tutti coloro che muoiono e scendono nella polvere, dice che sua anima “vivrà per lui”, e sembra logico che aggiunga: “La mia posterità lo servirà”. Così l’intende la *LXX* che ha τὸ σπέρμα μου (*tò spèrma mu*): “il seme di me”. A quanto pare il copista ha dimenticato un’ultima lettera: doveva essere זַרְעִי (*zerìy*), “mio seme”, anziché זֶרַע (*zerà*), “seme”.

40 “Signore”. L’ebraico ha אֲדֹנָי (*adonày*), “mio Signore”, che sta per Yhvh.

41 “Alla *ventura* generazione”. “Alla generazione futura” (*NR*). Anche qui il testo ebraico mostra la sua corruzione. Infatti, vi si legge: לַדּוֹר יָבֹאוּ (*ladòr yavù*), “alla generazione (che) verranno”. *TNM* cerca di risolvere riferendo il “verranno” alla frase seguente: “… alla generazione. Verranno e annunceranno la sua giustizia”. Ma la frase “sarà dichiarato riguardo a Geova alla generazione” appare così monca: che vuol dire “alla generazione”? A quale? *NR ripete* il verbo, traducendo l’ebraico “alla generazione che verranno” usando prima un aggettivo e poi riferendo il verbo alla frase che segue: “Si parlerà del Signore alla generazione *futura*. Essi *verranno* e proclameranno la sua giustizia”. Così anche la *Luzzi*. Ma è solo un espediente del traduttore. Come si spiega l’ebraico? Semplicemente con un ennesimo errore del copista. La *LXX*, infatti, corregge l’errore e mette il verbo al singolare: γενεὰ ἡ ἐρχομένη (*gheneà e erchomène*), “la generazione che viene”.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 12

Altri raggruppamenti di salmi

Altri insiemi nella catalogazione dei *Salmi*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Nel *Salterio* è possibile rinvenire altri raggruppamenti di *Salmi*. Eccoli:

Salmi storici

Sono delle recitazioni di episodi della tradizione israelitica. “Ascolta, popolo mio . . . esporrò i misteri dei tempi antichi. Quel che abbiamo udito e conosciuto, e che i nostri padri ci hanno raccontato” (*Sl* 78:1-3). “I nostri padri in Egitto …” (*Sl* 106:7). Sono salmi in cui si narra come il Dio di Israele mostrò la sua potenza al di sopra di tutti gli idoli dei popoli stranieri.

Salmi sapienziali

Costituiscono delle meditazioni sui problemi discussi tra i saggi. Rientrano in questa categoria i *Sl* 1, 37, 49, 73. Tra questi si può annoverare il lunghissimo *Sl* 119, il salmo della *Toràh*, che costituisce una delle composizioni più tardive del *Salterio*, risultante di strofe acrostiche.

Salmi imprecatori

Questi salmi contengono delle imprecazioni e sembrano dettati da un crudele spirito di vendetta. Citiamo un esempio:

> "Gli occhi loro si offuschino e più non vedano; indebolisci per sempre i loro fianchi. Riversa su di loro il tuo furore, li raggiunga l'ardore della tua ira. Sia desolata la loro dimora, nessuno abiti le loro tende, poiché perseguitano colui che hai percosso, e godono a raccontarsi i dolori di chi hai ferito. Aggiungi questo peccato ai loro peccati e non abbian parte alcuna nella tua giustizia. Siano cancellati dal libro della vita e non siano iscritti fra i giusti". - *Sl* 69:23-28.

Un altro esempio è il *Sl* 109, in cui ci si augura che la maledizione divina colpisca il colpevole e tutta la sua discendenza, si diffonda e penetri come acqua e olio:

> "Quando sarà giudicato, esca condannato, e la sua preghiera gli sia imputata come peccato. Siano pochi i suoi giorni: un altro prenda il suo posto. I suoi figli diventino orfani e sua moglie vedova. I suoi figli siano vagabondi e mendicanti e cerchino il pane lontano dalle loro case in rovina. L'usuraio divori tutto il suo patrimonio ed estranei lo spoglino del frutto delle sue fatiche. Nessuno sia misericordioso con lui e nessuno abbia pietà dei suoi orfani. La sua discendenza sia distrutta; nella seconda generazione sia cancellato il loro nome! L'iniquità dei suoi padri sia ricordata dal Signore e il peccato di sua madre non sia cancellato. Siano quei peccati sempre davanti al Signore, e faccia egli sparire dalla terra il ricordo di lui. Infatti non si è ricordato di fare il bene, ma ha perseguitato il misero, il povero, e chi ha il cuore spezzato, per farlo morire. Egli ha amato la maledizione: essa ricada su di lui! Non si è compiaciuto nella benedizione: questa se ne stia lontana da lui! Si è coperto di maledizione come se fosse il suo vestito; essa è penetrata come acqua dentro di lui, e come olio nelle sue ossa. Sia per lui come vestito che lo ricopre, come cintura che lo lega per sempre!". -Vv. 7-19.

Si veda anche *Sl* 35:4-8;58:6-10;137:8,9. Erano ispirati questi salmisti? Certo che lo erano. "*Ogni* Scrittura è ispirata da Dio" (*2Tm* 3:16). Che dire allora di espressioni che ci sembrano orrende?

> "O Dio, fracassa loro i denti in bocca". - *Sl* 58:6, *TNM*.

> "Felice sarà chi afferrerà e in effetti frantumerà
> i tuoi fanciulli contro la rupe". - *Sl* 137:9, *TNM*.

Per l'occidentale sono parole inaccettabili. Ma occorre capire tre aspetti per comprendere bene. Primo, il linguaggio ebraico è concreto; noi diremmo semplicemente: Sia Dio ad occuparsi dei nemici; ma questa è un'astrazione che all'ebreo dice poco; il linguaggio *concreto* rendeva invece l'idea. Secondo, quelle dure parole erano rivolte a nemici che avevano a loro volta fatto così; le parole di *Sl* 137:9 sono rivolte alla "figlia di Babilonia" (v. 8); i babilonesi avevano davvero fatto quello che il salmista augura loro; l'occidentale direbbe: Dio, ripagali per quello che hanno fatto; l'ebreo, concretamente, menziona quello che avevano fatto e glielo augura. Terzo, se le parole appaiono eccessive in ogni caso, dobbiamo anche pensare che a quei salmisti si possano applicare le parole che Yeshùa rivolse a due suoi discepoli: "Voi non sapete di quale spirito siete animati" (*Lc* 9:55). Questi due discepoli erano Giacomo e Giovanni. Il rimprovero di Yeshùa fu dovuto al pensiero che essi ebbero dopo che i samaritani non avevano accolto il loro maestro, e se ne erano venuti

fuori dicendo: “Signore, vuoi che diciamo al fuoco di scendere dal cielo e annientarli?” (v. 54, *TNM*). Va ricordato anche che questi due ricevettero da Yeshùa “il soprannome di Boanerges, che significa Figli del Tuono” (*Mr* 3:17, *TNM*), soprannome che la dice lunga sul loro bel caratterino.

Ma l’*ispirazione* della Scrittura può conciliarsi con tali idee? L’ispirazione garantisce soltanto che tale fu il sentimento dello scrittore, ma non è detto che esso sia sempre stato accolto e fatto proprio da Dio. È ispirato anche il detto “non c'è Dio!” (*Sl* 10:4), ma è attribuito allo stolto e quindi non è vero.

Anche nei salmi imprecatori apparirebbero delle idee non del tutto eccelse. Lo scrittore ispirato non è un automa, ma una persona che risponde alla mozione divina secondo le possibilità e le capacità della *sua* natura umana. È per questo motivo che l’autore ispirato si mostra ora dolce, ora irato, ora caritatevole e zelante, ora scoraggiato e stanco. Niente di strano perciò che mostri anche dell’ira verso i nemici suoi e del suo popolo.

Ad ogni modo, per meglio comprendere tali sentimenti vendicativi in persone profondamente devote e spirituali – quali erano i salmisti – occorre riflettere su quanto segue:

1. Non bisogna pensare che tutto quanto c’è nelle Scritture Ebraiche sia all’altezza morale di Yeshùa. Il messia nel proclamare la sua legge d’amore sottolinea la profonda differenza tra il modo antico di vivere la *Toràh* e il nuovo.

   “Voi avete udito che fu detto: «Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico».
   Ma io vi dico: amate i vostri nemici”. - *Mt* 5:43,44.

   Ma attenzione: Yeshùa dice che “fu detto”, ma non era la Bibbia ad averlo detto. La Scrittura, anzi, diceva il contrario (*Es* 23:4). Erano *certi ebrei* che dicevano così. Ciò, ad esempio, era richiesto dalla dottrina di Qumràn, il cui *Manuale di Disciplina* inculca l’odio verso i nemici e verso tutti coloro che non seguono le norme qumraniche e non si preparano alla venuta del messia.
2. Va poi considerato che la radice del verbo ebraico “odiare” ha un senso meno rigido che non nella nostra lingua. In ebraico indica un *amore minore*, un *non preferire* (si veda *Lc* 14:26). Mai le Scritture Ebraiche inculcano l’odio per i nemici. Anzi, esse – al contrario – presentano delle norme che sono proprio all’opposto dell’odio. Così:

   “Se incontri il bue del tuo nemico o il suo asino smarrito, non mancare di ricondurglielo. Se vedi l'asino di colui che ti odia caduto a terra sotto il carico, guardati bene dall'abbandonarlo, ma aiuta il suo padrone a scaricarlo”. - *Es* 23:4,5.

   Questo non è odio per i nemici!

   “Non odierai tuo fratello nel tuo cuore; rimprovera pure il tuo prossimo, ma non ti caricare di un peccato a causa sua. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il prossimo tuo come te stesso”. - *Lv* 19:17,18.

   Come si vede, siamo ben lontani dall’inculcare l’odio per i nemici. Di certo le Scritture non sono ancora ben compiute come lo saranno con Yeshùa. Ad esempio, il divorzio era concesso, ma proprio questo esempio mostra come Dio avesse a che

fare con gente ancora rozza. Tenuto conto di com'era la popolazione mediorientale tre millenni or sono, è stupefacente vedere il progresso etico che gli ebrei avevano in paragone alle nazioni da cui erano accerchiati. "*Fu per la durezza dei vostri cuori* che Mosè [ispirato] *vi permise* di mandare via le vostre mogli; *ma da principio non era così*. Ma *io vi dico che* chiunque manda via sua moglie, quando non sia per motivo di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio" (*Mt* 19:8,9). Così anche l'amore, nelle Scritture Ebraiche, è ancora imperfetto e in esse l'amore speciale è riservato agli amici, ai connazionali e non agli oppressori. E pensare che ci sono oggi cosiddetti "cristiani" che affermano – secondo i dettami dei loro apparati dirigenti – che Yeshùa avrebbe abolito la *Toràh* e i comandamenti di Dio! Yeshùa, invece, diede un giro di vite, rendendo la *Toràh* più stringente e indicando come viverla davvero. Dio stesso aveva predetto che la sua *Toràh* sarebbe stata scritta nei cuori dei veri adoratori: "Io metterò **la mia *legge*** nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuori". - *Ger* 31:33.

3. Le imprecazioni sono spesso delle preghiere rivolte a Dio in cui si vuol lasciare a Dio la giustizia anziché esercitarla personalmente. Davide avrebbe potuto con un solo colpo di lancia uccidere Saul che lo cercava per metterlo a morte; così si sarebbe liberato da ogni pericolo. Ma Davide si accontenta di prendergli un lembo del mantello come dimostrazione che lo aveva risparmiato e, rispettoso del re, grida al suo persecutore: "Il Signore sia giudice fra me e te e il Signore mi vendichi di te; ma io non ti metterò le mani addosso" (*1Sam* 24:13). Un'altra volta, dopo un fatto simile, dice: "Se è il Signore colui che ti spinge contro di me, accetti egli un'oblazione! Ma se sono gli uomini, siano maledetti davanti al Signore" (*Ibidem* 26:19). Si tratta della stessa attitudine che compare in altri salmi:

   > "O Signore, contendi contro i miei avversari, combatti contro quelli che mi combattono. Prendi il piccolo scudo e il grande scudo, e vieni in mio aiuto. Tira fuori la lancia e chiudi la via ai miei persecutori". - *Sl* 35:1-3.

   E, poco dopo:

   > "Mi rendono male per bene; desolata è l'anima mia. Eppure, io, quand'erano malati, vestivo il cilicio, affliggevo l'anima mia con il digiuno, e pregavo con il capo chino sul petto. Camminavo triste come per la perdita d'un amico, d'un fratello, andavo chino e oscuro in volto, come uno che pianga sua madre". - Vv. 12-14.

   È proprio in un salmo imprecatore che si legge:

   > "In cambio della mia amicizia, mi accusano, e io non faccio che pregare". - 109:4.

   Abbiamo qui un cuore sensibile ai più elevati sentimenti. Quindi, non vendetta ma sentimento di *giustizia* contro gli ingiusti oppressori. Nella mentalità di allora, quando la punizione o il premio ultraterreno non facevano ancora parte della dottrina di Israele, si pensava che la giustizia era cosa da attuarsi su questa terra. In tutto ciò influiva anche il concetto di solidarietà, per cui la colpa del padre si supponeva partecipata da tutti i membri della famiglia (legge di corporativismo). Dal momento che, a quel tempo, fede e sorte nazionale si ritenevano intimamente legate tra loro, doveva essere ritenuta cosa zelante auspicare – secondo gli usi del tempo – la punizione dei dominatori colpevoli (compresi i bambini, anch'essi responsabili in solido!). Questo era ritenuto un mezzo per far sussistere la fede. "Condannali, o Dio!

Non riescano nei loro propositi! Scacciali per tutti i loro misfatti, poiché si son ribellati a te" (*Sl* 5:10). "Signore, non odio forse quelli che ti odiano? E non detesto quelli che insorgono contro di te?" (*Sl* 139:21). "Siano delusi e confusi per sempre, siano svergognati e periscano! E conoscano che tu, il cui nome è il Signore, tu solo sei l'Altissimo su tutta la terra". - *Sl* 83:17,18.

Ma se ciò era comprensibile per quel tempo e per quella gente, non lo fu più dopo la predicazione dell'ebreo Yeshùa.

4. Sotto l'ispirazione divina le imprecazioni diventano delle profezie preannuncianti i decreti divini. Così si possono spiegare i molti passi di *Geremia* (11:20;17:18). Anche l'ebreo Pietro vi vide delle profezie sulla sorte di Giuda, cosa che dimostra che non dovette prendere i brani troppo alla lettera. Dice Pietro: "Sta scritto nel libro dei Salmi: *La sua dimora diventi deserta e più nessuno abiti in essa* e *Il suo incarico lo prenda un altro*" (*At* 1:20), e qui cita due imprecazioni tratte da *Sl* 69:25 e da *Sl* 109:8. Tali maledizioni dovevano impressionare gli uditori nel culto, allontanarli dalla colpa e impedire loro di solidarizzare con i nemici di Israele facendo crescere il pericolo dell'idolatria. - Cfr. *Lv* 26:1-26; *Dt* 28:15-68.
5. Le imprecazioni, poste nel loro ambiente naturale (e non giudicate da occidentali del 21° secolo tremila anni dopo) si possono comprendere abbastanza facilmente, perché non fanno altro che descrivere in modo poetico gli usi e i costumi del tempo. Si veda il *Sl* 136, specialmente verso la fine: non è che una descrizione impressionante degli eccidi *che si facevano* durante la conquista di una città. Così accadeva. Noi oggi possiamo leggere di quegli eccidi nel salmo, ma possiamo anche vederli raffigurati in maniera impressionante in alcune sculture assire (e gli assiri erano famosi per la loro ferocia più che crudele). Di certo nessuno si appellava allora alla Convenzione di Ginevra. Eppure, proprio in quel campo gli ebrei ebbero fama di bontà.
6. Ma *le imprecazioni* possono insegnarci qualcosa? La domanda è lecita, perché non solo "ogni Scrittura è ispirata da Dio", ma è anche "utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona" (*2Tm* 3:16,17). Occorre leggere senza sentimentalismo. Alcuni sono urtati da questi salmi ma non lo sono affatto nel leggere il raccapricciante saccheggio di Gerico. Occorre vedere in questi salmi tutta la durezza del male. Usualmente si dice: Ama il peccatore, ma odia il peccato. Bel detto, e tutti annuiscono soddisfatti approvando. Ma è gente che non sa pensare, che rimane alla superficialità e ragiona solo per sentito dire. Si dovrebbe invece rispondere a questa domanda: Dove si trova in realtà il peccato? Il peccato non è una cosa astratta che se ne sta da qualche parte mentre il peccatore, poverino, ne è estraneo. *Il peccato sta* ***nella persona*** *che pecca*. Odiare il peccato – se davvero lo si odia – significa considerare odioso anche il peccatore. Se così non fosse, non ci sarebbe più distinzione tra il buono e il cattivo. Yeshùa non ha mai affermato la bontà degli esseri umani, non ha *mai* simpatizzato con i peccatori; ha piuttosto cercato di conferire loro la bontà di cui avevano bisogno. È però un fatto che questi salmi non chiedono mai la conversione dei peccatori come faceva Ezechiele (cfr. *Ez* 18 ed *Ez* 3:17 sulla sentinella che avvisa). Ciò è dovuto alla **divisione dicotomica**

dell'umanità, che è difesa dai libri sapienziali e che sembra non ammettere la possibilità di un passaggio da una classe all'altra. Lo si vede nel libro di *Proverbi*: l'umanità è divisa tra stolti e giusti. In questa visuale il colpevole non può ravvedersi. Questo è ciò che normalmente avviene nelle persone che respingono il dono di Dio. Così è. Vero è che ci sono persone che si convertono, ma queste – con la loro conversione – dimostrano di essere della classe dei potenziali giusti. Altra cosa per la classe degli irriducibili: non c'è speranza. Paolo stesso mantiene la stessa visione biblica di questi salmi: "Alessandro, il ramaio, mi ha procurato molti mali. Il Signore gli renderà secondo le sue opere" (*2Tm* 4:14). Chi respinge in modo convinto il dono di Dio deve essere necessariamente punito. I *Salmi* descrivono questa verità con il *cliché* del tempo.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 13

La dottrina dei *Salmi*

Le concezioni di Dio, dell'essere umano e della vita ultraterrena che troviamo nei *Salmi*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il contenuto dei *Salmi* è vario, per cui la loro dottrina va ricercata in frasi staccate, tolte qua e là, dato che vi manca una trattazione sistematica.

Dio

Dio va identificato con l'*Altissimo* (*elyòn*, עֶלְיוֹן) e con l'*Onnipotente* (*shadày*, שַׁדַּי). Egli giudica tutte le divinità nel divino concilio degli *dèi* (*elohìym*, אֱלֹהִים).

"Chi abita al riparo dell'*Altissimo* [עֶלְיוֹן (*elyòn*)]
riposa all'ombra dell'*Onnipotente* [שַׁדַּי (*shadày*)]". – *Sl* 91:1.

"Dio sta nell'assemblea divina;
egli giudica in mezzo agli *dèi* [אֱלֹהִים (*elohìym*)]". – *Sl* 82:1.

Non è come il dio *el* di Ugarit o il dio *mlk* della stele di Beisan: il Dio di Israele non invecchia e, non avendo differenziazione sessuale, non ha bisogno di una dea.

I re sono spaventati quando Dio parla loro nella sua furia: "Egli parla loro con ira, li spaventa nel suo sdegno" (*Sl* 2:5, *CEI*). Alla sua presenza tremano come fanno le acque: "Ti videro le acque, Dio, ti videro e ne furono sconvolte". - *Sl* 76:16, *CEI*; in altre versioni può essere in *Sl* 77.

Per dimostrare che Dio è una realtà vivente e si trova ovunque, i salmisti non disdegnano di usare degli *antropomorfismi* che agli occidentali risultano molto urtanti. Egli è come un prode che si risveglia e grida come un ubriaco: "Il Signore si risvegliò come dal sonno, simile a un prode che grida eccitato dal vino" (*Sl* 78:65). "Risvégliati! Perché dormi, Signore?

Déstati” (*Sl* 44:23). Simile a una “rupe”, è uno “scudo” per quanti confidano in lui: “Il mio Dio, la mia rupe, in cui mi rifugio, il mio scudo” (*Sl* 18:2). Davide lo invoca come “il mio scudo e il mio corno di salvezza”, come “una roccia” (*Sl* 18:2,31,47, *TNM*). Anziché turbarsi religiosamente, l’occidentale deve tenere presente che gli ebrei rifiutavano le astrazioni. I loro simbolismi erano molto concreti. Questi simbolismi rendevano Dio molto vicino all’uomo. Ma non devono essere presi isolatamente. I simbolismi – pur sempre concreti - vanno riuniti con gli accenni alla sua sublime trascendenza: “Egli curvava i cieli e scendeva. E sotto i suoi piedi c’era fitta oscurità”. - *Sl* 18:9, *TNM*.

I salmisti non si soffermano a dimostrare l’esistenza di Dio. Per loro è una realtà evidente: “Lo *stolto* ha detto in cuor suo: «Non c'è Dio»”. - *Sl* 14:1.

1. *Dio è grande in quanto creatore dell’universo*. Gli occhi dell’orientale contemplavano Dio nella grandiosità dell’universo: “Quand'io considero i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai disposte, che cos'è l'uomo perché tu lo ricordi? Il figlio dell'uomo perché te ne prenda cura?” (*Sl* 8:3,4). “I cieli furono fatti dalla parola del Signore, e tutto il loro esercito dal soffio della sua bocca. Egli ammassò le acque del mare come in un mucchio; rinchiuse gli oceani in serbatoi” (*Sl* 33:6,7). “I cieli raccontano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani”. - *Sl* 19:1.

2. I salmisti vedono che *Dio opera nella natura*. Lo vedono nella tempesta che gli fornisce la voce: “La voce del Signore rompe i cedri; il Signore spezza i cedri del Libano. Fa saltellare i monti come vitelli, il Libano e l'Ermon come giovani bufali. La voce del Signore fa guizzare i fulmini. La voce del Signore fa tremare il deserto; il Signore fa tremare il deserto di Cades. La voce del Signore fa partorire le cerve e sfronda le selve” (*Sl* 29:5-9). Nel Diluvio Dio siede sovrano: “Il Signore sedeva sovrano sul diluvio”. - *Sl* 29:10.

3. Dio è il re della *storia* e la dirige a vantaggio di Israele. - Cfr. *Sl* 124 e 44.

4. *Dio è dovunque*. La sua potenza non è limitata alla terra palestinese (*Sl* 139:7-12;33:13,14). È una bestemmia l’affermazione del direttivo della Watchtower: “Com’è possibile che Dio sia presente in ogni luogo nello stesso tempo? […]. Essendo un individuo, una Persona con un corpo spirituale, Dio risiede in un luogo, per cui non potrebbe essere contemporaneamente in nessun altro luogo” (*La Torre di Guardia* del 15 agosto 1981, pag. 6). Questa affermazione offende profondamente l’onnipotenza di Dio, riducendolo ad “un individuo” che se sta in un posto e non può essere in un altro. Chi ha fatto questa affermazione dovrebbe vergognarsi: sta parlando di *Dio*. Per sostenere la loro assurda idea, i dirigenti dei Testimoni di Geova così ragionano: “In I Re 8:43 leggiamo che i cieli sono lo ‘stabilito *luogo* di dimora’ di Dio” (*Ibidem*, il corsivo è loro). Con questa ingenua citazione

dimostrano di prendere la Bibbia alla lettera: Dio starebbe, secondo loro, davvero nei cieli. Come se non bastasse, fanno pure un paragone che peggiora la situazione: "Possiamo illustrare questi fatti paragonando Dio a una centrale elettrica. È ubicata in un certo luogo in una determinata strada di una città. Ma l'elettricità viene distribuita in tutta la città, provvedendo luce ed energia. E avviene la stessa cosa con Geova Dio. Egli ha un luogo nel più alto dei cieli, ma la sua forza attiva, il suo spirito santo, fornisce luce e può far sentire la sua forza ovunque, in tutto l'universo" (*Ibidem*). Il direttivo stesso sembra avere un barlume di intendimento quando si rende conto che la Bibbia usa solo degli antropomorfismi, ma poi cade in pieno nella trappola di intenderli come reali: "La Bibbia usa antropomorfismi, cioè attribuisce a Dio caratteristiche umane. […]. Naturalmente tale linguaggio descrittivo non significa che il suo corpo spirituale abbia lo stesso tipo di membra dei corpi umani" (*Ibidem*). Si noti: prima si riconosce che l'antropomorfismo è solo descrittivo, ma poi si afferma che Dio ha un "corpo spirituale". Gli angeli sì, hanno un corpo spirituale. Gli eletti sì, avranno un corpo spirituale: "È seminato corpo fisico, è destato corpo spirituale. Se c'è un corpo fisico, ce n'è anche uno spirituale" (*1Cor* 15:44, *TNM*). Ma da nessuna parte è scritto che Dio ha un *corpo* spirituale. "Dio è uno Spirito" (*Gv* 4:24, *TNM*), non un *corpo* spirituale. Attribuendo – in modo blasfemo – a Dio un corpo (seppure spirituale), lo si *immette* nella sua stessa creazione. Dio non fa parte della sua stessa creazione. I cieli spirituali sono creazione di Dio e in quella dimensione vivono gli angeli. Ma Dio non vi è incluso; infatti, *già esisteva* prima di crearli. Dio è ben oltre. La Bibbia *non* dice: "*Mediante* lui [Dio] abbiamo la vita e ci muoviamo ed esistiamo"; questo lo dice la *TNM*. La Bibbia invece dice: "***In* lui** [**ἐν *αὐτῷ*** (**en *autò***)] viviamo, ci moviamo, e siamo" (*At* 17:28). Cosa significa allora che i "cieli" sono lo "stabilito luogo di dimora" di Dio? Bisognerebbe riflettere su questa espressione di Dio: "I cieli sono il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi" (*Is* 66:1, *TNM*). Proprio come la terra-sgabello è d'uso figurativo, esattamente così i cieli-trono lo sono. Non si può prendere mezzo versetto letteralmente e l'altro mezzo simbolicamente. È una regola elementare, molto elementare, dell'ermeneutica biblica. Tornando alla onnipresenza di Dio, il direttivo americano farebbe bene – anziché fare paragoni blasfemi con le centrali elettriche - a riflettere su quanto la Scrittura dice e che loro stessi hanno tradotto: "Dove posso fuggire dalla tua faccia? Se ascendessi al cielo, là saresti; e se stendessi il mio giaciglio nello Sceol, ecco, [saresti là]". - *Sl* 139:7,8, *TNM*; la frase "[saresti là]" è aggiunta *dai traduttori stessi* della Watchtower.

L'uomo e il peccato

Per i salmisti l'essere umano è fragile come "carne" e passa come un "soffio" (*Sl* 78:39). È come la polvere, la sua vita è come l'erba, e basta un soffio per annientarlo: "Siamo polvere. I giorni dell'uomo son come l'erba; egli fiorisce come il fiore dei campi; se lo raggiunge un colpo di vento esso non esiste più" (*Sl* 103:14-16). La fragilità umana è quindi davvero grande. Nessun essere umano può vivere senza "vedere" la morte: "Qual è l'uomo che viva senza veder la morte?" (*Sl* 89:48). Per questi motivi non serve a nulla confidare nell'uomo e solo Dio ci può aiutare: "Dacci aiuto per superare le difficoltà, poiché vano è il soccorso dell'uomo. Con Dio noi faremo prodigi" (*Sl* 60:11,12). "Qualora straripino le grandi acque, esse, per certo, non giungeranno" a danneggiare chi confida il Dio. - *Sl* 32:6.

È bene per l'uomo lavorare (*Sl* 104:23) ed avere compassione del prossimo (*Sl* 112:5). Purtroppo il peccato è retaggio dell'uomo: "Chi conosce i suoi errori? Purificami da quelli che mi sono occulti. Trattieni inoltre il tuo servo dai peccati volontari, e fa' che non prendano il sopravvento su di me". - *Sl* 19:12,23.

Occorre perciò purificarsi dalle colpe. L'essere umano brama la purezza e la liberazione che può venire solo da Dio:

"Io confesso il mio peccato,
sono angosciato per la mia colpa". – *Sl* 38:18.

"Lavami da tutte le mie iniquità
e purificami dal mio peccato;
poiché riconosco le mie colpe,
il mio peccato è sempre davanti a me.
Ho peccato contro te, contro te solo,
ho fatto ciò ch'è male agli occhi tuoi.
Perciò sei giusto quando parli,
e irreprensibile quando giudichi.
Ecco, io sono stato generato nell'iniquità". *Sl* 51:2-5.

"Vedi la mia afflizione e il mio affanno,
perdona tutti i miei peccati". – *Sl* 25:18.

"Davanti a te ho ammesso il mio peccato,
non ho taciuto la mia iniquità.
Ho detto: «Confesserò le mie trasgressioni al Signore»,
e tu hai perdonato l'iniquità del mio peccato". – *Sl* 32:5.

Dio è giusto e non lascia impunito un delitto, ma fa trionfare la giustizia: "Vi è una ricompensa per il giusto; certo, c'è un Dio che fa giustizia sulla terra!". - *Sl* 58:11.

Pur essendo giusto, Dio non è un giustizialista. Dio è bontà. È per questo che si diletta a perdonare. "Egli, che è pietoso, perdona l'iniquità e non distrugge il peccatore". - *Sl* 78:38.

"Il Signore è pietoso e clemente,
lento all'ira e ricco di bontà.
Egli non contesta in eterno,
né serba la sua ira per sempre.
Egli non ci tratta secondo i nostri peccati,
e non ci castiga in proporzione alle nostre colpe.
Come i cieli sono alti al di sopra della terra,
così è grande la sua bontà verso quelli che lo temono.

Come è lontano l'oriente dall'occidente,
così ha egli allontanato da noi le nostre colpe.
Come un padre è pietoso verso i suoi figli,
così è pietoso il Signore verso quelli che lo temono.
Poiché egli conosce la nostra natura;
egli si ricorda che siamo polvere". – *Sl* 103:8-14.

"Per amor del tuo nome, o Signore, perdona la mia iniquità, perché essa è grande". - *Sl* 25:11.

Non è annientando il malvagio con un atto di forza che si stabilisce la rettitudine; Dio desidera che il peccatore si converta dalle proprie vie malvagie perché possa vivere. Questo di certo è più difficile dell'uso della forza. Sotto questo aspetto nessun libro delle Scritture Ebraiche è più vicino alle Scritture Greche quanto il *Salterio*.

La punizione non è frutto del capriccio divino. Questo era il pensiero dei mesopotamici, non degli ebrei. L'ira del Signore non è mai capricciosa. Può essere rimossa, ma solo con un cambiamento morale della propria vita. Ci sono sette salmi penitenziali in cui si piangono i propri peccati, ma si potrebbe includerne anche altri, come i *Sl* 19, 25, 40 e 69.

Salmi penitenziali
6, 32, 38, 51, 102,
130, 143

Anche se gli ebrei nel loro rituale non si curavano tanto della mutazione della loro condotta (per loro bastava adempiere bene il sacrificio), tuttavia, in questi salmi essi mostrano di provare un vivo senso di colpa. Non possiamo essere ben sicuri se si trattasse di sentimenti di colpa individuali o nazionali, se il salmista si proclamasse colpevole solo perché membro della società corrotta. In ogni caso la colpa è presentata come colpa, e se ne avverte tutta l'odiosità.

Il salmista, è vero, chiede perdono a Dio solo perché la malattia o il castigo materiale non gli piombi addosso, ma ciò testimonia la sua *umanità*. Non v'è nulla di meglio – talvolta – della malattia per suscitare il senso di colpevolezza. Come affermava Eschilo, la sofferenza è educativa. La Bibbia dice: "Il Signore corregge quelli che egli ama, e punisce tutti coloro che riconosce come figli". - *Eb* 12:6; citato da *Pr* 3:12.

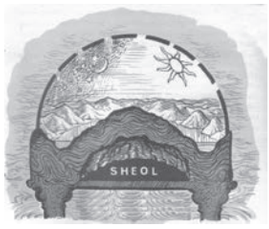
Va poi ricordato che mentre per i mesopotamici la colpa si considerava rimossa solo con il cambiamento delle circostanze, per gli ebrei no! Facendo un paragone moderno, per gli ebrei il peccato era come una bomba nucleare che turbava l'ordine cosmico. Per cui, anche dopo il perdono, potevano rimanere *le conseguenze* dell'azione colpevole. Il ravvedimento e il perdono non potevano alterare il corso degli eventi scatenati dal peccato. Davide ha commesso adulterio con Betsabea: il neonato è ammalato. Davide ha già ottenuto il perdono da Dio, perciò digiuna nella speranza che il bimbo non muoia. Ma il bambino muore. Davide allora cessa il digiuno e il cordoglio tra la meraviglia dei vicini: ora che il castigo è giunto, le

austerità non servono più. Delitto e castigo sono due cose distinte. Dopo il suo adulterio, la vita di Davide passò da un successo continuo ad una serie di disastri. – *1Sam* 11:2-12:23.

Il male è un seme che ineluttabilmente porta i suoi frutti deleteri. È così che si spiegano i fatti, senza per questo dovervi vedere a forza il castigo diretto da parte di Dio. Gli ebrei parlavano di castigo perché, eliminando le cause seconde, lo vedevano come conseguenza del volere divino che così era deciso (si veda *Gv* 9:2). Questo rimane vero, in certo senso, ma oggi noi sappiamo che è vero solo in senso lato. Se per la propria condotta dissoluta qualcuno si ammala gravemente o muore, non è per castigo diretto di Dio; si tratta di un castigo indiretto che la persona ha attratto da sola su di sé. Dio ha creato l'uomo perché faccia il bene e viva bene. Se poi fa il male, raccoglie quello che ha seminato da solo. Comunque, il problema del male sarà esaminato nella lezione n. 16 (*Il problema del male nel libro di* Giobbe) ed è ulteriormente trattato nel Corso di Teologia Biblica.

Vita ultraterrena nei *Salmi*

Tutti i morti si trovano nel "soggiorno dei morti" (שְׁאוֹל, *sheòl*). Il credo cattolico traduce malamente la parola *sceòl* con "inferno". Da questa cattiva traduzione dei cattolici nasce il controsenso che Yeshùa andò all'*inferno* (inteso secondo la dottrina cattolica). Nella Bibbia troviamo due parole – una ebraica e una greca – che indicano il "soggiorno dei morti". La *Vulgata* latina le tradusse con "*infernum*". *Infernum* è il neutro sostantivato dell'aggettivo latino *infernus* che significa "inferiore / di sotto / che si trova in basso / posto sotto". Originariamente il termine latino corrispondeva bene a quello ebraico (*sceòl*) e a quello greco (*àdes*): dava l'idea di qualcosa posto sotto terra. Lo *sceòl* o *àdes* (come "inferi") designano essenzialmente la tomba. L'idea di "inferno" come luogo di tormento riservato ai peccatori morti è qualcosa che è del tutto estraneo alla Scrittura.



Scritture Ebraiche	שְׁאוֹל (*sheòl*)
Scritture Greche	ᾅδης (*àdes*)

La descrizione che la Bibbia fa dello *sheòl* è simile a quella degli orientali in genere, come appare da due citazioni di *Giobbe*:

> "Prima che me ne vada, per non più tornare,
> nella terra delle tenebre e dell'ombra di morte:
> terra oscura come notte profonda,
> dove regnano l'ombra di morte e il disordine,
> il cui chiarore è come notte oscura". – *Gb* 10:21,22.

"Là cessano gli empi di tormentare gli altri.
Là riposano gli stanchi,
là i prigionieri hanno pace tutti insieme,
senza udir voce d'aguzzino.
Piccoli e grandi sono là insieme,
lo schiavo è libero dal suo padrone". – *Gb* 3:17-19.

La morte è presentata in quest'ultimo passo (che la Chiesa Anglicana canta nei suoi uffici funebri) come una livellatrice di tutte le differenze umane. Si rammenti anche la brillante descrizione fatta da Isaia: il tiranno muore, scende nello *sheòl* e viene accolto con esultanza dagli altri re che si rallegrano perché anche lui è morto.

> "Il soggiorno dei morti, laggiù, si agita per te, per venire a incontrarti al tuo arrivo; esso sveglia per te le ombre, tutti i prìncipi della terra; fa alzare dai loro troni tutti i re delle nazioni. Tutti prendono la parola e ti dicono: «Anche tu dunque sei diventato debole come noi? Anche tu sei divenuto dunque simile a noi?»". - *Is* 14:9,10.

Questo di *Is* è però un brano poetico. Spesso le apparenze esterne dello *sheòl* – polvere, tenebre, porte, chiavistelli – che la Bibbia descrive sono le apparenze esteriori della tomba stessa. La Scrittura presenta lo *sheòl* come una vasta tomba in cui i morti stanno tutti insieme. Lì ogni distinzione viene meno, esattamente come non c'è distinzione alcuna quando si tratta di morire.

Qual è la situazione dei morti secondo la Bibbia? Dopo la morte le persone non fanno più nulla, non possono esercitare il culto né dare lode a Dio (*Sl* 88:4-6, 10-12). In poche parole, non esistono semplicemente più.

Biblicamente, la retribuzione si attua sulla terra (*Gb* 8:11-22). Gli empi, dopo una breve gioia, se ne vanno nel soggiorno dei morti. I giusti, dopo una breve prova, ricevono la felicità nella loro stessa vita terrena. Così in *Sl* 37:1,2,10,11,25:

> "Non adirarti a causa dei malvagi; non aver invidia di quelli che agiscono perversamente; perché presto saranno falciati come il fieno e appassiranno come l'erba verde . . . Ancora un po' e l'empio scomparirà; tu osserverai il luogo dove si trovava, ed egli non ci sarà più. Ma gli umili erediteranno la terra e godranno di una gran pace . . . Io sono stato giovane e son anche divenuto vecchio, ma non ho mai visto il giusto abbandonato, né la sua discendenza mendicare il pane".

Spesso nei *Salmi* si legge che Dio può rendere vivi i morti e far entrare e uscire dallo *sheòl*: "Tu mi hai messo nella fossa più profonda, in luoghi tenebrosi, negli abissi" (*Sl* 88:6), "O Signore tu hai fatto risalir l'anima mia dal soggiorno dei morti, tu m'hai ridato la vita perché io non scendessi nella tomba" (*Sl* 30:3). In questi passi non si tratta di vera resurrezione, ma di un'iperbole in cui chi prega, ridotto in fin di vita, già si considerava nel soggiorno dei morti, ma per grazia divina fu guarito.

Le rianimazioni dei morti di cui si parla sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche non sono delle *vere* resurrezioni, ma dei ritorni all'esistenza terrena. Ci spieghiamo.

Eb 11:35 dice: “Ci furono donne che riebbero per risurrezione i loro morti”. Una di queste donne fu una vedova di Zarefat, cui Dio resuscitò il figlio per intercessione di Elia (*1Re* 17:8-24). Un’altra di queste donne fu una sunemita cui fu resuscitato il figlio (*2Re* 4:8-37;8:1-6). Yeshùa resuscitò il figlio unico di una vedova (*Lc* 7:11-15). Ben nota è la resurrezione di Lazzaro ad opera di Yeshùa (*Gv* 11:1-45). Ma tutte queste persone resuscitate morirono di nuovo. Questi episodi mostrano che Dio è davvero padrone della vita e della morte. Finora l’*unico* vero resuscitato è Yeshùa. “Cristo, risuscitato dai morti, *non muore più*” (*Rm* 6:9). Per il mutamento escatologico che comporta la *vera* resurrezione occorre attendere la fine dei tempi. “Cristo è stato risuscitato dai morti, *primizia* di quelli che sono morti . . . ma ciascuno al suo turno: Cristo, la primizia; poi quelli che sono di Cristo, *alla sua venuta*”. - *1Cor* 15:20,23.

Il problema del male apre nuove prospettive sull’aldilà. Non sempre la situazione terrena è così rosea da lasciarci vedere su questa terra il trionfo del bene sul male. Lo constata amaramente Giobbe di fronte ai suoi amici o presunti amici che vorrebbero sostenere il contrario. Questo stesso concetto riappare in molti passi dell’*Ecclesiaste*, dove si afferma la fine identica sia dei giusti che dei malvagi. Lo attesta anche il *Sl* 39 in cui il salmista sospira sotto il peso della sofferenza, colpito dalla prosperità dei colpevoli. Se non lo dice più chiaramente è solo per il fatto che non vuol scandalizzare il prossimo: “Metterò un freno alla mia bocca . . . Come un muto sono stato in silenzio . . . Sto in silenzio, non aprirò bocca, perché sei tu che hai agito” (vv. 1,2,9). Egli si accontenta di chiedere a Dio almeno un po’ di sollievo: “Distogli il tuo sguardo, perché io respiri, prima di andarmene e scomparire” (v. 13). Vuole rimanere unito a Dio nonostante la situazione dolorosa in cui si trova: “La mia speranza è in te” (v. 7). Però a volte l’intuizione del salmista o del profeta va oltre: egli sembra intravedere un tempo in cui il bene trionferà sul male. Questo concetto riappare in prima linea come resurrezione del popolo d’Israele castigato con l’esilio. Tale concetto è espresso nella visione di Ezechiele. “Il Signore mi trasportò mediante lo Spirito e mi depose in mezzo a una valle piena d'ossa. Mi fece passare presso di esse, tutt'attorno; ecco erano numerosissime sulla superficie della valle, ed erano anche molto secche. Mi disse: «Figlio d'uomo, queste ossa potrebbero rivivere?»” (*Ez* 37:1-3). Gli scheletri vivificati non costituiscono una vera resurrezione in quanto hanno solo un carattere simbolico: significano che il popolo ebraico giacente nella morte dell’esilio risorgerà mediante il suo ritorno in patria. Va tuttavia evidenziata la risposta che Ezechiele dà a Dio quando gli domanda se quelle ossa potrebbero rivivere: “Signore, Dio, tu lo sai” (v. 3). Solo Dio può saperlo: solo lui, infatti, potrebbe farlo. Si rammenti che la “conoscenza” nella Scrittura è *sempre* di

carattere esperienziale. L'occidentale, sbagliando, intende: Tu nella tua mente conosci. Per la Bibbia il senso della risposta è: Tu lo sai *fare*.

Anche in *Osea* il "ci rimetterà in piedi" che diventa "ci farà rivivere" per *TNM* non si riferisce alla resurrezione, ma al ristabilimento di Israele come nazione. "La vergine d'Israele è caduta e non risorgerà più; giace distesa al suolo e non c'è chi la rialzi" (*Am* 5:2). L'espressione di *Os* 6:2 citata ha lo stesso valore di quella di *Am* 5:2, solo che indica un periodo più lungo in cui Israele sarebbe stata oppressa, periodo cui seguirà il suo ristabilimento: "In due giorni ci ridarà la vita; il terzo giorno ci rimetterà in piedi, e noi vivremo alla sua presenza". Non si tratta affatto di una profezia sulla resurrezione di Yeshùa.

La *letteratura didattica* di Israele segna un progresso in quanto presenta l'aspirazione ad una comunione così intima con Dio che non può fermarsi alla soglia della morte, ma sembra perdurare al di là di questa vita. L'unione con Dio non è spezzata dalla morte. Questa unione con Dio è qualcosa di più della semplice partecipazione liturgica, come traspare dalla bella invocazione del *Sl* 42:

"Come la cerva desidera i corsi d'acqua,
così l'anima mia anela a te, o Dio.
L'anima mia è assetata di Dio,
del Dio vivente;
quando verrò e comparirò
in presenza di Dio?". – Vv. 1,2.

Anche il *Sl* 63 parla della celebrazione liturgica nel Tempio:

"O Dio, tu sei il mio Dio, io ti cerco dall'alba;
di te è assetata l'anima mia, a te anela il mio corpo
languente in arida terra, senz'acqua.
Così ti ho contemplato nel santuario,
per veder la tua forza e la tua gloria.
Poiché la tua bontà vale più della vita,
le mie labbra ti loderanno". – Vv. 1-3.

Questo anelito non sembra tuttavia esaurirsi nel culto liturgico. Sembra che brami qualcosa di più duraturo.

Una intuizione più profonda si ha nel *Sl* 49 dei figli di Core, che si apre con una notizia sensazionale che è degna di essere annunciata a tutte le genti:

"Ascoltate, popoli tutti; porgete orecchio, abitanti del mondo, plebei e nobili,
ricchi e poveri tutti insieme" . - Vv. 1,2.

Ed ecco la grande notizia … I malvagi – e questo lo si sapeva - sono "cacciati come pecore nel soggiorno dei morti; la morte è il loro pastore; e al mattino gli uomini retti li calpestano. La loro gloria deve consumarsi nel soggiorno dei morti, e non avrà altra dimora" (v. 14), "*ma Dio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti*, perché **mi prenderà *con sé***"

(v. 15). Qui non si ha solo l'opposizione solita tra la sorte degli empi e quella dei giusti. C'è molto di più. Analizziamolo bene.

יִקָּחֵנִי
yqakhèny
prenderà me

Nel *Testo Masoretico* questa espressione si trova in *Sl* 49:16. Si tratta del verbo tecnico *laqàkh* (לָקַח), "prendere", già usato a proposito della traslazione di Enoc: "Enoc camminò con Dio; poi scomparve, perché Dio lo *prese* [לָקַח (*laqàkh*)]" (*Gn* 5:24). Il "prendere" da parte di Dio mostra l'evidenza che c'è un bene dopo la morte: una vita trascorsa presso Dio, ben lontana da quella inconscia trascorsa nel soggiorno dei morti.

La stessa conclusione riappare nel *Sl* 73 di Asaf, dove la messa in scena è ancor più drammatica. Il salmista afferma:

> "Quasi inciamparono i miei piedi; poco mancò che i miei passi non scivolassero. Poiché invidiavo i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi". - Vv. 2,3.

Il salmista sta quasi per soccombere alla tentazione: invidiava i prepotenti, attratto dalla loro prosperità. Per lui è mistero di cui non comprende alcunché: "Ho voluto riflettere per comprendere questo, ma la cosa mi è parsa molto ardua" (v. 16). La difficoltà perdura finché non entra nel segreto divino e non osserva la fine dei peccatori: "Finché non sono entrato nel santuario di Dio, e non ho considerato la fine di costoro" (v. 17). Essi scompaiono e non c'è alcun benessere per loro dopo la morte. "Ma pure, io resto sempre con te; tu m'hai preso per la mano destra; mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai [תִּקָּחֵנִי (*tiqakhèny*): "***mi prenderai***"] ***nella gloria***" (vv. 23,24). E di nuovo troviamo il verbo tecnico "mi **prenderai**", tradotto male con "mi accoglierai". Ma non solo. La frase ebraica precisa è:

כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי
kavòd tiqakhèny
peso mi prenderai

Il salmista letteralmente dice: "Mi prenderai (come) peso". Per capire il senso che qui "peso" ha, occorre probabilmente riferirsi al suo opposto: רְפָאִים (*refàym*), "ombre". Questa parola si trova in *Sl* 88:10, dove *TNM* fa un lungo giro di parole per evitare la parola "ombre" riferita ai morti: "Per quelli che son morti farai una meraviglia? O *quelli impotenti nella morte* [רְפָאִים (*refàym*), "ombre"] si leveranno essi stessi, ti loderanno?". - *TNM*.

Il bene di essere sempre con Dio è il più gran bene che una persona possa desiderare: "Il mio bene è stare unito a Dio; io ho fatto del Signore, di Dio, il mio rifugio" (*Sl* 73:28). Questa ricompensa per l'ubbidienza è il pensiero che deve dare sollievo in questa vita. "Dio è la ròcca del mio cuore e la mia parte di eredità, *in eterno*". - *Sl* 73:26.

Come Dio “prenda” il giusto e lo liberi dallo *sheòl* non è indicato: è lasciato alla potenza divina. Qui nel salmo vi è solo un’indicazione che appare all’improvviso, come un balenìo fuggente, ma che pur sempre appare.

Vediamo ora le intuizioni di Giobbe, del deutero-Isaia e del *Sl* 16.

Gb 19:25-27
“Ma io so che il mio Redentore vive
e che alla fine si alzerà sulla polvere.
E quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo,
senza la mia carne, vedrò Dio.
Io lo vedrò a me favorevole;
lo contempleranno i miei occhi,
non quelli d'un altro;
il cuore, dal desiderio, mi si consuma!”.

Il testo è incerto, quindi non si può insistervi troppo. Alcuni pensano che vi si affermi la visione di Dio dopo la morte con la sola anima. Questo fa intendere *VR* da cui abbiamo citato: “Distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Dio”. Ma questo è contrario a tutto il pensiero biblico sia nelle Scritture Ebraiche che nelle Scritture Greche. Altri vi vedono indicata la resurrezione con la conseguente visione divina. Ma forse il testo vuol solo dire che Giobbe, pur essendo allo stremo delle sue forze, è sicuro di vedere Dio che lo giustificherà prima di morire, come di fatto avvenne con l’apparizione divina narrata alla fine del libro (ovviamente il “vedere” Dio è in senso relativo, giacché ‘l’uomo non può vedere Dio e vivere’ – *Es* 33:20).

Deutero-Isaia (*Is* 53:10-12)
“Ma il Signore ha voluto stroncarlo con i patimenti.
Dopo aver dato la sua vita in sacrificio per il peccato,
egli vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni,
e l'opera del Signore prospererà nelle sue mani.
Dopo il tormento dell'anima sua vedrà la luce, e sarà soddisfatto;
per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto, renderà giusti i molti,
si caricherà egli stesso delle loro iniquità.
Perciò io gli darò in premio le moltitudini,
egli dividerà il bottino con i molti,
perché ha dato sé stesso alla morte
ed è stato contato fra i malfattori;
perché egli ha portato i peccati di molti
e ha interceduto per i colpevoli”.

Si tratta del poema sul servo del Signore, che trionfa sulla morte non solo per mezzo delle sue opere ma anche con una sua personale sopravvivenza. Se il servo del Signore fosse solo il popolo giudaico, si potrebbe intendere il passo nel senso di un suo ristabilimento glorioso. Ma vi sono buone ragioni per pensare ad un individuo che rappresenta in modo particolare il popolo, vale a dire il messia. Occorre perciò pensare al suo trionfo sulla morte. “Gesù disse loro: «Abbattete questo tempio, e in tre giorni *lo rialzerò*» . . . egli parlava del tempio del suo corpo”. - *Gv* 2:19,21, *TNM*.

Sl 16:7-11
"Benedirò il Signore che mi consiglia;
anche il mio cuore mi istruisce di notte.
Io ho sempre posto il Signore davanti agli occhi miei;
poich'egli è alla mia destra, io non sarò affatto smosso.
Perciò il mio cuore si rallegra,
l'anima mia esulta;
anche la mia carne dimorerà al sicuro;
poiché tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte,
né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione.
Tu m'insegni la via della vita;
ci sono gioie a sazietà in tua presenza;
alla tua destra vi son delizie in eterno".

Alla stessa speranza di un bene eterno presso Dio si eleva pure questo salmo di Davide, ma per una via più diretta. Anziché meditare sulla imperfetta giustizia di questo mondo, il salmista riflette sul favore con cui Dio circonda i suoi devoti. È lo stesso concetto già espresso da Asaf in *Sl* 73:26: "Dio è . . . la mia parte di eredità, in eterno". Questa "eredità" non può essere limitata ai giorni dell'esistenza terrena ma deve essere eterna proprio come è eterno Dio che la dona. Questa speranza fa affermare al salmista ciò che egli esprime ai vv. 10 e 11, ma *tradotti bene*, secondo il testo ebraico. Il v. 10 è generalmente tradotto conformemente al testo originale: "Tu non abbandonerai l'anima mia in potere della morte, né permetterai che il tuo santo subisca la decomposizione". Il v. 11 però non dice: "Tu m'*insegni* la via della vita", ma: "*Mi farai conoscere* il sentiero della vita" (*TNM*). Si rammenti il significato che "conoscere" ha nella Scrittura: non si tratta di conoscenza intellettuale che si insegna e che si può apprendere. Questo è un pensiero occidentale assente nella Bibbia. Il "conoscere" biblico è *sperimentale*. Il salmista sta dicendo: "Mi farai sperimentare la via della vita". Se dovessimo tradurre, insieme al testo, anche questo concetto dall'ebraico all'italiano, avremmo: "Non mi abbandonerai nello *sheòl*, non permetterai che il tuo fedele veda la corruzione; mi farai sperimentare il sentiero di vita. Pienezza di gioie è con il tuo volto, delizie alla tua destra per sempre". Qui non è indicata la resurrezione in modo chiaro, ma siamo nella linea di pensiero che ammette un altro luogo oltre lo *sheòl*, un luogo dove eternamente si sta con Dio. Non per nulla Pietro, nel suo discorso alla Pentecoste, vi ha visto ombreggiata la resurrezione di Yeshùa: "Dio lo risuscitò, avendolo sciolto dagli angosciosi legami della morte, perché non era possibile che egli fosse da essa trattenuto. Infatti Davide dice di lui: . . . «tu non lascerai l'anima mia nell'Ades, e non permetterai che il tuo Santo subisca la decomposizione»" (*At* 2:24,25,27). Vi è adombrata la resurrezione gloriosa dei credenti che Paolo ci insegnerà in modo chiaro in *1Cor* 15.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 14

L'argomento dei *Salmi*

Panoramica del loro contenuto

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Oggi si tende a ritenere il *Salmo* 1 come un'***introduzione*** a tutto il *Salterio*, il quale ha come argomento la felicità del giusto e il destino dell'empio. Lo prova *At* 13:33 secondo la più probabile lezione. In genere le Bibbie hanno: "Dio l'ha interamente adempiuta per noi, loro figli, in quanto ha risuscitato Gesù; come è anche scritto nel secondo salmo: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato»" (*TNM*). Qui si fa riferimento a *Sl* 2:7. Ma il *Codice Beza* (foto) ha la lezione: "Come è anche scritto nel *primo* salmo". Anche la *Vetus Latina*, *Syra Vetus*, *syh*^{m} e *P*^{25} hanno πρωτω (*proto*), "primo". Anche Origène lo conferma. L'attuale *Sl* 1 sarebbe quindi l'introduzione al *Salterio* che inizierebbe con il *Sl* 2 (il *pròto*, "primo", di *At* 13:33).

Elenco dei *Salmi* e loro contenuto

1. Sorte diversa del giusto e dell'ingiusto
2. Regno e vittorie del Cristo di Dio
3. Preghiera mattutina del perseguitato
4. Preghiera serale del perseguitato
5. Invocazione contro i nemici
6. Preghiera dell'ammalato a Dio
7. Preghiera perché Dio ci difenda dai nemici, di cui è predetta la rovina
8. Magnificenza del creato e dignità dell'essere umano
9. Un canto di vittoria
10. Preghiera contro i nemici
11. Fiducia in Dio
12. L'aiuto divino
13. Nella persecuzione e tentazione

14. Umanità senza Dio
15. Il giusto riposa in Dio
16. Dio è nostra eredità
17. Preghiera del giusto oppresso
18. Bel canto di vittoria e di lode
19. Due canti: Meraviglie dei cieli, Meraviglie della *Toràh*
20. Viva il re! Avanti con la battaglia
21. Viva il re! Dopo la vittoria
22. Cristo sul palo
23. Il buon Pastore mi guida
24. Rituali per l'ammissione al Tempio
25. Preghiera per ottenere protezione e perdono
26. La persona devota che prega
27. Due salmi in uno: Coraggio e speranza in Dio
28. Preghiera contro empi nemici
29. Il tuono è la voce di Dio
30. Inno a Dio di chi fu salvato da un pericolo mortale
31. Un devoto sventurato prega Dio perché lo aiuti
32. Sentimenti di Davide penitente
33. Inno al Creatore che protegge Israele
34. Le gioie del favore divino
35. Dolorosa preghiera contro crudeli nemici
36. Pensieri dell'empio e delizie della grazia divina
37. Risposta al grande quesito morale: l'empio che gode
38. Preghiera di un devoto che peccò e fu colpito da malattia
39. Vanità della vita
40. Salmo frammentario: Inno di grazie, dolorosa preghiera
41. Un devoto ammalato prega contro un traditore
42. Un esule a Babilonia prega e sospira per il Tempio
43. (Continua il canto precedente)
44. Speranza di Israele oppressa eppure fedele a Dio
45. Canto nuziale di un re
46. Inno dopo una vittoria
47. Popoli, lodate Dio re della terra!
48. Apoteosi di Siòn
49. Il senso della vita
50. Dio ammonisce Israele: egli gradisce di più i sacrifici spirituali che i carnali
51. Gemito del peccatore convertito
52. Morte al traditore!
53. Descrizione dell'iniquità umana
54. Preghiera del giusto nel pericolo
55. Il giusto tradito da un caro amico desidera la solitudine e prega
56. L'uomo perseguitato prega Dio e in lui confida
57. (Stesso argomento del precedente)

58. I giudici ingiusti saranno puniti da Dio
59. Il fedele, circondato da nemici, prega
60. Preghiera dopo una sconfitta
61. Un ebreo esule da Siòn prega per il suo re
62. Solo in Dio si trova riposo
63. Aspirazioni a Dio durante l'esilio
64. Il calunniatore che ferisce il giusto sarà punito
65. Ringraziamento per il buono stato della campagna
66. Popoli, lodate Dio liberatore di Israele!
67. Ringraziamento per un abbondante raccolto
68. Bellissimo canto di vittoria
69. Il giusto, straziato dai dolori, prega
70. Fervente preghiera
71. Un vecchio, circondato da nemici, prega
72. Il re ideale, ossia il regno del messia
73. Apparente ingiustizia della vita
74. Desolazione di Siòn e speranza in Dio
75. Dio solo dispensa la gloria e l'ignominia
76. Dio vincitore in mezzo al suo popolo
77. Lo sventurato ricorda tempi migliori e prega
78. Considerazioni sulla storia antica di Israele
79. Desolazione di Siòn e speranze
80. La vigna di Dio devastata
81. È festa: Dio dà avvisi al suo popolo
82. Giudizio di Dio contro i giudici ingiusti
83. Preghiera in occasione di una guerra
84. Bel canto dell'esule
85. Dio che benedisse Israele lo benedirà mandando il messia
86. Preghiera dell'afflitto
87. La città gloriosa di Dio
88. Gemito desolante dell'afflitto
89. La promessa del messia, fatta a Davide, non verrà meno
90. Nullità della vita (salmo di Mosè)
91. L'Onnipotente è la nostra speranza
92. Inno di gioia
93. Regalità di Dio nella creazione
94. Israele è oppressa da tiranni, ma Dio li abbatterà
95. I leviti invitano il popolo a lodare Dio e a obbedire ai suoi comandamenti
96. Si invitano i popoli a lodare Dio
97. Regalità storica di Dio nel ritorno degli esuli in patria
98. Altro canto d'esultanza per il giudizio divino
99. Dio regna nel culto giudaico
100. Inno di lode a Dio
101. Dichiarazione di un governatore saggio

102. Voci di lamento e di speranza sulle rovine di Siòn
103. Inno di ringraziamento del popolo d'Israele
104. La bellezza dell'universo (inno di pura e vera poesia)
105. Canto storico: Discesa degli ebrei in Egitto e loro liberazione
106. Canto storico: Ingratitudine degli israeliti verso Dio liberatore
107. Dio liberatore d'Israele (4 figure: una carovana perduta nel deserto, i prigionieri, gli ammalati, i naviganti)
108. Salmo frammentario: Ringraziamento – Preghiera
109. Contro un nemico ingrato e crudele (le imprecazioni sono predizioni)
110. Il messia re e sacerdote
111. Lode al Signore
112. Felicità del giusto
113. Misericordia di Dio
114. Potenza di Dio durante l'Esodo
115. Il vero Dio
116. Ringraziamento dopo un pericolo mortale
117. Lode a Dio
118. Ringraziamento a Dio
119. Meditazione sulla *Toràh*
120. Contro i macchinatori di frode
121. Il Signore custodisce Israele
122. Congedo da Gerusalemme
123. Supplica a Dio
124. Ringraziamento nazionale
125. Fiducia nel Signore
126. Ritorno gioioso dell'esule
127. Impotenza umana
128. Benedizione della famiglia
129. Contro i nemici di Israele
130. Invocazione a Dio dal profondo del dolore
131. Riposo in Dio
132. Promessa a Davide
133. Concordia fraterna
134. L'estremo saluto al Tempio
135. Lodate il Signore!
136. Inno di ringraziamento a Dio
137. Canto dell'esule
138. Ringraziamento a Dio
139. Onniscienza divina
140. Contro la malvagità dei nemici
141. Invocazione contro il peccato
142. Supplica nel pericolo
143. Preghiera dell'oppresso
144. Lode al Signore misericordioso

145. Maestà divina
146. Il Signore potente soccorritore
147. Il Signore consola gli umili
148. Il cosmo celebra Dio
149. Cantico di lode
150. Dossologia finale

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 15

Proverbi

Un'antologia di massime ebraiche

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Dice un'edizione dello *Zingarelli*: "Proverbio – detto breve, arguto, ritenuto come buono per lunga esperienza, il quale va per la bocca di tutti e serve talora di massima, norma, consiglio".

Il titolo del libro biblico di *Proverbi*

Il titolo del libro biblico di *Proverbi* è nella Bibbia ebraica מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה (*mishlè shlomò*): "Massime di Salomone". La traduzione greca dei *LXX* lo traduce con παροιμίαι Σαλωμῶντος (*paroimìai Salomòntos*). La traduzione latina della *Vulgata* lo chiama *Liber proverbiorum*, da cui il nostro *Proverbi*.

Il *mashàl* (משל) ebraico è qualcosa di più ampio. La parola *mashàl* (di cui מִשְׁלֵי, *mishlè*, è il plurale) è di origine incerta, ma può tradursi con "similitudine" e designa una verità espressa in modo immaginoso perché si imprima nella mente. Il *mashàl* si può ridurre ad una delle seguenti categorie:

a) ***Il proverbio propriamente detto***: "Perché dite nel paese d'Israele questo *proverbio* [משל (*mashàl*)]: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati?»" (*Ez* 18:2; cfr. *Ger* 31:29). "Di qui venne il *proverbio* [משל (*mashàl*)]: «Saul è anche lui tra i profeti?»". - *1Sam* 10:12.

b) ***L'apologo***, con cui si fanno parlare animali e cose inanimate col proposito di dare precetti morali.

> "Un giorno, gli alberi si misero in cammino per ungere un re che regnasse su di loro; e dissero all'ulivo: «Regna tu su di noi». Ma l'ulivo rispose loro: «E io dovrei rinunziare al mio olio che Dio e gli uomini onorano in me, per andare ad agitarmi al di sopra degli alberi?». Allora gli alberi dissero al fico: «Vieni tu a regnare su di noi». Ma il fico rispose loro: «E io dovrei rinunziare alla mia dolcezza

e al mio frutto squisito, per andare ad agitarmi al di sopra degli alberi?». Poi gli alberi dissero alla vite: «Vieni tu a regnare su di noi». Ma la vite rispose loro: «E io dovrei rinunziare al mio vino che rallegra Dio e gli uomini, per andare ad agitarmi al di sopra degli alberi?». Allora tutti gli alberi dissero al pruno: «Vieni tu a regnare su di noi». Il pruno rispose agli alberi: «Se è proprio in buona fede che volete ungermi re per regnare su di voi, venite a rifugiarvi sotto la mia ombra; se no, esca un fuoco dal pruno, e divori i cedri del Libano!»". - *Gdc* 9:8-15.

L'allusione è al modo in cui si appiccava il fuoco alle foreste. Il senso è: Stiano bene attenti i sichemiti (v. 7) al passo che fanno, perché o si fidano di Abimelec per sempre oppure ne saranno schiacciati (ciò che di fatto avvenne).

c) ***Parabola***. Con un racconto che ha qualche somiglianza con quanto si vuol dire, si vuol insegnare una verità morale.

Natan, parlando a Davide colpevole di adulterio, gli fece capire che lui, ricco e potente poligamo, aveva rubato proprio l'unica pecora, vale a dire l'unica moglie di un vicino povero. - *2Sam* 12:1-6.

La donna di Tecoa, volendo patrocinare in favore del figlio Absalom bandito dal padre Davide, riferì la parabola di un figlio che dopo aver ucciso il fratello era ricercato dai parenti perché fosse lui pure ucciso, lasciando così la madre del tutto vedova. - *2Sam* 14:5-7.

d) ***Satira***. Mordente, deride il vizio e mira a correggere i costumi. Un esempio di satira è quello che descrive l'adultero re di Babel che scende nello *sheòl* o soggiorno dei morti:

"Come! Il tiranno è finito? È finito il tormento? Il Signore ha spezzato il bastone degli empi, lo scettro dei despoti. Colui che furiosamente percoteva i popoli con colpi senza tregua, colui che dominava rabbiosamente sulle nazioni, è inseguito senza misericordia. Tutta la terra è in riposo, è tranquilla, la gente manda grida di gioia. Perfino i cipressi e i cedri del Libano si rallegrano a motivo di te. «Da quando tu sei atterrato», essi dicono, «il boscaiolo non sale più contro di noi»". - *Is* 14:4-8.

Il *mashàl* è quindi un termine elastico che nessuna parola delle nostre lingue moderne può riprodurre esattamente. Il senso preciso è determinato di volta in volta alla luce del contesto in cui si trova. Però, giacché vi soggiace sempre lo scopo di istruire e di correggere, il *mashàl* finì con l'acquistare il senso largo e comprensivo della *sententia* dei latini o della *massima* italiana. La collezione dei *mishlè* biblici si potrebbe quindi definire un'*antologia di massime ebraiche*.

Il testo di *Proverbi*

Il testo presenta notevoli diversità tra l'ebraico masoretico e la versione greca dei *LXX*. Si veda, ad esempio, il senso totalmente diverso di *Pr* 13:12, così tradotto da *NR*:

"La speranza insoddisfatta fa languire il cuore,
ma il desiderio realizzato è un albero di vita".

Si noti ora il testo originale ebraico e la traduzione che ne fece la *LXX*:

Ebraico	תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה־לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָּאָה: *tokhèlet memushachah makhalah-lèv veètz khaýym taavàh vaàh*
	attesa ritardata indebolente cuore e albero di vita desiderio venuto
LXX	κρείσσων ἐναρχόμενος βοηθῶν καρδίᾳ τοῦ ἐπαγγελλομένου καὶ εἰς *krèisson enarchòmenos boethòn kardìa tù epanghellomènu kài eis* ἐλπίδα ἄγοντος: δένδρον γὰρ ζωῆς ἐπιθυμία ἀγαθή *elpìda àgontos dèndron gàr zoès epithymìa agathè*
	"Colui che inizia a dare cordialmente aiuto vale più di colui che promette e induce altri a sperare: un buon desiderio è infatti albero di vita".

Per la curiosità che a questo punto forse si è creata nei nostri studenti, proponiamo le versioni di alcune traduzioni:

Diodati	"La speranza prolungata fa languire il cuore; ma il desiderio adempiuto *è* un albero di vita"
ND	"L'attesa differita fa languire il cuore, ma il desiderio adempiuto *è* un albero di vita"
CEI	"Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore, un desiderio soddisfatto è albero di vita"
TNM	"L'aspettazione differita fa ammalare il cuore, ma la cosa desiderata è un albero di vita quando realmente viene"

Come si vede, ci si attiene al testo ebraico (si noti solo come la traduzione di G. Diodati – pur essendo del 17° secolo – è più moderna di *TNM* che tende sempre a usare un italiano che nessuno parla). Ma torniamo a confrontare il testo ebraico con la versione greca.

Nella *LXX* confrontata con il testo masoretico si notano in tutto il libro di *Pr* delle omissioni (1:16;8:29, solo per citarne alcune), delle aggiunte (1:7, solo per citarne una) e degli spostamenti (questi forse dovuti ad affinità di argomento). Un esempio di spostamento è in 13:13 + 4:27 + 6:8 in cui vi è questa successione: 1. Terza sezione, 2. Prima parte della sesta sezione, 3. Quarta sezione, 4. Seconda parte della sesta sezione, 5. Settima sezione, 6. Ottava sezione.

Alcune di queste varianti si possono spiegare con una certa libertà del traduttore, ma altre devono necessariamente esigere l'esistenza di un testo diverso da quello masoretico e che fu alla base della versione greca.

Manoscritto ebraico raffigurante il titolo del libro di *Proverbi* e il re Salomone

Libro di *Proverbi* in una Bibbia del 1497

Contenuto del libro

Oltre al prologo (1:1-7) vi si distinguono otto sezioni che così si possono presentare:

Sezione		Soggetto	Forma	Autore
1	1:8-9:18	Invito a cercare la sapienza, di cui l'autore fa l'elogio indicandone i benefici	Strofe di circa dieci versi ciascuna	Anonimo
	L'autore parla come un padre al figlio o come ad un discepolo immaginario e lo mette in guardia contro vari pericoli. Pur non seguendo uno stretto ordine logico, non vi si trova (come altrove) una semplice successione di pensieri staccati gli uni dagli altri. È una via di mezzo tra i semplici proverbi e le trattazioni a tema unico (come in *Gb*). Bella la personificazione della Sapienza al cap. 8 e in 9:1-6, che, accanto a Dio, ne effettua il volere e ispira i nobili pensieri ai re ai prìncipi. È un preludio alla dottrina del *lògos* giovanneo, specialmente in 3:19 e 8:22,23.			
2	10:1-22:16	Regole di condotta pratica	Distici a parallelismo antitetico (capitoli 10-15) e a parallelismo sinonimo (capitoli 16-22)	Salomone
	È la parte più antica di *Pr*. Un esempio di parallelismo antitetico (che, con il contrasto, mette in risalto il pensiero del primo stico) è in 13:9: "La luce dei giusti è gaia, ma la lampada degli empi si spegne".			
3	22:17-24:22	Doveri verso il prossimo; regole di temperanza	Tetrastici a parallelismo sinonimo	I saggi
	Vi si trovano dei quadretti gustosi come, ad esempio, quello sull'ubriachezza (23:29-35).			
4	24: 23-34	Massime diverse; pigrizia	Distici e tetrastici	I saggi
5	capitoli 25-29	Massime diverse	Distici, paragoni e antitesi	Salomone (raccolta fatta dagli scribi di Ezechia)
	Vi si trattano argomenti svariatissimi nelle varie forme del parallelismo. Un esempio di parallelismo progressivo è in 26:3: "La frusta per il cavallo, la briglia per l'asino, e il bastone per il dorso degli stolti".			
6	30: 1-33	Saggezza divina e piccolezza dell'uomo	Tetrastici a parallelismo sinonimo	Agur figlio di Yake di Massa
	Dodici sentenze a carattere enigmatico, di cui una metà è detta *numerale* perché si presenta con la formula: "Vi sono tre cose … anzi quattro".			
7	31: 1-9	Consigli ai re	Tetrastici a parallelismo sinonimo	La madre di Lemuel re di Massa
8	31: 10-31	Elogio della donna forte	Poema alfabetico a parallelismo sintetico	Anonimo

L'autore della sesta sezione (30:1-33) è nominato in 30:1: "Parole di Agur, figlio di Iaché". L'autore della settima sezione (31:1-9) è nominato il 31:1: "Parole del re Lemuel". Questo Agur e questo Lemuel pare fossero dei saggi di Massa (*Gn* 25:14). Ma c'è un'altra possibilità. Si notino queste due diverse traduzioni:

NR	*Pr* 30:1	"Parole di Agur, figlio di Iaché. Massime pronunziate da quest'uomo"
	Pr 31:1	"Parole del re Lemuel. Massime che sua madre gli insegnò"
CEI	*Pr* 30:1	"Detti di Agùr figlio di Iakè, da Massa"
	Pr 31:1	"Parole di Lemuèl, re di Massa, che sua madre gli insegnò"

La diversità è dovuta a una differente interpretazione dell'ebraico che – sia in 30:1 che in 31:1 – ha:

מַשָּׂא
Masà

Masà (מַשָּׂא) è lo stesso vocabolo che si trova in *Gn* 25:14 dove indica senza alcun dubbio la località di Massa. Ragione per cui alcuni traduttori rendono "Agur di Massa" e "Lemuel di Massa".

Masà (מַשָּׂא) è però anche lo stesso termine che si trova in *Is* 13:1: "*Oracolo* [מַשָּׂא (*masà*)] contro Babilonia", che anche *CEI* traduce come "oracolo".

Masà potrebbe quindi indicare anche uno speciale genere di composizione: "massime" per *NR*, "oracolo" per *CEI*; quanto a *TNM* una volta indica "il messaggio ponderoso" (*sic!*), in *Pr*, un'altra "la dichiarazione solenne", in *Is*, sebbene l'ebraico abbia *masà* in tutti e due i casi.

Per quanto riguarda la settima sezione, si noti bene 31:1: "Parole del re Lemuel. Massime che ***sua madre* gli insegnò**". L'autrice delle massime è una donna, la madre del re.

In quanto alla formula "ci sono tre cose . . . anzi quattro", che compare nella sesta sezione (ad esempio in 30:18,21,29) si tratta di una *massima numerale* che raggruppa vari soggetti che presentano delle affinità. La *massima numerale* non è fissa sul quattro. A volte vi è il due: "Dio ha parlato una volta, due volte ho udito questo" (*Sl* 62:11). A volte il sette: "Sei cose odia il Signore, anzi sette gli sono in abominio" (*Pr* 6:16). Gli apocrifi hanno anche il dieci: "Nove situazioni io ritengo felici nel mio cuore, la decima la dirò . . .". - *Siracide* 25:7, *CEI*.

Il libro di *Pr* è attribuito a Salomone: "Proverbi di Salomone, figlio di Davide, re d'Israele" (1:1). Tuttavia, l'autore sacro stesso riconosce che parte di tali proverbi sono di altri autori: "Parole di *Agur*" (30:1), "Parole del re *Lemuel*" (31:1), "Porgi l'orecchio e ascolta le parole dei *saggi*" (22:17), "Anche queste sono massime dei *saggi*" (24:23). Il titolo non obbliga quindi a riferire tutte le massime a Salomone. Secondo lo stile ebraico il titolo vuole dire che il libro contiene massime *alla maniera di quelle salomoniche*.

Parte del materiale, d'indole assai popolare, risale anche ad epoca pre-salomonica e - congiunta al materiale di Salomone o raccolta in piccole collezioni d'origine indipendente - fu all'inizio tramandata oralmente. Si spiegano in tal modo i doppioni che ci sono non solo tra le due grandi raccolte di Salomone, ma anche altrove. La prima raccolta delle massime salomoniche è in 10:1-22:16. La seconda raccolta è nei capitoli 25-29. Questa seconda

raccolta salomonica risale al tempo di Ezechia (8° secolo a. E. V.): “Ecco altri proverbi di Salomone, *raccolti dalla gente di Ezechia*, re di Giuda” (25:1). Ecco alcuni doppioni:

Massima	*Pr*	Raccolta
“Meglio abitare sul canto di un tetto, che in una gran casa con una moglie rissosa”	21:9	di Salomone
“Meglio abitare sul canto di un tetto, che in una gran casa con una moglie rissosa”	25:24	di Salomone, ad opera degli scribi di Ezechia
“Un figlio saggio rallegra suo padre, ma un figlio stolto è un dolore per sua madre”	10:1	di Salomone
“Il figlio saggio rallegra il padre, ma l'uomo stolto disprezza sua madre”	15:20	
“La giustizia libera dalla morte”	10:2b	
“La giustizia salva dalla morte”	11:4b	
“Il bastone è per il dorso di chi è privo di senno”	10:13b	di Salomone
“Le percosse per il dorso degli stolti”	19:29b	

Non c’è ragione per dubitare che molti di questi proverbi risalgano a Salomone. Egli era noto per la sua *sapienza* (*1Re* 3:4-15;5:9-14;10:1-10). Il fatto che manchino dei proverbi riguardanti piante e animali non è una ragione per dubitare della paternità salomonica di moli proverbi. Vero è che piante (*1Re* 5:10) e animali erano una specialità di Salomone: “[Salomone] parlò degli alberi, dal cedro del Libano all'issopo che spunta dalla muraglia; parlò pure degli animali, degli uccelli, dei rettili, dei pesci” (*1Re* 4:33). In *Pr* i brani relativi agli animali (30:15-33) sono di origine straniera e non giudaica.

D’altro canto, non è necessario attribuire *tutti* i proverbi a Salomone: il titolo di 1:1 riferisce solo il personaggio più importante che li ha pronunciati. E neppure sono tutti di Salomone i proverbi delle sue due collezioni. Non sono certo di Salomone quelli che esprimono dei sentimenti popolari per il re:

“Ira del re vuol dire messaggeri di morte,
ma l'uomo saggio la placherà”. – 16:14.

“L'ira del re è come il ruggito di un leone,
ma il suo favore è come rugiada sull'erba”. – 19:12.

“Il terrore che incute il re è come il ruggito di un leone;
chi lo irrita pecca contro sé stesso”. – 20:2.

È facile che molti proverbi siano stati inclusi nelle collezioni salomoniche quando furono composti ad imitazione di quelli salomonici, come se si dicesse: Massime alla salomonica.

Comunque, la parte basilare di *Pr* è data dalle due collezioni “salomoniche”. Alla prima collezione (10:1-22:16) – che è la seconda di tutto il libro - furono aggiunte le sezioni tratte dai “saggi” e poi quelle di Agur, di Lemuel e quella finale della donna forte. È così che ci si presenta il libro. L’introduzione (la prima sezione) è di origine ben più recente e fu premessa per ultima al libro di *Proverbi*, già completato. Forse fu composta al tempo del profeta Zaccaria: vi appaiono allo sfondo, morale e sociale, gli stessi problemi fondamentali.

Proverbi e sapienza egizia

Un problema particolare è dato dall'affinità dei *Proverbi* (specialmente del brano 22:17-23:11, riferito ai "saggi" da 22:17) con la *Saggezza di Amen-em-opet*, conservata in un papiro che si trova al British Museum (n. 10474) e pubblicato nel 1923/24 da W. Budge. In questo papiro lo scriba Amen-em-opet, vissuto probabilmente tra il 9° e l'8° secolo a. E. V., sorvegliante del raccolto e della registrazione del terreno coltivabile, presenta delle massime molto squisite con una profonda religiosità. Ecco una sua massima:

"Migliore è la povertà nelle mani di Dio
che la ricchezza nei depositi.
Meglio il pane con cuor contento
che la ricchezza gravata di tristezza".
- *Saggezza di Amen-em-opet*, 6.

La si confronti ora con una massima di *Pr*:

"Meglio poco con il timore del Signore [יהוה nel testo ebraico],
che gran tesoro con turbamento.
Meglio un piatto d'erbe, dov'è l'amore,
che un bue ingrassato, dov'è l'odio".
– *Pr* 15:16,17.

Nel papiro l'autore parla spesso di "Dio" senza alcun nome speciale. Senza dubbio si tratta del dio supremo d'Egitto, Amon o Amon-Ra. Vi si nota però un certo tentennare verso il monoteismo. Nel suo scritto gli altri dèi sono quasi ridotti a semplice manifestazione del dio supremo. Secondo Amen-em-opet bisogna avere fede in questo dio e pregarlo:

"Prega il sole quando sorge,
dicendo: Dammi serenità e successo.
Egli ti donerà quanto abbisogni per la vita
E sarai esente da ogni paura".
- *Saggezza di Amen-em-opet*, 7.

L'affinità di *Pr* con la raccolta egiziana è tale da far supporre ad alcuni studiosi una dipendenza del testo biblico (attribuito ai "saggi") dal brano egiziano, togliendone solo i dati politeistici. Sembra – addirittura – che in qualche punto il poema egiziano serva a far meglio capire il testo sacro di *Pr*.

Ecco altri esempi di affinità:

Saggezza di Amen-em-opet	***Proverbi***
"Presta orecchio, ascolta ciò che si dice, presta il tuo cuore per intenderlo. Vale la pena porlo nel tuo cuore". – 1:9:11	"Porgi l'orecchio e ascolta le parole dei saggi, e applica il cuore alla mia scienza; ti sarà dolce custodirle in cuore". - 22:17,18a.
"Guardati dal rubare ad un oppresso e dall'opprimere l'incapace". - 2:4,5.	"Non derubare il povero perch'è povero, e non opprimere il misero alla porta della città".– 22:22.
"[La ricchezza] si costruisce ali come un'oca e ha volato ai cieli". - 7:1,2.	"La ricchezza si fa delle ali, come l'aquila che vola verso il cielo". - 23:5.
"Un grande boccone di pane inghiottisti, vomitasti e sei vuoto del tuo bene". - 14:17.	"Vomiterai il boccone che avrai mangiato, e avrai perduto le tue belle parole". - 23:8.

Un aspetto impressionante lo troviamo in *Pr* 22:20:

> "Non ho già da tempo scritto per te
> consigli e insegnamenti"?

Il comune lettore che non ha accesso al testo originale ebraico e che deve affidarsi solo alle traduzioni, qui non troverà nulla di speciale. E nulla di particolare troverà in *TNM*: "Non ti ho precedentemente scritto con consigli e conoscenza"? E neppure in *ND*: "Non ti ho in passato scritto detti di consiglio e conoscenza"? Perfino l'ottima *Diodati* traduce: "Non ti ho io scritto cose eccellenti in consigli e in dottrina"?

Eppure, se si confrontano queste traduzioni con quella della *CEI*, una notevole differenza balza agli occhi: "Non ti ho scritto forse **trenta** tra consigli e istruzioni"? (*CEI*). Perché questa differenza? Perché il testo ebraico masoretico non è chiaro. Si noti la grande somiglianza delle due lezioni implicate:

שִׁלְשׁוֹם	שְׁלֹשִׁים
shilshòm	*shelshìym*
"precedentemente"	"trenta"

Si notino la penultima e l'ultima lettera (da destra a sinistra): ים ום si assomigliano. Qui è evidente la differenza, ma nel manoscritto no.

Ora, "trenta" è proprio il numero dei capitoli in cui è suddivisa la *Saggezza di Amen-em-opet*. Quest'opera egizia si chiude con le parole: "Osserva tu questi trenta capitoli". La cosa è più impressionante se si considera che *Pr* 22:20, in cui si parlerebbe di "trenta consigli e istruzioni", sta proprio nella sezione i cui autori sono i "saggi":

> "Porgi l'orecchio e ascolta **le parole dei *sapienti***
> e applica la tua mente alla mia istruzione,
> perché ti sarà piacevole custodirle nel tuo intimo
> e averle tutte insieme pronte sulle labbra.
> Perché la tua fiducia sia riposta nel Signore,
> voglio indicarti oggi la tua strada.
> **Non ti ho scritto forse *trenta***
> **tra consigli e istruzioni**"? – *Pr* 22:17-20, *CEI*.

Tuttavia, anche se molti elementi del testo egizio sono paralleli ai capitoli 22 e 23 di *Pr* (ma anche molti altri passi lo sono), è difficile sostenere la dipendenza diretta di *Proverbi* dalla sapienza egizia. Molto deriva dalla mentalità comune o forse anche da reminiscenze dello scritto egizio che entrarono nella mente dello scriba ebreo *ispirato* e che egli espose con espressioni personali, indipendenti. Può darsi che anche lo scriba ebreo abbia ripartito in trenta massime il suo insegnamento. Va detto, al di là di queste somiglianze, che le differenze sono davvero troppe tra i due scritti e la successione delle idee non è affatto identica. Qualche studioso (come E. Drioton) pensa, al contrario, che il testo egizio dipenda da quello ebraico.

Vita sociale e personale

Necessità economiche della vita. Prima di tutto occorre mangiare, e l'uomo deve bastare a se stesso: "L'appetito del lavoratore lavora per lui, perché la sua bocca lo stimola" (16:26). Caotica e incomprensibile la traduzione che ne fa *TNM*: "L'anima di chi lavora duramente ha lavorato duramente per lui, perché la sua bocca ha fatto duramente pressione su di lui"; bisogna leggere due volte, e non se ne capisce lo stesso il senso.

Chi s'affatica godrà abbondanza, ma il pigro sarà povero:

"La mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce. Chi raccoglie d'estate è previdente; chi dorme al tempo della mietitura si disonora"	10:4,5
"Chi coltiva la sua terra si sazia di pane, chi insegue chimere è privo di senno . . . Ognuno si sazia del frutto della sua bocca, ma ciascuno sarà ripagato secondo le sue opere . . . Al giusto non può capitare alcun danno, gli empi saranno pieni di mali . . . La mano operosa ottiene il comando, quella pigra sarà per il lavoro forzato . . . Il pigro non troverà selvaggina; la diligenza è per l'uomo un bene prezioso"	12: 11-27, *passim*
"In ogni fatica c'è un vantaggio, ma la loquacità produce solo miseria"	14:23
"Non amare il sonno per non diventare povero, tieni gli occhi aperti e avrai pane a sazietà"	20:13
"Chi lavora la sua terra si sazierà di pane, chi insegue chimere si sazierà di miseria"	28:19

I sarcasmi più pungenti colpiscono il pigro:

Il suo campo è abbandonato	"Passai presso il campo del pigro e presso la vigna dell'uomo privo di senno; ed ecco le spine vi crescevano dappertutto, i rovi ne coprivano il suolo, e il muro di cinta era in rovina . . . dormire un po', sonnecchiare un po', incrociare un po' le mani per riposare... e la tua povertà verrà come un ladro e la tua miseria, come un uomo armato"	24: 30-34, *passim*
Ama solo dormire	"Fino a quando, o pigro, te ne starai coricato? Quando ti sveglierai dal tuo sonno?"	6:9
Non sa nemmeno portare la mano dal piatto alla bocca	"Il pigro tuffa la mano nel piatto e non fa neppure tanto da portarla alla bocca"	19:24 26:15
Trova scuse stupide, come il cattivo tempo … o pericoli immaginari	"Il pigro non ara a causa del freddo; alla raccolta verrà a cercare, ma non ci sarà nulla"	20:4
	"Il pigro dice: «Là fuori c'è un leone; sarò ucciso per la strada»"	22:13
Come conseguenza finirà in miseria	"I desideri del pigro lo uccidono, perché le sue mani rifiutano di lavorare"	21:25

Vanno ricordate anche le conseguenze dell'*intemperanza*:

L'ubriachezza	Rende poveri	21:17
	Provoca risse, malumori, malesseri	23:29-35
	Fa dire stupidaggini, espone a tentazioni gravi	31:4-7
	Non fa comprendere la saggezza	20:1
	Provoca allucinazioni	23:33
La golosità	Provoca indigestione	25:16

La ricchezza è frutto dell'amore divino più che dello sforzo umano.

Dev'essere congiunta col timore di Dio, la giustizia e l'accordo familiare	15:16,17;16:8;17:1
La brama d'arricchire prepara i più amari disinganni	23:4,5
L'ingiustizia e l'egoismo avaro sono calcoli errati	11:24;28:8,27
Meglio è la mediocrità senza eccessiva ricchezza e senza miseria	30:7-9

Affabilità e diffidenza. Queste norme, psicologicamente profonde, hanno valore anche per l'amore insegnato nelle Scritture Greche. Yeshùa stesso dice:

> "Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe". – *Mt* 10:16.

Lui stesso non si confidava con i giudei, sapendo cosa c'è nell'essere umano: "Gesù non si fidava di loro, perché conosceva tutti e perché non aveva bisogno della testimonianza di nessuno sull'uomo, poiché egli stesso conosceva quello che era nell'uomo" (*Gv* 2:24,25). La persona saggia sta sul chi va là, evitando così i danni dei semplicioni e le precipitazioni di chi non intuisce i pericoli. L'idea di un amore universale predicato da certe religioni cristiane è una gran sciocchezza. Si rammenti la divisione che *Pr* fa tra saggi e stolti. "L'ingenuo crede a tutto quel che si dice, ma l'uomo prudente fa attenzione ai suoi passi. Il saggio teme, ed evita il male; ma lo stolto è arrogante e presuntuoso". - *Pr* 14:15,16.

Il saggio sta attento alle cauzioni e alle garanzie che gli vengono richieste per debiti insolvibili che domani potrebbero spogliarlo dei suoi beni: "Chi si fa garante per un altro ne soffre danno, ma chi odia farsi garante per la condotta altrui è tranquillo" (*Pr* 11:15); "Prendigli il vestito, poiché ha fatto cauzione per altri; fatti dare dei pegni, poiché si è reso garante di stranieri" (20:16); "Non essere di quelli che dan la mano, che danno cauzione per debiti. Se non hai di che pagare, perché esporti a farti portare via il letto?" (22:26,27). Chi ha agito con leggerezza cerchi al più presto di eliminarne le conseguenze:

> "Figlio mio, se ti sei reso garante per il tuo prossimo,
> se ti sei impegnato per un estraneo,
> sei còlto allora nel laccio dalle parole della tua bocca,
> sei prigioniero delle parole della tua bocca.
> Fa' questo, figlio mio; disimpégnati,
> perché sei caduto in mano del tuo prossimo.
> Va', géttati ai suoi piedi, insisti,non dar sonno ai tuoi occhi,
> né riposo alle tue palpebre;
> lìberati come il capriolo dalla mano del cacciatore,
> come l'uccello dalla mano dell'uccellatore". 6:1-5.

Occorre prevenire le querele con parole affabili evitando la collera dell'orgoglio: "Dall'orgoglio non viene che contesa" (13:10); "Se hai agito da folle cercando di innalzarti, o se hai pensato del male, mettiti la mano sulla bocca; perché, come chi agita la panna ne fa uscire il burro, chi sbatte il naso ne fa uscire il sangue, così chi spreme l'ira ne fa uscire contese". - 30:32,33.

Vanno evitate anche le manifestazioni intempestive dell'umore: "Lo stolto lascia scorger subito il suo cruccio, ma chi dissimula un affronto è uomo prudente" (12:16), "Chi è pronto

all'ira commette follie, e l'uomo pieno di malizia diventa odioso . . . i prudenti s'incoronano di scienza . . . Chi disprezza il prossimo pecca, ma beato chi ha pietà dei miseri! . . . quelli che meditano il bene trovano grazia e fedeltà . . . il chiacchierare procura la miseria . . . Chi è lento all'ira ha molto buon senso, ma chi è pronto ad andare in collera mostra la sua follia. Un cuore calmo è la vita del corpo, ma l'invidia è la carie delle ossa". - 16:17-29, *passim*.

Da evitare sono anche le parole sconsiderate: "Chi sorveglia la sua bocca preserva la propria vita; chi apre troppo le labbra va incontro alla rovina" (13:3). La fretta nel parlare è sintomo di scarso senno: "L'uomo accorto nasconde quello che sa, ma il cuore degli stolti proclama la loro follia" (12:23). La lentezza nel risponde è invece prova di saggezza: "Chi modera le sue parole possiede la scienza, e chi ha lo spirito calmo è un uomo prudente" (17:27); perfino uno stupido sembra intelligente quando sta zitto: "Anche lo stolto, quando tace, passa per saggio; chi tiene chiuse le labbra è un uomo intelligente" (17:28). La parole dolci calmano le persone: "La risposta dolce calma il furore, ma la parola dura eccita l'ira". - 15:1.

L'amicizia va di pari passo con il tacere i difetti altrui: "L'amore copre ogni colpa" (10:12). La maldicenza, invece, rovina l'amicizia: "Quando manca la legna, il fuoco si spegne; e quando non c'è maldicente cessano le contese. Come il carbone dà la brace e la legna dà la fiamma, così l'uomo rissoso accende le liti. Le parole del maldicente sono come ghiottonerie, penetrano fino nell'intimo delle viscere". - 26:20-22.

Darsi alle dispute senza motivo è una follia: "Non fare causa a nessuno senza motivo, se non ti è stato fatto alcun torto" (3:30). Non si possono prevedere le conseguenze di una disputa immotivata: "Cominciare una contesa è dar la stura all'acqua; perciò ritìrati prima che la lite s'inasprisca". - 17:14.

Occorre essere franchi e non cercare di evitare i rimproveri che possono essere fastidiosi: "Meglio riprensione aperta, che amore nascosto. Chi ama ferisce, ma rimane fedele; chi odia dà abbondanza di baci" (27:5,6). È meglio la sincerità, a volte brutale, che il linguaggio del servilismo perfido: "Labbra ardenti e un cuore malvagio sono come schiuma d'argento spalmata sopra un vaso di terra. Chi odia parla con dissimulazione; ma, dentro, medita l'inganno; quando parla con voce graziosa, non fidarti, perché ha sette abominazioni nel cuore", "La lingua bugiarda odia quelli che ha ferito, e la bocca adulatrice produce rovina". - 26:23-25,28.

Giustizia e misericordia. I *Proverbi* condannano l'ingiustizia nelle sue forme commerciali: falsi pesi (20:10,23), usura (28:8), oppressione di poveri e deboli che saranno difesi da Dio. - 22:22,23;23:10,11.

La falsa testimonianza è biasimata (19:5,9,28). In tribunale occorre soccorrere i deboli. - 31:8,9.

La misericordia. La misericordia *obbliga* a dare al bisognoso (21:26), a pagare i debiti e a retribuire giustamente i lavoratori (3:27,28). Chi sprezza la persona povera oltraggia il suo Creatore: "Chi opprime il povero offende colui che l'ha fatto, ma chi ha pietà del bisognoso, lo onora". - 14:31.

Occorre saper perdonare e dimenticare le ingiurie (19:11). Il saggio rimette a Dio la liberazione dal male (20:22), perché sarà Dio a essere capace di attuare la giustizia finale (25:21,22). Quest'ultimo testo è citato da *Rm* 12:20: "Non fate le vostre vendette, miei cari, ma cedete il posto all'ira di Dio; poiché sta scritto: . . . «*Se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere; poiché, facendo così, tu radunerai dei carboni accesi sul suo capo*»". Questo passo biblico è mal compreso da alcuni. Costoro immaginano, con molta fantasia, che si tratti di una metafora: pensano al procedimento di fusione in cui carboni ardenti sono posti sia sopra che sotto il minerale da purificare. Costoro credono che il testo voglia suggerire di cercare di ammorbidire le persone per scioglierne la durezza o la cattiveria, facendo emergere ciò che di buono ci sarebbe. Ma nulla nel testo indica questa idea fantasiosa. *Pr* 25:21,22 dice: "Se il tuo *nemico* ha fame, dagli del pane da mangiare; se ha sete, dagli dell'acqua da bere; perché, così, radunerai dei carboni accesi sul suo capo". Qui si parla di un *nemico*, che tale rimane. Nulla è detto di favorevole sull'esito o effetto di accumulare simbolicamente "carboni accesi sul suo capo". L'ebreo sapeva benissimo cosa significava. E lo sapeva bene anche l'ebreo Paolo che, nel contesto, esorta: "Non rendete a nessuno male per male. Provvedete cose eccellenti davanti a tutti gli uomini. Se possibile, *per quanto dipende da voi*, siate pacifici con tutti gli uomini". Paolo sta dicendo che, da parte nostra, cerchiamo di essere pacifici con tutti. Poi Paolo viene al tema della vendetta: "*Non vi vendicate*, diletti, ma fate posto all'*ira*; poiché è scritto: «La vendetta è mia; io ricompenserò [cfr. *Dt* 32:35], dice Geova [nel testo biblico originale *kürios*, "Signore"]»". – *Rm* 12:17-19, *TNM*.

Si noti attentamente che Paolo parla di *vendetta* e dice che questa *va lasciata a Dio*. Il credente deve, da parte sua, fare il bene: "Ma, «se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli qualcosa da bere; poiché facendo questo accumulerai carboni ardenti sulla sua testa». Non farti vincere dal male, ma continua a vincere il male col bene" (*Rm* 12:17-21, *TNM*). Neppure Paolo parla di un esito favorevole dei simbolici carboni accessi. Tutt'altro. Ricordando che la *vendetta* appartiene a Dio mette in relazione tali carboni con la vendetta. L'ebreo ne sapeva bene il significato biblico. Se anche coloro che pensano in

maniera fantasiosa conoscessero bene la Scrittura, ne saprebbero il senso biblico. Infatti, la vendetta divina è spesso evocata sotto figura di carboni ardenti e infuocati: “Un fumo saliva dalle sue [di Dio] narici; un fuoco consumante gli usciva dalla bocca, e ne venivano fuori *carboni accesi*” (*2Sam* 22:9); “Un fuoco stesso certamente li brucerà. Non libereranno la loro anima dalla potenza della fiamma. Non ci sarà splendore di *carboni* [si noti l’ironia: i “carboni” serviranno a ben altro che a riscaldarsi!] per riscaldarsi” (*Is* 47:14, *TNM*). I “carboni accesi” indicano la retribuzione divina per il male (*Sl* 120:4). “Siano gettati su di loro *carboni ardenti*. Siano fatti cadere nel fuoco, nei pozzi d’acqua, *affinché non si levino*” (*Sl* 140:10, *TNM*). Verso il *nemico* il credente cerca di agire al meglio; non rendendosi lui stesso colpevole, non si vendica: è questo atteggiamento che fa accumulare i “carboni accesi” della vendetta divina verso il nemico che tale rimane.

Il saggio, comunque, cerca di moderare il desiderio della punizione divina. Chi si rallegra del male altrui ha sentimenti assai vicini a chi fa del male, perciò non ne rimarrà impunito: “Quando il tuo nemico cade, non ti rallegrare; quand'è rovesciato, il tuo cuore non ne gioisca, perché il Signore non lo veda e gli dispiaccia e non distolga l'ira sua da lui” (24:17,18). Il saggio sta attento a non interpretare le disgrazie altrui come punizione del Signore, perché possono anche essere frutto di disciplina salutare: “Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore, non ti ripugni la sua riprensione; perché il Signore riprende colui che egli ama, come un padre il figlio che gradisce”. - 3:11,12.

Il giusto cade sette volte, ma sempre si rialza: “Perché il giusto cade sette volte e si rialza, ma gli empi sono travolti dalla sventura”. - 24:16.

La famiglia. L’introduzione di *Pr* più volte torna sui danni della lussuria, specialmente nella sua forma più grave dell’adulterio:

> “[La saggezza – v. 10 – ti scamperà dall’adultera] che ha abbandonato il compagno della sua gioventù e ha dimenticato il patto del suo Dio. Infatti la sua casa pende verso la morte, e i suoi sentieri conducono ai defunti. Nessuno di quelli che vanno da lei ne ritorna, nessuno riprende i sentieri della vita. Così camminerai per la via dei buoni e rimarrai nei sentieri dei giusti”. - 2:17-20.

> “Figlio mio . . . Il precetto è infatti una lampada, l'insegnamento una luce, le correzioni e la disciplina sono la via della vita, per guardarti dalla donna malvagia . . . Non desiderare in cuor tuo la sua bellezza, non ti lasciar prendere dalle sue palpebre; poiché per una donna corrotta uno si riduce a un pezzo di pane, e la donna adultera sta in agguato contro una vita preziosa. Uno si metterà forse del fuoco in petto senza che i suoi abiti si brucino? . . . Così è di chi va dalla moglie del prossimo; chi la tocca non rimarrà impunito . . . chi commette un adulterio è privo di senno; chi fa questo vuol rovinare sé stesso. Troverà ferite e disonore, la sua vergogna non sarà mai cancellata”. - 6:20-35, *passim*.

> “[Una poco di buono sta] ora in strada, ora per le piazze e in agguato presso ogni angolo. Essa lo prese, lo baciò . . . e sfacciatamente gli disse: «. . . Ho abbellito il mio letto . . . l'ho profumato di mirra, di aloè e di cinnamomo»”. - 7:12-17, *passim*.

Un ostacolo alla ricerca della saggezza è l'*incontinenza*, motivo per cui la follia (contrario della saggezza) è spesso raffigurata nella forma di una donna adultera: "La follia è una donna turbolenta, sciocca, che non sa nulla. Siede alla porta di casa, sopra una sedia, nei luoghi elevati della città, per chiamare quelli che passano per la via, che vanno diritti per la loro strada, dicendo: «Chi è sciocco venga qua!». E a chi è privo di senno dice: «Le acque rubate sono dolci, il pane mangiato di nascosto è delizioso». Ma egli non sa che là sono i defunti, che i suoi convitati giacciono in fondo al soggiorno dei morti". - 9:13-18.

Occorre essere fedele per timore dei giudizi di Dio: "Perché tu non abbia a gemere quando verrà la tua fine, quando la tua carne e il tuo corpo saranno consumati" (5:21). Dio stesso è testimone e garante del matrimonio: Chi 'ha abbandonato il compagno della sua gioventù ha dimenticato *il patto del suo Dio*'. - 2:17.

Oltre al timore di Dio, anche il proprio interesse suggerisce la fedeltà coniugale; si farà bene ad evitare l'adulterio per non incorrere nelle rappresaglie del coniuge offeso (6:32-35). Il minimo che può capitare è l'infamia più dolorosa: "Troverà ferite e disonore, la sua vergogna non sarà mai cancellata". - 6:33.

La fedeltà matrimoniale apporta felicità è gioia:

> "Bevi l'acqua della tua cisterna, l'acqua viva del tuo pozzo. Le tue fonti devono forse spargersi al di fuori? I tuoi ruscelli devono forse scorrere per le strade? Siano per te solo, e non per gli stranieri con te. Sia benedetta la tua fonte, e vivi lieto con la sposa della tua gioventù. Cerva d'amore, capriola di grazia, le sue carezze t'inebrino in ogni tempo, e sii sempre rapito nell'affetto suo. Perché, figlio mio, ti innamoreresti di un'estranea, e abbracceresti il seno della donna altrui?". - 5:15-20.

La donna è l'aiuto indispensabile che assicura la prosperità familiare: "La donna saggia costruisce la sua casa" (14:1). Si veda anche il magnifico poema sulla donna forte. - 31:10-31.

La bellezza femminile è un bene: "Cerva amabile, gazzella graziosa, essa s'intrattenga con te; le sue tenerezze ti inebrino sempre; sii tu sempre invaghito del suo amore!" (5:19, *CEI*). Ma non è la qualità più importante. Se manca il sentimento, la bellezza femminile non serve a nulla, e sarebbe come un anello decorativo al naso dei porci: "Un anello d'oro al naso d'un porco, tale è la donna bella ma priva di senno". - 11:22.

La donna può essere un tesoro inestimabile che viene da Dio: "Una moglie assennata è dono del Signore" (19:14). Se però ella ha un carattere pessimo, è pestifera: "I litigi della moglie sono come stillicidio incessante" (19:13), "È meglio abitare su un angolo del tetto che avere una moglie litigiosa e casa in comune" (21:9; cfr. 25:24), "Meglio abitare in un deserto che con una moglie litigiosa e irritabile" (21:19), "Il gocciolar continuo in tempo di pioggia e una moglie litigiosa, si rassomigliano". - 27:15.

Anche i figli sono sorgente di gioia (17:21-25;23:15,16,24,25). La madre deve dedicarsi alla loro educazione (1:8;6:20;31:1,26). Il padre deve essere specialmente attento, perché i sigli devono ereditarne la saggezza. Per la correzione dei figli i *Proverbi* fanno leva sull'aspetto utilitaristico e per questo insistono sulla "verga".

Per evitare le percosse i figli devono agire bene	"Non risparmiare al giovane la correzione, anche se tu lo batti con la verga, non morirà"	23:13
La disciplina farà loro evitare la stoltezza	"La stoltezza è legata al cuore del fanciullo, ma il bastone della correzione l'allontanerà da lui"	22:15
Non correggere i figli significa odiarli	"Chi risparmia il bastone odia suo figlio"	13:24
Correggerli significa amarli	"Chi lo ama è pronto a correggerlo"	

Un ragazzo incorreggibile o colpevole di un peccato molto grave poteva anche essere punito con la morte: "Se un uomo avrà un figlio testardo e ribelle che non obbedisce alla voce né di suo padre né di sua madre e, benché l'abbiano castigato, non dà loro retta, suo padre e sua madre lo prenderanno e lo condurranno dagli anziani della città … tutti gli uomini della sua città lo lapideranno ed egli morirà; così estirperai da te il male e tutto Israele lo saprà e avrà timore" (*Dt* 21:18-21, *passim*). Ma un passo di *Pr* sembra mitigare tanto rigore: "Correggi tuo figlio finché c'è speranza, ma non ti trasporti l'ira fino a ucciderlo". - 19:18.

Le regole morali di *Proverbi* sono spesso *prive di grandi eroismi* e il più delle volte sono negative: *non* avere troppa fiducia in sé ma in Dio, *non* darsi alle discussioni inutili, *non* essere sfaticati*, non* darsi al libertinaggio e all'immoralità.

L'amore disinteressato non compare ancora, come neppure il senso del perdono che sarà proprio di Yeshùa. Va detto però che anche il vantaggio personale è un *bene*: non c'è nessuno che agisca indipendentemente dalla propria felicità.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 16

Il problema del male nel libro di *Giobbe*

Il problema irrisolto che è discusso in tutte le letterature mondiali

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro di *Giobbe* nella Bibbia ebraica sta al terzo posto tra i *ketuvìm* ("altri scritti"), dopo *Salmi* e *Proverbi*. Nella *LXX* greca *Giobbe* inizia il gruppo dei libri didattici, prima di *Salmi*.

Il libro di *Giobbe* **discute il problema del male**, argomento di cui si trovano trattazioni in tutte le letterature del mondo. Prima di esaminare *Giobbe*, gettiamo quindi uno sguardo sugli scritti del Medio Oriente su questo irrisolto problema.

Il problema del male

Comune a tutte le letterature antiche è il tema riguardante le sofferenze del giusto e la felicità dei peccatori.

In **Egitto**, nel Medio Impero, dei pensatori egiziani deplorarono in termini molto veementi la miseria dei poveri contadini (Anet, *Ancient Near East Texts*; L. Suys, *Etude sul le conte du fellah plaideur*). A seconda delle idee personali, quei pensatori egizi celebrarono la morte come un ingresso nella felicità (cfr. la parte poetica del *Dialogo del Disperato*) o come una caduta nel nulla (cfr. la parte prosaica del *Dialogo del Disperato*) o come un fatto che conduceva al culto dei morti (cfr. *Antet*). Ecco un brano della prima corrente:

"La morte sta oggi a me dinanzi
come il profumo della mirra,
quale uno che in una giornata di vento
stia sotto una vela.
La morte sta oggi dinanzi a me
quale ognuno la sua casa di rivedere anela,
dopo che lunghi anni in cattività trascorse".
- *Dialogo del Disperato*, colonne 130 e sgg..

In **Accadia** il problema suscitò la sagacità del grande poeta Shuhshi-Meshira-Nergan ("Procura-Ricchezza-Nergal") che fu probabilmente un re. Strappato alla sua potenza, torturato dalla malattia, il malcapitato confessa la propria innocenza e con le preghiere riesce ad ottenere da Merduk la guarigione (cfr. J. Nougayrol, *Une version ancienne du "Juste souffrant"*; *Babylone et la Bible*, supplemento 1, Paris, 1928, colonne 824-831). Ecco un brano di questo poema (*Il Giusto Sofferente*) che ha notevole affinità con il libro di *Giobbe*:

"Oh, se sapessi che tali cose sono gradite a Dio,
- ma forse ciò che è buono
per un individuo è male per Dio
e ciò che è male nella mente di uno
è bene per Dio.
Chi può comprendere il consiglio
degli dèi in mezzo al cielo?
Il piano divino è come acqua profonda,
chi può capirlo?
Colui che alla sera era vivente
è morto al mattino:
d'improvviso è nell'angoscia
e subito è schiacciato!
Per un attimo canta e fa della musica,
l'attimo dopo si lamenta come un urlatore!
Il tempo d'aprire e chiudere
ed ecco si muta di sentimento.
Hanno fame e son simili ad un cadavere,
sono sazi e si fanno uguali al loro dio!
Nel benessere parlano di salire al cielo,
quando soffrono sognano di scendere agli inferi!".

Qualcosa di simile appare anche in *Dialogo tra Dio e l'uomo* e in *Dialogo tra il signore e il suo servo* (cfr. S. N. Kramer, *Man and his God*, *Sumerian Variation on the "Job" Motif*; E. A. Speiser, *The Case of the Obliging Servant*).

Anche il *Dialogo della miseria* è da mettere in confronto con il libro di *Giobbe* (Anet 438-440). Eccone in breve il contenuto: L'ultimo nato di una famiglia si lamenta d'aver perso i suoi genitori (prima strofa); l'interlocutore risponde: "La morte è la sorte comune cui neppure il ricco e il devoto possono sfuggire" (seconda strofa); "Magra consolazione!" - continua il primo – "Passata la felicità non rimane che la miseria" (terza strofa); il secondo risponde che occorre pregare gli dèi perché siano appagati (quarta strofa); il primo dice che ha già offerto molti sacrifici e doni preziosi (quinta strofa); il secondo osserva che la morte non risparmia alcuno e che essa non è altro che un castigo per i peccati, per cui occorre evitare il male e compiere la volontà degli dèi (sesta strofa); il primo ribatte che ha praticato la giustizia eppure è afflitto in un modo intollerabile (settima strofa); l'altro osserva che di certo le sue azioni non furono sempre conformi alla giustizia e aggiunge: "Come puoi dire di aver seguito la volontà degli dèi che è del tutto imperscrutabile?" (ottava strofa). Dopo alcune strofe mal

conservate nell'antico manoscritto, il dialogo riprende. Il secondo interlocutore descrive l'instabilità del benessere di cui gode il colpevole e vanta i benefici effetti della virtù (dodicesima strofa); il primo dice che l'esperienza mostra il contrario: gli dèi non s'interessano dei mortali e lasciano campo libero al male (ventiduesima strofa). Nella ventitreesima strofa il secondo dice al primo che parla come un empio perché l'uomo non può comprendere i disegni degli dèi che fissano la sorte di ognuno. Si noti ora con attenzione questa strofa:

"O molto saggio, o possessore d'intelligenza,
che il tuo cuore tremi, poiché tu disprezzi gli dèi!
Il cuore di un dio è lontano come l'interno dei cieli!
La sapienza è ardua e la gente non la capisce,
l'opera della mano di Arun nell'insieme non è che un soffio!
Il rampollo del principe in ogni cosa è al primo posto;
il primogenito della sua progenie è abbassato,
e il figlio che segue trova i resti.
Al folle nasce un figlio superiore al saggio,
al valoroso uno il cui nome è il contrario.
Decide dio, e io perché dovrei piangere?
Egli è dio e la gente non capisce". – Strofa XXIV.

A questo punto il primo risponde tracciando un quadro pessimista delle ingiustizie terrene:

"Fa' attenzione, amico mio, comprendi la mia idea,
custodisci come cosa preziosa la mia parola.
Si esalta la parola del notabile che è esperto nell'omicidio,
si deprime il debole che non ha mai peccato.
Si giustifica il colpevole il cui delitto è grave,
si scaccia il giusto che ricerca il volere di dio.
Si lascia prendere al forte il cibo del povero,
si rovina il debole e il ricco lo scaccia". – Strofa XXV.

Infine, l'afflitto rivolge all'amico un invito commovente:

"Pietà, amico mio. Ecco il mio lamento.
Aiutami! Io ho conosciuto la pena. Sappilo, dunque!
Io, uomo intelligente e semplice,
fino ad ora non ho visto nemmeno per un istante
né aiuti né protezione". – Strofa XXVII.

La somiglianza con il libro biblico di *Giobbe* è impressionante.

Nella letteratura di **Ugaritt** non viene trattato il problema, ma vi sono strutture letterarie affini a quelle di *Giobbe.* - Cfr. C. L. Feinberg, *The Poetic Structure of the Book of Job and the Ugaritic Literature*, 1946, pagg. 283-292.

In **Grecia**, i tragici e i filosofi contemporanei al poeta ebreo che scrisse *Giobbe* si posero lo stesso problema. In questa letteratura greca troviamo che Prometeo non è certo innocente, ma l'eccesso del castigo lo esaspera e lo indurisce; Edipo re subisce una gran quantità di guai per un'offerta agli dèi di cui non è responsabile; Ercole è un giusto, ma la crudeltà sadica degli dèi lo perseguita. Vi è qui un pessimismo che è frutto della dura fatalità,

e i greci ne dibattono. Platone presenta il problema in modo meraviglioso, tuttavia non ne dà la soluzione.

La risposta di *Giobbe*

Contesto biblico. Nelle Scritture Ebraiche la retribuzione fu inizialmente intesa in senso collettivo, poi in senso più individuale (pur rimanendo sempre nella sfera terrestre).

- **SENSO COLLETTIVO (INIZIALE)**
  "Punisco l'iniquità dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione di quelli che mi odiano, e uso bontà, fino alla millesima generazione, verso quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti". - *Es* 20:5,6.

  "Al tempo di Davide ci fu una carestia per tre anni continui". Dio è interpellato. Il "debito di sangue che pende su Saul e sulla sua casa, perché egli fece perire i Gabaoniti" va pagato. - *2Sam* 21:1-5.
- **SENSO INDIVIDUALE (POSTUMO)**
  "Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per colpa dei padri; ognuno sarà messo a morte per il *proprio* peccato". – *Dt* 24:16.

  "Non appena il potere reale fu assicurato nelle sue mani, egli fece morire quei suoi servitori che avevano ucciso il re suo padre; ma non fece morire i figli degli uccisori, secondo quanto è scritto nel libro della legge di Mosè, dove il Signore ha dato questo comandamento: «Non si metteranno a morte i padri per colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per colpa dei padri; ma *ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato*»". - *2Re* 14:5,6.

  "Perché dite nel paese d'Israele questo proverbio: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati?»", "*Chi* pecca morirà". - *Ez* 18:2,4.

  "In quei giorni non si dirà più: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati»". – *Ger* 31:29.

La retribuzione per il bene ed il male era sempre vista come attuata sulla terra. Solo a partire dalla prima metà del 2° secolo E. V. iniziò a manifestarsi la credenza di sanzioni spirituali ed eterne. Ma – lo si noti bene -, siamo *nel secondo secolo dell'Era Volgare*. Tutta la Bibbia era già stata scritta, Yeshùa aveva compiuto il suo ministero ed era stato resuscitato, tutti gli apostoli erano già morti. Vuol dire questo che quelle credenze in un aldilà erano sbagliate? Non esattamente. Abbiamo già visto, studiando i *Salmi*, che delle intuizioni c'erano già state. Paolo parla chiaramente di un aldilà. Yeshùa stesso lo aveva prefigurato. Ma dal secondo secolo il sano insegnamento biblico fu inquinato da idee prese dal paganesimo, e s'inquinò sempre più fino all'attuale degenerazione cattolica che cataloga l'aldilà in infermo, purgatorio e paradiso.

Come vedremo, il progresso (quello *biblico*, intendiamo) fu dovuto a persone (come Daniele) che, sotto la guida dell'ispirazione divina, seppe vedere una realtà più profonda di

quella materiale e semplicemente terrestre. *Giobbe* va collocato in un'epoca in cui la retribuzione individuale terrestre sembrava cozzare con l'esperienza quotidiana.

La tesi del libro

1 - Amici di Giobbe. Gli amici di Giobbe difendono quella che era la tesi *tradizionale* presso i saggi: peccato e punizione, virtù e benessere materiale, sono tra loro correlativi. È per questo che essi eliminano il problema negando l'innocenza di Giobbe. Se Giobbe è punito, vuol dire che è colpevole!

Se la loro tesi può essere parzialmente vera, non lo è più nella sua generalità. Nel caso di Giobbe, poi, è una tesi del tutto errata.

2 - Giobbe. Giobbe si oppone alla tesi corrente: l'anomalia della sua vita pura ed integra congiunta alla punizione è attribuita ad una violenta persecuzione di Dio. "Non terrò chiusa la bocca; nell'angoscia del mio spirito io parlerò, mi lamenterò nell'amarezza dell'anima mia. Sono io forse il mare o un mostro marino che tu ponga intorno a me una guardia?", "Io dirò a Dio: non condannarmi! Fammi sapere perché sei in contesa con me! Ti sembra cosa ben fatta opprimere, disprezzare l'opera delle tue mani e favorire i disegni dei malvagi? Hai tu occhi di carne? Vedi tu come vede l'uomo?", "Perché nascondi il tuo volto e mi consideri un nemico?". - *Gb* 7:11,12;10:2-4;13:24.

Ad ogni modo, Dio per Giobbe è sempre giusto, sia che colpisca l'innocente o benedica il colpevole. Perciò l'uomo deve mantenersi tranquillo davanti a lui. La sapienza di Dio è inaccessibile all'uomo: "Se si tratta di forza, ecco, egli è potente; se di diritto, egli dice: «Chi mi convocherà?». Se io fossi senza colpa, la mia bocca mi condannerebbe; se fossi innocente, mi dichiarerebbe colpevole" (9:19,20). Con queste affermazioni esagerate Giobbe sembra voler salvaguardare la santità di Dio. Giobbe, sentendosi separato da Dio, lotta per non perdere la fede in lui.

3 - Il pensiero di Eliu. Oltre ai tre amici che discutono con Giobbe, un certo Eliu si distingue perché rettifica l'inesattezza dei tre e quella stessa di Giobbe. "La sua ira si accese contro Giobbe, perché questi riteneva che la propria giustizia fosse superiore a quella di Dio; si accese anche contro i tre amici di lui perché non avevano trovato che rispondere, sebbene condannassero Giobbe" (32:3). Per Eliu le sofferenze sono un mezzo pedagogico di formazione, quindi sono strumento di salvezza. Egli dice a Giobbe: "E tu, quando dici che non lo scorgi [Dio], la tua causa gli sta davanti; sappilo aspettare!". - 35:14.

4 - Dio. Yhvh interviene non per discutere, non per sciogliere l'enigma. Egli parla da Dio, non da uomo. Per questo approva di più Giobbe che ha compreso meglio il mistero della trascendenza divina.

Sviluppo posteriore al libro di *Giobbe*:

Retribuzione spirituale dopo la morte

La risposta all'enigma del male rimane nascosta in Dio. C'è. Ma è differita.

L'ultima visione di Daniele svela che vi è un eterno destino riservato ai giusti e ai peccatori:

> "In quel tempo sorgerà Michele, il grande capo, il difensore dei figli del tuo popolo; vi sarà un tempo di angoscia, come non ce ne fu mai da quando sorsero le nazioni fino a quel tempo; e **in quel tempo, il tuo popolo sarà salvato; cioè, tutti quelli che saranno trovati iscritti nel libro**. ***Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno; gli uni per la vita eterna, gli altri per la vergogna e per una eterna infamia***. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento e quelli che avranno insegnato a molti la giustizia *risplenderanno come le stelle in eterno*". – *Dn* 12:1-3.

Le Scritture Greche, esplicitando i poemi sul "servo sofferente" (*Is* 53:1-12), ne donano la soluzione presentando il valore espiatorio e redentore della sofferenza.

> "Mentre noi eravamo ancora senza forza, Cristo, a suo tempo, è morto per gli empi . . . [Dio] mostra la grandezza del proprio amore per noi in questo: che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi . . . tanto più ora, che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita . . . la morte regnò, da Adamo fino a Mosè, anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire . . . Riguardo al dono non avviene quello che è avvenuto nel caso dell'uno che ha peccato; perché dopo una sola trasgressione il giudizio è diventato condanna, mentre il dono diventa giustificazione dopo molte trasgressioni . . . Dunque, come con una sola trasgressione la condanna si è estesa a tutti gli uomini, così pure, con un solo atto di giustizia, la giustificazione che dà la vita si è estesa a tutti gli uomini . . . per l'ubbidienza di uno solo [Yeshùa], i molti saranno costituiti giusti . . . come il peccato regnò mediante la morte, così pure la grazia regni mediante la giustizia a *vita eterna*, per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore". – *Rm* 5:6-19, *passim*.

> "Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture" (*1Cor* 15:3). "Siamo giunti a questa conclusione: che uno solo morì per tutti, quindi tutti morirono; e ch'egli morì per tutti, affinché quelli che vivono non vivano più per sé stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro" (*2Cor* 5:14,15). "In lui abbiamo la redenzione, il perdono dei peccati". - *Col* 1:14.

Struttura del poema

La parte poetica di *Giobbe* è incastonata tra un prologo e un epilogo in prosa che narrano le vicende storiche di Giobbe, la sua prosperità, le sue prove e, infine, la conclusione felice della sua vita. Dentro questo quadro storico si intesse - in un colloquio che assurge talora ad una tensione drammatica – la discussione sul problema del male tra Giobbe e i suoi presunti amici, seguito dai discorsi di un ignoto Eliu e infine dall'intervento di Dio stesso.

Parte prosaica: prologo ed epilogo

Prologo. Giobbe è un orientale, un ricco possidente di Uz. Uz era una località ai confini con l'Arabia e l'Idumea (*Gn* 10:23;36:28), quindi al di fuori della Palestina. Egli possedeva beni immensi. Era timorato di Dio, retto, odiatore del male. Era padre di sette figli e di tre figlie, proprietario ricchissimo di 7000 pecore, 3000 cammelli, 1000 buoi, 500 asine (*Gb* 1:1-3). "Quest'uomo era il più grande di tutti gli Orientali" (1:3). "Orientale" significava arabo (*Gdc* 6:3,33; *Is* 11:14). Viveva non molto lontano dai sabei e dai caldei (*Gb* 1:15-17). Secondo un'antica tradizione siriaca e musulmana, Uz sarebbe a 80 km a sud di Damasco: a Sheik Saad ci sarebbe la tomba di Giobbe.

Per consenso divino fu sottoposto da *satana* ad una prova durissima. Nel testo biblico "satana" è הַשָּׂטָן (***ha**satàn*), con l'articolo, e significa "**l**'avversario". Qui in *Giobbe* non è ancora presentato come il "demonio" opposto a Dio, ma solo come un suo ministro: "Un giorno i *figli di Dio* [בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*benè haelohìym*), "figli del Dio"] vennero a presentarsi davanti al Signore, e Satana venne anch'egli in mezzo a loro. Il Signore disse a *Satana* [הַשָּׂטָן (*hasatàn*), "l'avversario"]: «Da dove vieni?». *Satana* [הַשָּׂטָן (*hasatàn*), "l'avversario"] rispose al Signore: «Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa»" (*Gb* 1:6,7). "L'avversario" (הַשָּׂטָן, *hasatàn*) è qui uno strumento pari allo "spirito di menzogna" di cui parla il profeta Micaia: "Io ho visto il Signore seduto sul suo trono, e tutto l'esercito del cielo che gli stava a destra e a sinistra. Il Signore disse: «Chi ingannerà Acab affinché vada contro Ramot di Galaad e vi perisca?». Ci fu chi rispose in un modo e chi in un altro. Allora si fece avanti ***uno spirito***, il quale si presentò davanti al Signore, e disse: «Lo ingannerò io». Il Signore gli disse: «E come?». Quello rispose: «Io uscirò e *sarò spirito di menzogna* in bocca a tutti i suoi profeti». Il Signore gli disse: «Sì, riuscirai a ingannarlo; esci e fa' così». E ora ecco, il Signore ha messo uno spirito di menzogna in bocca a tutti questi tuoi profeti; ma il Signore ha pronunziato del male contro di te" (*1Re* 22:19-23). Anche in *Zc* 3:1 "satana" non è ancora nemico di Dio, ma solo avversario del sommo sacerdote Giosuè: "Mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, che stava davanti all'angelo del Signore, e Satana che stava alla sua destra per accusarlo".

Giobbe, spogliato di tutti i beni, privato di tutti e dieci i suoi figli, straziato da un morbo ripugnante (forse la sarcoidosi o *malattia di Besnier Boeck Shaumann*, una malattia multi-sistemica caratterizzata dalla comparsa di granulomi epitelioidi non caseificanti negli organi in cui è presente il sistema istiocitario, oppure il *lupus elefantiasico*), tormentato da dolori atrocissimi, abbandonato da tutti, umiliato fino alla polvere, ingiuriato dalla moglie, pur giungendo alle soglie della disperazione, mai perse la sua fiducia in Dio.

Ecco le sue espressioni, degne del massimo rispetto, dopo aver perso tutto:

“Nudo sono venuto al mondo e nudo ne uscirò; il Signore dà, il Signore toglie, il Signore sia benedetto”. - *Gb* 1:21, *TILC*.

Mentre giaceva afflitto su un mucchio di cenere, la moglie gli dice sarcasticamente: “Benedici Dio e muori!” (2:9, *CEI*),
eufemismo che significa – come traduce *TILC* – “Perché non bestemmi e muori?”.

Giobbe risponde: “Tu parli da insensata. Noi abbiamo accettato da Dio le cose buone. Perché ora non dovremmo accettare le cose cattive?”. - 2:10, *TILC*.

“Nonostante tutto, Giobbe non pronunziò nessuna imprecazione”. - *Ibidem*.

Epilogo (42:7-17). Vi si racconta come Giobbe abbia alla fine recuperato la salute, come i suoi beni siano stati tutti raddoppiati e come la famiglia sia stata ristabilita con altri sette figli e tre figlie.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 17

La storicità del libro di *Giobbe*

Storia vera o parabola?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Circa il libro biblico di *Gb* sorge il problema se Giobbe sia da ritenersi una persona storica o un personaggio fittizio, allegorico. Di per sé, la presentazione che ne fanno sia il prologo che l'epilogo può dare adito a dubbi: si presenta così artificiosa da non poter trovare corrispondenza nella storia così come usualmente accade.

L'aspetto artificioso risulta dal numero convenzionale dei figli (sette figli e tre figlie, 1:2), dal numero tondo dei sacrifici che egli fa (uno per figlio: "Offriva un olocausto per ciascuno di essi", 1:5), dal numero dei suoi averi (7000 pecore, 3000 cammelli, 1000 buoi, 500 asine; 1:3), dai sette giorni di silenzio degli amici: "Rimasero seduti per terra, presso di lui, sette giorni e sette notti; nessuno di loro gli disse parola". - 2:13.

Artificiosa è pure la successione delle sciagure, una dietro l'altra, con la salvezza di un unico testimone che ha il compito di riferire la disgrazia a Giobbe:

> "Giunse a Giobbe un messaggero a dirgli:
> «I buoi stavano arando e le asine pascolavano là vicino, quand'ecco i Sabei sono piombati loro addosso e li hanno portati via; hanno passato a fil di spada i servi; io solo sono potuto scampare per venirtelo a dire».
> Quello parlava ancora, quando ne giunse un altro a dire: «Il fuoco di Dio è caduto dal cielo, ha colpito le pecore e i servi, e li ha divorati; io solo sono potuto scampare per venirtelo a dire».
> Quello parlava ancora, quando ne giunse un altro a dire: «I Caldei hanno formato tre bande, si sono gettati sui cammelli e li hanno portati via; hanno passato a fil di spada i servi; io solo sono potuto scampare per venirtelo a dire».
> Quello parlava ancora, quando ne giunse un altro a dire: «I tuoi figli e le tue figlie mangiavano e bevevano vino in casa del loro fratello maggiore; ed ecco che un gran vento, venuto dall'altra parte del deserto, ha investito i quattro canti della casa, che è caduta sui giovani; essi sono morti; io solo sono potuto scampare per venirtelo a dire»".
> (1:13-19)

Artificiosa è pure la descrizione della scena celeste con il colloquio tra Yhvh e "l'avversario" (*hasatàn*, "il *satàn*"):

> “Un giorno i figli di Dio vennero a presentarsi davanti al Signore, e Satana venne anch'egli in mezzo a loro. Il Signore disse a Satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa». Il Signore disse a Satana: «Hai notato il mio servo Giobbe? Non ce n'è un altro sulla terra che come lui sia integro, retto, tema Dio e fugga il male». Satana rispose al Signore: «È forse per nulla che Giobbe teme Dio? Non l'hai forse circondato di un riparo, lui, la sua casa, e tutto quel che possiede? Tu hai benedetto l'opera delle sue mani e il suo bestiame ricopre tutto il paese. Ma stendi un po' la tua mano, tocca quanto egli possiede, e vedrai se non ti rinnega in faccia». Il Signore disse a Satana: «Ebbene, tutto quello che possiede è in tuo potere; soltanto, non stender la mano sulla sua persona». E Satana si ritirò dalla presenza del Signore”. - 1:6-12.

> “Un giorno i figli di Dio vennero a presentarsi davanti al Signore, e Satana venne anch'egli in mezzo a loro a presentarsi davanti al Signore. Il Signore disse a Satana: «Da dove vieni?». Satana rispose al Signore: «Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa». Il Signore disse a Satana: «Hai notato il mio servo Giobbe? Non ce n'è un altro sulla terra che come lui sia integro, retto, tema Dio e fugga il male. Egli si mantiene saldo nella sua integrità, benché tu mi abbia incitato contro di lui per rovinarlo senza alcun motivo». Satana rispose al Signore: «Pelle per pelle! L'uomo dà tutto quel che possiede per la sua vita; ma stendi un po' la tua mano, toccagli le ossa e la carne, e vedrai se non ti rinnega in faccia». Il Signore disse a Satana: «Ebbene, egli è in tuo potere; soltanto rispetta la sua vita». Satana si ritirò dalla presenza del Signore”. - 2:1-7.

Artificiosa è la ricompensa in ricchezze al termine della prova, che sono esattamente il doppio delle perdite (42:12). Solo i figli e le figlie rimangono in numero uguale (42:13), ma le ragazze qui nominate sono molto più belle: “In tutto il paese non si trovavano donne così belle come le figlie di Giobbe”. - 42:15, *TNM*.

In *Gb* si trova l’intento pedagogico e didattico che ingrandisce le prove in un crescendo affinché servano da cornice alla discussione successiva. Tuttavia, non si deve concludere con leggerezza – come fanno alcuni – che Giobbe non sia mai esistito e sia solo un personaggio di fantasia creato apposta in vista dell’insegnamento da presentare.

Rabbi Shimon ben Laqish asserì che il libro di *Giobbe* era un *mashàl*: “Giobbe non esistette e non fu creato, si tratta solo di una parabola” (*Talmud*, *Boba Bathra* 15/a). Questa affermazione radicale lasciò traccia nel *Bereshìt Rabà* (n. 57) e in Maimonide (*Guida* 3,22). Secondo tutti questi studiosi ebrei, la finzione starebbe alla base del libro. E su cosa si basa questa convinzione? Sul fatto che Giobbe è privo di genealogia. Eppure basta così poco a spiegare questo fatto: Giobbe non era un israelita.

Anche Tommaso d’Aquino ricorda alcuni che interpretarono il racconto di *Giobbe* come una parabola e conclude affermando che poco importa se Giobbe sia esistito o no per lo scopo del libro. - *Expliitatio in librum Job Prol.*, Thomae Aquinatis, opera I, Venezia 1745, pag. 2.

A favore della **storicità di *Giobbe*** militano questi dati:

► Il nome di Giobbe (nella forma di *A-ia-ab*) si ritrova nelle lettere di Tell El-Amarna: “A-ia-ab re di Pi-hi-lim”. - Anet 486, n. 256.

► Il Giobbe biblico lasciò traccia nella tradizione in quanto è citato assieme al Noè biblico e al saggio Danel, eroe ricordato pure nella letteratura fenicia. “Questi tre uomini: Noè,

Daniele e Giobbe", "Se in mezzo ad esso si trovassero Noè, Daniele, Giobbe, com'è vero che io vivo, dice Dio, il Signore . . ." (*Ez* 14:14,20). Quest'ultima citazione è importante: Dio stesso cita Giobbe insieme a Noè e a "Daniele" (l'ebraico ha דנאל, *Danel*, e non דָּנִיֵּאל, *Danyèl*).

► Giacomo presenta Giobbe come una persona storica quando ne esalta la pazienza: "Prendete, fratelli, come modello di sopportazione e di pazienza i profeti che hanno parlato nel nome del Signore. Ecco, noi definiamo felici quelli che hanno sofferto pazientemente. Avete udito parlare della costanza di Giobbe". - *Gc* 5:10,11.

► L'assenza di genealogia ci mostra Giobbe come uno straniero che viveva in Idumea (Uz), il che milita in favore della sua storicità, dato che mal si comprenderebbe la creazione e l'esaltazione di un individuo che non apparteneva ai progenitori del popolo ebraico, ma – al contrario – ad uno dei popoli più ostili agli ebrei.

► L'Idumea era poi un paese noto per la sua saggezza: "Io farò sparire i *saggi* da Edom e il discernimento dal monte di Esaù" (*Abd* 8); "Riguardo a Edom. Così parla il Signore degli eserciti: «Non c'è più saggezza in Teman? Gli intelligenti non sanno più consigliare? La loro saggezza è dunque svanita?»". - *Ger* 49:7.

► Come si usa nei libri sapienziali della Bibbia, *la persona storica di Giobbe* ha fornito lo spunto per la discussione che ne segue. Naturalmente la presentazione dei suoi mali - che non va presa alla lettera – accentua ancora di più le sue sfortune narrandole in modo così tragico per introdurre meglio il problema teologico e filosofico del male.

Dobbiamo ricordare qui che in fondo anche le leggende non sono pura invenzione, ma lavorano su dati storici preesistenti. Si veda il caso di Troia: questa città fu scoperta dagli archeologi proprio analizzando i dati leggendari dell'*Iliade*. Così il Faust, come ci viene presentato da Goethe, è certamente un prodotto del suo genio poetico, tuttavia egli non lo ha totalmente inventato: una persona storica con questo nome esistette realmente verso la fine del 15° secolo o all'inizio del 16°; dopo morto, questo medico e astrologo rimase popolare in Germania tanto che il dottor Faust divenne il soggetto preferito nei vari giochi dei burattini che lo trasformarono in un mago onnipossente per aver venduto l'anima al Diavolo.

Se questo meccanismo del trarre leggende da un personaggio storico realmente esistito è vero in generale, ancor più lo è nel pensiero ebraico. Si noti la seguente citazione dal *Libro dello Splendore*, la massima opera del misticismo ebraico:

> "Elia prese a dire: «Signore dei mondi. Tu sei uno e non rispetto a un numero. Tu sei eccelso su tutti gli eccelsi, nascosto su tutti i nascosti e il pensiero non Ti afferra affatto. Tu sei che hai fatto scaturire i dieci ordini che noi chiamiamo *sefirot*»". - *Il Libro dello Splendore*, Seconda prefazione, *Tiqqunè Zohàr*.

Chi è questo Elia di cui si parla? La nota 11 rimanda all'identificazione di questo Elia: "Il profeta Elia". Non ci sono dubbi che s'intenda proprio il profeta Elia. Eppure, nella Bibbia non si trovano le parole a lui attribuite. Per l'occidentale è difficile da capire, ma per gli ebrei è cosa normale. Il lettore ebreo sa benissimo di cosa si tratta. La letteratura biblica ebraica è piena di conversazioni fatte da personaggi biblici, anche con Dio. Nessuno si scandalizza, ma tutti ne capiscono l'intento.

In conclusione, Giobbe fu un personaggio storico realmente esistito. Su di lui e sulla sua vicenda si costruì l'insegnamento che noi oggi troviamo in *Giobbe*.

Epoca in cui Giobbe visse

Si può determinare il tempo in cui Giobbe visse? Non esiste una tradizione sicura al riguardo. Il *Talmud di Gerusalemme*, che trattò tale problema, riferisce diverse opinioni che vanno dal tempo di Abraamo a quello dell'esilio.

È preferibile l'opinione che pone Giobbe al tempo degli antichi patriarchi, il che spiega meglio la sua menzione insieme a Noè, l'eroe del Diluvio, in *Ez* 14:14,20. Giobbe è presentato come un grande proprietario di bestiame, proprio come lo erano Abraamo, Isacco e Giacobbe. È interessante notare l'affinità di espressioni tra *Giobbe* e *Genesi* per indicare la prolificità del bestiame sia nel caso del nostro povero Giobbe che nel caso di Labano:

Gb 1:10: "Il suo stesso bestiame *si è sparso* sulla terra"
Gn 30:29,30: "Il tuo bestiame con me . . . *si è esteso* a una moltitudine"
(*TNM*)

Nella traduzione italiana non si nota, ma in ebraico sì:

Gb 1:10: "Il suo stesso bestiame פָּרַץ [*paràtz*, "esplode"]"
Gn 30:30: "Il tuo bestiame con me יִפְרֹץ [*yfròtz*, "esplose"]"

Si tratta dello stesso verbo ("esplodere") usato in quel tempo.

Si noti poi che in *Gb* è ancora il padre di famiglia che esercita le funzioni sacerdotali compiendo i sacrifici: "Giobbe li faceva venire [i figli] per purificarli; si alzava di buon mattino e offriva un olocausto per ciascuno di essi", "Prendete sette tori e sette montoni, andate a trovare il mio servo Giobbe e offriteli in olocausto per voi stessi. Il mio servo Giobbe pregherà per voi" (*Gb* 1:5;42:8). Il suo sacrificio si accorda con quello attuato dal re Balac al tempo del profeta Balaam:

Sacrificio di Balac
"Preparami qui sette tori e sette montoni". – *Nm* 23:1.

Sacrificio di Giobbe
"Prendete sette tori e sette montoni . . . e offriteli in olocausto". – *Gb* 42:8.

Anche la generazione è calcolata in circa 35 anni come in *Gn*, in quanto dopo la riacquistata prosperità Giobbe visse 140 anni ed ebbe la possibilità di vedere la quarta generazione: "Giobbe, dopo questo, visse centoquarant'anni e vide i suoi figli e i figli dei suoi figli, fino alla quarta generazione" (*Gb* 42:16). Giuseppe (un figlio di Giacobbe), che visse 110 anni, ebbe invece la possibilità di vedere solo la terza generazione. – *Gn* 50:23.

Generazione di circa 35 anni sia al tempo di Giuseppe che di Giobbe
Giuseppe
"Giuseppe . . . visse centodieci anni. Giuseppe vide i figli di Efraim, fino alla terza generazione". – *Gn* 50:22,23.
Giobbe
"Giobbe . . . visse centoquarant'anni e vide i suoi figli e i figli dei suoi figli, fino alla quarta generazione". – *Gb* 42:16.

Tutti questi indizi ci conducono all'età dei patriarchi.

Siccome i nomi degli amici di Giobbe derivano dai luoghi che portano il nome di un figlio di Abraamo o del nipote di Esaù, si potrebbe pensare all'epoca posteriore al patriarca Abraamo. In *Gb* 2:11 sono menzionati i nomi di "tre amici di Giobbe". Qui ce ne interessano due: "Elifaz di Teman, Bildad di Suac".

"Elifaz di *Teman*"
"I figli di Elifaz furono: ***Teman*** . . . Elifaz, figlio di Esaù". – *Gn* 36:11,12.
Teman, nipote di Esaù
"Bildad di *Suac*"

"Abraamo prese un'altra moglie, di nome Chetura. Questa gli partorì Zimran, Iocsan, Medan, Madian, Isbac e ***Suac***". – *Gn* 25:1,2.
Suac, figlio di Abraamo

Se si dovesse poi dare valore ad una nota aggiunta dai *LXX* a *Gb* 42:17, Giobbe sarebbe disceso da Abraamo tramite Esaù, alla quinta generazione.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 18

La struttura del libro di *Giobbe*

Le sezioni che compongono *Gb*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Parte poetica: il dialogo

Il poeta che compose *Giobbe*, con grande sagacia rimanda alla fine del libro la successiva riacquistata prosperità di Giobbe dopo la sua prova. In mezzo innesta il dialogo, nel punto più cruciale della crisi di Giobbe, quando ancora se ne ignora la conclusione, e fa venire degli amici per discutere con il sofferente.

Si tratta di tre persone: "Tre amici di Giobbe, Elifaz di Teman, Bildad di Suac e Zofar di Naama, avendo udito tutti questi mali che gli erano piombati addosso, partirono, ciascuno dal proprio paese, e si misero d'accordo per venire a confortarlo e a consolarlo". - 2:11.

Elifaz di Teman - Teman è nell'Idumea.
Bildad di Suac - Suac è forse un altro luogo idumeo. - Cfr. *Gn* 25:1,2.
Zofar di Naama - Zofar è una località tuttora ignota.

Questi tre, ignorando che le disgrazie di Giobbe sono una prova e che esse termineranno felicemente, rimangono senza parole davanti al male terribile che attanaglia Giobbe. Non parlano per sette giorni e sette notti: "Rimasero seduti per terra, presso di lui, sette giorni e sette notti; nessuno di loro gli disse parola, perché vedevano che il suo dolore era molto grande" (2:13). Stanno lì senza dire una parola. Infine è Giobbe che apre bocca, dando così origine al dialogo con gli amici: "Allora Giobbe aprì la bocca e maledisse il giorno della sua nascita". - 3:1.

Il corpo del libro di *Giobbe* è costituito dalle sezioni che ora esaminiamo.

La discussione (3:1-27:23)

Dopo il monologo in cui Giobbe si lamenta dei suoi malanni (cap. 3), succedono tre serie di discorsi dei tre amici, confutati volta per volta dallo stesso Giobbe.

- **Prima serie** (4:1-14:22)
  Parla Elifaz il temanita (capp. 4 e 5); Giobbe risponde (capp. 6 e 7).
  Parla Bildad il subita (cap. 8); Giobbe risponde (capp. 9 e 10).
  Parla Zofar il naamatita (cap. 11); Giobbe risponde (capp. 12-14).
- **Seconda serie** (15:1-21:34)
  Parla Elifaz di Teman (cap. 15); risposta di Giobbe (capp. 16 e 17).
  Parla Bildad di Suac (cap. 18); risposta di Giobbe (cap. 19).
  Parla Zofar di Naama (cap. 20); risposta di Giobbe (cap. 21).
- **Terza serie** (22:1-27:23)
  Parla Elifaz (cap. 22); Giobbe risponde (capp. 23 e 24).
  Parla Bildad (cap. 25); Giobbe risponde (capp. 26 e 27).
  Manca in questa ultima serie il terzo discorso di Zofar, forse reperibile in alcune frasi di Giobbe (24:18-24;27:13-23). Infatti, se in queste due sezioni fosse davvero Giobbe a parlare, questi aderirebbe molto stranamente alla tesi dei suoi amici che lo accusano di meritare il castigo per aver peccato. Più logico quindi riferire tali brani al discorso caduto di Zofar.

Il monologo di Giobbe (cap. 3)

È la scintilla che fa scaturire tutta la discussione successiva: Giobbe, senza toccare direttamente Dio, maledice il giorno della propria nascita e dichiara che sarebbe stato meglio per lui morire come un aborto finendo nel soggiorno dei morti, anziché patire le sofferenze che gli sono piombate addosso. È un quadro che mostra tutta l'acerbità di una persona che si sente colpita senza ragione. Al linguaggio così acceso di Giobbe ribattono i suoi tre amici con tre discorsi ciascuno.

La tesi degli amici. Essi non fanno che ricalcare la dottrina dei saggi (15:18): vi è sempre correlazione tra la moralità di una persona e il suo benessere. Giobbe soffre dunque perché è un peccatore. Solo un colpevole può soffrire, per cui non resta a Giobbe che proclamarsi un criminale e chiedere umilmente perdono a Dio. Quest'accusa, che nei primi discorsi è solo accennata, diviene formale nel seguito del loro ragionamento. Questa la tesi degli amici. Sembra di sentire gli apostoli di Yeshùa davanti al poveraccio che era nato cieco: "Maestro, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?" (*Gv* 9:2). Come esemplificazione citiamo i seguenti brani:

15:1-34, *passim* (Elifaz)

“La tua iniquità ti detta le parole . . . Chi è mai l'uomo per esser puro, il nato di donna per esser giusto? . . . L'empio è tormentato tutti i suoi giorni . . . perché ha steso la mano contro Dio, ha sfidato l'Onnipotente . . . il fuoco divora la tenda dei corrotti”.

18:1-21, *passim* (Bildad)

“Sì, la luce dell'empio si spegne, e la fiamma del suo fuoco non brilla . . . Egli è strappato dalla sua tenda che credeva sicura . . . È scacciato dalla luce nelle tenebre, è bandito dal mondo”.

20:1-21, *passim* (Zofar)

“Il trionfo dei malvagi è breve . . . l'empio perirà per sempre come lo sterco suo . . . Ha trangugiato ricchezze e le vomiterà; Dio stesso gliele ricaccerà dal ventre . . . perché la sua ingordigia non conobbe limiti”.

È strana l’assenza del terzo discorso di Zofar nella terza serie. Alcuni hanno pensato che il baldanzoso Zofar non sapesse più che dire. Tuttavia, negli ultimi discorsi di Giobbe appaiono d’improvviso dei tratti in cui egli – senza ragione alcuna – sembra aderire alla tesi dei suoi “amici”, che poi sono suoi avversari (cfr. i brani già segnalati). Sorge quindi il sospetto che queste parole siano un residuo appartenente in origine al terzo discorso di Zofar, che casualmente è caduto nella ricopiatura degli scribi. Si spiegherebbe così come mai Giobbe tenga due discorsi di fila e in 29:1 si dica – *mentre stava già parlando*: “Giobbe rispose e disse”. Qui le traduzioni, cogliendo la contraddizione, *aggiustano* il testo e traducono: “Giobbe *riprese* il suo discorso e disse” (*NR*), “Giobbe *riprendeva* la sua espressione proverbiale e diceva” (*TNM*). Eppure il verbo è sempre quello: יֹאמַר (*yomàr*). Si noti l’incongruenza:

Gb 6:1
“Giobbe **rispondeva** [יֹאמַר (*yomàr*), “rispose”] e diceva”
Gb 29:1
“Giobbe ***riprendeva*** [יֹאמַר (*yomàr*), “rispose”] la sua espressione proverbiale e diceva”
(*TNM*)

D’altra parte, l’espediente non inganna il lettore attento che si domanda: Perché “riprendeva”? Quando si era fermato? Perché si sarebbe fermato, se nel testo non c’è traccia di sosta?

Giobbe parla *di seguito* ai capp. 6-7, 9-10, 12-14, 16-17, 23-24. Si noti ora come queste sezioni sono introdotte (abbiamo evidenziato in **grassetto** gli *incipit*) e si noti anche *la mancanza di passaggio tra un capitolo e l’altro*:

6 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «Oh fosse . . .»
7 «Non c’è sulla terra un …»
9 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «In effetti …»
10 «La mia anima prova . . .»
12 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «In effetti …»
13 «Ecco, il mio occhio . . .»
14 «L’uomo, nato di donna, . . .»

16 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «Ho udito . . .»
17 «Il mio medesimo . . .»
23 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «Anche oggi . . .»
24 «Perché i tempi non sono stati . . .»
26 E **Giobbe rispondeva e diceva**:
2 «Oh di quanto . . .»
27 E ***Giobbe riprendeva*** la sua espressione proverbiale e diceva:
2 «Come vive Dio . . .».

(*TNM*)

Per contrasto si noti ora come la sezione dei capp. 26-27 in cui parla di nuovo Giobbe (che è quella dubbia in cui appare inserito un residuo del terzo discorso di Zofar mancante nella terza serie) è *spezzata* e, per di più, con *un aggiustamento nella traduzione*.

Comunque, la teoria dei presunti amici di Giobbe era vera solo in senso generico: il male proviene dal peccato umano. Se tutte le persone vivessero come dovrebbero, il mondo sarebbe di certo molto diverso dall'attuale. Lo sbaglio degli amici di Giobbe consisteva però nell'applicare ad un individuo ciò che è vero solo in senso generale.

La risposta di Giobbe. Al contrario dei suoi amici, Giobbe parte dal caso individuale e concreto: si muove partendo dalla sua esperienza. Perché mettere al mondo un uomo che deve soffrire tanto? Questa la domanda che Giobbe si fa. E arriva a questa conclusione: Dio lo tratta da nemico, e lui non ne sa neppure il perché. Nella sua fede in Dio quale

Padrone del mondo, Giobbe pensa di essere nemico di Dio forse per natura, come il grande mostro marino che Dio debellò nel suo atto creativo: "Sono io forse il mare o un mostro marino che tu ponga intorno a me una guardia?". - 7:12; immagine: Il Leviatano (il grande mostro marino) in una incisione del 1865 di Gustave Doré.

"Signore, perché dai importanza all'uomo?
Perché gli presti attenzione?
Perché lo controlli ogni giorno
e ogni momento lo metti alla prova?
Fino a quando terrai gli occhi su di me?
Non mi lasci neppure ingoiare la saliva!
Se ho peccato, dimmi che cosa ti ho fatto.
Tu che controlli gli uomini, perché mi prendi come bersaglio,
e ti sono tanto insopportabile?
Perché non perdoni i miei errori
e non cancelli le mie colpe?
Presto tornerò alla polvere.
Mi cercherai, ma io non ci sarò più". – 7:17:21, *TILC*.

Se Dio fosse un avversario umano, Giobbe potrebbe appellarsi ad un giudice. Ma Dio è allo stesso tempo giudice e accusatore onnipotente; nessuno può obiettargli: "Che fai?". La sua volontà è dunque la sola arbitra della giustizia. "Egli dice: «Chi mi convocherà?»" (9:19). "Io sarò condannato; perché dunque affaticarmi invano?" (9:29). "Dio non è un uomo come me, perché io gli risponda e perché possiamo comparire in giudizio assieme. Non c'è fra noi un arbitro, che posi la mano su tutti e due!". - 9:32,33.

Questi passi sono ritenuti blasfemi da alcuni puritani religiosi. Costoro non conoscono la Scrittura. Si noti, piuttosto, l'*immediatezza* con cui l'ebreo (Giobbe lo era per fede) si rivolge a Dio da persona a persona. L'ebreo sa anche discutere con Dio, come fece Abraamo (*Gn* 18:20-33); sa anche lottare contro Dio, come fece Giacobbe (*Gn* 32:28). Il fatto è che l'ebreo

si ribella al pensiero che Dio sia pura potenza irresponsabile: un tale Dio non sarebbe più Dio.

È per questo che Giobbe ammonisce i suoi amici: Dio non ha bisogno di essere difeso con le menzogne. È inutile proclamare Giobbe ingiusto, mentre, di fatto, non lo è, e Dio lo sa. Non si difende così la giustizia di Dio.

"Quel che sapete voi lo so anch'io,
non sono più ignorante di voi.
Io però desidero parlare
con l'Onnipotente,
voglio discutere con lui,
perché voi non fate altro
che sputare sentenze,
siete tutti medici incompetenti.
Se riuscite a stare zitti,
forse vi crederanno uomini dotti!
Ascoltate il mio punto di vista,
prestate attenzione alle mie parole.
Non cercate di difendere Dio
con le vostre menzogne e la vostra frode.
Vorreste prendere le parti di Dio
e farvi suoi avvocati?
Vi piacerebbe se Dio giudicasse voi?
Certo non lo imbroglieresti
come fate con gli uomini!
. . .
Ora fate silenzio e lasciatemi parlare.
Costi quel che costi!
Preferisco morire,
rischierò la mia vita.
Mi uccida pure!
Anche se non ho molte speranze,
mi difenderò davanti a lui.
Allora egli stesso mi salverà,
perché un malvagio non si presenterebbe a lui". – 9:2-16, *TILC*.

È assurdo affermare che la giustizia di Dio si attui in pieno in questo mondo. Questo è un fatto. "L'uomo, nato di donna, vive pochi giorni, ed è sazio d'affanni. Spunta come un fiore, poi è reciso; fugge come un'ombra, e non dura" (14:1,2). "L'uomo muore e perde ogni forza; il mortale spira, e dov'è egli?" (14:10). Ciò costituisce un mistero per Giobbe, eppure – lui pensa - una soluzione ci deve essere.

Giobbe viene poi folgorato da un'altra idea:

"Oh, volessi tu nascondermi nel soggiorno dei morti,
tenermi occulto finché l'ira tua sia passata,
fissarmi un termine, e poi ricordarti di me!
Se l'uomo muore, può egli tornare in vita?
Aspetterei fiducioso tutti i giorni della mia sofferenza,
finché cambiasse la mia condizione:
tu mi chiameresti e io risponderei,
tu vorresti rivedere l'opera delle tue mani". – 14:13-15.

Sembra che Giobbe si attenda una riconciliazione prima di morire o forse anche nell'aldilà. Tuttavia, questo secondo senso è alquanto problematico.

Si tratta della replica di Giobbe al secondo discorso di Bildad. In questa replica, dopo aver proclamato ancora una volta la propria innocenza, dopo aver elevano un ennesimo lamento per le sue sofferenze fisiche e morali, apre il cuore ad una speranza insopprimibile: Dio mostrerà pubblicamente la sua innocenza.

"Oh, se le mie parole fossero scritte!
Se fossero impresse in un libro!
Se con lo scalpello di ferro e con il piombo
fossero incise nella roccia per sempre!". – 19:23,24.

Giobbe vorrebbe che le sue parole rimanessero come testimonianza ai suoi posteri. Sarebbe meglio tradurre: "Se fossero incise sul *bronzo*!". La parola ספר (*sèfer*), che usualmente significa "libro", qui si ricollega all'assiro *siparu* ("rame", "bronzo"), come in *Is* 30:8: "Scrivilo su una tavoletta con loro, e *incidilo* anche in un *libro* [ספר (*sèfer*), "bronzo"]", *TNM*; su un libro non si *incide*, ma sul bronzo sì.

Qui un'idea furtiva gli balza nella mente: "Io so che il mio *goèl* [גֹּאֲלִי] vive" (19:25, traduzione dal testo ebraico). Si tratta del suo "vendicatore" (*Nm* 35:12) o "ricompratore" (*Rut* 2:20;3:9,13). *Goèl* è un participio del verbo *gaàl,* "ricuperare / reclamare / ricomprare" (*Es* 15:13; *Sl* 69:18; *Lv* 25:25; *Is* 43:1; *Ger* 31:11). Nella *Toràh* questo termine tecnico di solito si riferiva al parente più stretto, che aveva l'obbligo di vendicare il sangue dell'ucciso (*Nm* 35:19), ma indicava anche un consanguineo che aveva il diritto di ricompra (*Lv* 25:48,49; *Rut* 2:20). Giobbe dice che il suo *goèl* non si trova tra gli amici che lo calunniano (19:1-12) né tra i parenti che lo hanno abbandonato (19:13-22), ma in Dio che è l'"*ultimo* [אַחֲרוֹן (*akharòn*)] che si ergerà" in suo favore "sulla polvere" dove giace mezzo morto. - 19:25.

Il *goèl* non era solo il "vendicatore" del sangue o il "ricompratore", come abbiamo già visto. All'inizio era questo. Ma più tardi il *goèl* rappresentò il vendicatore dei diritti dell'oppresso: "Non entrare nei campi degli orfani; perché il loro *vendicatore* [גאל (*goèl*)] è potente; egli difenderà la causa loro contro di te" (*Pr* 23:10,11). Il *goèl* aveva anche l'obbligo di riscattare un parente venduto come schiavo: "Se uno straniero stabilito presso di te diventa ricco e uno dei vostri diviene povero presso di lui e si vende allo straniero stabilito presso di te o a qualcuno della famiglia dello straniero, dopo che si sarà venduto, potrà essere *riscattato*; lo potrà *riscattare* uno dei suoi fratelli. Lo potrà *riscattare* suo zio, o il figlio di suo zio; lo potrà *riscattare* uno dei parenti dello stesso suo sangue" (*Lv* 24:47-49). Il *goèl* aveva anche l'obbligo di comprare il campo appartenente al patrimonio familiare affinché non andasse perso: "Se uno dei vostri diventa povero e vende una parte della sua proprietà, colui che ha il diritto di *riscatto*, il suo parente più prossimo, verrà e *riscatterà* ciò che suo fratello ha venduto" (*Lv* 25:25; cfr. *Rut* 4:4); così si impediva l'estinzione della famiglia. - *Rut* 3:12.

Nel linguaggio spirituale la parola *goèl* indicava il Dio di Israele che aveva liberato il suo popolo dalla schiavitù egiziana.

> "Io sono il Signore; vi sottrarrò ai duri lavori di cui vi gravano gli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e גָּאַלְתִּי [*goaltìy*, "vi riscatterò"]". - *Es* 6:6.
>
> "Tu hai condotto con la tua bontà il popolo che *hai riscattato* [גָּאָלְתָּ (*goàlta*)]". - *Es* 15:13.
>
> "Ricòrdati del tuo popolo che acquistasti nei tempi antichi, che *riscattasti* [גָּאָלְתָּ (*goàlta*)] perché fosse la tribù di tua proprietà". - *Sl* 74:2.
>
> "Con il tuo braccio hai *riscattato* [גָּאָלְתָּ (*goàlta*)] il tuo popolo". - *Sl* 77:15.
>
> "Dio altissimo era il *loro liberatore* [גֹּאֲלָם (*goalàm*)]". - *Sl* 78:35.

Dio era il *goèl* di Israele anche perché l'aveva liberata dall'esilio babilonese:

> "Non temere, perché io *ti ho riscattato* [גְּאַלְתִּיךָ (*ghealtìycha*)], ti ho chiamato per nome; tu sei mio!". - *Is* 43:1.
>
> "Torna a me, perché io *ti ho riscattato* [גְּאַלְתִּיךָ (*ghealtìycha*)]". - *Is* 44:22.

Dio era il *goèl* in quanto era difensore dei miserabili:

> "O Signore, mia Ròcca e *mio redentore* [גֹּאֲלִי (*goalìy*)]!". - *Sl* 19:14.
>
> "[Dio] reclama la tua vita dalla medesima fossa" (*TNM*); l'ebraico ha: "*Il riscattante* [הַגֹּאֵל (*hagoèl*)] da fossa vita di te". - *Sl* 103:4.
>
> "Difendi tu la mia causa e *riscattami* [גְּאָלֵנִי (*ghealèny*)]". - *Sl* 119:154.

Il nome di *goèl* applicato a Dio si rinviene con relativa frequenza nella seconda parte di *Isaia*:

> "«Non temere, o Giacobbe, vermiciattolo,
> o residuo d'Israele.
> Io ti aiuto», dice il Signore.
> «Il tuo *redentore* [גֹּאֵל (*goèl*); "ricompratore"] è il Santo d'Israele»".
> - *Is* 41:14.

La figura del "vendicatore" (*goèl*) che si inclina con compassione verso il "servo di Yhvh" disprezzato dalle nazioni, preannunciandogli una meravigliosa restaurazione, ha non poche somiglianze con l'intervento divino a favore di Giobbe. Lo si noti:

> "Così parla il Signore, il *Redentore* [גֹּאֵל (*goèl*); "ricompratore", "vendicatore"],
> il Santo d'Israele,
> a colui che è disprezzato dagli uomini, detestato dalla nazione,
> schiavo dei potenti:
> «Dei re lo vedranno e si alzeranno;
> dei prìncipi pure e si prostreranno,
> a causa del Signore che è fedele,
> del Santo d'Israele che ti ha scelto»". – *Is* 49:7.

Il modo in cui Dio riscatterà o vendicherà il suo servo tanto disprezzato dagli uomini, non è ben chiaro (anche per l'incertezza del testo). Sono sorte quindi diverse interpretazioni:

1. Giobbe spera nella proclamazione della sua innocenza dopo la morte, nel giudizio finale preceduto dalla resurrezione. Questa è l'interpretazione data dalla traduzione della *Vulgata*, che v'introduce il concetto di resurrezione. Ecco come si presenta la *Vulgata*, che segue una lezione diversa da quella presente nel *Testo Masoretico*:

   > *Scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrecturus sim et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius reposita est haec spes mea in sinu meo.*

> “So infatti che il mio redentore vive e che nell’ultimo giorno risorgerò dalla terra e di nuovo sarò circondato dalla mia pelle e nella mia carne vedrò Dio che vedrò io stesso e non un altro e i miei occhi [lo] contempleranno e questa speranza è riposta nel mio seno”. - *Gb* 19:25-27.

Tuttavia, il testo della *Vulgata* non corrisponde a quello del *Masoretico*. Inoltre, se Giobbe così pensasse, sarebbe finita ogni discussione e il problema sarebbe stato definitivamente risolto. Come se non bastasse, l’idea della resurrezione divenne chiara al tempo dei maccabei: non appare così chiara in tempi anteriori, figuriamoci al tempo di Giobbe. Se la lezione tradotta dalla *Vulgata* fosse esatta, avremmo qui una vera perla rara che precederebbe di molto la dottrina delle Scritture Greche e che sarebbe al di fuori delle idee contemporanee a Giobbe. Di questo parere sono anche Ambrogio (*In Ps 118*, *Sermo* 10,18 PL 15,1336), Girolamo (*Ad Paulinum ep. 53,8* PL 22,545), Agostino (*De Civit. Dei* 22,29,4 PL 41,799), Gregorio (*M. Moralia* 14,67-78 PL 75,1074-1080). Tra i greci la pensarono così anche Origène, Cirillo di Gerusalemme, Epifanio.

2. Altri studiosi pensano che Giobbe *si attenda una visione di Dio senza corpo*, dopo la morte. Questa idea è chiara nella traduzione di *Gb* 19:26 che ne fa *NR*: “E quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Dio”. *TNM* fa i salti mortali per evitare questa traduzione, e traduce con il suo solito linguaggio incomprensibile: “E dopo la mia pelle, [che] hanno portato via, questo! Benché ridotto nella mia carne contemplerò Dio”, pur essendo poi costretta ad mettere una nota in calce: “Lett. ‘Benché fuori della mia carne’, o, ‘Benché separato dalla mia carne’” (*TNM*). Comunque, l’idea che Giobbe pensi di vedere Dio dopo la morte e senza il corpo è una idea del tutto estranea al pensiero ebraico; per di più, non si accorda con il contesto. Secondo gli ebrei si può vedere solo con il corpo, non senza di esso. La traduzione di *NR* (protestante, e quindi che accetta la dottrina non biblica di un’anima separata dal corpo) è perciò inesatta.
3. Non pochi studiosi (a partire dal Crisostomo) suppongono che Giobbe si attenda la sua giustificazione con il *riacquisto della salute su questa terra*, come si legge in realtà nell’epilogo (42:12-16). Ciò poggerebbe sul fatto che, secondo il pensiero allora dominante, nel soggiorno dei morti non v’è più speranza. Va comunque detto che Giovanni Crisostomo non è così affidabile. Infatti, nel suo commento a *Matteo* (*Nom.* 33,6 PG 37,396) e nella sua seconda lettera alla vedova Olimpia, sua domestica (PG 52,565), afferma che Giobbe non sapeva nulla della resurrezione, ma si attendeva solo la guarigione. Ma poi, nel suo commento a *Gb* conservato nella *Catena Graecorum Patrum* di Niceta (PG 64,622), lo stesso Crisostomo non è più così sicuro: “Dunque sapeva della resurrezione, a me sembra, e della resurrezione dei corpi, a meno che non dica essere resurrezione la liberazione dai mali che l’opprimevano”. Poi continua: “Il senso è questo: Dio è immortale e noi siamo suoi figli, dopo avermi ridotto in terra con la morte, mi rialzerà dalla terra con la resurrezione, o anche: Dopo avermi sciolto, ossia liberato dalla malattia, rinnoverà la mia pelle consunta dalla putrefazione; infatti è lui che fa soffrire e poi fa guarire, uccide e poi vivifica”. - *Ibidem*.
4. *Proclamazione dell’innocenza di Giobbe in una visione divina*. Questa è la soluzione più semplice. Quella che si adegua meglio al contesto. Infatti, dopo il colloquio senza conclusione con i suoi tre amici, dopo che loro non lo vogliono sentire, dopo che la sua innocenza è derisa con la presunta prova dei mali capitatigli che dimostrerebbero

la sua colpevolezza, *dopo tutto questo*, Giobbe non può sperare altro che in Dio. Nessuno gli crede. Gli rimane solo Dio. E Giobbe presagisce che prima di morire potrà vedere Dio e ricevere così l'attestazione divina della sua innocenza. Ecco come tradurre il passo tanto discusso:

"Io so che il mio vendicatore vive
e che l'Ultimo * si alzerà dalla polvere. °
Dietro la mia pelle mi terrò dritto ^
e dalla mia carne vedrò Dio.
Io, sì, io solo lo vedrò.
I miei occhi lo contempleranno,
non quelli di un altro.
I miei reni # languiscono nel seno".
- *Gb* 19:25-27.

* "L'Ultimo", che nel testo ebraico è אַחֲרוֹן (*akharòn*), sembra un nome proprio, riferito a Dio.

"Se non fosse un nome proprio riferito a Dio, avremmo difficoltà a tradurlo:

akharòn (אַחֲרוֹן), "ultimo" (*Gb* 19:25)
NR: "Alla fine"
CEI: "L'ultimo"
Did: "Nell'ultimo *giorno*"
Luzzi: "Alla fine"
TNM: "Venendo dopo [di me]"

Che אַחֲרוֹן (*akharòn*) vada inteso come nome proprio riferito a Dio è attestato da *Is* 44:6:

"Così parla il Signore, re d'Israele e *suo redentore* [גֹאֲלוֹ (*goalù*)],
il Signore degli eserciti:
Io sono il primo e sono l'**ultimo [אַחֲרוֹן (*akharòn*)]**,
e fuori di me non c'è Dio".

° La "polvere" (עָפָר, *afàr*) può indicare la terra (cfr. 39:14) oppure la polvere su cui Giobbe giace (cfr. 2:8) quasi ridotto a nulla.

^ "Mi terrò diritto" è una correzione dell'attuale lezione del *Testo Masoretico* che ha un incomprensibile "loro hanno circondato questo" (נִקְּפוּ־זֹאת, *niqfu-zòt*).

"Mi terrò diritto". Questa correzione è necessaria. Alcune lettere, infatti, risultato spostate tra loro:

Lezione attuale
נקפו־זאת
niqfu-zòt
essi hanno circondato questo
Lezione ricostruita
נזקאפתי
nisqàfty
mi terrò dritto

Si noti che la lezione attuale è così incomprensibile nel contesto che nessuno la traduce letteralmente, ma *interpreta*:

***niqfu-zòt* (נִקְּפוּ־זֹאת), "essi hanno circondato questo"**
(*Gb* 19:26, traduzione letterale)
NR: "Sarà distrutto questo corpo"
CEI: "Questa mia pelle sarà distrutta"
Did: "Questo *corpo* sia roso"
ND: "Questa mia pelle sarà distrutta"
Luzzi: "Sarà distrutto questo corpo"
TNM: "Hanno portato via, questo!"

La correzione proposta ("Mi terrò dritto") ha anche il merito di stabilire un perfetto parallelismo con il "vendicatore" (*goèl*). Il *goèl* si alza e Giobbe starà dritto.

Perciò, Giobbe presagisce in quel momento che Dio gli apparirà per proclamare dinanzi al mondo la sua innocenza e che questo accadrà prima che egli muoia. Poi egli potrà anche morire sereno, dato che giustizia sarà stata fatta da Dio stesso davanti ai posteri.

È corretta questa interpretazione? Sì che lo è. Di fatto ciò *avvenne* nella grandiosa teofania finale.

"I miei reni". Nella Scrittura i reni sono la sede dei sentimenti e delle emozioni. In *Ger* 11:20 è detto che Dio "esamina i reni e il cuore" (*TNM*), ovvero i sentimenti, le emozioni e i pensieri (il "cuore", biblicamente, è la sede dei pensieri). Giobbe intende dire che al pensiero di vedere Dio, egli prova una forte emozione.

Ripresa del dialogo

Dopo l'intuizione che la sua innocenza sarebbe stata proclamata da Dio stesso, Giobbe torna a riconsiderare il mondo ingiusto e pieno di malvagità:

"Sale dalle città il gemito dei moribondi;
i feriti implorano aiuto,
e Dio non si cura di queste infamie!". – 24:12.

L'ultima replica di Giobbe è una professione di innocenza:

"Se ne ho mangiato il frutto senza pagarla [la terra],
se ho fatto sospirare chi la coltivava,
che invece di grano mi nascano spine,
invece d'orzo mi crescano zizzanie!"- 31:39,40.

A questo punto, il poeta che compose *Gb* commenta: "Qui finiscono i discorsi di Giobbe". - 31:40.

La condotta di Giobbe non è quella di uno stoico insensibile, ma quella di uno che soffre e che si sente ribollire dentro la ribellione. In più, egli si esprime in una poesia che ama

l'iperbole. Da buon orientale non rifugge dalle esagerazioni, che alla nostra mentalità occidentale suonano eccessive. Del resto, egli conserva la sua fiducia in Dio cui si abbandona. Alla fine deplora la sua impazienza e chiede per questo il perdono di Dio, dicendogli: "Ecco, io sono troppo meschino; che ti potrei rispondere? Io mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non riprenderò la parola, due volte, ma non lo farò più" (40:4,5). "Chi è colui che senza intelligenza offusca il tuo disegno? Sì, ne ho parlato; ma non lo capivo; sono cose per me troppo meravigliose e io non le conosco", "Perciò mi ravvedo, mi pento sulla polvere e sulla cenere". - 42:3,6.

Chi giudica blasfemo il linguaggio di Giobbe, preghi Dio che non giunga per lui il momento dello sconforto e della prova in cui si senta solo e abbandonato da tutti, perfino inascoltato dal Signore. Giobbe fu sincero, ma non perse la sua fede nel *goèl* supremo. Chi critica Gobbe, forse in una situazione simile potrebbe perdere del tutto quella fede di cui ora si vanta.

Interludio

Nei capitoli 28 e 32-37 si ha un interludio che è costituito dall'elogio della sapienza divina (cap. 28) e dai discorsi di Eliu, il quale inizia a parlare all'improvviso senza alcuna presentazione e dopo quattro discorsi si ritira definitivamente nell'ombra. - Capp. 32-37.

L'elogio della sapienza non fa altro che preparare e confermare il discorso divino. I discorsi di Eliu sono un tentativo per rendere più comprensibile la tesi tradizionale degli amici di Giobbe. Secondo questo interlocutore, il sofferente Giobbe fa male a lagnarsi di Dio, perché la disciplina è dolorosa ma va accolta umilmente (33:23-33); se l'uomo grida invano a Dio è perché non chiede con umiltà e fede, senza condannare gli altri. - 34:9-16.

Dio, così grande e sapiente quando si rivela nell'uragano e in altri fenomeni celesti, non può essere capito dalla limitatezza umana. - Capp. 36,37.

Eliu è un giovane baldanzoso (32:6) che non aggiunge nulla di nuovo al libro. In parte accoglie la tesi degli amici di Giobbe e in parte preannuncia ciò che Dio stesso dirà. I discorsi di Eliu seguono lo schema della discussione sapienziale degli amici di Giobbe, ma si diffondono di più e presentano il metodo rabbinico di citare le sentenze avversarie e di ribatterle: "Davanti a me tu dunque hai detto (e ho udito bene il suono delle tue parole): …" (33:8), "Giobbe ha detto: «Sono giusto, ma Dio mi nega giustizia»" (34:5), "Infatti ha detto:

«All'uomo non giova a nulla avere la benevolenza di Dio»" (34:9), "Credi tu d'aver ragione quando dici: «La mia giustizia è superiore a quella di Dio»?" (35:2), e così via.

L'intervento divino

Quando l'uomo tace non v'è ulteriore possibilità che quella di udire la parola stessa di Dio (38:1-42:6). Dio parla dal centro di un turbine. I suoi discorsi sono di una poesia scintillante, comunque pertinente alla discussione. Il discorso che Dio fa non intende affatto rispondere al problema: secondo lo stile ebraico, esso vuole solo indicare che Dio è sapiente, così sapiente che non tutto nel suo modo di agire si può capire. L'ebreo Paolo conosce molto bene questo concetto, tanto che afferma:

> "Non con sapienza di parola . . . la predicazione della croce è pazzia per quelli che periscono, ma per noi, che veniamo salvati, è la potenza di Dio; infatti sta scritto: *Io farò perire la sapienza dei saggi e annienterò l'intelligenza degli intelligenti*. Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è il contestatore di questo secolo? Non ha forse Dio reso pazza la sapienza di questo mondo? Poiché **il mondo non ha conosciuto Dio mediante la propria sapienza**, è piaciuto a Dio, nella sua sapienza, di salvare i credenti con la pazzia della predicazione. I Giudei infatti chiedono miracoli e i Greci cercano sapienza . . . predichiamo Cristo, potenza di Dio e **sapienza di Dio**; poiché la pazzia di Dio è più saggia degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini . . . non ci sono tra di voi molti sapienti secondo la carne, né molti potenti, né molti nobili; ma Dio ha scelto le cose pazze del mondo per svergognare i sapienti; Dio ha scelto le cose deboli del mondo per svergognare le forti; Dio ha scelto le cose ignobili del mondo e le cose disprezzate, anzi le cose che non sono, per ridurre al niente le cose che sono, perché nessuno si vanti di fronte a Dio. Ed è grazie a lui che voi siete in Cristo Gesù, che da Dio è stato fatto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione; affinché com'è scritto: *Chi si vanta, si vanti nel Signore*". – *1Cor* 1:18-31, *passim*.

Sapienza di Dio e saggezza dell'uomo sono reciprocamente stoltezza l'una all'altra.

Questo concetto viene indicato con una serie di paradossi con cui si descrive la realtà così come appariva all'ebreo di allora: nessuno ne nega l'esistenza, anche se non si può comprendere del tutto. In una serie di domande cui l'uomo non sa rispondere, Dio domanda a Giobbe di chiarirgli l'origine dell'aurora, della luce, delle tenebre, del gelo, dei venti, dell'erba, della grandine e di molti altri fenomeni naturali (38:1-40:5). Dio domanda a Giobbe se sia stato lui a riunire le stelle di Orione e delle Pleiadi - vale a dire le sette stelle della costellazione del Toro -, così dette perché sotto il loro segno i greci iniziavano a navigare (πλέω, *plèo*, "navigare", da cui appunto Pleiadi).

Perfino gli animali fanno risaltare l'ignoranza e la debolezza umane.

> "Allora il Signore rispose a Giobbe dal seno della tempesta, e disse:
> «Chi è costui che oscura i miei disegni con parole prive di senno?
> Cingiti i fianchi come un prode; io ti farò delle domande e tu insegnami!
> Dov'eri tu quando io fondavo la terra? Dillo, se hai tanta intelligenza»". – 38:1-4.

In un secondo discorso Dio sceglie tra le sue opere terrestri l'ippopotamo e il coccodrillo per mostrare come tutto sia stato compiuto con arte superiore alla capacità umana. - Cap. 40.

Sembra che Dio ponga una sfida a Giobbe (e a noi stessi):

"Io ti farò delle domande e tu insegnami!".

L'uomo moderno, che ha scoperto i segreti della materia, trova che quasi tutte le meraviglie ricordate da Dio sono dei piccoli fenomeni insignificanti. Ma anche agli scienziati di oggi Dio potrebbe porre tante domande che li lascerebbero tutti senza risposta, proprio così come rimase Giobbe. E se questi scienziati avessero un po', ma solo un po', di modestia, sarebbero costretti a ripetere le stesse parole di Giobbe:

"Sì, ne ho parlato; ma non lo capivo;
sono cose per me troppo meravigliose e io non le conosco". – 42:3.

Ecco, quindi, la risposta che Dio diede a Giobbe. Una risposta che non è una risposta, perché lascia tutto il problema aperto. Una sapienza così grande che dirige l'intero universo deve certamente saper dirigere anche il corso degli eventi umani, benché l'uomo non lo percepisca. Il poeta ispirato non tenta di rendere intelligibile il mistero del male: confessando i limiti della propria ragione si affida con fede a chi è grande e potente e sapiente tanto da dirigere un mondo così disordinato.

Il problema non ha bisogno di risposta per chi si affida con fede alla sapienza di Dio che vuole solo il bene. Questa è l'esperienza carica di significato che Giobbe fa nella teofania finale.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 19

La composizione del libro di *Giobbe*

Aggiunte, epoca di composizione e valore del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Composizione del libro: parti genuine e parti aggiunte

La domanda che dobbiamo porci è: Il libro quale noi lo abbiamo oggi fu composto così, di getto, nella sua totalità oppure è frutto di ripensamenti e di aggiunte posteriori ad opera di altri scribi ispirati? I punti più discussi sono il prologo e l'epilogo, l'interludio di Eliu, i discorsi di Dio e forse anche l'inno alla sapienza introdotto nei discorsi di Giobbe.

Prologo ed epilogo. Certamente i dati storici riguardanti Giobbe preesistevano al dialogo di Giobbe, come abbiamo già notato in precedenza. Il problema sta nel sapere se il prologo e l'epilogo preesistessero al libro di *Giobbe* già così composti come ora si trovano nel prologo e nell'epilogo, oppure se siano una composizione dello stesso autore che ha scritto anche il dialogo poetico. È un fatto che il ricordo dei malanni di Giobbe si dovette trasmettere di generazione in generazione. È anche naturale che tale ricordo si sia presto tramandato oralmente in uno schema fisso. Su di esso l'artista ispirato ha lavorato adattandolo al dialogo successivo. Di conseguenza si comprendono le differenze stilistiche: la diversità del nome di Dio, che nella parte prosaica è *Elohìym* e *Yhvh*, nomi che mai ricorrono nella parte in poesia. Si comprende così anche il fatto che la parte storica sembra corroborare la tesi degli amici di Giobbe anziché la conclusione divina per la quale il male è un mistero insondabile o quella di Giobbe per cui non sempre il bene trionfa su questa terra. Dall'epilogo vediamo, infatti, come la benedizione di Giobbe coroni giusto la sua vita terrestre, confermando proprio ciò che dicevano i suoi amici, biasimati da Dio. Sembra quindi che il racconto sia preesistito per conto suo, e che esso dimostri come le sofferenze terminino con un lieto fine.

Ma tale racconto fu adattato e modificato dall'autore in vista del successivo dialogo, tant'è vero che si fanno intervenire i tre amici che poi intessono la discussione con Giobbe.

Interludio. L'interludio include i discorsi di Eliu e probabilmente l'elogio della sapienza al capitolo 28, che è messo in bocca a Giobbe. L'elogio della sapienza non è che un preludio di ciò che dirà Dio stesso quando apparirà nel turbine. Data la sua composizione unitaria ed astratta ben diversa dal carattere ridondante dei discorsi personali di Giobbe, sembra che sia una composizione di saggi introdotta posteriormente nel libro. Di certo sono un'aggiunta posteriore i discorsi di Eliu, che mancano di collegamento con l'intrecciarsi del dialogo. Eliu, infatti, non è mai nominato altrove: né nel prologo né nell'epilogo, quando Dio biasima gli amici di Giobbe.

2:11: "Tre amici di Giobbe, Elifaz di Teman, Bildad di Suac e Zofar di Naama"
42:9: "Elifaz di Teman e Bildad di Suac e Zofar di Naama se ne andarono"

I discorsi di Eliu interrompono la progressione delle idee, in quanto rimandano a più tardi la teofania, che è invece richiesta con termini accesi nell'ultimo discorso di Giobbe.

I discorsi di Dio sono genuini

Sarebbe ingenuo domandarsi qui se i discorsi di Dio siano stati pronunciati da Dio o no. Si tratta, infatti, di una composizione poetica ispirata e creata dall'autore guidato da Dio, autore che in seguito ad una intuizione spirituale mette in bocca a Dio, usando le sue parole, la rivelazione che ne ebbe. Di certo non mancano i soliti occidentali che leggono la Bibbia alla lettera in modo religioso. Costoro si faranno forti di *Gb* 38:1: "Il Signore rispose a Giobbe dal seno della tempesta, e *disse*". Questo tipo di lettori, semplici nella loro religiosità, insisteranno sul "disse" e si tapperanno forse gli orecchi udendo qualcosa di diverso, magari scuotendo il capo per ripetere un deciso "no" ad un intendimento diverso dal loro. Non staremo a discutere il problema, ma indichiamo solo il passo biblico in cui Yeshùa, parlando della voce di Dio, afferma: "La sua voce, voi non l'avete mai udita". - *Gv* 5:37.

La domanda che ci facciamo qui è solo questa: i discorsi di Dio in *Gb* sono parte integrante del libro? Alcuni esegeti direbbero di no, ritenendo superflui i discorsi di Dio in quanto non farebbero che esaltare meglio certe affermazioni degli amici di Giobbe circa il modo saggio con cui Dio governa il mondo. Questi esegeti sono del parere che Giobbe non attribuisca un valore persuasivo all'apparizione divina. Noi ci discostiamo nettamente da queste valutazioni. Si deve concludere che i discorsi divini sono una parte integrante del libro. Anzi,

sono l'apice cui il libro giunge. E non solo. Essi sono richiesti dall'intuizione di Giobbe: "Ma io so che il mio Redentore vive e che alla fine si alzerà sulla polvere" (19:25). Sono richiesti dallo stesso Giobbe sofferente: "L'Onnipotente mi risponda!" (31:35). Senza di essi il libro rimarrebbe monco e privo della conclusione finale. La bellezza dello stile con cui sono scritti i discorsi di Dio ci dona una poesia scintillane e sublime, corrispondente al resto del libro. In questa visuale, accettando come genuini i discorsi di Dio, qualche esegeta mette comunque in discussione il secondo discorso di Dio, quello sull'ippopotamo e sul coccodrillo (40:6-32), in quanto sembra possedere uno slancio lirico meno possente. Noi accettiamo come genuino anche questo: la duplicazione di quel discorso può benissimo essere dovuta alla mentalità semita che ama sdoppiare in due parti la dottrina presentata.

Sintesi sulla composizione del libro

Si può sintetizzare il sorgere del libro di *Giobbe* in questo modo:

1. Prima circolava oralmente il racconto delle peripezie di Giobbe, che lasciarono un ricordo tra gli antichi ebrei, pur trattandosi di una persona non ebrea. A questa allude – indipendentemente dal libro di *Gb* – il profeta Ezechiele. - *Ez* 14:14,20.
2. Su questo racconto stilizzato e modificato dall'autore perché servisse da base al colloquio successivo, s'intesse la triplice serie di discorsi tra Giobbe e i suoi amici (con l'apparizione divina finale) che costituisce il nucleo fondamentale del libro creato da un autore unico.
3. Una posteriore rielaborazione vi aggiunse i discorsi di Eliu, in cui si ristudiano alcune espressioni dei precedenti dialoghi e si dispongono meglio gli animi all'intervento divino. Tale rielaborazione postuma include probabilmente anche l'inno alla sapienza (cap. 28). Questi capitoli aggiunti in seguito hanno uno stile diverso, esprimendosi con vena poetica meno vibrante, e perciò devono essere opera di un autore diverso, forse opera di saggi ispirati.

Epoca di composizione del libro

Non essendoci una tradizione sicura, il libro è stato attribuito a vari periodi storici che vanno dal tempo di Abraamo (o prima) a quello macedone (Alessandro Magno). Alcuni scrittori antichi (Isidoro di Siviglia, Gregorio Magno, Efrem, Ruperto Pineda) attribuivano il libro allo stesso Giobbe, che avrebbe in tal modo trasmesso le sue memorie. Il *Talmud* lo riferisce invece, senza ragione, a Mosè (*Sota* V,8; *Baba Bathra* 15,A). Oggi si è molto più cauti e non si presentano ipotesi così infondate. Generalmente si attribuisce il libro ad epoca

post-salomonica, dato che vi si parla di molti prodotti esteri che suppongono un commercio molto esteso, proprio come accadde tra gli ebrei solo con Salomone e nel periodo posteriore. Vi si parla, ad esempio, dell'oro di Ofir (*Gb* 22:24;28:16; cfr. *1Re* 9:28; *Sl* 45:9; *Is* 13:12). Tuttavia, la prosperità del periodo salomonico non sembra adatta per una discussione filosofica e teologica sul problema del male, che – al contrario – si acuisce in periodi di calamità nazionali.

Il Ricciotti suggerisce l'epoca di Manasse, che fu un periodo di grave persecuzione (*2Re* 21:1-18) e precedette il libro di *Cronache* in cui "satana" ha già assunto il valore di nome proprio di un essere personale, dato che vi appare senza articolo, mentre in *Gb* la presenza dell'articolo indica una fase anteriore in cui tale termine non era ancora ritenuto nome personale. Quel periodo, che vide fiorire altre opere letterarie (*Sofonia*, *Naum*, *Abacuc*), sarebbe adatto alla lingua ben adornata e pura del libro di *Giobbe*.

Non mancano studiosi (Dorme, Junker, Steinmann, Albright) che propendono per il periodo postesilico, in quanto esso vi sarebbe più adatto per certi problemi supposti in *Gb*. Inoltre, molti concetti presenti in *Gb* suggeriscono l'epoca esilica o postesilica. Eccone alcuni:

- A Giobbe Dio raccomanda di intercedere per i suoi amici (42:7-10), il che ci richiama concetti simili presenti in *Ger* 7:16;11:14 ed *Ez* 14:14,20.
- In *Gb* si allude ad angeli mediatori (5:1;33:23) quali appaiono nella teologia biblica in epoca postesilica.
- In *Gb* si parla dell'uso della scrittura e della firma nei giudizi (31:35) come avvenne tardivamente nei processi ebraici.
- Si nota in *Gb* l'esaltazione della retribuzione individuale, che è successiva al concetto di retribuzione corporativa come era solo in epoca esilica.
- I lamenti stessi di Giobbe (3:2-10) si rifanno ad espressioni simili del periodo di Geremia (*Ger* 20:14-18).

Non si può stabilire con certezza quando il libro sia sorto. Di certo non al tempo di Mosè! Probabilmente sorse al tempo dei profeti del periodo esilico, nel primo secolo dell'era persiana.

Valore ispirato del libro

Il libro di *Giobbe* fu sempre ritenuto ispirato senza discussione alcuna, tanto dagli ebrei che dai discepoli di Yeshùa. Esso è anzi citato una volta da Paolo, quando dice che Dio "prende i sapienti nella loro astuzia" (*1Cor* 3:19; cfr. *Gb* 5:13). Anche Giacomo ricorda Giobbe, elogiandone la pazienza, pur non citando il libro: "Avete udito parlare della costanza di Giobbe, e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore, perché il Signore è pieno di compassione e misericordioso". - *Gc* 5:11.

Tuttavia, il libro, pur essendo tutto ispirato - e, quindi, tutta parola di Dio –, non per questo contiene dovunque il pensiero divino. Gli interlocutori che vi parlano non sono approvati da Dio. Bisogna perciò stare attenti a non presentare tutto quel che vi si legge come insegnamento divino.

1. Gli *amici di Giobbe* sono esplicitamente disapprovati da Dio. Non tutto quello che loro dicono va preso come oro colato o come insegnamento rivelato. Occorre stare attenti e distinguere. Qualcosa di buono c'è, e ce lo dimostra la citazione di Paolo. In *1Cor* 3:19 Paolo dice: "È scritto", espressione tipica con cui si cita la Scrittura, parola di Dio. E cosa "è scritto"? Paolo cita da *Gb* 5:13 la frase: "[Dio] prende gli abili nella loro astuzia". E chi la pronunciò? Elifaz il temanita. - *Gb* 4:1.
2. Eliu non è né biasimato né lodato. Egli segue in parte l'insegnamento dato da Dio e in parte quello dato dagli amici di Giobbe. Occorrerà quindi distinguere bene la prima corrente di pensiero, quella in armonia con il pensiero divino (e che quindi va accolta), e la seconda che potrebbe essere parzialmente errata.
3. Giobbe, pur essendo approvato da Dio, afferma anche dei dati inesatti che non corrispondono ai pensieri di Dio, tant'è vero che lui stesso afferma di aver parlato male su cose che trascendono la sua intelligenza. - 40:4,5.

Occorre perciò stare ben attenti quando si cita *Gb*. Si potrebbe correre il rischio di presentare come divino proprio ciò che Dio altrove biasima. Purtroppo, i "predicatori" non vanno troppo per il sottile, e in questo sbagliano molto. Tocca a noi essere più vigilanti per non incorrere nei loro errori.

BIBLISTICA
DE · TENEBRIS · IN · ADMIRABILE · LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 20

Il *Cantico dei cantici*

La più bella poesia

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il nome di questo libro delle Scritture Ebraiche suona *shyr hashirìym* (שִׁיר הַשִּׁירִים). Tradotto letteralmente: "Canto dei canti". Tuttavia, si tratta di una forma semitica per il superlativo, per cui potrebbe tradursi così: "Cantico sublime", "Canto per eccellenza". Ora i traduttori preferiscono tradurlo semplicemente "Il Cantico" (anche l'articolo "il" indica l'eccellenza: si pensi alla differenza tra "un cantico" e "il Cantico"). Il titolo si trova in 1:1, nelle prime due parole. *TNM* lo traduce: "Il cantico superlativo", che è conforme a quanto appena detto. Per la costruzione semitica del superlativo si vedano i seguenti esempi biblici:

Gn 9:25: "Servo dei servi" (= L'infimo dei servi).
Ec 1:2: "Vanità delle vanità" (= La massima vanità).
Nm 3:32: *nesìy nesyè* "capo dei capi" (= "Il primo dei capi", *NR*; "Il principale dei capi", *TNM*).
Es 26:34: *qòdesh haqadashìym* "santo dei santi" (= "Luogo santissimo", *NR*); "Santissimo", *TNM*).
Dt 10:14: "I cieli dei cieli" (= La parte più elevata del cielo).
Riv 19:16: "Re dei re" "Signore dei signori" (= Il Re e il Signore più eccelso).
Rm 16:27: "Nei secoli dei secoli" (= Eternamente; "Per sempre", *TNM*).

L'autore

Fino al 19° secolo si attribuiva grande valore al titolo che, alle parole "Canto dei canti" aggiunge *ashèr lishlomòh*, "che [è] di Salomone".

שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה
shyr hashirìym ashèr lishlomòh
canto dei canti che [è] di Salomone

Si riteneva quindi che il grande re davidico ne fosse l'autore. Tuttavia, nel 19° secolo s'iniziò a discutere e a dubitare della sua genuinità. Ora non vi è più alcun esegeta serio che sostenga l'origine salomonica del *Cantico*. Solo il direttivo americano che edita la *TNM* è rimasto ancorato (come sempre fa in questi casi) alla vecchia idea.

Dobbiamo dire che sono fin troppe le ragioni che militano contro la paternità salomonica. Vediamole.

1. Innanzitutto il titolo – come in genere quelli dei *Salmi* – non merita eccessiva fiducia in quanto non fu apposto dall'autore del libro. È opera di copisti: non è quindi ispirato.
2. Inoltre, il titolo potrebbe benissimo riguardare il *contenuto* piuttosto che l'autore. Il prefisso ***l****i* apposto al nome *shlomòh* (***l****ishlomòh*, לִשְׁלֹמֹה) potrebbe anche essere tradotto: "Sublime cantico *riguardante* Salomone", il quale non di rado è nominato nel testo del libro. - Cfr. 1:5;3:7,9,11; 6:8, qui indirettamente; 8:11.
3. La lingua ebraica usata nel *Cantico* non è quella classica dei tempi migliori, ma quella postesilica con influssi aramaici penetrati nel linguaggio comune. Si vedano, ad esempio, questi aramaicismi: *berotìym* (בְּרוֹתִים), "cipressi", che per *TNM* diventano "ginepri" (1:17); *kotèl* (כָּתֶל), "muro" (2:9); *setàv* (סְתָיו), "inverno", che per *TNM* diventa il pomposo "la stessa stagione delle piogge" - cinque parole per tradurne una sola ebraica! - (2:11); *atanfèm* (אֲטַנְּפֵם), "li sporcherò" (5:3); e così via.
4. Vi appaiono perfino delle parole persiane, come *pardès* (פַּרְדֵּס) in 4:13, "giardino", derivano da *pairidaeza* (diventato in greco παράδεισος, *paràdeisos*). In ebraico "giardino" si dice *gan* (גַּן), pure presente in 4:12. Si vedano anche la parola persiana *egòs* (אֱגוֹז), "noce", in 6:11. Come pure *nerd* (נֵרְדְּ), "nardo", in 1:12 e 4:13, che per *TNM* è "spigonardo". La presenza di queste parole persiane presuppongono il periodo esilico. Se poi l'oscuro vocabolo *apirìon* (אַפִּרְיוֹן), che compare all'inizio di 3:9 derivasse dal greco *forèion* (φορεῖον), saremmo addirittura al periodo macedone; la parola *apirìon* non appartiene al vocabolario ebraico. *NR* la traduce con "lettiga", *TNM* segue *NR*.
5. Non bisogna insistere molto sulla presenza del relativo *ahèr* (אֲשֶׁר), "che", presente in 1:1 ("*che* è di Salomone"), appartenente alla lingua ebraica classica. Infatti, si tratta solo del titolo. Nel testo compare sempre il tardo *she* (שֶׁ).

È comunque possibile che tutte le parole straniere precedenti siano state introdotte posteriormente nell'originale ebraico, anche se improbabile. Il fatto è che non ci sono solo questi elementi: *tutto* il carattere linguistico del libro mostra un periodo tardivo.

Possiamo concludere che il libro sia sorto in epoca persiana. Ciò è avvalorato anche dal fatto che la geografia del libro spazia dal Libano e dall'Ermon alla Transgiordania, a Moab, a Edom e all'Arabia. Non vi si parla di confini: segno che più non c'erano, data la conquista straniera. Non v'è spirito nazionalistico: segno che la nazione più non c'era. Tutto fa pensare al tempo persiano in cui più non sussistevano frontiere nazionali (verso il 4° secolo a. E. V.).

Da tutte queste considerazioni appare come sia illogico dedurre dal nome "Tirza", ricordato in 6:4 ("Amica mia, tu sei bella come Tirza"), che l'autore sarebbe vissuto nel Regno del Nord, di cui tale città fu in un certo periodo la capitale. La città di Tirza era nota anche nella tradizione posteriore e può essere stata ricordata per il suo valore etimologico di "fascino". Così intende anche *TNM* che non traduce "Tirza" (תִּרְצָה, *tirzàh*) ma interpreta la

parola: “Sei bella, o mia compagna, come *Città Piacevole*”. Non possiamo neppure escludere che nel *Cantico*, come nel caso dei *Proverbi*, sia confluito materiale ben più antico.

Forma letteraria

Da parte di esegeti cattolici, come il Ghisleri (1609), il Panigarola (1621) e specialmente il gesuita Pinto Ramirez (1642), sorsero nel 17° secolo i primi tentativi di considerare il *Cantico* un dramma, la cui prima rappresentazione risalirebbe al tempo di Salomone. Tuttavia, il padre dell’interpretazione drammatica di *Cant* si ritiene comunemente il protestante Jacobi, un ecclesiastico tedesco che, pubblicando nel 1771 un lavoro di piccola mole sul *Cantico*, vi trovò la seguente tenue trama: L’avvenente figlia di un viticoltore gerosolimitano, da poco sposata ad un pastore dei dintorni, fu rapita per essere introdotta nell’*harem* salomonico. Ma lei, resistendo a tutte le lusinghe del re, finì per ritornare da suo marito.

Questo schema dello Jacobi diede origine ad una grande quantità di ipotesi, le une diverse dalle altre, che hanno tutte in comune l’interpretazione drammatica.

Più recente è il tentativo suggerito dal filosofo Guitton che offrì l’interpretazione seguente: “Una semplice contadina, originaria del Libano e fidanzata ad un pastore della montagna, fu un giorno rapita e introdotta nell’*harem* salomonico. Il cantico ha appunto inizio nel giardino dell’*harem* regale. Invano il sovrano cerca di conquistare il cuore della giovane: ella è troppo attaccata al suo fidanzato che, d’altronde, non è lontano da lei, ma viene a parlarle appena la trova sola” (pag. 50). Il Guitton vi vede 12 scene; le parole del libro sono poste in bocca ora a Salomone, ora al pastore, ora alla contadina, ora alle donne gerosolimitane, ora ai compagni del pastore.

Che dire? Riguardo alla prima ipotesi dobbiamo notare l’incongruenza di far rapire una donna già sposata. Neppure Davide osò tanto: egli prese Betsabea in moglie solo dopo la morte del marito Uria. Questa stessa obiezione è valida anche per la seconda ipotesi. Infatti, per gli ebrei la fidanzata era già legata al proprio fidanzato come la sposa allo sposo. Si rammentino, come esempio, Giuseppe e Miryàm: “Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua *moglie* [in verità era la *fidanzata*; ma per gli ebrei già moglie]; perché ciò che in lei è generato, viene dallo Spirito” (*Mt* 1:20). Inoltre, sarebbe davvero stranissimo l’ingresso del marito o fidanzato nell’*harem* del re per parlare alla ragazza.

Quasi tutti gli esegeti moderni sono ormai contrari all'interpretazione drammatica per il semplice fatto che in tutta la letteratura orientale non vi è un solo esempio di dramma. Non basta a sostenere il dramma la presenza di dialoghi nel libro del *Cantico*. Sin dall'introduzione i due amanti bramano l'amplesso più completo, senza che nel libro si noti uno sviluppo.

"Che lui mi baci
con i baci della sua bocca.
Più dolci del vino
sono le tue carezze,
più inebrianti dei tuoi profumi.
Tu stesso sei tutto un profumo.
Vedi, le ragazze si innamorano di te!
Prendimi per mano
e corriamo.
Portami nella tua stanza,
o mio re.
Godiamo insieme,
siamo felici. – 1:2-4, *TILC*.

"Amica mia,
sei una puledra
che fa impazzire i cavalli del faraone!
Come son belle le tue guance, tra le trecce,
com'è bello il tuo collo ornato di perle!". – 1:9,10, *TILC*.

Nel testo manca ogni indizio di trama. Chi vuole sostenere una trama deve ricorrere a tanti sottintesi, a trasposizioni, a interpolazioni, che alla fine rendono l'ipotesi molto precaria. Tra i pochi che si rifanno ancora all'interpretazione drammatica in cui Salomone tenterebbe la conquista della ragazza già impegnata con il suo pastore, rimane il direttivo americano della Watchtower, che – per quanto riguarda l'attribuzione dei libri biblici e la loro interpretazione di massima – è sempre dipendente dalle vecchie e obsolete idee ecclesiastiche.

Continuando nel nostro esame del libro dobbiamo anche rilevare che il re Salomone è presentato nella gran parte dei casi in modo indiretto, *a mo' di paragone*, senza agire da vero attore. In 6:8 è detto: "Ci sono sessanta regine, ottanta concubine, e fanciulle innumerevoli". Qui forse si conserva una tradizione più precisa di quella di *1Re* 11:3: "[Salomone] ebbe settecento principesse per mogli e trecento concubine", dove il numero di mogli e concubine è accresciuto fino a 1000 (700 mogli + 300 concubine); probabilmente il 1000 è un numero simbolico di grande quantità, o – se è letterale – include anche le serve. Comunque, il paragone è evidente da 6:9, in cui - in contrasto con le regine e le concubine del re – si afferma: "*Ma* la mia colomba, la perfetta mia, è *unica*". Allo stesso modo, la bellezza della ragazza è paragonata a quella dei tendaggi della reggia salomonica (1:5). L'unicità della ragazza è posta in contrasto con l'*harem* salomonico e con la sua vigna (8:11,12). Il fasto di Salomone era ben noto alla tradizione ebraica.

Come sia facile il fraintendimento basato sul pregiudizio di pensiero dovuto alle vecchie interpretazioni ecclesiastiche lo possiamo illustrare leggendo il passo di 3:6-11:

"Chi è colei che sale dal deserto,
simile a colonne di fumo,
profumata di mirra e d'incenso
e d'ogni aroma dei mercanti?
Ecco la lettiga di Salomone,
intorno a cui stanno sessanta prodi,
fra i più valorosi d'Israele.
Tutti maneggiano la spada,
sono esperti nelle armi;
ciascuno ha la sua spada al fianco,
per gli spaventi notturni.
Il re Salomone si è fatto una lettiga
di legno del Libano.
Ne ha fatto le colonne d'argento,
la spalliera d'oro,
il sedile di porpora;
in mezzo è un ricamo, lavoro d'amore
delle figlie di Gerusalemme.
Uscite, figlie di Sion, ammirate il re Salomone
con la corona di cui l'ha incoronato sua madre
il giorno delle sue nozze,
il giorno della gioia del suo cuore".

L'interpretazione che qui i tradizionalisti danno è quella classica del moderno lettore *occidentale* che legge la Scrittura letteralmente. Ecco un esempio: "Tornando a Gerusalemme, Salomone portò con sé la Sulamita. Vedendo il corteo che si avvicinava alla città, diverse 'figlie di Sion' fecero i loro commenti al riguardo. (Ca 3:6-11)" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 417). Chi interpreta così non conosce il linguaggio ebraico della Bibbia. E non conosce neppure gli usi e costumi degli ebrei biblici. Colui che avanza sulla lettiga non è il re Salomone in carne ed ossa, ma lo sposo che con il suo corteo nuziale avanza su una lettiga preziosa, *paragonata* a quella di Salomone. "Salomone" è qui un epiteto attribuito allo sposo che, come vedremo, in occasione delle nozze era trattato da re (l'allusione alle nozze è in 3:11: "Il giorno delle sue nozze").

Comunque, *Cant* **non è un'antologia o una raccolta di canti popolari che esaltano il matrimonio, la sposa e lo sposo**. Anche se vi manca un chiaro segno di passaggio tra un dialogo e l'altro e vi manca una trama evidente, *Cant* presenta vari indizi unitari che si spiegano solo con una stesura ad opera di un autore unico. In esso vi sono i medesimi concetti, le medesime formule, lo stesso slancio appassionato, l'identica sensibilità poetica.

Indole poetica del *Cantico*

Il libro, soffuso di un amore ardente, si compiace della bellezza dei due amanti che desiderano baciarsi e anelano all'amplesso amoroso. Un ritornello che ricorre molto frequentemente è la frase:

הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה
hinàch yafàh raitìy hinàch yafàh
ecco [sei] bella amica di me ecco [sei] bella

Si veda 1:15;4:1;6:4: "Quanto sei bella, amica mia, quanto sei bella".- *TILC*.

Non mancano descrizioni di sogni in cui i due fidanzati si vedono (5:1,2). Vi si cantano il desiderio di baci (1:2-4;4:11) e di abbracci (2:6;8:3). Vi è la gelosia che non tollera rivali. - 8:6.

Va anche precisato che le metafore mediorientali con cui si descrive la bellezza dell'amata non sempre corrispondono ai gusti dell'occidentale. Anzi, alcune metafore potrebbero risultare del tutto antipatiche (per non dire urtanti) alle ragazze di oggi.

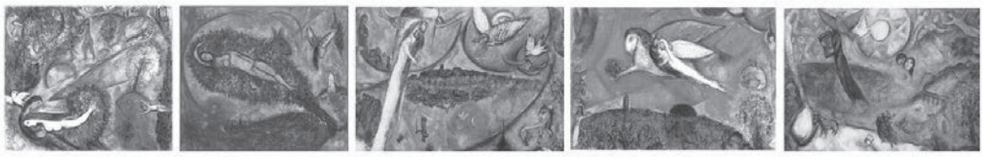
Corpo - "Il tuo corpo è un mucchio di grano, circondato di gigli". - 7:3.
Statura - "La tua statura è simile alla palma". -7:8.
Capo - "Il tuo capo si eleva come il Carmelo". - 7:6-
Occhi - "Quelli dei colombi". - 1:18; "I tuoi occhi sono come le piscine di Chesbon". - 7:5.
Naso - "Il tuo naso è come la torre del Libano". - 7:5.
Bocca - "La tua bocca come un vino generoso". - 7:10.
Labbra - "Le tue labbra somigliano a un filo scarlatto". - 4:3.
Respiro - "Il profumo del tuo fiato, come quello delle mele". - 7:9.
Denti - "I tuoi denti sono come un branco di pecore tosate". - 4:2.
Guance - "Sono come un pezzo di melagrana". - 4:3.
Collo - "Il tuo collo è come una torre d'avorio". - 7:5.
Seno - "Le tue mammelle sono due gemelli di gazzella". - 4:5; "Le tue mammelle [assomigliano] a grappoli d'uva". - 7:8.
Ombelico - "Il tuo ombelico è una coppa rotonda". - 7:2, *TNM*.
Gambe - "Le curve delle tue cosce sono come ornamenti, opera delle mani di un artista". - 7:1, *TNM*.
Avvenenza - "Come i teli di tenda di Salomone". - 1:5, *TNM*; "Tu sei una fontana di giardino". - 4:15; "Una sorgente d'acqua viva". - 4:15; "Un ruscello che scende giù dal Libano". - 4:15; "Avvenente come Gerusalemme". - 6:4, *TNM*.
Profumo - "L'odore delle tue vesti è come l'odore del Libano". - 4:11.
Unicità - "Un giglio tra le spine". - 2:2.

Gli ebrei avevano della bellezza un concetto diverso dal nostro occidentale. Usavano paragoni a noi non graditi. Ciò dipende dal fatto che essi mettevano a fuoco un particolare senza comporlo assieme agli altri in un tutto armonico; inoltre lo esageravano ad arte per metterlo più in enfasi. È per questo che il naso della sulamita è paragonato ad una torre del Libano (7:5) e le gambe dell'amato a due colonne di marmo (5:15). Alcune volte le metafore si sviluppano e alcuni particolari si adattano ora alle persone ora alla realtà presa come paragone. Così, i denti della ragazza sono paragonati ad un gregge di pecore il cui colorito bianco richiama la bianchezza dello smalto; invece il particolare che ogni pecora ha la sua gemella si applica solo ai denti, che non sono scompagnati: "I tuoi denti sono come un

branco di [pecore] appena tosate che sono salite dalla lavatura, le quali tutte portano gemelli, non avendo nessuna fra loro perduto i suoi piccoli" (4:2, *TNM*); al contrario, il particolare finale che le pecore non sono sterili è proprio degli ovini e non dei denti.

Talora non riusciamo a comprendere bene il valore di alcuni paragoni, come ad esempio il confronto del corpo della ragazza con un mucchio di grano circondato da gigli: "Il tuo corpo è un mucchio di grano, circondato di gigli" (7:3). Che significa? Si riferisce all'intimità femminile dell'addome? Così pare intendere *TNM* che traduce: "Il tuo *ventre* è un mucchio di frumento, cinto di gigli" (qui in 7:2). La parola ebraica בטן (*bèten*) può significare anche "addome", è vero, ma anche "stomaco" e "corpo". Sarebbe strano riferirlo qui alla peluria del pube: il color biondo del grano nulla ha a che fare con la sulamita che dice di sé: "Sono nera" (1:5, *TNM*). Neppure possiamo riferire il colore giallo del grano al suo corpo, per la stessa ragione. Forse si riferisce alla sua fecondità, prolifica come quella del grano? E cosa rappresentano i gigli? Forse richiamano i fiori che circondavano i mucchi di grano raccolti in campagna? Il paragone vuol forse dire che i peli pubici della ragazza – al di là del colore – fanno parte della sua bellezza tanto che lei è bella e feconda come il grano ammucchiato che, anziché avere a difesa (come normalmente era, per impedire l'accesso agli animali) siepi di spine o sassi, aveva dei fiori che attiravano con il loro profumo? È ben difficile dirlo oggi che non conosciamo più tanti usi ebraici e il simbolismo di tanti particolari. Altrove il corpo è paragonato a dell'avorio coperto di zaffiri: "Il suo corpo è d'avorio lucente, coperto di zaffiri". - 5:14.

Più chiaro è invece il confronto delle gote con le melagrane, che ne descrivono il bianco e il rosso proprio di una persona sana e robusta. - 4:3.



Le cinque tele del *Cantico dei cantici* di Marc Chagall (olio su carta incollata su tela)
Musée National Message Biblique Marc Chagall, Nice, Francia.

Marc Chagall (1887 – 1985), uno dei massimi artisti del nostro tempo, è stato un pittore bielorusso naturalizzato francese, d'origine ebraica *khassidica* *. Il suo vero nome era Moshè Segal (משה סג"ל). Marc Chagall affermava: "La Bibbia è la fonte cui hanno attinto, come in un alfabeto colorato, gli artisti di tutti i tempi". Egli scrisse in *Ma Vie*: "Non ho parole per tradurre le ore di preghiera della sera, a quell'ora il tempio mi sembrava interamente popolato di santi".

* Il *khassidismo* (apparso in Polonia e in Ucraina nel 18° secolo) è un movimento popolare mistico che privilegia il rapporto diretto dell'individuo con Dio senza la mediazione dell'apparato rabbinico; rifiutando l'ascetismo, è animano da un grande fervore devozionale pieno di meraviglia di fronte ai benefici della vita terrena, percependo Dio anche nei minimi aspetti della vita quotidiana, che è vissuta con una pratica di devozione entusiasta in cui musica e canto hanno una parte importante.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 21

Le interpretazioni tradizionali del *Cantico*

Qual è il significato del *Cantico*?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

I significato è il problema più discusso su questo libro biblico, che ha sempre agitato le menti dei commentatori. Come mai un libro d'amore, carico d'erotismo, d'intonazione che sembra profana, ha potuto entrare nel canone della Sacra Scrittura? Gli esegeti rispondono in varie maniere. Analizziamole.

Il *Cant* sarebbe, secondo la maggioranza degli studiosi, un'allegoria continuata che descrive l'amore di Dio (personificato da Salomone) verso il popolo ebraico (la sposa). Sarebbe la storia di Israele con Dio. Nel periodo "cristiano" (e quando diciamo "cristiano" non ci riferiamo al periodo apostolico, ma a quello eretico della deviazione successiva) vi si sostituì l'amore del Cristo per la sua chiesa, con tendenze mistiche. Ai nostri giorni si cerca di identificare meglio gli eventi particolari della storia ebraica che sono evocati in *Cant*.

Interpretazione tradizionale giudaico-cristiana

Anche se presso gli ebrei non è sconosciuta una corrente che intendeva il *Cant* come una serie di canti amorosi nuziali, di fatto prevalsero le interpretazioni allegoriche di Yohanan ben Zakikai (*Mekhità* su *Es* 14,13) e del 1° secolo E. V. di R. Aqiva, del quale sono famose le parole:

> "Nessun israelita ha mai dubitato che il Cantico dei Cantici contamini le mani, vale a dire sia ispirato e canonico, perché il mondo tutto quanto non sorpassa in valore il giorno in cui il Cantico dei Cantici fu dato a Israele. Tutti i ketuvìm sono santi, ma il Cantico dei Cantici è il più santo di tutti". - *Toseftà*, *Sanhedrin* XII, 10: *Mishnà*, *Yayìm* III, 5, *Avòth* I.

Il fatto che R. Aqiva lanciò l'anatema contro chiunque l'avesse cantato in qualche banchetto come canto profano dimostra che il *Cantico* non aveva più un senso letterale.

Difatti, nella sulamita egli vedeva la nazione giudaica, in Salomone vedeva Dio, in tutto il libro la storia di Israele fino al messia.

Questo metodo di interpretare il *Cantico* passò dal giudaismo al "cristianesimo" che vi vide l'amore del Cristo e della sua chiesa. Così Origène (morto nel 254). E così per tutti gli esegeti antichi fino al Medioevo. Origène, a capo della scuola allegorica alessandrina, in un'opera in dieci volumi (di cui solo un terzo è giunto fino a noi in traduzione latina) spiegava il *Cant* secondo il noto principio dei tre sensi: 1. Letterale; amore umano tra marito e moglie (da scartarsi, secondo lui, perché inammissibile e indegno dello spirito santo); 2. Morale; amore dell'anima per il suo fidanzato celeste; 3. Mistico; unione spirituale tra Cristo e la chiesa.

Teodoreto (morto nel 457) si scagliò contro l'interpretazione di Teodoro di Mopsuestia, che vi vedeva un amore puramente umano, tornando così all'allegorismo origeniano. Tale allegorismo diventò con Cirillo d'Alessandria (morto nel 444) così fantasioso e stravagante al punto di vedere nella lettiga di Salomone (3:7) la croce, nella corona nuziale (3:11) la corona di spine, e così via.

Il secondo concilio *Trullano* (nel 692) approvò ufficialmente l'esegesi dei padri ortodossi. A questa stessa interpretazione è rimasto ancorato il corpo dirigente della Watchtower: "Tale è l'inalterabile amore che c'è fra Gesù Cristo e la sua 'sposa' o congregazione generata dallo spirito. (Rivelazione 21:2, 9; Efesini 5:21-33) E come lo descrive bene Il Cantico dei Cantici!". - *La Torre di Guardia* del 15 novembre 1987, pag. 24.

Interpretazione mistica

Secondo l'opinione diffusasi nel Medioevo, all'allegoria tra Dio e Israele oppure tra il Cristo e la chiesa, va aggiunta un'altra allegoria riguardante l'unione dell'anima individuale con Dio. Basti qui riprodurre parte dell'esegesi allegorica di Bernardo di Chiaravalle nei suoi 80 *Sermoni* sui primi due capitoli di *Cant*. Sulle parole "mi baci egli dei baci della sua bocca", (1:2) così egli commenta:

> "Chi è che dice questo? La sposa. E chi è la sposa? L'anima assetata di Dio. Ma io voglio qui accennare a varie categorie di affetti, affinché quello che è proprio della sposa sia in più limpida evidenza. Se uno è schiavo, in presenza di Dio, trema; se è servo, s'attende qualcosa dalla mano di Dio; se è discepolo, porge orecchio a Dio come ad un maestro; se è figliolo, l'onora come un padre; ma colei che chiede un bacio ama. Questo amore appassionato è il più sublime fra i doni di natura, specialmente quando torna alla propria origine che è Dio. E per esprimere i dolci affetti che uniscono Cristo all'anima non esistono nomi tanto dolci come quello di sposa e sposo, poiché lo sposo e la sposa hanno tutto in comune, non hanno nulla che uno pretenda a danno dell'altra, nulla in cui l'altro non abbia parte".

Con tale interpretazione allegorica, sin dal Medioevo si è voluto introdurre da alcuni cattolici – come è ovvio – anche Maria. In alcuni passi di *Cant* si è voluto perfino trovare un'allusione alla sua presunta ascensione al cielo: "Chi è colei che sale dal deserto"? (3:6). Si tratta di pura interpretazione di comodo. Come l'interpretazione – sempre di comodo – che vede nella "tazza rotonda" di 7:3 il calice della messa; o come quella – sempre di comodo – che vede nelle concubine di Salomone (6:8,9) le varie sette religiose.

1. ***Espressione allegorica più recente***. In generale i cattolici odierni continuano sulla scia precedente, cercando anzi di individuare meglio i singoli eventi storici cui il *Cantico* alluderebbe sotto il velo dell'allegoria. Feuillet vi trova i particolari della storia ebraica dall'esilio al ritorno in patria. Tale ipotesi fu seguita anche dal Dalmazio nella *Bibbia Garzanti* e con entusiasmo esagerato dal Cucchi nella *Bibbia Concordata*. Ecco alcuni esempi di questa interpretazione allegorica:
    - "Il nostro letto" di 1:16 sarebbe una metafora del territorio palestinese che sarebbe tornato ad essere fiorente dopo le devastazioni della conquista di Nabucodonosor.
    - La "nostra grande casa" di 1:17 (*TNM*) sarebbe il Tempio di Gerusalemme.
    - "Le fanciulle" di 1:3 sarebbero le nazioni di cui Siòn sarebbe diventata regina.
    - "I giovani" di 2:3 sarebbero i re delle nazioni.
    - Le "schiacciate d'uva passa" (2:5) indicherebbero il culto.
    - Il "muro", la "finestra" e "le persiane" evocherebbero la schiavitù dell'esilio.
    - "Le volpi" e "le volpicine" in 2:15 si riferirebbero a popoli e tribù confinanti che razziano Israele.
    - "Casa di mia madre" (3:4) indicherebbe il Tempio, la "madre" sarebbe la nazione ebraica(!).
    - "Chi è colei che sale dal deserto"? (3:6): descriverebbe la carovana dei reduci dall'esilio, in cui i "prodi" (3:7) indicherebbero la potenza divina.
    - Il "giardino serrato" (4:12) indicherebbe che Israele appartiene solo a Dio.
    - Le due mammelle (4:5) indicherebbero i due colli di Gerusalemme.

    In questa interpretazione, lo stesso nome di "sulamita" (7:1) indicherebbe Gerusalemme, in quanto si fa derivare il nome da *shlomòh* (Salomone), "pacifico"; sarebbe quindi la "pacifica" (Salem, l'antica Gerusalemme, significa "pace").

    Ma con tutte le stranezze precedenti si può far dire al *Cant* quello che si vuole: basta la fantasia!
2. ***Interpretazione mista o tipica***. Si tratta di un'interpretazione simile alla precedente, ma che interpreta il *Cant* anche in senso letterale. Si tratterebbe di un canto nuziale *tipico*, in cui l'antìtipo sarebbe l'amore di Dio per Israele e l'amore di Cristo per la sua congregazione. Così Giansenio di Gand nel 16° secolo, Bossuet nel 17°, Calmet nel 18° e alcuni autori odierni anche protestanti (Delitsch, Zükler).

    I primi rappresentanti di questo sistema appaiono ben definiti soltanto nel 12° secolo, sia presso gli ebrei (escludendovi il Cristo, ovviamente) che presso i "cristiani". Tuttavia, non ebbero seguito. Occorrerà attendere fino al 16° secolo perché questo sistema esegetico venga accettato. Oggi, presso i cattolici, di rado è accettato.

Giudizio sulle precedenti ipotesi. È vero che la Bibbia parla dell'amore di Dio per Israele e dell'amore di Israele per Dio come di un rapporto tra marito e moglie. Già nel *Pentateuco* l'idolatria è paragonata all'adulterio: "Guardati dal fare alleanza con gli abitanti del paese, altrimenti, quando quelli *si prostituiranno ai loro dèi* e offriranno sacrifici ai loro dèi, potrà avvenire che essi t'invitino e tu mangi dei loro sacrifici, prenda delle loro figlie per i tuoi figli, e le loro figlie *si prostituiscano ai loro dèi* e inducano i tuoi figli *a prostituirsi ai loro dèi*" (*Es* 34:15,16; cfr. *Lv* 20:5,6). Anche in *Es* 20:5 l'espressione "io, il Signore, il tuo Dio, sono un Dio *geloso*" esprime il sentimento di gelosia del marito nei confronti della moglie. Ciò suppone che l'alleanza al Sinày sia paragonata ad un contratto nuziale. In altri passi biblici le allegorie si ampliano ancora di più.

In *Os* 2:16-20 le disgrazie familiari del profeta Osea diventano immagini dell'unione d'amore tra Yhvh e il suo popolo:

> "«Quel giorno avverrà», dice il Signore, «che tu mi chiamerai: Marito mio! e non mi chiamerai più: Mio Baal! Io toglierò dalla sua bocca i nomi dei Baal, e il loro nome non sarà più pronunciato. Quel giorno io farò per loro un patto con le bestie dei campi, con gli uccelli del cielo e con i rettili del suolo; spezzerò e allontanerò dal paese l'arco, la spada, la guerra, e li farò riposare al sicuro. Io ti fidanzerò a me per l'eternità; ti fidanzerò a me in giustizia e in equità, in benevolenza e in compassioni. Ti fidanzerò a me in fedeltà, e tu conoscerai il Signore»".

Si possono anche leggere i seguenti passi:

Scritture Ebraiche

"Così parla il Signore: «Dov'è la lettera di divorzio di vostra madre con cui io l'ho ripudiata? . . . per i vostri misfatti vostra madre è stata ripudiata»". – *Is* 50:1.

"Il tuo creatore è il tuo sposo . . . il Signore ti richiama come una donna abbandonata . . . come la sposa della giovinezza, che è stata ripudiata . . . con un amore eterno io avrò pietà di te". – *Is* 54:5-8, *passim*.

"Così dice il Signore: «Io mi ricordo dell'affetto che avevi per me quand'eri giovane, del tuo amore da fidanzata»". – *Ger* 2:2.

"«Tu, che ti sei prostituita con molti amanti, ritorneresti da me?» dice il Signore . . . «Benché io avessi ripudiato l'infedele Israele a causa di tutti i suoi adulteri e le avessi dato la sua lettera di divorzio, ho visto che sua sorella, la perfida Giuda, non ha avuto alcun timore, ed è andata a prostituirsi anche lei» . . . «Torna, o infedele Israele», dice il Signore". – *Ger* 3:1-12, *passim*.

Scritture Greche

"Gesù disse loro: «Possono gli amici dello sposo far cordoglio finché lo sposo è con loro? Ma verranno i giorni che lo sposo sarà loro tolto, e allora digiuneranno»". – *Mt* 9:15.

"Il regno dei cieli è simile a un re, il quale fece le nozze di suo figlio". – *Mt* 22:2.

"Colui che ha la sposa è lo sposo". – *Gv* 3:29.

"Sono geloso di voi della gelosia di Dio, perché vi ho fidanzati a un unico sposo, per presentarvi come una casta vergine a Cristo". – *2Cor* 11:2.

"Queste cose hanno un senso allegorico; poiché queste donne sono due patti; uno, del monte Sinai, genera per la schiavitù, ed è Agar. Infatti Agar è il monte Sinai in Arabia e corrisponde alla Gerusalemme del tempo presente, che è schiava con i suoi figli. Ma la Gerusalemme di lassù è libera, ed è nostra madre". – *Gal* 4:24-26; al v. 27 si cita *Is* 54:1.

"Il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della chiesa . . . anche Cristo ha amato la chiesa . . . Questo mistero è grande; dico questo riguardo a Cristo e alla chiesa". – *Ef* 22-32, *passim*.

"Sono giunte le nozze dell'Agnello e la sua sposa si è preparata . . . Beati quelli che sono invitati alla cena delle nozze dell'Agnello". – *Ap* 19:7-9, *passim*.

> “E vidi la santa città, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo da presso Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo”, “Vieni e ti mostrerò la sposa, la moglie dell'Agnello”. - *Ap* 21:2,9.

Come si vede, le Scritture Greche riprendono l’allegoria marito-moglie, che nelle Scritture Ebraiche era applicata a Dio-Israele, riferendola a Yeshùa-congregazione.

Talora le espressioni bibliche diventano molto crude, come quando si dice che Dio ripudia e poi riprende Israele. - *Ger* 3:1-12.

Yhvh sposa due sorelle: “Benché io avessi ripudiato l'infedele Israele a causa di tutti i suoi adulteri e le avessi dato la sua lettera di divorzio, ho visto che sua sorella, la perfida Giuda, non ha avuto alcun timore, ed è andata a prostituirsi anche lei”. - *Ger* 3:8; cfr. anche *Ez* 23:43.

Tuttavia, questi brani allegorici riguardanti l’amore di Dio verso il suo popolo presentano la chiave interpretativa tramite la spiegazione che vi è annessa. Ad esempio, quando in *Ez* 3:8 Dio parla di Israele chiamando in causa i suoi *adultèri* che hanno motivato la sua lettera di *divorzio*, è del tutto chiaro ed evidente che si tratta di un’allegoria: è Dio che parla in questi termini e le espressioni usate non possono avere altro significato che quello allegorico. Nel *Cantico*, però, questa chiave interpretativa – a differenza di tutti gli altri passi biblici – non ci è offerta. Ciò significa che gli esegeti interpretano *soggettivamente*, per conto loro, e *gratuitamente* i passi di *Cant*. Così facendo riducono – senza averne la giustificazione – le bellissime metafore piene di calore e di vita ad una serie di scialbi richiami e dati storici che nessuno si sarebbe mai sognato di scoprire. Così, Salomone lo fanno diventare Dio; il gregge lo trasformano in popolo di Dio; e così via.

Va poi notato un altro aspetto importante. I passi biblici in cui Dio è paragonato (in modo chiaro ed evidente) al marito di Israele, *mai* si soffermano a descrivere il corpo divino: presentano solo la miseria della sposa-Israele caduta in adulterio (ovvero nell’idolatria). In *tutti* quei passi permane l’idea ebraica e biblica che Dio non ha sesso e non ha moglie. L’ebreo, leggendo, capisce l’allegoria e non va oltre. È vero che la Bibbia attribuisce – nel linguaggio concreto degli ebrei – a Dio mani e braccia, occhi e orecchi, ma la Bibbia non parla *mai* di caratteri sessuali divini. Il *Cantico* costituirebbe allora l’*unica* eccezione, cosa questa che ci fa dubitare fortemente dell’interpretazione tradizionale delle chiese. Se si vuole ammettere che il *Cantico* parla dell’amore tra Dio e Israele o tra Yeshùa e la sua congregazione, bisogna portare ragioni più che valide per sostenere una tesi che fa letteralmente a pugni con la mentalità biblica. Queste ragioni mancano. Si segue solo la tradizione imposta dai primi esegeti.

Dobbiamo anche notare che in tutte le religioni i canti in origine amorosi sono sempre poi stati reinterpretati in senso spirituale. Così i canti cinesi, così le scene d’amore di Krishna,

così i poemi eroici della Georgia. Ma ***quella della Bibbia non è una religione: è* rivelazione**.

A questo punto, mancandone la chiave interpretativa, il povero lettore religioso ed occidentale potrebbe pensare che il *Cantico* si ridurrebbe ad un vero rebus, ad un indovinello del tutto astruso e assurdo. Ma non è così. Ciò sarebbe contrario allo spirito positivo degli ebrei.

Teoria dell'interpretazione liturgica

Secondo l'interpretazione diffusasi negli ultimi decenni, il *Cantico* sarebbe stato originariamente una liturgia che in modo drammatico celebrava le nozze del dio Tammuz (Hadad, Addu, Dod) con la dea Ishtar (Astarte, Venere) e con cui i sacerdoti e le ierodule celebravano il nuovo anno. Così la pensano S. Minocchi (*Le perle della Bibbia: il Cantico dei Cantici, l'Ecclesiaste*, Bari), A. Haller (*Dal Hole Lied fünf Megilloth*) e T. J. Meek (*The Song of Songs and the Fertilità Cult*, Filadelfia). Il *Cantico* sarebbe il residuo di un antico culto degli dèi della fecondità che gli israeliti avrebbero accolto dagli agricoltori cananei. Queste liturgie si troverebbero sia in *Cant* che in *Sl* 45. A detta di questi esegeti, ovviamente.

Dobbiamo riconoscere che tracce di sopravvivenza del culto del dio Tammuz sono rimaste nel giudaismo. Ci riferiamo all'usanza tuttora rispettata dagli ebrei italiani di preparare dei giardini ad inizio anno. Tali giardini altro non sono che la continuazione degli antichi "giardini di Adone" reinterpretati in senso monoteista (si veda *I giardini d'Adone in un'usanza degli Ebrei d'Italia* di A. Neppi-Modona, in *Bilychnis* Vol. XXII, pagg. 165-173).

Secondo questa interpretazione l'epiteto *dodìy* (דּוֹדִי) attribuito in *Cant* allo sposo sarebbe una sopravvivenza del nome *dod*, divinità palestinese corrispondente al dio Tammuz. "Ecco la voce del *mio amico* [*dodìy*, דּוֹדִי, "amato di me"]!" (2:8). Anche "Salomone" (*shlomòh*, שְׁלֹמֹה) sarebbe un'interpretazione tardiva di *shelem*, altro nome di Tammuz. "Sulamita" (*shulamìyt*, שׁוּלַמִּית) sarebbe l'interpretazione di *shala* o *shulmanitu*, la moglie di Dod. Si tratta però di etimologie molto incerte che non possono essere addotte come sicure. Vero è, comunque, che il culto di Tammuz fu introdotto perfino a Gerusalemme: "Mi condusse all'ingresso della porta della casa del Signore, che è verso settentrione; ed ecco là sedevano delle donne che piangevano Tammuz" (*Ez* 8:14). La lettura del *Cantico* durante la festa ebraica della Pasqua (nel periodo del capodanno ebraico all'inizio della primavera) favorirebbe questa interpretazione.

L'importanza del culto della vegetazione presso i cananei è ora ben documentata grazie alle recenti scoperte della biblioteca di Ugarit. Ci è nota l'importanza della nudità in tali culti connessi alla prostituzione sacra. Gli interpreti di questa corrente fanno notare che i due innamorati del *Cantico* danzavano nudi, cosa che era permessa solo ai prostituti e alle prostitute sacre. Per sormontare l'obiezione che *Cant* entrò a far parte della Sacra Scrittura, questi esegeti dicono che il libro assunse poi per gli ebrei un significato spirituale. Noi rileviamo che la connessione di *Cant* con la Pasqua è alquanto tardiva: non la si trova prima del 6° secolo E. V., ovvero in epoca gnostica.

Aggiungiamo che le parole d'amore, presenti in *Cant*, usate da questi studiosi per dimostrare il rapporto con il culto della fertilità, non sono nient'altro che le parole d'amore che in tutti i tempi si usano tra innamorati.

Inoltre, la descrizione delle nudità in *Cant* non presuppone affatto che i due amanti danzassero nudi. Non è scritto da nessuna parte.

Non si riesce poi a capire come l'origine cultuale connessa con il dio pagano Tammuz possa aver favorito l'inclusione del *Cantico* nel canone ebraico. L'opposizione biblica ad associare Dio con il sesso e l'opposizione dei profeti ebrei a Tammuz dovevano piuttosto favorire l'esclusione e l'allontanamento del libro dal canone, se fosse vera l'ipotesi di questi studiosi.

È difficilmente pensabile, anzi è del tutto impensabile che una liturgia pagana sia stata accolta, sia pure reinterpretata, dal giudaismo ortodosso. E poi, dove sarebbero mai nel libro le tracce di questa pretesa reinterpretazione? Dato che non se ne trovano, si dovrebbe ammettere che un canto liturgico pagano tra due divinità sarebbe rimasto tal quale nella Bibbia. Questo è del tutto assolutamente impossibile.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 22

L'interpretazione naturalistica del *Cantico*

Qual è il significato del *Cantico*?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Coloro che interpretano il *Cantico* in modo naturalistico vi vedono una raccolta di cantici amorosi. Già una tradizione giudaica, attestata nella *Mishnà* (*Toamith* 1V,8), asseriva che le ragazze in età di matrimonio uscivano da Gerusalemme per recarsi nelle vigne danzando e cantando in un senso tutt'altro che mistico. "Uscite, figlie di Sion, ammirate il re Salomone con la corona di cui l'ha incoronato sua madre il giorno delle sue nozze, il giorno della gioia del suo cuore". - 3:11; cfr. *Pr* 30:30,31.

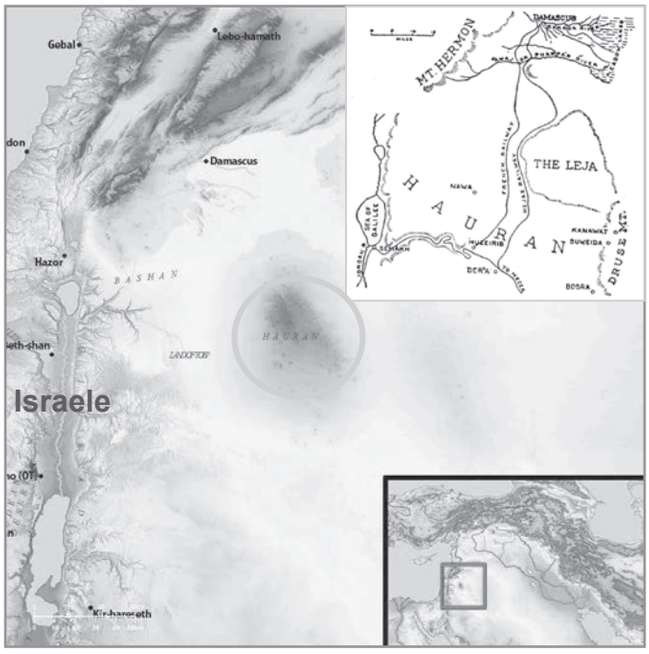
Al contrario, Rabbi Aqiva (morto nel 135) o, secondo un'altra tradizione, R. Yohanan ben Nuri, dichiara che chi intona i versi del *Cantico* nei matrimoni ne fa un canto profano e non avrà posto nel mondo avvenire (*Tosefità Sanhedrin* 12,10). Tuttavia, non vi è qui motivo di supporre un abuso profano. Piuttosto si faceva strada la tendenza a soppiantare l'antico uso originario con il senso mistico.

Tra gli ebrei, Ibn Ezra respinse l'interpretazione allegorica per difendere il senso naturale ed ovvio. All'Accademia di Yamnia, circa nell'80 dell'E. V., si decise che il *Cantico* non si potesse leggere prima di avere trent'anni.

Tra i "cristiani" è nota l'interpretazione di Teodoro di Mopsuestia, della scuola più positiva di Antiochia, che nel 428 considerò il *Cantico* come un poemetto scritto da Salomone per esaltare la bellezza della sua moglie egiziana cui si fa riferimento in *1Re* 3:1: "Sposò la figlia del faraone e la condusse nella città di Davide". Teodoro, ritenendolo un semplice libro umano e privato, avrebbe voluto escluderlo dalla Bibbia. Questo ci fa venire in mente diversi studiosi moderni – del tipo fai-da-te – che, quando non capiscono certe pagine della Bibbia non esitano a prendere le forbici per tagliarle. La Chiesa, comunque, biasimò l'idea del Teodoro, che fu infine dichiarato eretico dal secondo Concilio di Costantinopoli del 553. Nel

1567, Luigi di Lione fu condannato per lo stesso motivo dall'Inquisizione. Nel 1778 J. G. Herder vide nel *Cantico* una raccolta di canti staccati di significato puramente erotico.

Una svolta decisiva nell'interpretazione naturalistica fu rappresentata dal protestante Budde che nel 1873 pubblicò un articolo intitolato *Die syrische Droschtafel* ("La tavola da trebbiare siriaca"). In questo scritto egli dava dei ragguagli sugli usi nuziali della regione siriaca che sembravano interessare il *Cantico*. In una certa regione della Siria, essendo stato molto raro il legno, tutta la tribù si serviva della trebbiatrice non solo per i lavori nei campi ma anche per alcune cerimonie. Tra queste, le cerimonie che si svolgevano nella cosiddetta "settimana del re". Si tratta di una festa nuziale che dura, appunto, sette giorni, per lo più all'inizio della primavera. In questa festa lo sposo è considerato un re e la sposa una regina. La cerimonia esige per loro non solo vesti regali, ma anche una corte di amici e di amiche che assistono i due festeggiati, e soprattutto il "trono". Tale trono è formato dai tavoloni di legno della trebbia, portati nell'aia la mattina seguente lo sposalizio e ricoperti con tappeti e cuscini. Lì si siedono i due sposi durante i setti giorni della festa. I festeggiamenti consistono in conviti, canti e danze. Tra questi festeggiamenti ha una particolare importanza il *wasf* ovvero, in arabo, la "descrizione" delle bellezze della sposa. Vi è anche la cosiddetta "danza della spada" (l'immagine è solo illustrativa). Questa danza è eseguita dalla sposa la sera dello sposalizio, prima della prima notte nuziale. L'aia è illuminata da cataste accese. Un doppio coro di uomini e donne accompagna col canto i movimenti della danzatrice. Costei (la sposa), mentre cerca di far risaltare agli occhi dello sposo le proprie attrattive, brandisce una spada con cui tiene lontano da sé un giovane che, uscito dal coro ad un certo punto, avanza verso di lei con apparente intenzione di rapirla.



Su questa base etnografica il Budde interpretò il *Cantico* come una serie di canti da usarsi nella settimana delle nozze.

Usi nuziali ebraici

La domanda è: tale uso dello Hauran (zona della Siria) esisteva anche presso gli ebrei del tempo antico? Uno studio minuzioso ed esauriente dimostrerà che non v'è motivo per dubitarne.

Circa gli usi ebraici riguardanti le nozze, dalla Bibbia e dalla letteratura rabbinica dei tempi biblici possiamo dedurre quanto segue.

► Le nozze includevano una settimana di feste: "Giacobbe fece così, e finì ***la settimana*** *di quello sposalizio*" (*Gn* 29:28). "Suo padre scese a trovare quella donna e là Sansone fece *un convito*; perché *tale era il costume dei giovani*. Appena i parenti della sposa videro Sansone, invitarono trenta *compagni* perché stessero con lui. Sansone disse loro: «Io vi proporrò un enigma; se voi me lo spiegate *entro* ***i sette giorni*** *del convito* e se l'indovinate . . .». Lei [la moglie di Sansone] pianse presso di lui, *per i* ***sette giorni*** *che durava il convito*; il settimo giorno Sansone glielo spiegò, perché lo tormentava; e lei spiegò l'enigma ai figli del suo popolo" (*Gdc* 14:10-17). La festa nuziale durava proprio **sette giorni** precisi, come si nota dal v. 18: "Gli uomini della città, il *settimo giorno*, *prima che tramontasse il sole*", proprio mentre scadevano i sette giorni, fu data la soluzione dell'enigma.

La durata di sette giorni viene fatta risalire dai rabbini a varie illustri persone bibliche come Giacobbe, Mosè, Sansone. - *Pirqè Rabbi Eliezer zer* XVI, Praga 1784, pag. 8 b; *Mosè J. Ket* 1,1.

► Le nozze ebraiche prevedevano anche gli amici dello sposo: "Appena i parenti della sposa videro Sansone, invitarono trenta compagni perché stessero con lui" (*Gdc* 14:11); "Possono ***gli amici dello sposo*** digiunare, mentre lo sposo è con loro? Finché hanno con sé lo sposo, non possono digiunare" (*Mr* 2:19; cfr. *Mt* 9:15; *Lc* 5:34; *Gv* 3:29). La letteratura ebraica extrabiblica, ma dei tempi biblici, conferma: "Ed ecco alzando gli occhi videro un corteo numeroso e festante e *lo sposo con gli amici* e fratelli, che avanzava incontro al corteo, con tamburi e strumenti musicali e grande apparato". - *1Maccabei* 9:39, *CEI*.

► La solennità nuziale aveva inizio con un "corteo solenne" (*1Maccabei* 9:37, *CEI*) in cui lo sposo era rivestito da re e la sposa da regina, con una corona sul loro capo (*Pirqè Rabbi Eliezer zer* XVI, Praga 1784, pag. 8 b; *M. Sot* IX,14). Quest'uso è confermato nella Bibbia da *Is* 61:10: "Io mi rallegrerò grandemente nel Signore, l'anima mia esulterà nel mio Dio; poiché egli *mi ha rivestito delle vesti* della salvezza, *mi ha avvolto nel mantello* della giustizia, ***come*** *uno sposo che si adorna di un diadema, come una sposa che si adorna dei suoi gioielli*". Anche *Cant* 3:11 fa riferimento a questa usanza: "Uscite, figlie di Sion, ammirate il re Salomone *con* ***la corona*** *di cui l'ha incoronato sua* ***madre il giorno delle sue nozze***, il giorno della gioia del suo cuore". Qui ricorre per "corona" il vocabolo *ataràh* (עֲטָרָה), lo stesso

che ricorre in *M. Sot* 1 c (cfr. anche *Eduyòth* I,11; *Kelìm* XXII,4;XXIII,4). In *Tr Semaliòth* XI, *b. Ket* 17 a, è detto che il re Agrippa cedette il passo ad una sposa che procedeva in corteo dicendole: "Io porto la corona di continuo, mentre tu la porti solo in questa circostanza". Quest'usanza è richiamata nella Bibbia da *Ez* 16:12 in cui Dio, parlando a Gerusalemme - dopo averle detto in modo figurativo: "Ti feci un giuramento, entrai in un patto con te . . . e tu fosti mia" (v. 8) – le ricorda: "Ti misi un anello al naso, dei pendenti agli orecchi e una magnifica ***corona*** [עֲטָרָה (*ataràh*)] in capo".

► Vi era poi un *convito*, come risulta da numerosi passi biblici. "Labano radunò tutta la gente del luogo e fece un banchetto" (*Gn* 29:22). "Suo padre scese a trovare quella donna e là Sansone fece un convito" (*Gdc* 14:10). In *Ger* 16:8,9 si parla di "convito", menzionando pure "il canto dello sposo e il canto della sposa". – *Cant. Rabba* 2,2.

► Durante i sette giorni della festa nuziale si svolgevano dei giochi (*Gdc* 14:12) e delle ***danze tipiche***, fra cui anche quella della spada (*Sahga da sahqa*). Dice Dio in *Ger* 31:4 alla sua nazione: "Io ti ricostruirò, e tu sarai ricostruita, vergine d'Israele! Tu sarai di nuovo adorna dei tuoi tamburelli, e uscirai in mezzo alle danze di quelli che gioiscono". La danza della spada potrebbe essere indicata in *Cant* 7:1, in cui la sulamita balla la "danza a due schiere". L'ebraico ha מַחֲנָיִם (*makhanàym*; nel *Testo Masoretico* è in 7:1), alquanto incomprensibile, tanto che *TNM* lo traduce (in 6:13) "due campi", salvo aggiungere nella nota in calce: "O, 'danza di Maanaim'", scambiando il vocabolo ebraico per nome proprio.

► Durante quei giorni si celebrava la bellezza degli sposi, specialmente della sposa. In *Sl* 78:63 si dice di Israele che "le loro vergini non ebbero ***canto nuziale***", espressione che nell'ebraico suona: "Le sue vergini non furon ***lodate***" (*TNM*; "'Lodate', cioè in canti nuziali", nota in calce di *TNM*). – *Talmud Babilonese*, *Ket* 17 a.

► Si è detto prima che nell'antica Siria tra i vari festeggiamenti nuziali c'era il *wasf* ovvero la "descrizione" dello sposo e della sposa. Questo termine è molto usato anche dai siri moderni. Queste "***descrizioni***" nel *Cantico* appaiono in:

> 4:1-7: "Come sei bella amica mia, come sei bella! I tuoi occhi, dietro il tuo velo, somigliano a quelli delle colombe; i tuoi capelli sono come un gregge di capre, sospese ai fianchi del monte di Galaad. I tuoi denti sono come un branco di pecore tosate che tornano dal lavatoio; tutte hanno dei gemelli, non ce n'è una che sia sterile. Le tue labbra somigliano a un filo scarlatto, la tua bocca è graziosa; le tue gote, dietro il tuo velo, sono come un pezzo di melagrana. Il tuo collo è come la torre di Davide, costruita per essere un'armeria; mille scudi vi sono appesi, tutti gli scudi dei valorosi. Le tue mammelle sono due gemelli di gazzella che pascolano tra i gigli. Prima che spiri la brezza del giorno e che le ombre fuggano, io andrò al monte della mirra e al colle dell'incenso. Tu sei tutta bella, amica mia, e non c'è nessun difetto in te".
>
> 5:10-16: "L'amico mio è bianco e vermiglio, e si distingue fra diecimila. Il suo capo è oro finissimo, le sue chiome sono crespe, nere come il corvo. I suoi occhi paiono colombe in riva a ruscelli, che si lavano nel latte, montati nei castoni di un anello. Le sue gote sono come un'aia d'aromi, come aiuole di fiori odorosi; le sue labbra sono gigli, e stillano mirra liquida. Le sue mani sono anelli d'oro, incastonati di berilli; il suo corpo è d'avorio lucente,

coperto di zaffiri. Le sue gambe sono colonne di marmo, fondate su basi d'oro puro. Il suo aspetto è come il Libano, superbo come i cedri. Il suo palato è tutto dolcezza, tutta la sua persona è un incanto. Tal è l'amore mio, tal è l'amico mio, o figlie di Gerusalemme".

6:4-7: "Amica mia, tu sei bella come Tirza, vaga come Gerusalemme, tremenda come un esercito a bandiere spiegate. Distogli da me i tuoi occhi, che mi turbano. I tuoi capelli sono come un gregge di capre, sospese ai fianchi di Galaad. I tuoi denti sono come un branco di pecore, che tornano dal lavatoio; tutte hanno dei gemelli, non ce n'è una che sia sterile; le tue gote, dietro il tuo velo, sono come un pezzo di melagrana".

7:2-8: "Come sono belli i tuoi piedi nei tuoi calzari, o figlia di principe! I contorni delle tue anche sono come monili, opera di mano d'artefice. Il tuo seno è una tazza rotonda, dove non manca mai vino profumato. Il tuo corpo è un mucchio di grano, circondato di gigli. Le tue mammelle sembrano due gemelli di gazzella. Il tuo collo è come una torre d'avorio; i tuoi occhi sono come le piscine di Chesbon presso la porta di Bat-Rabbim. Il tuo naso è come la torre del Libano, che guarda verso Damasco. Il tuo capo si eleva come il Carmelo, e la chioma del tuo capo sembra di porpora; un re è incatenato dalle tue trecce! Quanto sei bella, quanto sei piacevole, amore mio, in mezzo alle delizie! La tua statura è simile alla palma, le tue mammelle a grappoli d'uva".

In queste descrizioni pare, secondo alcuni, che il poeta ispirato vi veda delle *qualità*. Infatti, secondo B. S. J. Isserlin (*Song of Songs* IV:4) il poeta ebreo si sarebbe interessato poco alle forme apparenti delle cose e delle persone. La descrizione delle parti del corpo indicherebbe, secondo lo studioso, anche particolari doti spirituali. Il collo come una torre simboleggerebbe bene l'atteggiamento fiero di una ragazza inaccessibile, il suo orgoglio e la sua purezza verginale. Le immagini dei fiori ne evocherebbero il fascino. Le immagini del grano indicherebbero la sua voluttà e il vigore del suo corpo.

Secondo noi questo procedimento è solo arbitrario. E, in più, è frutto di una mentalità occidentale. Per l'ebreo biblico, infatti, non è l'immagine che evoca la realtà, ma proprio il contrario: la realtà, già presupposta, serve a spiegare l'immagine. Per fare un esempio, quando l'ebreo Yeshùa disse: "Continuate a far questo in ricordo di me" (*Lc* 22:19, *TNM*), riferendosi al pane e al vino, gli occidentali vedono nel pane e nel vino degli emblemi che rammentano il corpo e il sangue di Yeshùa. Per loro l'immagine spiega ed evoca la realtà del sacrificio di Yeshùa. Per gli ebrei non era così. Il corpo e il sangue di Yeshùa sono la realtà già presupposta che spiega l'immagine che rinnova quella realtà. È per questo che Paolo dice: "Ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore" (*1Cor* 11:26); l'immagine è così forte che quasi rinnova la sua morte. Yeshùa, infatti, disse: "Questo *è* il mio corpo" (*Lc* 22:19). Intuendo qualcosa del genere (la forza dell'immagine), i cattolici si spinsero oltre, vedendovi la transustanziazione (con la solita lettura occidentale alla lettera, non biblica, del forte significato ebraico). All'estremo opposto, ma sempre leggendo all'occidentale, per combattere l'errata dottrina cattolica, altri vi vogliono vedere dei simboli e traducono: "Questo significa il mio corpo" (*TNM*), traduzione efficace per combattere l'assurdità della dottrina della transustanziazione, ma sviante per la comprensione del significato ebraico.

La poesia ebraica – e così anche nella poesia del *Cantico* -, più che evocare le qualità possedute, evoca in modo esistenziale l'impressione ricevuta da ciò che appare. L'ebreo è pratico: evoca sensazioni, non una qualità astratta. Il poeta ispirato rende partecipi i lettori della gioia e dell'emozione provate dai due amanti alla loro reciproca presenza. Il vino, la mirra, l'incenso, il grano, il miele, il latte, l'olio e i frutti che vi sono menzionati eccitano i sensi, non il ragionamento. Molte immagini eccitano la vista: "I tuoi occhi, dietro il velo, sono come colombe. I tuoi capelli ondeggiano come un gregge che scende dalle pendici di Galaad" (4:1, *TILC*); "Vòltati, vòltati, Sulamita, vòltati, vòltati, e lasciati guardare!" (7:1, *TILC*). Altre eccitano le sensazioni tattili: "Come sono belli i tuoi piedi nei sandali, principessa. Le curve dei tuoi fianchi sono davvero un'opera d'arte" (7:2, *TILC*). Altre immagini eccitano l'odorato: "Prima che soffi la brezza della sera e le ombre si allunghino, verrò di certo alla tua montagna profumata di mirra e alla tua collina d'incenso". - 4:6, *TILC*.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 23

Il significato spirituale del *Cantico*

Qual è il significato del *Cantico*?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

La principale obiezione all'interpretazione naturalistica del *Cantico* è quella che in tal caso non se ne capirebbe più l'ispirazione e la conseguente canonicità, né tanto meno la sua importanza teologica. Se, infatti, il *Cantico* fosse solo una raccolta o un'antologia di canti nuziali, che ci farebbe nella Bibbia? Farebbe semplicemente parte della letteratura ebraica non biblica. Il *Cantico*, invece, fa parte della Sacra Scrittura. Chi fa questa giusta obiezione continua però, comunque, a ripetere che l'interpretazione allegorica è quella tradizionale, per cui occorre vederci l'amore di Dio per Israele o quello di Yeshùa per la congregazione. Vediamo di rispondere.

Di fatto l'interpretazione allegorica si rinviene solo negli ultimi secoli giudaici e non rappresenta neppure tutta la tradizione "cristiana" in merito, essendoci state dai cosiddetti "padri della Chiesa" delle interpretazioni letterali.

Come abbiamo già visto, inoltre, l'allegoria amorosa della Bibbia non si spinge *mai* alla descrizione minuziosa.

La poesia amorosa non è poi indegna dell'ispirazione. Perché mai dovrebbe esserlo? L'interpretazione naturalistica è anzi in grado di stabilire meglio lo scopo e il posto del *Cantico* nella storia di Israele, spiegando la sua ispirazione e la sua canonicità.

Nell'antico Oriente la sessualità era esagerata (si pensi ai riti della fecondità) ed era divinizzata (si pensi ad Astarte). Il popolo ebraico, invece, non attribuì né un sesso né una moglie a Yhvh e proibì tutte le pratiche connesse al culto della fecondità. Il *Cantico* è l'espressione concreta di questa visuale equilibrata della sessualità. Non contiene tracce di una sua divinizzazione né di un suo disprezzo. Il *Cantico* vede la sessualità così com'è, così come Dio l'ha voluta per l'uomo e per la donna. La presenta come una realtà umana. È questo il significato teologico che dava al *Cantico* pieno diritto di entrare nel canone biblico.

Questo significato teologico è valido e attuale ancora oggi contro le tendenze che anche oggigiorno sopravvalutano la sessualità o la disprezzano religiosamente. Su quest'aspetto dovrebbero riflettere specialmente i cattolici, esaltando meglio l'amore coniugale.

Va poi notato che l'orientale non trova affatto "piccanti" e indecenti certe descrizioni della nudità. Anche i racconti di *Mille e una notte* (che fanno parte della letteratura orientale) vanno oltre nella descrizione della donna e presentano affinità notevoli con il *Cantico* della Bibbia. Occorre stare attenti nel valutare il *Cantico* con la diffusa mentalità cattolica che è portata a vedere la colpa in ogni cosa attinente al sesso, imponendo perfino una castigatezza innaturale nell'uso dei vocaboli. Molti credenti, pur non essendo cattolici, possono inconsapevolmente risentire della mentalità cattolica. È il caso di quei genitori – solo per citare uno tra i tanti pessimi esempi - che insegnano ai loro figli a parlare di "pisellino" anziché di pene e che insegnano alle loro figlie a riferirsi all'italiano vulva come alla "farfallina" o "patatina". Man mano che i figli crescono, il "pisellino" e la "farfallina" prendono il nome di "lì", fino a riferirsi ad essi senza nominarli, come ad esempio quando una mamma domanda alla figlia se si è pulita "lì". In questo modo i genitori, prigionieri essi stessi di un tabù, trasmettono il tabù. La deduzione dei figli che crescono non può essere, alla fine, che quella che il pene e la vulva siano cose "sporche" e innominabili. Questo non fa molto onore al creatore del pene e della vulva. Di certo fa il danno dei figli.

Gli insegnamenti che possiamo trarre dal *Cantico* sono di grande valore morale e spirituale. Questi insegnamenti gli danno pieno diritto di cittadinanza nel canone dei libri ispirati da Dio, senza la necessità di ricercarvi chissà quali pensieri reconditi superiori (non sarà poi che tale necessità sia dettata solo dal rifiuto di vedere le cose come sono per un riserbo tutto religioso che è solo un tabù?).

Il matrimonio che consiste nell'unione dell'uomo con la donna è un bene in se stesso

Esso è voluto da Dio nella creazione (*Gn* 2:18-24;1:28), quando ancora tutto era buono, anzi "molto buono" (*Gn* 1:31). Il donare il proprio corpo l'uno all'altra non è biasimevole né volgare. È il momento in cui l'uomo e la donna si completano naturalmente e si sentono davvero "una stessa carne" (*Gn* 2:24). Nella Bibbia non c'è posto per un ascetismo in cui l'uomo rifugga la donna come qualcosa di peccaminoso, come fanno gli eremiti. Né c'è posto

per un ritiro in cui la donna rifugga l'uomo come tentazione diabolica, come fanno le suore. Il matrimonio non è qualcosa di basso, secondo la mentalità manichea o catara. Paolo si fece al riguardo portavoce dello spirito di Dio: "Lo Spirito dice esplicitamente che nei tempi futuri alcuni apostateranno dalla fede, dando retta a spiriti seduttori e a dottrine di demòni, sviati dall'ipocrisia di uomini bugiardi, segnati da un marchio nella propria coscienza. Essi vieteranno il matrimonio". - *1Tm* 4:1-3.

Yeshùa partecipò ad una festa nuziale e ne provvide lui stesso il vino (*Gv* 2:1-11). Le indicazioni bibliche indicano che gli sposi novelli non devono separarsi tra di loro neppure durante il servizio di guerra: "C'è qualcuno che si è fidanzato con una donna e non l'ha ancora presa? Vada, torni a casa sua, perché non muoia in battaglia e un altro se la prenda" (*Dt* 20:7). Nel matrimonio non tutto deve mantenersi entro il piano puramente spirituale: la reciproca attrazione fisica dei corpi ha un'importanza non indifferente. Le crisi matrimoniali nascono quando questa subisce rallentamenti o viene trascurata. La sua importanza è cantata nel *Cantico dei Cantici*. La verginità è ricordata solo in *Cant* 4:12: "O mia sorella, o sposa mia, tu sei un giardino serrato, una sorgente chiusa, una fonte sigillata"; ma si tratta di una condizione anteriore alle nozze.

L'amore sessuale va preso nella sua giusta misura, senza esagerarlo (come facevano i cananei) e senza degradarlo (come facevano gli gnostici). I cananei lo avevano sacralizzato in modo da introdurlo nei loro culti sacri mediante la prostituzione sacra e i riti della fecondità. Gli gnostici, che biasimavano la materia, lo pensavano un male da eliminare. La Bibbia ce lo mostra nella sua giusta luce, come qualcosa di buono da vivere entro i limiti del matrimonio e come qualcosa che diventi il premio di tutta una vita a due. Anche oggi, quindi, il *Cantico* ha il suo insegnamento da trasmetterci. Esso, contro la prostituzione, esalta l'amore coniugale.

> "Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo per farne membra di una prostituta? No di certo! Non sapete che chi si unisce alla prostituta è un corpo solo con lei? «Poiché», Dio dice, «i due diventeranno una sola carne» . . . Fuggite la fornicazione. Ogni altro peccato che l'uomo commetta, è fuori del corpo; ma il fornicatore pecca contro il proprio corpo. Non sapete che il vostro corpo è il tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete ricevuto da Dio? Quindi non appartenete a voi stessi. Poiché siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo". - *1Cor* 6:15-20.

Il *Cantico* – e, quindi, la Bibbia – eleva il matrimonio al giusto livello.

> "Ogni uomo abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. L'uomo sappia donarsi alla propria moglie, e così pure la moglie si doni al proprio marito. La moglie non deve considerarsi padrona di se stessa: lei è del marito. E neppure il marito deve considerarsi padrone di se stesso: egli è della moglie. Non rifiutatevi l'un l'altro". – *1Cor* 7:2-5, *TILC*.

L'amore vero è per sua natura monogamico. Il *Cantico* esalta l'amore dello sposo per la sposa e l'amore della sposa per lo sposo. L'*unica* amata vale per lui ben più di tutto l'*harem* salomonico: "Ci sono sessanta regine, ottanta concubine, e fanciulle innumerevoli; ma la mia colomba, la perfetta mia, *è unica*" (6:8,9). In *Cant* siamo già sulla via di un ritorno all'idea monogamica primitiva stabilita da Dio nella creazione: "L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne" (*Gn* 2:24). Il *Cant* elimina le deviazioni inaugurate da Lamec: "Lamec prese *due* mogli" (*Gn* 4:19), e che con Salomone raggiunsero il culmine più vertiginoso: "Il re Salomone, oltre alla figlia del faraone, amò molte donne straniere: delle Moabite, delle Ammonite, delle Idumee, delle Sidonie, delle Ittite" (*1Re* 11:1). Con il *Cant* siamo già alla soglia del ristabilimento del volere divino che sarà attuato da Yeshùa: "Chiunque manda via la moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; e chiunque sposa una donna mandata via dal marito, commette adulterio" (*Lc* 16:18), "Io vi dico che chiunque manda via sua moglie, quando non sia per motivo di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio" (*Mt* 19:9), "Al principio della creazione Dio *li fece maschio e femmina. Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre, e i due saranno una sola carne*. Così non sono più due, ma una sola carne. L'uomo, dunque, non separi quel che Dio ha unito". - *Mr* 10:6-9.

L'amore trasfigura la natura, la vita: tutto sembra divenire più bello. È come un raggio di sole che squarciando le nubi trasfigura il creato. In *Cant* – a differenza degli altri libri sacri della Bibbia – la natura appare in tutta la sua bellezza, mentre altrove è vista solo come un segno dell'intervento divino. Così, ad esempio, in *Mt* 5:45: "Egli [Dio] fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti". Si notino però in *Cant* le meravigliose descrizioni della natura vista da occhi innamorati.

Non vi è una strofa in cui non si parli di un riferimento geografico o topografico, di un metallo o di un minerale, di un animale domestico o selvaggio, di un albero o di una pianta, di un fiore, di un profumo o di un aroma. Non c'è mai conoscenza intellettuale, ma la conoscenza biblica che sperimenta le cose: una conoscenza vitale, vissuta con il contatto diretto.

Nel *Cantico* si esalta la persona della sposa parificata allo sposo. Il *Cant* si erge contro l'umiliazione e la soggezione che deprimevano la donna orientale e la rendevano serva del marito. Anche questo è un prezioso insegnamento ispirato che ci viene da questo libro. Il peccato umano delle origini ha stravolto il ruolo della donna. In tutto il mondo e in tutte le culture, anche oggi, vediamo pesare sulla donna la conseguenza della scellerata cattiva scelta umana delle origini: "I tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli

dominerà su di te" (*Gn* 3:16). L'ispirazione divina del *Cantico* eleva la donna al grado di regina, conferendole parità con il marito.

"Sì, un giglio tra le spine è la mia amica tra le altre ragazze!". - 2:2.

"Un melo tra gli alberi selvatici è il mio amore tra gli altri ragazzi!". - 2:3.

"Il mio amore è bello e forte, lo si riconosce tra mille". - 5:10.

"Il re abbia pure sessanta regine, ottanta altre donne e ragazze, quante ne vuole! Per me c'è solo lei". - 6:8,9. (*TILC*)

Nel *Cantico* si respira l'aria delle origini: "Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne. Ella sarà chiamata donna" (*Gn* 2:23). Sembra che vi aleggi già lo spirito delle Scritture Greche e il messaggio di Yeshùa presentato in *Mr* 10:11-12: "Chiunque manda via sua moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se la moglie ripudia suo marito e ne sposa un altro, commette adulterio".

Il matrimonio ha valore in se stesso. Il valore del matrimonio *è già in se stesso* come reciproco complemento dei singoli coniugi, e non in vista dei figli: "Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui" (*Gn* 2:18). Nel *Cantico* non si allude quasi mai alla generazione: l'amore è esaltato in se stesso. L'unica allusione, velata, può essere vista nelle mandragole (7:14) che si usavano – pare – per stimolare la fecondità (*Gn* 30:14-16). L'amore è talmente esaltato che troverà poi il suo più fulgido esempio nell'amore tra Yeshùa e la sua congregazione. - *Ef* 5:22-32.

L'amore è imperituro e non può venire mai meno. Quando ci si accosta al matrimonio con la casistica farisaica (che si domanda quando il matrimonio possa essere sciolto e quando si possa divorziare; cfr. *Mt* 19:3), non si fa altro che costruire la tomba dell'amore. Anche in ciò il *Cantico* torna alle origini: l'amore vi è presentato come qualcosa di superiore alla stessa morte, che esige fedeltà concreta e indissolubilità perenne. Non le seduzioni dei fasti salomonici: "Tieni pure i tuoi mille pezzi d'argento, Salomone". - 8:12, *TILC*.

"Non basterebbe l'acqua degli oceani a spegnere l'amore.
Neppure i fiumi lo potrebbero sommergere.
Se qualcuno provasse a comprare l'amore con le sue ricchezze
otterrebbe solo il disprezzo". – 8:7, *TILC*.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 24

Le *Lamentazioni* di Geremia

L'elegia funebre su Gerusalemme

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro noto nelle nostre Bibbie come *Lamentazioni* si chiama in ebraico אֵיכָה (*echàh*) – "Ah, come!" -, dalla prima parola con cui inizia il libro, secondo l'uso ebraico di chiamare i libri che compongono la Bibbia con la prima parola (la Chiesa Cattolica ha adottato lo stesso sistema per il *Padrenostro*, l'*Avemaria*, il *Salve Regina* e così via). Più tardi le *Lamentazioni* ebbero un nome che ne designava meglio il contenuto: *Qynòt* (קִינוֹת), che in ebraico significa appunto "lamentazioni" (così nel *Talmud*, *Baba Bathra* 15a; così presso Girolamo nel prologo preposto alla Bibbia). I greci chiamarono il libro *Thrènoi* (Θρῆνοι, "canti funebri", "lamenti"). La *Vulgata* latina lo chiamò *Threni* ("*Lamentaiones*").

Questo piccolo libro (consta di soli 5 capitoli) si trova dopo quello di *Geremia*, quale sua appendice, nella versione greca della *LXX*, nella versione *Siriana*, nella *Peshitta* e nella *Vulgata*. In ebraico si pone invece nella terza serie dei libri biblici detta *Ketuvìym* (scritti rimanenti). È uno dei cinque rotoli che si leggeva nella liturgia del mese di *av* (luglio/agosto) in occasione della festività del digiuno (9 di *av*).

Anche nel genere letterario che si riscontra in *Lamentazioni* – come in quasi tutti gli altri generi letterari della Bibbia – gli ebrei non hanno inventato nulla, ma si sono accontentati di imitare forme letterarie già preesistenti presso i popoli orientali. Occorre quindi risalire alle *elegie* antiche. L'***elegia*** è un componimento lirico mesto e doloroso, una lamentazione.

Elegie individuali

Egizi. Gli egizi credevano che le ombre dei morti conservassero un'esistenza analoga a quella dei rispettivi cadaveri e che potessero quindi subire la corruzione e svanire nel nulla se le spoglie mortali subivano lo sfacelo. È per questo che cercavano di rendere incorruttibili i corpi dei loro cari, imbalsamandoli. Tolte dal cadavere, con riti sacri, le parti interne, immergevano il cadavere per settanta giorni in un bagno di carbonato di soda. Lo avvolgevano poi accuratamente in lunghissime fasce di tela per difenderlo dagli attacchi degli animali, dei vermi e dell'aria. Quindi lo deponevano in variopinte arche di legno, rappresentanti nel coperchio superiore l'immagine del morto. Infine lo collocavano in vasti ipogei (sotterranei) sepolcrali.

Gli antichi egizi esprimevano i sentimenti del loro dolore con alte grida scomposte, con gemiti disperati e con lamenti ritmici che di solito erano molto brevi. Le vere elegie funebri – solenne tributo di onore e d'affetto verso l'estinto – erano riservate particolarmente al mattino in cui si trasportava la mummia alla valle funerea, cioè agli ipogei delle tombe.

Un lunghissimo corteo di parenti, di amici, di sacerdoti, di musici e di donne lamentatrici dalle vesti squarciate sul seno scendeva con grande strepitio e con grida forsennate nelle acque del Nilo su navicelle, dirigendosi verso la collina degli ipogei ad occidente. Deposta la cassa mortuaria sulla navicella occupata da un gran letto funebre, questa veniva rimorchiata dalle navicelle delle lamentatici. L'ombra del morto iniziava così - nella loro concezione - il suo lungo viaggio verso il mare d'*occidente*, sospinta dalle onde del fiume sacro. Intanto gli amici le inviavano il saluto estremo:

> "All'occidente! Sia felice l'ottima persona, amica di verità, menzognera mai!".

Mentre il sacerdote, severo e tranquillo, adempiva i riti funebri con incenso e libagioni, la moglie desolata gemeva, abbracciando la mummia dipinta:

> "Fèrmati, dimora qui, non allontanarti dal luogo dove sei! Ti dirigi dunque verso la nave della riviera? Marinai, non vi affrettate, lasciatelo! Tornate pure alle vostre case, ma lui deve andare nel paese dell'eternità. O nave di Osiride, hai compiuto la traversata, sei venuta a togliermi colui che mi lascia".

Arrivato in prossimità della necropoli, il corteo funebre si avviava con frastuono e stranissimi lamenti su per il colle, portando ogni sorta di viveri e di doni preziosi per il morto. La cassa funeraria, coronata di ghirlande, era deposta sulla lettiga funebre sormontata da un pesante baldacchino e trainata da paia di buoi per la via cosparsa di fiori fino alla spianata all'apertura dell'ipogeo, *casa dell'eternità*. Là iniziavano i canti, lamentosi e disperati, mentre il sacerdote incensava il morto e lo aspergeva con l'acqua sacra del Nilo. I parenti e le donne gemevano nei canti funebri, inginocchiati e abbracciando la mummia ritta davanti all'ipogeo. Le ragazze rispondevano:

“Gemiti, gemiti! Fate, fate, fate lamenti incessanti, alti più che potete!”.

L’ultima funzione, molto solenne, era il convito funebre celebrato in onore del defunto con grande apparato. L’ombra del defunto aveva il primo posto e gustava le ombre dei cibi che gli erano presentati.

Intorno a questo lugubre banchetto, molte ragazze cinte di ricche vesti in mussolina, con i capelli lunghi sciolti sulle spalle e sui seni, danzavano aritmicamente gemendo al suono di melodiosi strumenti.

Il canto elegiaco s’innalzava alle vette liriche dei grandi inni epici nazionali. Agli auguri di un felice avvenire si univano profonde considerazioni sulla vita nell’aldilà e severi consigli di filosofia pratica ai viventi presenti.

“Vivi in salute eccellente,
segui il tuo cuore finché vivi.
Profuma di mirra il tuo capo,
ungiti con i più preziosi aromi di dio!
Renditi più bello di quello che eri fin qui.
Segui il tuo diletto, la tua felicità.
Per quanto vivrai sulla terra
non consumarti il cuore nel duolo.
I lamenti non allietano l’uomo sepolto.
Nessuno porta via con sé i propri beni.
Nessuno andò, che poi ne sia tornato”.

Babilonesi. Erodoto afferma che gli assiri e i babilonesi imbalsamavano i cadaveri onorandoli con ritmiche lamentazioni in modo simile agli egiziani. A noi non sono giunti esempi di questi canti e neppure resti di tombe. Sembra che gli assiri e i babilonesi portassero i loro morti sulle acropoli caldee. Frammenti di poesie si trovano nel poema di Ghilgamesh, il quale si lamenta per la morte di Enkidu:

“La tua mano non brandisce la clava,
la preda ti sfugge nell’assalto.
Sandali ai piedi più non porti
e il nemico più non abbatti.
La moglie diletta più non baci,
la moglie aborrita non colpisci;
il figlio diletto più non baci,
il figlio aborrito non colpisci.
Il potere della terra ti inghiottì!”
- *Epopea di Ghilgamesh* Tavola XII.

Siri. Nella regione dell’Hauran e nel circondario di Damasco i lamenti erano eseguiti da un gruppo di donne pagate, le *lattemàt* (“schiaffeggianti”): in segno di duolo si battevano il viso con le mani.

Capo del coro era la *qawala* o poetessa, la quale possedeva un’ampia raccolta di canti usati per il lamento nei sette giorni consecutivi di lutto (due ore al giorno). I canti, generalmente composti da lei, erano brevissimi, in genere da due a quattro versi. La poetessa evitava di ripeterli. Durante la nenia le donne si raccoglievano intorno al feretro

con grandi frastuoni, strani gesti e alte grida. I gemiti cessavano mentre la poetessa declamava i suoi lamenti, ma ricominciavano subito e ancor più veementi con il ritornello: "*Welì, welì!*" ("Ohimè, ohimè!") che il coro delle *neddabàt* ("lamentatici") ripeteva al termine di ogni strofa.

Lamenti funebri moderni

Nell'Italia meridionale rimase in uso la pratica dei lamenti funebri. A esprimere il dolore con la lamentazione erano soprattutto mogli, sorelle, madri, con amiche e vicine. Le donne più anziane ricordano che il pianto funebre era fatto ritmando il lamento, percuotendosi e calpestando con forza il pavimento, sfogandosi e tendendo al grido. Vere e proprie figure professionali, le lamentatrici eseguivano nenie a pagamento. Soprattutto le mogli gridavano, si percuotevano, si strappavano i capelli. Cominciava poi un pianto monotono, una cantilena lamentevole, interrotta ed accompagnata spesso da un *ohimè* desolatissimo.

Ahimè, com'è crollata la mia casa!
Com'è caduta e non s'alza più questa colonna!
E ora, chi me lo porta il pane?
E ora, chi me le semina le fave?
E ora, chi me li raccoglie i *chierchi* [varietà di legumi]?
E ora, chi li sfama questi figli? Ahimè!
Ahimè! Chi li avvisa i parenti?
E chi ti piange marito mio?
E chi ti piange e t'accompagna?
E chi viene sulla tua tomba?
Ahimè! Come sei finito, marito mio! Ahimè!
- *Lamentazione funebre siciliana.*

Ebrei. Anche gli ebrei avevano usi simili. Facevano strani gesti e lamenti: "Faranno cordoglio come si fa cordoglio per un figlio unico, e lo piangeranno amaramente come si piange amaramente un primogenito. […] Ci sarà un gran lutto […] farà cordoglio, ogni famiglia per proprio conto […]; la famiglia […] da una parte, e le loro mogli da un'altra parte" (*Zc* 12:10-12). Si strappavano le vesti: "Prese le sue vesti e le stracciò, lo stesso fecero tutti gli uomini che erano con lui" (*2Sam* 1:11). Si rivestivano di sacchi: "Invece di ampio mantello, un sacco stretto" (*Is* 3:24). Si aspergevano di polvere i capelli: "Con le vesti stracciate e con il capo cosparso di polvere" (*2Sam* 1:2). Ci si toglieva i sandali (*Ez* 24:17). Si coprivano anche il capo: "Saliva piangendo e camminava con il capo coperto, a piedi scalzi; e tutta la gente che era con lui aveva il capo coperto e, salendo, piangeva" (*2Sam* 15:30); "Si coprono il capo" (*Ger* 14:4); sembra per esprimere il sacro terrore che incuteva la morte.

Tuttavia, erano proibiti gli usi con significato idolatrico, come lo sfregiarsi il corpo con oggetti taglienti o il radersi capelli e barba. "Non vi fate incisioni addosso e non vi radete tra gli occhi per un morto, poiché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio" (*Dt* 14:1,2). "Non vi taglierete in tondo i capelli ai lati del capo, e non ti raderai i lati della barba. Non vi farete incisioni nella carne per un morto, né vi farete tatuaggi addosso" (*Lv* 19:27,28). Quando Geremia annunciò il castigo per gli ebrei apostati, menziona gli usi pagani che essi

ormai praticavano: “Grandi e piccoli moriranno in questo paese; non avranno sepoltura, non si farà lutto per loro, nessuno si farà incisioni addosso o si raderà per loro”. - *Ger* 16:6.

Dopo la morte, il corpo generalmente veniva lavato (*At* 9:37) e unto con oli e unguenti aromatici (*Mr* 14:3-8; *Gv* 12:3,7). Non si trattava d’imbalsamazione. I corpi non venivano imbalsamati. Il corpo veniva poi avvolto in un telo, generalmente di lino: “Prese il corpo, lo avvolse in un lenzuolo” (*Mt* 27:59). La testa poteva essere coperta da un panno separato (*Gv* 20:7). Spezie come mirra e aloe venivano di solito mischiate alle bende (*Gv* 19:39,40). La salma poteva anche essere deposta in un letto impregnato di olio e unguento, come avvenne per la salma del re Asa. - *2Cron* 16:14.

La salma probabilmente veniva portata al luogo di sepoltura su una bara o lettiga funebre. Veniva accompagnata da una notevole processione che poteva includere musicisti che suonavano musica triste (*Lc* 7:12-14; *Mt* 9:23). Quando si portava il morto alla tomba, venivano fatti dei lamenti:

“Ahimè, signore! ...”
“Ahimè, fratello mio, ahimè sorella!”
“Ahimè, signore, ahimè, maestà!”
- *Ger* 34:5;22:18.

I canti funebri generalmente erano molto brevi. Si rammenti quello composto in ritmo libero da Davide per la morte del generale Abner. “Davide disse a Ioab e a tutto il popolo che era con lui: «Stracciatevi le vesti, cingetevi di sacco e fate cordoglio per la morte di Abner!». Il re andò dietro alla bara” (*2Sam* 3:31). “Il re fece un canto funebre su Abner e disse: …” (v. 33):

“«Doveva Abner morire come muore un criminale?
Le tue mani non erano legate, né i tuoi piedi erano stretti nei ceppi.
Sei caduto come si cade per mano di scellerati».
Tutto il popolo ricominciò a piangere Abner”. - Vv. 33-35.

Talora le elegie erano più lunghe. Sembra anzi che esistessero in Israele delle collezioni di canti funebri. Si rammentino le elegie di Geremia per la morte di Giosia (*2Cron* 35:25) e di Davide per la morte di Gionata. - *2Sam* 1:17-27.

Elegie nazionali

Oltre alle elegie personali si riscontrano anche delle elegie storiche, e queste hanno una singolare somiglianza con i *Salmi* e le *Lamentazioni* della Bibbia.

SUMERE. Quando l'armata di Ummar assalì improvvisamente Lagas, bruciandone i santuari, uno scriba o sacerdote presente scrisse una lamentazione che è tuttora conservata.

"Gli uomini di Ummar han messo a fuoco l'Episala,
han rapito argento e pietre preziose.
Han versato sangue nel palazzo di Tirasi,
ha versato sangue nell'Apsu-banda.
Han versato sangue nel santuario d'Enlil
e nel santuario dei dio sole".

Lunghissima è la *lamentazione* sumera sopra la distruzione di Ur. Il grande archivio reale di Assurbanipal in Ninive ci ha conservato alcuni canti di preghiera rivolti alla divinità. Il quinto canto è un'elegia storica sulla distruzione della sacra e fiorente città di Uruk.

"Fino a quanto, mia Signora, il nemico violento
opprimerà la tua regione?
In Uruk, tua illustre città,
regna desolazione!
In E-Ulbar, tempio del tuo oracolo,
si versa sangue come acqua.
Fuoco e incendio su tutti i tuoi fratelli
s'è sparso come grandine.
O mia Signora, con affanno,
son legato a sventura!
O mia padrona, tu m'afferrasti
e m'hai gettato nel lutto.
Il nemico prepotente mi abbatté,
sì, come una canna.
Ah!, più non domino la mente mia,
io più consiglio non ho.
Come canneto in palude, notte e dì,
io vo gemendo.
Io son tuo servo,
m'inchino davanti a te.
Il tuo cuore si calmi,
sia mite il tuo animo".

Le lamentazioni in Israele

Simili alle precedenti sono le lamentazioni cantate per la distruzione di Gerusalemme (587 a. E. V.) e che si trovano nella Bibbia.

Queste *lamentazioni* constano di cinque carmi che corrispondono all'odierna divisione del libro biblico di *Lamentazioni* in cinque capitoli.

I primi quattro sono carmi *acrostici*, perché le singole strofe iniziano con parole le cui prime lettere riproducono l'intera serie dell'alfabeto ebraico. Come esempio, diamo il primo capitolo di *Lam*:

Lam	Alfabeto ebraico		Versetto (prime tre parole)
1:1	*Àlef*	א	אֵיכָה ו יָשְׁבָה בָדָד
1:2	*Bet*	ב	בָּכוֹ תִבְכֶּה בַּלַּיְלָה
1:3	*Ghìmel*	ג	גָּלְתָה יְהוּדָה מֵעֹנִי
1:4	*Dàlet*	ד	דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת
1:5	*He*	ה	הָיוּ צָרֶיהָ לְרֹאשׁ
1:6	*Vav*	ו	וַיֵּצֵא מִן־בַּת־צִיּוֹן
1:7	*Zàin*	ז	זָכְרָה יְרוּשָׁלַם יְמֵי
1:8	*Chet*	ח	חֵטְא חָטְאָה יְרוּשָׁלַם
1:9	*Tet*	ט	טֻמְאָתָהּ בְּשׁוּלֶיהָ לֹא
1:10	*Yòd*	י	יָדוֹ פָּרַשׂ צָר
1:11	*Caf*	כ	כָּל־עַמָּהּ נֶאֱנָחִים

1:12	*Làmed*	ל	לוֹא אֲלֵיכֶם כָּל־עֹבְרֵי
1:13	*Mem*	מ	מִמָּרוֹם שָׁלַח־אֵשׁ
1:14	*Nun*	נ	נִשְׂקַד עֹל פְּשָׁעַי
1:15	*Sàmek*	ס	סִלָּה כָל־אַבִּירַי
1:16	*Àyn*	ע	עַל־אֵלֶּה ו אָנִי
1:17	*Pe*	פ	פֵּרְשָׂה צִיּוֹן בְּיָדֶיהָ
1:18	*Tzàde*	צ	צַדִּיק הוּא יְהוָה
1:19	*Qof*	ק	קָרָאתִי לַמְאַהֲבַי הֵמָּה
1:20	*Resh*	ר	רְאֵה יְהוָה כִּי
1:21	*Shin*	ש	שָׁמְעוּ כִּי נֶאֱנָחָה
1:22	*Tau*	ת	תָּבֹא כָל־רָעָתָם

Nel terzo carme (*Lam* 3) l'acrostico si estende a ciascun verso delle strofe. Riportiamo, come esempio, le prime quattro strofe:

Alfabeto		*Lam*	Versetto (prime tre parole)	
Àlef	א	3:1	אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה	Prima strofa
		3:2	אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ	
		3:3	אַךְ בִּי יָשֵׁב	
Bet	ב	3:4	בִּלָּה בְשָׂרִי וְעוֹרִי	Seconda
		3:5	בָּנָה עָלַי וַיַּקַּף	strofa
		3:6	בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי	
Ghìmel	ג	3:7	גָּדַר בַּעֲדִי וְלֹא	Terza strofa
		3:8	גַּם כִּי אֶזְעַק	
		3:9	גָּדַר דְּרָכַי בְּגָזִית	
Dàlet	ד	3:10	דֹּב אֹרֵב הוּא	Quarta
		3:11	דְּרָכַי סוֹרֵר וַיְפַשְּׁחֵנִי	strofa
		3:12	דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ וַיַּצִּיבֵנִי	

Il quinto carme (*Lam* 5) non è acrostico, ma è composto da 22 versi, quante cioè sono le lettere dell'alfabeto ebraico.

L'acrostico non è una particolarità di *Lamentazioni*. Si trova anche in *Proverbi* 31, in qualche *Salmo* e in *Naum* 1:1-11. L'acrostico è molto impiegato nella letteratura siriaca.

Lo scopo principale dell'acrostico era quello di rendere facile il controllo per verificare se il testo si fosse conservato accuratamente nella trasmissione orale e scritta. Ma era anche quello di facilitare lo studio a memoria.

Nei capitoli 2, 3 e 4 di *Lam* c'è una particolarità riguardo all'acrostico. Mentre nell'alfabeto ebraico viene prima la lettera ע (*àyn*) e poi la lettera פ (*pe*), in questi tre capitoli l'ordine è invertito: prima la *pe* e poi la *àyn*:

*	Prime tre parole del versetto	Alfabeto**	
Lam 2:16	פָּצוּ עָלַיִךְ פִּיהֶם	פ	*Pe*
Lam 2:17	עָשָׂה יְהוָה אֲשֶׁר	ע	*Àyin*
Lam 3:46	פָּצוּ עָלֵינוּ פִּיהֶם	פ	*Pe*
Lam 3:47	פַּחַד וָפַחַת הָיָה		
Lam 3:48	פַּלְגֵי־מַיִם תֵּרֵד		
Lam 3:49	עֵינִי נִגְּרָה וְלֹא	ע	*Àyin*
Lam 3:50	עַד־יַשְׁקִיף וְיִרְאֶה		
Lam 3:51	עֵינִי עוֹלְלָה לְנַפְשִׁי		
Lam 4:16	פְּנֵי יְהוָה חִלְּקָם	פ	*Pe*
Lam 4:17	עוֹדֵינָה עֹלֵינוּ תִּכְלֶינָה	ע	*Àyin*

* *Testo Masoretico*.

** Nell'alfabeto ebraico la *pe* (פ) segue la *àyin* (ע).

Non si può pensare ad una confusione di antichi copisti, perché la medesima inversione è usata anche in altri carmi alfabetici. Forse a quel tempo l'ordine dell'alfabeto non era ancora ben definito? Forse neppure il valore numerico delle lettere (ע = 70; פ =80) non era sicuro? Non lo sappiamo. Non abbiamo dati sufficienti per una spiegazione sicura.

Prima lamentazione (*Lam* 1)

Il libro descrive la *desolazione* in cui si trovava Gerusalemme. La città – simboleggiata in una *donna abbandonata* da tutti – è preda di crudeli nemici. Scomparsa l'antica magnificenza, essa è caduta nella miseria e nell'obbrobrio più profondo (1:1-11). È la donna stessa che parla, descrivendo il suo stato e implorando dagli uomini e da Dio pietà e giustizia:

"Osservate, guardate, se c'è dolore simile al dolore che mi tormenta,
e con il quale il Signore mi ha colpita
nel giorno della sua ardente ira.
Egli dall'alto ha scagliato un fuoco,
l'ha fatto discendere nelle mie ossa;
ha teso una rete ai miei piedi,
mi ha rovesciata a terra;
mi ha gettata nella desolazione, in un languore senza fine.
La sua mano ha legato il giogo dei miei peccati,
che s'intrecciano, gravano sul mio collo;
egli ha stroncato la mia forza;
il Signore mi ha dato in mani, alle quali non posso resistere.
Il Signore ha abbattuto dentro le mura tutti i miei prodi;
ha raccolto contro di me una grande moltitudine,
per schiacciare i miei giovani;
il Signore ha calcato, come in un tino, la vergine figlia di Giuda.
Per questo, io piango; i miei occhi, i miei occhi si sciolgono in lacrime,
perché da me è lontano il consolatore,
che può ravvivare la mia vita.
I miei figli sono desolati, perché il nemico ha trionfato". - 1:12-16.

Seconda lamentazione (*Lam* 2)

Il Dio di Israele, per punire la malvagità, ne distrugge la capitale senza pietà alcuna. Egli stesso ne ha abbattuto i baluardi e le mura, tanto che il popolo ne resta allibito.

"Come mai il Signore, nella sua ira, ha coperto di una nube oscura la figlia di Sion?

Egli ha gettato dal cielo in terra la gloria d'Israele,
e non si è ricordato dello sgabello dei suoi piedi,
nel giorno della sua ira!
Il Signore ha distrutto senza pietà tutti i territori di Giacobbe;
nella sua ira, ha rovesciato,
ha atterrato le fortezze della figlia di Giuda,
ne ha profanato il regno e i capi.
Nella sua ira ardente, ha infranto tutta la potenza d'Israele;
ha ritirato la propria destra in presenza del nemico;
ha consumato Giacobbe come fuoco fiammeggiante
che divora tutto intorno". - 2:1-3.

Di fronte a questo spettacolo, anche il poeta è pieno di sgomento. Tuttavia, egli riconosce la giustizia della punizione divina e rivolge un appello alla clemenza di Dio.

"I miei occhi si consumano in lacrime, le mie viscere si commuovono,
il mio fegato si spande in terra
per il disastro della figlia del mio popolo,
al pensiero dei bambini e dei lattanti che venivano meno per le piazze della città". - 2:11.

"Alzatevi, gridate di notte, al principio di ogni veglia!
Spandete come acqua il vostro cuore davanti alla faccia del Signore!
Alzate le mani verso di lui per la vita dei vostri bambini,
che vengono meno per la fame agli angoli di tutte le strade!
«Guarda, Signore, considera! Chi mai hai trattato così?»". - 2:19,20a.

Terza lamentazione (*Lam* 3)

Il poeta – che qui simboleggia il popolo – parla in prima persona e descrive il cumulo di miserie e di dolori che si è rovesciato su di loro. Egli si spinge quasi alla disperazione.

"Mi ha circondato di un muro, perché non esca;
mi ha caricato di pesanti catene.
Anche quando grido e chiamo aiuto,
egli chiude l'accesso alla mia preghiera.
Egli mi ha sbarrato la via con blocchi di pietra,
ha sconvolto i miei sentieri.
È stato per me come un orso in agguato,
come un leone in luoghi nascosti.
Mi ha sviato dal mio cammino, e mi ha squarciato,
mi ha reso desolato.
Ha teso il suo arco, mi ha posto
come bersaglio delle sue frecce.
Mi ha fatto penetrare nelle reni
le frecce della sua faretra.
Io sono diventato lo scherno di tutto il mio popolo,
la sua canzone di tutto il giorno.
Egli mi ha saziato d'amarezza,
mi ha abbeverato d'assenzio.
Mi ha spezzato i denti con la ghiaia,

mi ha affondato nella cenere.
Tu mi hai allontanato dalla pace,
io ho dimenticato il benessere.
Io ho detto: 'È sparita la mia fiducia,
non ho più speranza nel Signore'". - 3:7-18.

Ma appena egli pronuncia il nome di Dio si riaccendono la fiducia e la speranza. Dio, terribilmente giusto, sta ora attuando la sua giustizia. Ma essendo misericordioso, a sua volta punirà coloro che ora opprimono la *sua* Israele:

"Ecco ciò che voglio richiamare alla mente,
ciò che mi fa sperare:
è una grazia del Signore che non siamo stati completamente distrutti;
le sue compassioni infatti non sono esaurite;
si rinnovano ogni mattina.
Grande è la tua fedeltà!
«Il Signore è la mia parte», io dico,
«perciò spererò in lui».
Il Signore è buono con quelli che sperano in lui,
con chi lo cerca.
È bene aspettare in silenzio
la salvezza del Signore". - 3:21-26.

"Il Signore infatti
non respinge per sempre;
ma, se affligge,
ha pure compassione, secondo la sua immensa bontà;
poiché non è volentieri che egli umilia
e affligge i figli dell'uomo.
Quando uno schiaccia sotto i piedi
tutti i prigionieri della terra,
quando uno vìola i diritti di un uomo
in presenza dell'Altissimo,
quando si fa torto a qualcuno nella sua causa,
il Signore non lo vede forse?". - 3:31-36.

"Tu li retribuirai, Signore,
secondo l'opera delle loro mani.
Darai loro indurimento di cuore,
la tua maledizione.
Li inseguirai nella tua ira, e li sterminerai
sotto i cieli del Signore". - 3:64-66.

Quarta lamentazione (*Lam* 4)

Nuova descrizione della città devastata e degli orrori che subisce il popolo. Motivo di tanta sventura sono i peccati della nazione, e particolarmente dei profeti e dei sacerdoti:

"Così è avvenuto a causa dei peccati dei suoi profeti,
delle iniquità dei suoi sacerdoti,

che hanno sparso nel mezzo di lei
il sangue dei giusti.
Essi vagavano come ciechi per le strade,
sporchi di sangue,
in modo che non si potevano
toccare le loro vesti.
«Fatevi in là! Un impuro!», si gridava al loro apparire;
«Fatevi in là! Fatevi in là! Non lo toccate!».
Quando fuggivano, peregrinavano qua e là,
e si diceva fra le nazioni: «Non restino più qui!».
La faccia del Signore li ha dispersi,
egli non volge più verso di loro il suo sguardo". - 4:13-16.

L'aiuto sperato dall'Egitto fu vano: "A noi si consumavano ancora gli occhi in cerca di un soccorso, aspettato invano; dai nostri posti di vedetta scrutavamo la venuta d'una nazione che non poteva salvarci" (4:17). Il re stesso cadde in mano ai nemici: "Colui che ci fa respirare, l'unto del Signore è stato preso nelle loro fosse; egli, del quale dicevamo: «Alla sua ombra noi vivremo tra le nazioni»" (4:20). Gli edomiti che diedero man forte ai distruttori devono ora bere la coppa della punizione. - 4:21,22.

Quinta lamentazione (*Lam* 5)

Il popolo, rivolgendosi a Dio in tono di preghiera, enumera i mali passati e presenti (5:1-18), e termina invocando la misericordia divina:

"Ma tu, Signore, regni per sempre;
il tuo trono dura d'età in età.
Perché dovresti dimenticarci per sempre
e abbandonarci per lungo tempo?
Facci tornare a te, o Signore, e noi torneremo!
Ridonaci dei giorni come quelli di un tempo!
Ci hai forse rigettati davvero?
Sei tu adirato fortemente contro di noi?". - 5:19-22.

Autore

L'*antica tradizione* – sia giudaica che della primitiva congregazione dei discepoli di Yeshùa – attribuisce *Lamentazioni* a Geremia, ovvero a colui che ricopre la figura centrale nell'epoca in cui avvenne la distruzione di Gerusalemme.

Nella tradizione giudaica ci sono diversi testimoni. Il *Talmud* (*B. Bathrà*): “Geremia scrisse il suo libro profetico, le *Lamentazioni* e il libro dei *Re*”. Ciò è confermato anche in *Moèd Qatàn* 26° *Midràsh Rabà*. Il *Targùm* conferma. Così anche i vari commenti rabbinici posteriori. Anche la versione greca dei *LXX* conferma, ponendo il nome di Geremia nel titolo di *Lamentazioni*.

La tradizione della primitiva congregazione dei discepoli di Yeshùa è modesta. Abbiamo però molte testimonianze esplicite dei primissimi secoli. Origène, morto nel 254 E. V. (PG 12, 1084); Girolamo (*Prol. Gal.*); Ilario (PL iX, 241).

Il passo di *2Cron* 35:25 è molto discusso: “Geremia compose un lamento su Giosia; e tutti i cantori e tutte le cantanti hanno parlato di Giosia nei loro lamenti fino a oggi, tanto da diventarne un'usanza in Israele. Essi si trovano scritti tra i Lamenti”. Questa dichiarazione viene fatta dopo aver narrato la morte di Giosia nella battaglia di Meghiddo. “Si trovano scritti tra i lamenti”; “Sono scritti fra i canti funebri” (*TNM*); “Sono scritti nelle Lamentazioni” (*Did*). L’ebraico ha כְּתוּבִים עַל־הַקִּינוֹת (*ketuvìym al-haqynòt*): “Sono scritti nelle *qynòt*”. Alcuni hanno pensato che le *qynòt* (קִינוֹת) fossero appunto la raccolta delle nostre *Lamentazioni* (così anche il Diodati). In verità hanno creduto così gli antichi interpreti sia giudei sia quelli dei primi secoli della nostra era.

Tuttavia, il contenuto di *Lamentazioni* dimostra che il cronista (lo scrittore di *2Cron*) non alludeva a esse.

- *Lamentazioni* non ha nulla a che vedere con un carme funebre cantato dinanzi al cadavere di un re.
- L’innominato re delle *Lamentazioni* è ancora vivo e prigioniero: “Il suo re e i suoi capi sono fra le nazioni”. - *Lam* 2:9.
- Lo stato di spaventosa devastazione con cui è descritta la città di Gerusalemme non corrisponde alle circostanze della morte di Giosia.
- Il *cronista* (esperto in ciò che riguarda il servizio liturgico nel Tempio) non poteva davvero confondere le *Lamentazioni* (forse già entrate ai suoi tempi nella liturgia) con l’***altra*** raccolta delle *qynòt* contenenti l’elegia su Giosia.

La tradizione in favore della paternità geremiana di *Lam* dominò incontrastata fino al 18° secolo. Nel 1712 Von Der Hardt la negò, ma con ragioni più fantastiche che scientifiche: attribuì, infatti, i cinque carmi a Daniele, ai suoi tre compagni (Sadrac, Mesac e Abèdnego) e al prigioniero re Ioiachin. Con il secolo 19° s’iniziò ad esaminare scientificamente la tradizione alla luce della critica moderna, confrontando filologicamente le *Lamentazioni* con le parti indubbiamente autentiche di Geremia. In conseguenza di questo esame, alcuni attribuiscono *Lam* a qualche fidato discepolo di Geremia (come Baruc), altri negano l’unità

dell'autore (attribuendo i vari carmi a poeti di epoche diverse), altri ancora (specialmente esegeti cattolici) rimasero fedeli alla tradizione.

Le ragioni portate pro e contro sono discutibili, per cui non sono decisive per una conclusione certa.

In favore della paternità geremiana milita il seguente fatto: innegabili sono i contatti tra il libro di *Geremia* e il libro delle *Lamentazioni*. La presunzione astratta della tradizione è quindi resa molto più concreta e probabile. L'uso dell'acrostico era presso i semiti una prova d'abilità e aveva il vantaggio di rendere più facile il ricordo mnemonico delle singole parti. Quindi, anche Geremia, poeta di gran valore, poteva benissimo usarlo. Certo Geremia era prigioniero: "Geremia rimase nel cortile della prigione fino al giorno che Gerusalemme fu presa" (*Ger* 38:28). Ma non si dica che non poté assistere all'assedio e alla caduta di Gerusalemme, perché fu imprigionato a metà circa dell'assedio: "Geremia andava e veniva in mezzo al popolo, e non era ancora stato messo in prigione. L'esercito del faraone era uscito d'Egitto; e quando i Caldei che assediavano Gerusalemme ne ebbero la notizia, tolsero l'assedio a Gerusalemme" (*Ger* 37:4,5). Egli fu liberato dai babilonesi appena presa la città. Inoltre, la sua prigionia non era di segregazione, ma di sola detenzione: "Il re Sedechia ordinò che Geremia fosse custodito nel cortile della prigione, e gli fosse dato tutti i giorni un pane dalla via dei fornai, finché tutto il pane della città fosse consumato. Così Geremia rimase nel cortile della prigione" (*Ger* 37:21; cfr. anche 38:1-3). Egli poteva dunque seguire gli eventi.

Contro la paternità di Geremia militano le seguenti ragioni:

1. *Lam* 2:9: "I suoi profeti [di Gerusalemme] non ricevono più visioni dal Signore". Un vero profeta come poteva scrivere una cosa simile? Alcuni studiosi dicono che questo si riferirebbe ai falsi profeti, oppure allo scarso numero dei profeti rispetto alle epoche precedenti.
2. Il principio della responsabilità personale è uno dei capisaldi di Geremia. Però, in *Lam* 5 le sventure subite sono presentate come castigo per i misfatti dei padri già morti: "I nostri padri hanno peccato, e non sono più; noi portiamo la pena delle loro iniquità" (5:7). Tuttavia, i fautori della paternità adducono *Ger* 16:11 in cui il castigo appare una punizione *anche* delle antiche pecche: "«Perché i vostri padri mi hanno abbandonato», dice il Signore, «sono andati dietro ad altri dèi, li hanno serviti e si son prostrati davanti a loro»". *Anche*, perché i peccati dei contemporanei sono ben menzionati: "Voi avete fatto anche peggio dei vostri padri" (v. 12). Così, anche in *Lam* 5:16 si ammettono i peccati dei contemporanei viventi: "Guai a noi, perché abbiamo peccato!".
3. I babilonesi, che in *Ger* sono costantemente presentati come strumenti per far giustizia da parte di Dio, non potevano essere oggetto di imprecazioni (*Lam* 1:21,22;3:64-66). Ma anche in *Ger* 50:23;51:20-24 essi ricevono le stesse

imprecazioni. Se in *Lam* 4:17-20 sono espressi in prima persona dei sentimenti che Geremia non condivide, ciò si spiega con il fatto che spesso nei carmi l'autore si accomuna con lo stato miserando del popolo:

Lam 4:17	*Lam* 1:14;3:42
"A noi si consumavano ancora gli occhi in cerca di un soccorso, aspettato invano; dai nostri posti di vedetta scrutavamo la venuta d'una nazione che non poteva salvarci".	"La sua mano ha legato il giogo dei miei peccati, che s'intrecciano, gravano sul mio collo; egli ha stroncato la mia forza; il Signore mi ha dato in mani, alle quali non posso resistere", "Noi abbiamo peccato, siamo stati ribelli, e tu non hai perdonato"
La prima persona usata è *plurale*. Geremia era contrario alla richiesta d'aiuto fatta all'Egitto, ma qui si *accomuna* ai sentimenti del popolo.	La prima persona usata è *singolare* per identificarsi con Gerusalemme, la prima plurale con il popolo.

Ritmo

I primi quattro carmi hanno il *ritmo* delle popolari *qynòt* (elegie generalmente cantate dinanzi ad un cadavere nelle cerimonie funebri). Gli stichi sono divisi in due parti. Il primo emistico ha circa la lunghezza del verso ordinario ebraico, mentre il secondo emistico non di rado è ridotto a sole due o tre parole. La caratteristica è però che tra i due emistichi non compare d'ordinario il classico parallelismo ebraico di pensiero (sinonimico, per indicare lo stesso concetto; o antitetico, per indicare il concetto opposto).

Le due parti dello stico (i due emistichi) formano un solo enunciato concettuale o, al più, la seconda parte dà l'impressione di essere una lamentevole eco della prima.

Questa suddivisione degli stichi sfugge a *TNM* che riporta solo le strofe:

Lam 3:1-3 (*TNM*)

3 Io sono l'uomo robusto che ha visto l'afflizione a causa del bastone del suo furore.
2 Sono io che egli ha condotto e fa camminare nelle tenebre e non nella luce.
3 In realtà, contro di me volge ripetutamente la mano tutto il giorno.

È invece messa in evidenza da *NR*:

Lam 3:1-3 (*NR*)

3:1 Io sono l'uomo che ha visto l'afflizione	emistico	Primo stico
sotto la verga del suo furore.	emistico	
3:2 Egli mi ha condotto, mi ha fatto camminare nelle tenebre	emistico	Secondo stico
e non nella luce.	emistico	
3:3 Sì, contro di me di nuovo volge la sua mano	emistico	Terzo stico
tutto il giorno.	emistico	

Ed ecco il testo ebraico:

Lam 3:1-3 (*Testo Masoretico*)		
אֲנִי הַגֶּבֶר רָאָה עֳנִי	emistico	Primo stico
בְּשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ	emistico	
אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ חֹשֶׁךְ	emistico	Secondo stico
וְלֹא־אוֹר	emistico	
אַךְ בִּי יָשַׁב יַהֲפֹךְ יָדוֹ	emistico	Terzo stico
כָּל־הַיּוֹם	emistico	

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 25

Il *Qohèlet*

Il libro biblico dell'*Ecclesiaste*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il nome originale ebraico del libro biblico di *Ecclesiaste* è קֹהֶלֶת (*qohèlet*): "Parole dell'*Ecclesiaste* [קֹהֶלֶת (*qohèlet*)], figlio di Davide, re di Gerusalemme" (*Ec* 1:1). Si tratta di un participio maschile con desinenza femminile. Questo tipo di participi designava in origine l'attività o la missione di un uomo. Quindi, *qohèlet* indica l'ufficio di "predicatore" e si potrebbe tradurre con "sermonista" delle assemblee pubbliche. La nota di *TNM* a *Ec* 7:27 è oggettivamente esatta, ma va spiegata meglio; essa dice: "Il verbo e il soggetto sono entrambi femm.[inili]". Riguardo al nome, abbiamo già spiegato che è un participio maschile con desinenza femminile. In quanto al verbo, vero è che qui è al femminile, ma si tratta evidentemente di un errore dello scriba. Si paragoni, infatti, il passo di 7:27 con quello di 12:8:

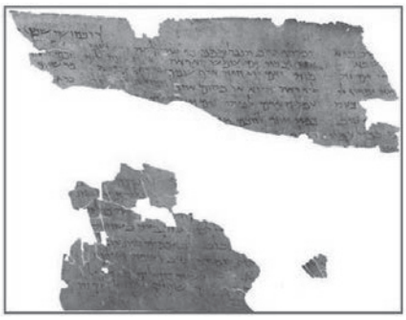
Ec 7:27	אָמְרָה קֹהֶלֶת *amràh qohèlet* disse [al femminile] ecclesiaste
Ec 12:8	אָמַר הַקֹּהֶלֶת *amàr haqohèlet* disse [al maschile] l'ecclesiaste

Il verbo di cui qui abbiamo il participio deriva da קהל (*qahàl*), "assemblea". Il verbo *qahàl* significa "convocare un'assemblea" (greco ἐκκλησία, *ekklesìa*; parola composta da ἐκ, "da", e da una parola derivata dal verbo καλέω, "chiamare").

Nomi simili (participi maschili con desinenza femminile) abbondano nel periodo postesilico. Come, ad esempio, *sofèret* (femminile di *sofèr*, "scriba") che si trova in *Esd* 2:55 e che *TNM* scambia per nome proprio traducendolo "Soferet"! Qui l'ebraico ha diversi nomi propri, ma l'*unico* con l'articolo è proprio *sofèret* (***ha**sofèret***,** "**lo** scriba"). Si noti il testo ebraico di *Esd* 2:55:

בְּנֵי עַבְדֵי שְׁלֹמֹה בְּנֵי־סוֹטַי בְּנֵי־הַסּוֹפֶרֶת בְּנֵי פְרוּדָא
benè avdìy shlomòh benè-sotày benè-hasofèret benè frudà
figli servitori Salomone figli-Sotai figli-lo scriba figli Peruda

Anche in *Esd* 2:57 abbiamo un nome simile (maschile con desinenza al femminile): פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִים (*pochèret hatzevayìym*), "chi prende le gazzelle al laccio"; che *TNM* interpreta nuovamente come nome proprio e che traduce con "Pocheret-Azzebaim"!



Frammento del libro biblico di *Qohèlet*, ritrovato nella Grotta n. 4 a Qumràn; il frammento è catalogato come *4Q109 Qohelet a*.

Autore

Pur non nominandosi espressamente l'autore, s'identifica con Salomone, come risulta dal titolo: "Parole dell'Ecclesiaste, *figlio di Davide*, *re di Gerusalemme*" (1:1). Più avanti si parla delle sue costruzioni, delle sue ricchezze e del suo lusso:

> "Io intrapresi grandi lavori; mi costruii case; mi piantai vigne; mi feci giardini, parchi, e vi piantai alberi fruttiferi di ogni specie; mi costruii stagni per irrigare con essi il bosco dove crescevano gli alberi; comprai servi e serve, ed ebbi dei servi nati in casa; ebbi pure greggi e armenti, in gran numero, più di tutti quelli che erano stati prima di me a Gerusalemme; accumulai argento, oro, e le ricchezze dei re e delle provincie; mi procurai dei cantanti e delle cantanti e ciò che fa la delizia dei figli degli uomini, cioè donne in gran numero. Così divenni grande e superai tutti quelli che erano stati prima di me a Gerusalemme". - 2:4-9.

È da questo libro dell'*Ecclesiaste* che sorse – forse dopo la stesura del libro apocrifo della *Sapienza* (che già presenta Salomone in buona luce) – la leggenda rabbinica che il grande re gerosolimitano si sarebbe convertito in vecchiaia dalle sue colpe. Frutto di tale ravvedimento sarebbe stato appunto l'*Ecclesiaste*. "Dicono gli ebrei che questo libro sia di Salomone, il quale fece penitenza per aver confidato nella sapienza e nella ricchezza e per aver offeso Dio a causa delle mogli" (Girolamo, *In Ecclesiastem* 1,12; cfr. anche il *Talmud* palestinese *Sanhedrin* 2,6b, 20 c, *Gittim* bab. 68 b; *Meqh.* 7a; *Targum* a. l.; Agostino, *De Civitate Dei* 20,3 PL 41,661). Tuttavia, la presunta conversione del monarca non è confermata da documenti anteriori.

Come se non bastasse, l'attribuzione del libro a Salomone è contraddetta da molti altri indizi del libro stesso, per cui oggi la sua origine salomonica non è più condivisa da alcuno

studioso (eccezion fatta per i dirigenti americani dei Testimoni di Geova, che - non essendo biblisti - in queste cose si attengono sempre alle vedute ecclesiastiche antiche).

Il procedimento del libro è solo un *artificio letterario*, una figura retorica, una personificazione (prosopopea) per meglio presentare l'inutilità dei beni terreni. Chi meglio di Salomone poteva essere il personaggio più adatto per una confessione di questo genere? Che tutto ciò sia un puro artificio letterario risulta da quanto dice lo stesso scrittore sacro in contrasto con la sua presunta origine salomonica:

1. "Io, l'Ecclesiaste, *sono stato* re d'Israele a Gerusalemme" (1:12), il che suppone che lo scrittore ora non lo sia più. Comprendendo l'implicazione, *TNM* aggiusta la traduzione: "*Sono divenuto* re su Israele a Gerusalemme". Ma l'aggiustamento inganna solo il lettore della *traduzione*. L'ebraico rimane lì con la sua dichiarazione: "**Sono stato** [הָיִיתִי (***hayìyty***), "fui"] re". Ora, *hayìyty* può essere tradotto con "sono stato", "fui" o "ero", ma si tratta sempre di una situazione passata che non c'è più. Inoltre, analizzando *bene* il testo si nota che lo scrittore dice: "Sono stato re d'Israele *a Gerusalemme*". Questa precisazione fa supporre che al tempo in cui si scrive non vi fossero più re viventi *a Gerusalemme*. Il che avvenne solo dopo la divisione del regno nei due regni di Giuda e di Israele. Dato che Salomone rimase re fino al termine della sua vita, come può dire: "Sono stato re"? La spiegazione migliore ci viene presentata da espressioni egiziane simili, dove tale forma letteraria è posta sulla bocca del faraone già morto come suo testamento letterario. Tale forma si trova scritta nelle iscrizioni tombali egizie.
2. "Io ho acquistato maggiore saggezza di tutti quelli che hanno regnato prima di me a Gerusalemme" (1:16). Si noti il *plurale*: "Tutti quelli che hanno regnato a Gerusalemme". Tale plurale si adatta male a Salomone, che – prima di lui – ebbe come re a Gerusalemme soltanto Davide, suo padre. Saul, primo re di Israele, non fu a Gerusalemme (*2Sam* 5:6,7,9). *TNM* inganna di nuovo il lettore con la sua traduzione: "Più di chiunque sia stato prima di me a Gerusalemme", mettendo il singolare "chiunque" (che comunque non sposta di molto il problema) e traducendo "*a* Gerusalemme" contro l'ebraico "**su** Gerusalemme" (**עַל**-יְרוּשָׁלִָם, ***al***-*yerushalàym*).
3. Colui che parla in *Ecclesiaste* non è il Salomone della storia, che – secondo il libro di *Re* – fu il costruttore del Tempio e fu un giudice giusto, dotato di mirabile sapienza divina (si rammenti il famoso giudizio di Salomone in *1Re* 3). In *Ecclesiaste* traspare invece tutta la corruzione di un governo dispotico orientale. Vi si parla delle oppressioni governative (8:9), del favoreggiamento degli inetti: "C'è un male che ho visto sotto il sole, un errore che proviene da chi governa: che, cioè, la stoltezza occupa posti altissimi" (10:5,6). Ci sono perfino rivoluzioni: "Mi sono messo poi a considerare tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole; ed ecco, le lacrime degli oppressi, i quali non hanno chi li consoli; da parte dei loro oppressori c'è la violenza, mentre quelli non hanno chi li consoli" (4:1); "Ho visto degli schiavi a cavallo e dei prìncipi camminare a piedi come gli schiavi" (10:7). Vi si parla di spionaggio: "Non maledire il re, neppure con il pensiero; e non maledire il ricco nella camera dove dormi; poiché un uccello del cielo potrebbe spargerne la voce e un messaggero alato

pubblicare la cosa” (10:20). Qualche studioso pensa addirittura ad un governo simile a quello seleucide del 2° secolo a. E. V., vale a dire il governo siriaco, con Antiochia per capitale, prima della riscossa maccabaica, quando la civiltà pagana attirava non pochi giudei.

Per tutte queste ragioni Salomone non può essere il *qohèlet* del libro, tanto più che questi nel suo epilogo si presenta non come un sovrano ma come un semplice saggio maestro di popoli:

> “L'Ecclesiaste, oltre a essere *un saggio*, ha anche insegnato al popolo la scienza, e ha ponderato, scrutato e messo in ordine un gran numero di sentenze. L'Ecclesiaste si è applicato a trovare parole gradevoli; esse sono state scritte con rettitudine, e sono parole di verità. Le parole dei saggi sono come degli stimoli, e le collezioni delle sentenze sono come chiodi ben piantati; esse sono date da un solo pastore. Del resto, figlio mio, sta' in guardia: si fanno dei libri in numero infinito; molto studiare è una fatica per il corpo. Ascoltiamo dunque la conclusione di tutto il discorso: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo. Dio infatti farà venire in giudizio ogni opera, tutto ciò che è occulto, sia bene, sia male”. – 12:11-16.

Per ovviare a tutte le difficoltà presentate, qualche studioso ha formulato l’ipotesi che non si tratti proprio di Salomone ma di un discendente di Davide. Questa ipotesi si basa sull’espressione iniziale di 1:1: “Parole dell'Ecclesiaste, *figlio* di Davide” (בֶּן־דָּוִד, *ben-Davìd*). Vero è che l’espressione *ben* (“figlio”) può riferirsi non ad un figlio diretto ma ad un discendente. Yeshùa stesso è detto “*figlio* di Davide” (*Lc* 18:38;20:41), pur essendone un lontano discendente. Tuttavia, la descrizione della sapienza e dell’attività edilizia di Salomone si adatta meglio a Salomone che ad un altro re davidico.

Come è possibile, allora, che il libro possa essere riferito proprio a Salomone senza che questi ne sia davvero l’autore? Di certo non c’è nessun desiderio di ingannare il lettore. V’è solo un *artificio retorico* per dare più importanza ai propri detti mettendoli sulla bocca di Salomone. A scandalizzarsi è solo il religioso occidentale. L’ebreo capisce benissimo: ora che lui è morto, rivedendo la sua vita, non avrebbe potuto parlare diversamente da quello che il Predicatore gli fa dire. È interessante notare che il *Talmud* riferisce anche l’opinione che l’autore del libro fosse Ezechia e il suo collegio; si veda *Pr* 25:1: “Ecco altri proverbi di Salomone, raccolti dalla gente di Ezechia, re di Giuda”.

Epoca di composizione

Per stabilire l’epoca di composizione di *Ecclesiaste* ha grande peso l’esame linguistico. Nel libro si rinvengono molti aramaicismi e costruzioni peculiari fenicie. La presentazione della lingua di *Ec* è presentata molto bene da R. E. Kautsch, che così conclude:

"Vi si trovano già quasi il vocabolario e la sintassi della Mishnà. Si adoperano dei termini stranieri che non si incontrano in ebraico se non dopo l'esilio. Vi sono per lo meno dieci modi di dire che appaiono come degli ellenismi veri e propri: il che rivela un contatto con i greci". - *Die Aramaismen in A. T.*, 1902, pagg. 93-100.

Se ci è consentito aggiungere qualcosa alla seria analisi del grande studioso appena citato, facciamo notare alcuni vocaboli persiani: מְדִינָה (*medynàh*), "provincia", in *Ec* 5:8 (nel *Testo Masoretico* è al v. 7); פַּרְדֵּסִים (*fardesìym*), "parchi" (2:5), plurale di *pardès*; פִּתְגָם (*fitgàm*), "sentenza" (8:11). Tra i costrutti aramaici vi veda, in 3:1, זְמָן (*sman*), "tempo"; in 8:1, פֵּשֶׁר (*pèsher*), "spiegazione" (*pèsher* è anche presente nei manoscritti di Qumràn); in 8:10, וּבְכֵן (*uvechèn*), "e quindi", tradotto con "ma, benché" da *TNM*. Di questi aramaicismi in *Ec* se ne contano una trentina. Tra le costruzioni posteriori rabbiniche segnaliamo la presenza di verbi in terza *àlef* (א) che sono coniugati come quelli di terza *he* (ה); il relativo è (*she*) anziché (*ashèr*):

"[L']uomo *che*"		
Ebraico di *Gn*	הָאָדָם אֲשֶׁר (*adàm ashèr*)	*Gn* 6:7
Ebraico di *Ec*	הָאָדָם שֶׁ (*adàm she*)	*Ec* 2:12

Data la presenza dei molti aramaicismi in *Ec*, lo studioso F. C. Burkitt immagina che l'*Ecclesiaste* sia una traduzione ebraica da un originale aramaico (*Is Ecclesiastes a Translation?* in "Journal of Theolog. Studies" 23, 1921-1922, pagg. 22-27). Ma potremmo citare altri studiosi contro tale ipotesi. - R. Gordis, *The Original Language of Qoheleth* in "Jewish Quart. Rew" 37, 1046-1947, pagg. 67-84.

Lo studioso M. Dahood, poggiando sugli influssi fenici, ammette che *Ec* derivi da un originale ebraico scritto però con caratteri fenici. - *Caananite-Phoenician influence in Qohelet* in "Biblica" 33, 1952, pagg. 30-52, 191-221.

Pensiamo che non sia necessario ricorrere a tutte queste ipotesi estreme. Il tutto si può spiegare con un originale ebraico, scritto con caratteri normali ebraici, ma in un periodo tardivo, verso la seconda parte del 3° secolo a. E. V.. Non si può scendere oltre, dato che il libro con tutta probabilità era già noto all'*Ecclesiastico* (libro apocrifo appartenente alla letteratura ebraica) e il suo spirito non si adatta all'epoca maccabaica. L'influsso fenicio può essere spiegato con la rinascita letteraria della letteratura cananeo-fenicia tra il 600 e il 200 a. E. V., che si compenetrò con la lingua popolare specialmente nei dialetti della Palestina settentrionale. È possibile che l'*Ecclesiaste* sorgesse in Gerusalemme, crocevia del mondo giudaico e del mondo circostante, dove erano più facili i contatti con la sapienza egizia.

Non sono assolutamente da prendersi sul serio le riflessioni fantasiose del Friedländer che – poggiando su 9:13-15 – vi vede un riferimento ad Archimede nell'assalto di Siracusa nel 214-212 a. E. V. (*Griechische Philosophie in A. T.*, Berlin, 1904, pagg. 131-162). Vale lo stesso rifiuto per il Dorneseiff che vi rinviene un'allusione alla battaglia di Maratona nel 490 a. E. V. (*Das Buch Prediger* in "Zeitschrift zu Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft" 89, 1935, pagg. 243-249). Il contenuto di *Ec* 9:13-15 è solo un esempio volutamente impreciso che lo scrittore ispirato porta e che può riferirsi a tutti i casi del genere.

Unità del libro

Il libro di *Ecclesiaste* sembra intessuto d'idee contraddittorie. Su questo fatto il direttivo americano che edita *La Torre di Guardia* fa un commento che – è il caso di dirlo – è la scoperta dell'America (o dell'acqua calda): "Anche se alcuni sostengono che il libro si contraddica, lo dicono solo perché non capiscono che molte volte esso espone l'opinione comune in contrasto con quella che rispecchia la sapienza divina. (Cfr. Ec 1:18; 7:11, 12). Perciò il libro va letto in modo da afferrarne il senso" (*Perspicacia nello studio delle Scritture* Vol. 1, pag. 766). Prendendo come spunto l'esempio citato, leggiamo 1:18: "Nell'abbondanza della sapienza c'è abbondanza di vessazione, così che chi accresce la conoscenza accresce il dolore" (*TNM*) e lo confrontiamo con 7:11,12: "La sapienza . . . è buona ed è vantaggiosa . . . il vantaggio della conoscenza è che la sapienza stessa conserva in vita quelli che la possiedono". E giriamo la domanda: Ma sapienza e conoscenza vanno ricercate o no? Qual è la risposta "che rispecchia la sapienza divina" (*Ibidem*)? Se vanno ricercate, come mai più le si ricerca e più aumentano vessazione e dolore? E se non vanno ricercate, perché sono definite buone e vantaggiose? Forse la risposta è: sì, vanno ricercate ma non troppo? Vorrebbe allora dire che sono buone in dosi minime ma dannose se vengono approfondite? È una risposata che rifiutiamo. O forse la sapienza che fa male è quella mondana e quella da ricercare è quella divina? Nulla nel testo giustifica questa differenziazione, che l'autore ispirato non fa.

Citiamo solo altri due esempi tra i tanti:

La gioia	"Non c'è nulla di meglio per l'uomo del mangiare, del bere e del godersi il benessere in mezzo alla fatica che egli sostiene; ma anche questo ho visto che viene dalla mano di Dio". – 2:24.
	"Io ho riconosciuto che non c'è nulla di meglio per loro del rallegrarsi e del procurarsi del benessere durante la loro vita, ma che se uno mangia, beve e gode del benessere in mezzo a tutto il suo lavoro, è un dono di Dio". – 3:12,13.

	“Ti voglio mettere alla prova con la gioia, e tu godrai il piacere! Ed ecco che anche questo è vanità. Io ho detto del riso: «È una follia»; e della gioia: «A che giova?»”. – 2:1,2.
	“È meglio andare in una casa in lutto, che andare in una casa in festa . . . La tristezza vale più del riso; poiché quando il viso è afflitto, il cuore diventa migliore. Il cuore del saggio è nella casa del pianto; ma il cuore degli stolti è nella casa della gioia”. – 7:2-4.
La sapienza	“Dov'è molta saggezza c'è molto affanno, e chi accresce la sua scienza accresce il suo dolore”. – 1:18.
	“La sorte che tocca allo stolto toccherà anche a me; perché dunque essere stato così saggio? – 2:15.
	“Vidi che la saggezza ha un vantaggio sulla stoltezza”. -2:13
	“La saggezza dà al saggio più forza che non facciano dieci capi in una città”. -7:19.
	“La saggezza vale più della forza”. -9:16.

Partendo da questo fatto, la maggioranza degli studiosi è giunta alla conclusione che nel libro manchi qualsiasi nesso logico, per cui *Ec* sarebbe una collezione di massime sapienziali slegate tra loro, come nel libro dei *Proverbi*. Questa posizione è ben rappresentata da F. Delitsch che così scrive:

> “Vi manca qualsiasi svolgimento graduale di idee, qualsiasi dimostrazione progressiva; anche il raggruppamento ideale è stato non bene curato. La connessione dei pensieri è spesso determinata da elementi esterni ed accidentali, mentre talora del materiale incongruo si intromette in gruppi armonici. Ogni tentativo di mostrare l’unicità di pensiero e un progresso genetico, un piano generale, un collegamento organico, è fallito e deve necessariamente fallire”. - *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, Edinburg, 1891, pag. 188.

Altri autori hanno tentato di ricercare in *Ec* uno schema, ricorrendo a diverse ipotesi. Si è così elaborata

> “l’ipotesi delle due voci. Si ammetteva che l’autore riproducesse talvolta il pensiero di avversari delle sue idee [così già in Gregorio il Taumaturgo] o che opponesse due o tre voci che udiva parlare dentro di sé, o ancora che avesse voluto scrivere un dialogo vero e proprio. Ma queste sono congetture che non sono affatto suggerite dal testo”. - A. Lods, *Histoire de la littérature hébraique et juive*, Paris, 1950, pag. 699.

Si è pure supposto l’intervento di diverse mani nella redazione del libro, che sarebbe stato così composto da brani di un ateo o di un bigotto, di un modernista o di un tradizionalista. Il secondo avrebbe cercato di correggere quanto il primo affermava. È questa l’idea di C. Siegfried in *Prediger und Hohelied*, Gottingen, 1898.

Negli ultimi decenni si è sviluppata una nuova teoria: la teoria delle forme, che può essere definita la stilistica del nuovo metodo critico. Questa teoria non insiste su indizi psicologici, ma cerca di trovare un appoggio per la sua indagine nello stesso testo biblico che sottopone ad una indagine strutturale e verbale. Il difetto di questa teoria è che vi gioca sempre l’elemento soggettivo del ricercatore, tuttavia si deve riconoscere che mediante questo tipo di analisi si sono potuti mettere in risalto parole chiave, ritornelli ricorrenti nel testo, le idee principali come l’autore ispirato le vedeva. In tal modo si è cercato di ricostruire lo schema come lo scrittore lo intendeva.

I primi tentativi di questo genere, applicati all'*Ecclesiaste*, furono compiuti da due studiosi con i seguenti risultati:

- O. Loretz. Non è riuscito a scoprire lo schema di *Ec*. - *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg, 1964.
- G. Castellitto. Vi ha trovato due grandi parti: una in prima persona (1:1-4:16) e un'altra con ammonizioni all'imperativo (4:17-12:12) (*Qohelet and his Wisdom*, 1968). Ma dobbiamo dire che il risultato non è consistente, giacché anche nella seconda parte vi sono dei brani in prima persona, come – ad esempio – nel cap. 6.

Visti i vari fallimenti, proponiamo il seguente schema:

- Titolo (1:1).
- Poema sul lavoro (1:2-11).
- Prima parte del libro: Investigazioni dell'autore sulla vita (1:12-6:9).
- Seconda parte del libro: Conclusione dell'autore (6:10-11:6).
    a) L'uomo non sa quello che è meglio. - 7:1-8:17.
    b) L'uomo ignora quello che avverrà. - 9:1-11:6.
- Poema sulla giovinezza e la vecchiaia (11:7-12:3).
- Epilogo (12:9-14).

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 26

Linee guida per comprendere il libro di *Qohèlet*

Principi direttivi per una soluzione

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Complessità del reale

La realtà che ci circonda è così complessa che può essere vista sotto diversi aspetti o punti di vista. Gli occidentali cercano la sintesi, gli orientali amavano i particolari. L'orientale (gruppo cui il poeta ebreo ispirato appartiene) vede ogni particolare della realtà e lo mette a fuoco, come se solo quello esistesse. Vede la gioia e sembra che tutta la vita sia gioia; vede il dolore e sembra che la vita sia tutta dolore. L'orientale non teme le contraddizioni (da cui l'occidentale è ossessionato) e si esprime con tutto il candore. All'occidentale sembra che lui si contraddica. Possiamo tentare di dare un'immagine all'occidentale: sarebbe come se

un fotografo mettesse a fuoco solo gli occhi di una donna, come se quegli occhi fossero tutta la persona. – Foto: Ragazza afgana, fotografia scattata da Steve McCurry, inviato della rivista *National Geographic*, in un campo di profughi afgani di Peshawar, in Pakistan, nel 1984.

Complessità dell'animo umano con i suoi alti e bassi

Per l'Ecclesiaste il "ma" è tipico. Mediante il suo "ma" egli non tralascia mai di giustapporre o contrapporre a un'affermazione una o due altre affermazioni. Chi non concede all'Ecclesiaste *il diritto di contraddirsi* ha rinunciato in partenza a comprenderlo. E poi,

perché mai non avrebbe il diritto di contraddirsi? Forse è solo il lettore occidentale, religioso e bigotto, che pensa che un libro biblico debba essere perfettamente logico. Una persona virtuale, del tipo di quelle elettroniche che prendono vita solo in un *computer*, sono sempre freddamente logiche e non si contraddicono. Ma una persona viva, in carne e ossa, ha le sue piccole e grandi contraddizioni. Gli scrittori biblici sono i più umani di tutti i tempi.

Porre i problemi, non risolvere i problemi

In verità, l'asserzione dell'Ecclesiaste non è altro che *un colpo alla boriosa sapienza umana*. Mentre alcuni filosofi negano quel che non conoscono (nichilismo) o altezzosamente affermano quello che ignorano, l'Ecclesiaste non fa che riunire insieme una serie di domande che iniziano con: *Chissà*? Pur lasciando aperta la via alla vera soluzione, egli confessa la sua personale ignoranza. In ciò egli assomiglia al saggio ateniese del 5° secolo

a. E. V. (Socrate, foto) che diceva che il vero sapere è sapere di non sapere, al contrario di altri che credono di sapere tutto (mentre poi non sanno alcunché). Più si cresce nella conoscenza, più si riconosce la propria ignoranza.

Il direttivo americano dei Testimoni di Geova – che appartiene alla categoria di coloro che tutto sanno – scrive riguardo a *Ec*: "Il libro va letto in modo da afferrarne il senso, *tenendo presente il tema*" (*Perspicacia nello studio delle Scritture*, vol. 1, pag. 766; il corsivo è aggiunto per enfasi). E qual è mai questo tema? La *Torre di Guardia* del 15 settembre 1987 (pag. 24) dice che *Ec* "descrive l'inutilità degli esperimenti umani che non tengono conto del proposito di Dio". Però, *Ec* 7:14 afferma che Dio ha fatto ogni cosa "nell'intento che il genere umano non scopra nulla dopo di loro" (*TNM*; cfr. anche 6:12). A noi sembra quindi che il tema sia altro.

Il tema del libro è l'affermazione che è impossibile all'uomo capire perché Dio agisca nel modo in cui agisce.

Gli unici suggerimenti che l'Ecclesiaste offre sono quelli di:

- **Godere la vita e raccogliere semplicemente i frutti del proprio lavoro.**

> "Non c'è nulla di meglio per l'uomo del mangiare, del bere e del godersi il benessere in mezzo alla fatica che egli sostiene; ma anche questo ho visto che viene dalla mano di Dio". – 2:24.

“Non c'è nulla di meglio per loro del rallegrarsi e del procurarsi del benessere durante la loro vita, ma che se uno mangia, beve e gode del benessere in mezzo a tutto il suo lavoro, è un dono di Dio”. – 3:12,13.

“Non c'è nulla di meglio per l'uomo del rallegrarsi nel compiere il suo lavoro; tale è la sua parte”. – 3:22.

“Buona e bella cosa è per l'uomo mangiare, bere, godere del benessere in mezzo a tutta la fatica che egli sostiene sotto il sole, tutti i giorni di vita che Dio gli ha dati; poiché questa è la sua parte. E ancora se Dio ha dato a un uomo ricchezze e tesori, e gli ha dato potere di goderne, di prenderne la sua parte e di gioire della sua fatica, è questo un dono di Dio”. – 5:18,19.

“Non c'è per l'uomo altro bene sotto il sole, fuori del mangiare, del bere e del gioire; questo è quello che lo accompagnerà in mezzo al suo lavoro, durante i giorni di vita che Dio gli dà sotto il sole”. – 8:15.

“Va', mangia il tuo pane con gioia, e bevi il tuo vino con cuore allegro, perché Dio ha già gradito le tue opere”. “Godi la vita con la moglie che ami, per tutti i giorni della vita della tua vanità, che Dio ti ha data sotto il sole per tutto il tempo della tua vanità; poiché questa è la tua parte nella vita, in mezzo a tutta la fatica che sostieni sotto il sole”. – 9:7,9.

● **Osare, nonostante le incertezze del futuro.**

“Tutto quello che la tua mano trova da fare, fallo con tutte le tue forze; poiché nel soggiorno dei morti dove vai, non c'è più né lavoro, né pensiero, né scienza, né saggezza”. – 9:10.

“Getta il tuo pane sulle acque, perché dopo molto tempo lo ritroverai”. – 11:1.

“Chi bada al vento non seminerà; chi guarda alle nuvole non mieterà”. – 11:4.

“Fin dal mattino semina la tua semenza e la sera non dar posa alle tue mani; poiché tu non sai quale dei due lavori riuscirà meglio: se questo o quello, o se ambedue saranno ugualmente buoni”. – 11:6.

● **Evitare le molte parole nell’intento di cercare di chiarire l’impossibile.**

“Dov'è molta saggezza c'è molto affanno, e chi accresce la sua scienza accresce il suo dolore”. – 1:18.

“Non essere precipitoso nel parlare”, “Con le molte parole, [vengono] i ragionamenti insensati”. – 5:2,3.

“Moltiplicare le parole significa moltiplicare la vanità; che vantaggio ne viene all'uomo? Infatti, chi può sapere ciò che è buono per l'uomo nella sua vita, durante tutti i giorni della sua vita vana, che egli passa come un'ombra? Chi sa dire all'uomo quel che sarà dopo di lui sotto il sole?”. – 6:11,12.

“Lo stolto moltiplica le parole; eppure l'uomo non sa quel che gli avverrà; e chi gli dirà quel che succederà dopo di lui?”. – 10:14.

● **Non lavorare febbrilmente.**

“Vale più una mano piena, con riposo, che entrambe le mani piene, con travaglio”. – 4:6.

● **“Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo”. - 12:15.**

Nello sviluppo del suo tema, l’autore – come afferma lui stesso – ha raccolto molti proverbi che immette artisticamente nel suo schema. Ora li raccoglie, ora li discute, sottoponendo la

sapienza tradizionale ad una critica molto valida, anche se non raggiunge la drammaticità di *Giobbe*.

Lo schema del libro

Ecco lo schema già proposto nella lezione precedente, ma più ampliato:

1. Titolo (1:1).
2. Poema sul lavoro (1:2-11).
3. Prima parte del libro: Investigazioni dell'Ecclesiaste sulla vita (1:12-6:9). Ogni sezione termina con "ed ecco tutto è vanità, è un correre dietro al vento" o simili:

1:14	"Ed ecco tutto è vanità, è un correre dietro al vento"
1:17	"Anche questo è un correre dietro al vento"
2:1	"Ed ecco che anche questo è vanità"
2:15	"Anche questo è vanità"
2:17	"Tutto è vanità, un correre dietro al vento"
2:19	"Anche questo è vanità"
2:21	"Anche questo è vanità"
2:26	"Anche questo è vanità e un correre dietro al vento"
3:19	"Tutto è vanità"
4:4	"Anche questo è vanità, un correre dietro al vento"
4:8	"Anche questa è una vanità"
4:16	"Anche questo è vanità, e un correre dietro al vento"
5:10	"Anche questo è vanità"
6:2	"Ecco una vanità"
6:9	"Anche questo è vanità, un correre dietro al vento"

a) Doppia introduzione:

Prima introduzione (1:12-15)	Seconda introduzione (1:16-18)
"Io, l'Ecclesiaste, sono stato re d'Israele a Gerusalemme, e ho applicato il cuore a cercare e a investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo: occupazione penosa, che Dio ha data ai figli degli uomini perché vi si affatichino. Io ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole: ed ecco tutto è vanità, è un correre dietro al vento. Ciò che è storto non può essere raddrizzato, ciò che manca non può essere contato".	"Io ho detto, parlando in cuor mio: «Ecco io ho acquistato maggiore saggezza di tutti quelli che hanno regnato prima di me a Gerusalemme; sì, il mio cuore ha posseduto molta saggezza e molta scienza». Ho applicato il cuore a conoscere la saggezza, e a conoscere la follia e la stoltezza; ho riconosciuto che anche questo è un correre dietro al vento. Infatti, dov'è molta saggezza c'è molto affanno, e chi accresce la sua scienza accresce il suo dolore".

b) Studio sul piacere della ricerca (2:1-11)
c) Studio sulla sapienza e sulla follia (2:12-17)
d) Studio sui frutti del lavoro:
   I. Vanno poi lasciati ad altri (2:18-26)
   II. Uno non può conoscere sempre il momento opportuno per agire (3:1-4:6)
   III. Il problema del compagno (4:7-16)
   IV. Si può perdere tutto ciò che si è accumulato (4:17-6:9)

4. Seconda parte del libro: Conclusione dell'Ecclesiaste (6:10-11:6). Introduzione (6:10-12): L'uomo non può conoscere ciò che Dio ha fatto, perché l'uomo non può stabilire ciò che è buono e ciò che seguirà.
   a) L'uomo non può sapere quello che è meglio per lui (7:1-8:17). In questa sezione ogni paragrafo finisce con le parole: "Non la può trovare" o "Chi la può trovare" o simili.

      7:24 "Chi potrà trovarla?"
      7:28 "Non l'ho trovata"
      8:17 "Non però può trovarla"

   b) Critica della sapienza tradizionale: l'uomo non sa cosa deve fare:
      I. Nel giorno della prosperità e dell'avversità (7:1-14)
      II. Circa la giustizia e l'ingiustizia (7:15-24)
      III. Circa l'uomo e la follia (7:25-29)
      IV. Circa l'uomo saggio e il re (8:1-17)

   L'uomo ignora quello che deve accadere (9:1-11:6). In questa sezione le singole pericopi terminano con: "Non conosce" o "non v'è conoscenza" o simili.

      9:1 "L'uomo non sa neppure se . . ."
      9:6 "I morti non sanno nulla"
      9:10 "Nel soggiorno dei morti dove vai, non c'è più né lavoro, né pensiero, né scienza, né saggezza"
      9:12 "L'uomo infatti non conosce la sua ora"
      10:15 "Egli [lo stolto] non sa neppure la via della città"
      11:2 "Tu non sai che male può avvenire sulla terra"
      11:6 "Tu non sai quale"

   I. L'uomo conosce solo che deve morire, ma i morti nulla sanno (9:1-6)
   II. Non vi conoscenza nello *sheòl* (9:7-10)
   III. L'uomo non conosce il momento di agire (9:11,12)
   IV. L'uomo ignora ciò che accadrà (9:13-10:15)
   V. Egli ignora il male che verrà (10:16-11:2)
   VI. Egli ignora il bene che ne verrà (11:3-6)
5. Poema sulla giovinezza e la vecchiaia (11:7-12:3).
6. Epilogo (12:9-14).

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 27

Lo sviluppo del libro di *Qohèlet*

Titolo e suddivisione di *Ec*

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il titolo del libro

L'autore di *Ec* si presenta nella figura di Salomone, figlio di Davide. Sul valore di quest'attribuzione si riveda bene ciò che è stato già detto circa l'autore del libro nella lezione n. 25. Qui ribadiamo che la procedura - non solo stilistica, ma soprattutto didattica - di attribuire dei detti ad un personaggio biblico importante è cosa normale per l'ebreo. La letteratura ebraica è piena di frasi del tipo "Mosè disse …", "Abraamo rispose …". L'ebreo che le legge sa benissimo che così non fu, ma ne riceve un insegnamento. Non si dimentichi mai che la Scrittura fu scritta da *ebrei*, sì ispirati, ma pur sempre ebrei che parlavamo ebraico e che pensavano con la mentalità degli ebrei. Il lettore occidentale moderno prende cantonate terribili se legge semplicemente una traduzione delle parole senza conoscere il modo di esprimersi ebraico. Questo è l'errore tipico che fanno i moderni "cristiani". Se poi la loro matrice religiosa è anglo-americana, l'errore è quasi obbligato per via della loro mentalità. *Ec* 1:1 recita: "Parole dell'Ecclesiaste, figlio di Davide, re di Gerusalemme". E il lettore occidentale subito conclude: Non è scritto chiaro e tondo che si tratta di Salomone? Si fa presto a leggere dopo più di duemila anni una traduzione e a intenderla alla maniera del terzo millennio. Ma si fa anche presto a sbagliare. L'esame interno del libro e l'esame dell'ebraico mostrano che il libro non fu e *non poteva* essere stato scritto al tempo di Salomone (che, tra l'altro, non è mai neppure nominato!). Se potessimo tradurre a beneficio del lettore occidentale, dovremmo dire: 'Parole dell'Ecclesiaste, *alla maniera del* figlio di Davide, re di Gerusalemme'. L'ebreo non userebbe mai un'espressione simile, ma direbbe (come in effetti dice): "Parole dell'Ecclesiaste, figlio di Davide, re di Gerusalemme".

Poema sul lavoro (1:2-11)

L'autore, richiamando la sua esperienza personale, mostra la vanità di tutto ciò che si compie, la vanità di ogni fatica umana.

> "Vanità delle vanità, dice l'Ecclesiaste, vanità delle vanità, tutto è vanità. Che profitto ha l'uomo di tutta la fatica che sostiene sotto il sole?". - 1:2,3.

La vita umana appare al pensatore ispirato come uno sforzo vano per raggiungere l'inafferrabile felicità. Le generazioni si susseguono le une alle altre, come il perenne avvicendarsi della natura con i suoi cicli stagionali e diurni.

Anche le innovazioni umane sono ripetizioni di eventi già passati e destinate fatalmente a ricadere nell'oblio. Anche se le scoperte segnano oggi un indubbio progresso del tutto nuovo (si pensi alla radio, alla televisione, alla telefonia mobile, all'informatica, alle missioni spaziali – solo per fare alcuni esempi), di fatto rimane pur sempre vero, anche oggi, che l'uomo – nonostante il grande progresso – non ha ancora trovato la felicità.

Prima parte. *Investigazione del pensatore ispirato sulla vita* (1:12-6:9).

Introduzione: vanità della sapienza. Si può dividere in due parti a motivo della stessa finale. La prima parte dell'introduzione (1:12-15) termina al v. 14 con la finale: "Tutto è vanità, è un correre dietro al vento", con il versetto 15 che è complementare: "Ciò che è storto non può essere raddrizzato, ciò che manca non può essere contato"; non tutti i traduttori lo comprendono, per cui staccano il v. 15 (*TNM* cambia addirittura paragrafo). La seconda parte dell'introduzione (1:16-18) termina con la finale: "Anche questo è un correre dietro al vento" (v. 17), con il v. 18 complementare: "Infatti, dov'è molta saggezza c'è molto affanno, e chi accresce la sua scienza accresce il suo dolore". Nella prima parte l'autore mostra che nelle sue ricerche si è accorto che tutto è pura vanità sterile e priva di concretezza: tutto sfugge come il vento. La stessa acquisizione della sapienza è una caccia dietro al vento; la sapienza, anzi, non fa che accrescere l'affanno.

La ricerca del piacere è vanità. Ne ha fatta esperienza l'autore che si è dato a ricercarne ogni forma, ma senza alcun vantaggio. Egli ha costruito grandi edifici, non si è privato di alcuna soddisfazione, ma dovette concludere che tutto è pura vanità. - 2:1-11.

Studiando la sapienza e la follia (2:12-17) l'Ecclesiaste ha notato che pure la sapienza è senza frutto duraturo, perché tutto si deve lasciare con la morte. A dispetto della dottrina tradizionale che insegnava la superiorità della sapienza (2:13,14a), la medesima sorte colpisce il saggio e lo stolto. Dove sta allora la superiorità della sapienza? Tutto è vanità!

“Il sapiente vede dove va, lo stolto invece cammina nel buio. Ma tutti e due fanno la stessa fine”.
– 2:14, *TILC*.

TNM, che fa spesso traduzioni alquanto oscure, traduce 2:14b come se fosse un indovinello: “E ho conosciuto, anch’io, che c’è un’eventualità che capita a tutti loro”. L’ebraico ha letteralmente: “E conobbi anche io che sorte unica accadrà a tutti loro”. Non si tratta di “un’eventualità” (chissà mai quale), ma di una “sorte unica” (מִקְרֶה אֶחָד, *miqrèh ekhàd*; *ekhàd* è lo stesso aggettivo applicato al Dio *unico* – cfr. *Dt* 6:4): la morte.

Il frutto del lavoro viene esaminato in quattro sezioni.

1. Nella prima (2:18-26) l’autore osserva che i soldi che uno s’è fatti devono essere lasciati ad un altro, che può poi mostrarsi saggio oppure stolto. Anche questo è vanità (2:18,19). Ad ogni modo, chi eredita è pur sempre qualcuno che non ha faticato per guadagnarsi quel denaro (2:20,21). Meglio quindi godere dei beni che si possiedono; ma questa letizia è pur sempre qualcosa donata da Dio e del tutto incerta. - 2:24-26.
2. Nella seconda sezione (3:1-4:6) l’autore nota come sia molto difficile *agire proprio nel momento giusto*: mentre tutto l’universo è regolato in modo che per ogni cosa vi è un momento adatto, l’uomo – al contrario – non sa adattarsi a questo ritmo (3:9-11). È quindi meglio godere il frutto della propria fatica (3:12,13), poiché noi non possiamo cambiare ciò che Dio ha fatto (3:14,15). Alquanto incomprensibile è la traduzione che *TNM* fa della parte finale di 3:15:

TNM	Testo biblico
“E il [vero] Dio stesso continua a cercare ciò che si persegue”	וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת־נִרְדָּף *vehaelohìym yevaqèsh et-nirdàf* e il Dio ricercherà in seguito

L’espressione ebraica significa che Dio “riconduce ciò ch'è passato”. Non si comprende il senso dato da *TNM*: cosa è mai “ciò che si persegue”? Comunque, la Bibbia non dice così. Il contesto è: “Ciò che è accaduto, era già stato, e ciò che deve avvenire si è già verificato” (v. 15a, *TNM*), per cui Dio “ricerca quello che è passato”. - *Did*.

Esiste poi nel mondo una grande *ingiustizia*: mentre la sapienza tradizionale ammetteva che vi era un giudizio per ogni cosa al momento opportuno, l’Ecclesiaste osserva che in realtà non vi è un fondamento per affermare che vi sia un giudizio, poiché non appare alcuna differenza tra l’uomo e la bestia sia nella vita sia nella morte (3:18-20). Non c’è quindi nulla di meglio per l’uomo che gioire del frutto del suo lavoro, pensando che egli non può sapere nulla di quel che avverrà in futuro (3:22). È perciò in condizioni migliori chi non è ancora nato, perché ignora l’esistenza del male che si attua sotto il sole. - 4:1-3.

> “Ho anche visto sotto il sole che nel luogo stabilito per giudicare c'è empietà, e che nel luogo stabilito per la giustizia c'è empietà”. – 3:16.
>
> “Mi sono messo poi a considerare tutte le oppressioni che si commettono sotto il sole; ed ecco, le lacrime degli oppressi, i quali non hanno chi li consoli; da parte dei loro oppressori c'è la violenza, mentre quelli non hanno chi li consoli”. – 4:1.

Uno compie del lavoro che gli frutta, ed ecco l’invidia che rode gli altri e che lo turba. Tutto è quindi vanità e un correre dietro al vento. Sarebbe quindi logico divenire dei

fannulloni e incrociare le braccia come fanno molti, ma anche ciò non è bene. È meglio lavorare, ma non eccessivamente, lavorare – come dice l'autore – con una mano sola. - 4:5,6.

3. Terza sezione (4:7-16): meglio *accompagnati* che soli. È bene avere un altro che possa far tesoro dei benefici che si traggono dalla propria fatica. Seguono poi esempi che mettono in risalto il vantaggio di non trovarsi soli: in due, uno rialza chi cade; ci si riscalda a vicenda; si affronta meglio un avversario. Tuttavia, l'altra persona può costituire anche un danno, come nel caso di un vecchio che si vede offuscato da un giovane che, a sua volta, è seguito da una folla innumerevole che finirà con lo stancarsi anche di lui. Perciò, anche questo è vanità e un correre dietro al vento.
4. Quarta sezione (4:17-6:9): in questa sezione finale della prima parte l'autore raccoglie una serie di detti sapienziali sulla *verbosità*. Dio non ha bisogno di molte parole, né si lascia ingannare dai molti discorsi retorici con cui l'uomo si lusinga di accattivarsene l'attenzione (cfr. *Mt* 6:7: "Nel pregare non usate troppe parole come fanno i pagani, i quali pensano di essere esauditi per il gran numero delle loro parole"). Una preghiera troppo prolissa è simile ai sogni in cui la mente si sbizzarrisce in interminabili figure inconcludenti e prive di nesso tra loro (4:17-5:2). È molto meglio stare attenti a non pronunciare voti inutilmente, che non si possono poi mantenere: se si sono fatti, bisogna attuarli senza indugio. Oltre a moltiplicare le parole, l'uomo ama moltiplicare il *denaro*, ma tale brama insaziabile è accompagnata da un aumento di "amici" che cercano solo di approfittare di tale ricchezza; a quel punto il benestante deve rassegnarsi e stare lì a vedere. Anche qui è molto meglio accontentarsi del frutto del proprio lavoro. Infatti, l'uomo esce nudo dal seno materno e nudo se ne va nel soggiorno dei morti: non vale quindi la pena di consumarsi nella brama di accumulare sempre di più (5:7-19). Inoltre, talvolta l'uomo non ha neppure la possibilità di godere i beni che possiede ed è un estraneo a trarne vantaggio. Essendo l'appetito umano insaziabile, ne deriva che il saggio non ha al riguardo alcun vantaggio sullo stolto. Anche se è meglio godere ciò che si ha sotto gli occhi che andare vagando dietro a desideri irrealizzabili, si tratta pur sempre di "un correre dietro al vento". - 6:1-9.

Parte seconda (6:10-11:6). *Conclusioni dell'Ecclesiaste*.

Prima sezione. Nell'introduzione che precede questa parte (6:10-12) l'autore afferma che tutto è fissato da Dio e che l'uomo non può disputare con lui; è perfettamente inutile moltiplicare parole sull'argomento. Nessuno può conoscere ciò che è bene per l'uomo e ciò che il futuro gli riserva. Questi due temi sono poi trattati a lungo nella parte seconda del libro.

1. L'uomo è incapace di conoscere la strada che gli conviene:
   I. Tanto nei giorni della *prosperità* che in quelli dell'*avversità* (7:1-14). L'autore raccoglie dei proverbi per determinare meglio ciò che conviene fare nelle diverse circostanze, esaltando i vantaggi del dolore e delle avversità perché la fine di una cosa è meglio del suo inizio. La situazione, poi, è sempre la medesima, per cui non si può lodare di continuo il tempo passato. La sapienza è buona cosa e dona vita, ma essa non può correggere l'opera di Dio: si deve quindi ammettere che Dio ha fatto tanto ciò che è buono quanto quello che non lo è, tanto il bene che l'avversità.

II. *Giustizia* e *ingiustizia* (7:15-24). Anche se la sapienza è più valida di dieci prefetti, di fatto però non vi è un uomo perfettamente giusto (v. 20). Perciò occorre stare bene attenti a non ritenersi troppo giusti o troppo savi:

> "Non essere troppo giusto, e non farti troppo saggio: perché vorresti rovinarti?". – 7:16.

Il v. 17 del cap. 7 richiede una buona traduzione. *VR* lo rende: "Non essere troppo empio, e non essere stolto; perché dovresti morire prima del tempo?". Tuttavia, "non essere *troppo* empio" sembrerebbe ammettere l'empietà, seppure con moderazione. Questo non può essere il pensiero della Bibbia. *TNM* rimane sulla stessa linea, peggiorandola: "Non essere troppo malvagio". Forse che si può essere un po' malvagi e si sbaglia solo se si è *troppo* malvagi? L'ebraico ha *al-tirshà harbèh* (אַל־תִּרְשַׁע הַרְבֵּה), che – se è tradotto letteralmente – suona: "Non *malvagerai* [errato in italiano, ma è per darne l'idea] molto". Ma non basta tradurre letteralmente. Non esiste solo il vocabolario, ma esistono anche i modi di dire propri della lingua. Se fosse solo אַל־תִּרְשַׁע (*al-tirshà*), "non *malvagerai*", tradurremmo: "Non essere malvagio". In *Gb* 34:12 abbiamo questo verbo usato proprio in questo senso: "Dio stesso non *agisce malvagiamente* [יַרְשִׁיעַ (*yarshìya*)]" (*TNM*). L'aggiunta di *harbèh* (הַרְבֵּה) non significa semplicemente l'aggiunta di un "molto" (che la traduzione aggiusta poi in "troppo"), ma indica l'*intensificazione continuata*: "Non *moltiplicare* la tua malvagità". Già è sbagliato essere malvagio, ma se si moltiplicano le proprie azioni malvagie si rischia di 'morire prima del tempo', perché malvagità richiama malvagità con gli interessi.

2. *La donna e la follia* (7:25-29). Investigando la sapienza tradizionale circa la donna, l'Ecclesiaste si accorda col dire che lei è un complesso di inganni e di tranelli: "Un uomo fra mille, l'ho trovato; ma una donna fra tutte, non l'ho trovata" (7:28). Tuttavia, anche l'uomo è ben poco saggio. Dio l'ha creato retto, ma egli ha deviato molto dalla giustizia originaria. - 7:29.
3. *Critica sul saggio e sul re* (8:1-17). Osservando il suggerimento tradizionale che è bene ascoltare il saggio e ubbidire al re, l'Ecclesiaste osserva come anche il saggio ignori spesso la giusta risposta (v. 7) e il re possa signoreggiare impunemente (v. 9). Talora l'empio ha ricca sepoltura, mentre il saggio viene dimenticato con la sua morte (v. 10). La condanna del male non avviene subito, per cui l'uomo spesso tende a fare il male (v. 11). Contro il pensiero tradizionale che l'empio sarà punito senza vivere a lungo (v. 13), l'autore osserva - come Giobbe – che dei buoni soffrono e degli empi gioiscono (v. 14). Perciò l'uomo deve riconoscere la sua impotenza nello spiegare questi problemi.

> "L'uomo è impotente a spiegare quello che si fa sotto il sole; egli ha un bell'affaticarsi a cercarne la spiegazione; non riesce a trovarla; e anche se il saggio pretende di saperla, non però può trovarla". - 8:17.

Si noti l'inclusione tra il "saggio" del v. 1 e del v. 17. All'inizio veniva lodato: "Chi è come il saggio? E chi conosce la spiegazione delle cose? La saggezza di un uomo gli rischiara il viso, e la durezza del suo volto ne è mutata" (v. 1). Poi, dopo le considerazioni fatte, la conclusione è che "l'uomo è impotente a spiegare quello che si fa sotto il sole; egli ha un bell'affaticarsi a cercarne la spiegazione; non riesce a trovarla; e *anche se il saggio pretende di saperla, non però può trovarla*". - V. 17.

Seconda sezione: *L'uomo ignora ciò che l'attende* (come affermato nell'introduzione). – 9:1-11:6.

Lo studio dell'Ecclesiaste si articola qui in sei paragrafi che trattano diversi soggetti. I richiami finali sono: L'uomo ignora; non c'è possibilità di conoscenza.

1. *L'uomo ignora il futuro* (9:1-6). Contro la tesi tradizionale che il giusto è nelle mani di Dio (9:1a), l'autore osserva che ciò non appare. L'uomo ignora se Dio gli è favorevole o no, poiché le stesse cose accadono sia ai giusti che agli empi, e alla fine entrambi muoiono (v. 3). Ad ogni modo, è pur sempre meglio essere vivi che morti: "Un cane vivo vale più di un leone morto" (v. 4). Infatti, il vivo almeno sa che deve morire, ma il morto nulla sa di ciò che avviene sulla terra. - Vv. 5,6.
2. *Vivere gioiosamente* (9:7-10). Dato che i morti non possono conoscere né lavorare né essere saggi nello *sheòl*, occorre godere tutto quel che si può durante la vita terrena; Dio, infatti, è colui che ci dà questa possibilità, e tale è il suo volere.
3. *L'uomo non è padrone delle circostanze* (9:11,12). Non basta essere agili per correre, tutto dipende dalle circostanze e dal tempo opportuno. Ma l'uomo non conosce il momento adatto per agire e spesso l'avversità costringe l'uomo nelle sue reti.
4. *L'uomo ignora quel che sta per succedere* (9:13-10:15). Il saggio povero può salvare una città assediata, ma il ricordo di lui perisce; e un peccato può rovinare tutto, come una mosca putrida rovina l'olio più prezioso (9:14-10:1). Uno stolto può diventare principe, un principe può andare a piedi come uno schiavo. Incidenti ne possono accadere sempre, come cadere in una fossa o essere morso da una serpe (10:2-7). Anche molte parole giovano a nulla perché l'uomo ignora ciò che accadrà in seguito. - 10:12-15.
5. *L'uomo ignora il male che sta per accadere* (10:16-11:2). Anche se ignora il male che può accadergli, l'uomo deve stare attento a non diventare pigro e indolente (v. 18), egli deve vigilare sui suoi stessi pensieri perché con facilità quel che si pensa può essere intuito: "Un uccello del cielo potrebbe spargerne la voce e un messaggero alato pubblicare la cosa" (10:20). L'uomo deve anche stare attento a non mettere tutto il suo guadagno in un sol luogo, perché ignora come esso andrà a finire.
6. *Fare del bene finché si ha tempo* (11:3-6). Nonostante le incertezze presentate, occorre lavorare lo stesso e non fermarsi, poiché quel che deve avvenire avverrà ugualmente così come accade che piova o come cade un albero (v. 3). Chi è troppo cauto non fa più nulla (v. 4): occorre quindi agire lo stesso, anche se s'ignora quel che avverrà. Proprio come non si sa come il respiro arrivi al bimbo che è nel seno della madre, così l'uomo non sa come Dio lavori nel mondo e non sa che bene lo attende. - V. 6.

Poema finale (11:7-12:8): la giovinezza e la vecchiaia

L'autore esorta a godere della luce, vale a dire della vita, prima che giungano le tenebre della morte (11:7). La giovinezza deve sviluppare tutte le sue possibilità, ricordando tuttavia

il giudizio che attende ciascuno e ricordando il … qui le Bibbie traducono: “Creatore” (12:3). Così anche *TNM*: “Ricorda, ora, il tuo grande Creatore nei giorni della tua giovinezza” (nel *Testo Masoretico* è in 12:1). Ma si tratta di un fraintendimento. L’ebraico del *Testo Masoretico* ha:

וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ
uscor et-borècha

Sul verbo non ci sono dubbi: *uschòr* (וּזְכֹר) significa: “E ricorda”. In quanto all’*et* (אֶת) – lo ricordiamo – è semplicemente il segno dell’accusativo, che non si traduce mai. Rimane la parola:

בוראיך

che viene letta *borècha* e tradotta con “il tuo Creatore”. La finale –*cha* (-ך) significa “di te” (tradotto con “tuo”). Intanto va precisato che l’articolo “il” è *aggiunto* nelle traduzioni, tra l’altro con scarsa o nessuna correttezza, perché il traduttore dovrebbe metterlo tra parentesi quadre per indicare che è assente nel testo originale, e non lo fa. Comunque, che la traduzione “Creatore” sia sbagliata è indicato dalla parola ebraica, che nel testo è *al plurale*. *TNM*, per difendere la sua traduzione, annota in calce: “Ebr. ***Bohre´èikha.*** Questo participio del verbo ebr.[aico] ‘creare’ è pl.[urale] per indicare grandezza o eccellenza”, ma è pura invenzione, perché tale tipo di plurale appartiene al greco e al latino, ma non all’ebraico. Il testo ebraico direbbe quindi: “E ricorda creatori di te”, il che farebbe sorgere grossi dubbi. Va ricordato poi che le vocali (sotto forma di punti e lineette sopra e sotto le singole lettere) furono aggiunte dai masoreti circa 800-1000 anni *dopo* che la Bibbia era già stata completata. Dobbiamo quindi far riferimento solo alle lettere ebraiche. Questa stessa parola, al singolare, la troviamo in *Ec* 12:8 (12:6 per *TNM*):

“Prima che … la ruota infranta cada nel *pozzo* [בור (*bor*)]”. – 12:8, *NR*.

TNM traduce qui: “Prima che sia tolto il cordone d’argento e la coppa d’oro si infranga, e la giara si rompa alla fonte, e la ruota per la *cisterna* [בור (*bor*)] si sia infranta”. La parola ebraica *bor* [בור] significa “buca/pozzo/cisterna/fossa”. Ora, se alla parola “fossa” (בור, *bor*) aggiungiamo il suffisso –*cha* (-ך), otteniamo:

בוראך
borècha
la fossa di te

Il versetto risulta ora: “E ricòrdati della tua *fossa* [בור (*bor*)] nei giorni della tua giovinezza, prima che vengano i cattivi giorni e giungano gli anni dei quali dirai: «Io non ci ho più alcun piacere»”. Il senso di “fossa” come “sepolcro” lo rinveniamo altrove nella Bibbia: “Ha scavato una *fossa* [בור (*bor*)], e la rendeva profonda; ma cadrà nella buca [che] ha fatto” (*Sl* 7:15, *TNM*); “L’uomo gravato della colpa di sangue per un’anima fuggirà lui stesso fino alla *fossa*

[בור (*bor*)]" (*Pr* 28:17, *TNM*); "Sarai precipitato nello Sceol, nelle parti più remote della *fossa* [בור (*bor*)]". - *Is* 14:15, *TNM*.

Traducendo correttamente, il versetto è in armonia con il contesto: l'Ecclesiaste sta dicendo che l'uomo deve godere della sua giovinezza finché è giovane (12:1,2; in *TNM* 11:9,10). I giovani – accade anche oggi, da sempre – pensano che la loro vita sia eterna. Contro questa falsa impressione, l'Ecclesiaste dice: Mentre sei giovane ricòrdati della tua fossa, perché anche tu dovrai morire. Oltre al contesto ripristinato, questa traduzione ristabilisce il parallelismo:

> 12:2 Bandisci dal tuo cuore la tristezza, e allontana dalla tua carne la sofferenza; poiché *la giovinezza e l'aurora sono vanità*.
> 12:3 E *ricòrdati della tua fossa nei giorni della tua giovinezza*, prima che vengano i cattivi giorni. – Base: *NR*; con correzione sulla base del testo ebraico.
> 11 [10] Scaccia dunque la vessazione dal tuo cuore, e allontana la calamità dalla tua carne; poiché *la gioventù e il rigoglio della vita sono vanità*.
> 12 *Ricorda, ora, la tua fossa nei giorni della tua giovinezza*, prima che vengano i giorni calamitosi. – Base: *TNM*; con correzione sulla base del testo ebraico.

Alla fine tutti muoiono e vanno nella "fossa" (12:8,9). Tutto è vanità.

Le descrizioni dell'essere umano che si avvia alla morte sono vivide, nello stile descrittivo ebraico. Anche se il soggetto è triste, le immagini sono tutte godibili. La splendida traduzione di *TILC* ci permette di apprezzarne la bellezza, soprattutto paragonata alla rozza traduzione di *TNM*:

- Dopo la bella stagione della giovinezza, ecco affacciarsi l'inverno della vecchiaia con i suoi giorni sempre scuri e piovosi in cui non si prova nessuna voglia. "Allora il sole, la luna e le stelle per te non saranno più luminosi e il cielo sarà sempre nuvoloso". – 12:2.
- C'è poi la scena di un palazzo decadente: la descrizione minuziosa del suo sfacelo è il progredire della crisi in cui entra il corpo di un vecchio. Le gambe vacillano come i guardiani del palazzo e le braccia s'indeboliscono come i manutentori del palazzo che si incurvano. "Allora, le tue braccia che ti hanno protetto, tremeranno; le tue gambe, che ti hanno sostenuto, diventeranno deboli". "I guardiani della casa tremano, e gli uomini di vitale energia si sono curvati" (*TNM*). – 12:3.
- "Le donne che macinano hanno cessato di lavorare perché son divenute poche" (*TNM*). I pochi denti rimasti sono come donne che non macinano più alla mola nel cortile. "I tuoi denti saranno troppo pochi per masticare il cibo". – 12:3.
- La vista si affievolisce: non ci sono più donne che occhieggiano dalle finestre e le porte di casa sono chiuse. Anche l'udito è affievolito: canzoni e trilli di uccelli si spengono. "Le signore che vedono alle finestre hanno trovato che è scuro; e le porte sulla strada si sono chiuse, quando il suono del mulino si abbassa, e uno si leva al suono di un uccello e tutte le figlie del canto hanno un suono basso" (*TNM*). "I tuoi occhi non vedranno più chiaramente. I tuoi orecchi diventeranno sordi al rumore della strada. Non sentirai quasi più il rumore della macina del mulino e il canto degli uccelli". – 12:3,4.
- Ecco poi la fatica nelle salite: "Avrai paura di camminare in salita e ad ogni passo sarai in pericolo di cadere", reso pessimamente da *TNM*: "Inoltre, hanno avuto timore semplicemente di ciò che è alto, e ci sono terrori nella via". – 12:5.
- La canizie porta il bianco come i mandorli in fiore: "I tuoi capelli diventeranno bianchi come i fiori di mandorlo". "E il mandorlo mette i fiori" (*TNM*). – 12:5.

- L’impotenza sessuale è evocata dal cappero, considerato allora come un afrodisiaco: “La bacca di cappero scoppia” (*TNM*). “Ogni desiderio scomparirà”. -12:5.
- L’artrite rende incapaci di saltare come fa una cavalletta. “Ti sarà difficile muoverti”. “La cavalletta si trascina” (*TNM*). – 12:5.
- Alla fine le immagini sono funerarie: compaiono i lamentatori di professione durante il funerale: “L’uomo cammina verso la sua casa di lunga durata e i lamentatori hanno marciato in giro nella strada” (*TNM*). “Poi te ne andrai alla dimora eterna, mentre per le strade piangeranno e faranno lutto”. – 12:5.
- È la rottura: è “tolto il cordone d’argento e la coppa d’oro” è infranta, “la giara” si rompe alla fonte, “la ruota per la cisterna” è “infranta. Quindi la polvere torna alla terra proprio come era e lo spirito stesso torna al [vero] Dio che l’ha dato” (*TNM*). “La vita finirà come si rompe un filo d’argento, o come va in pezzi una lampada d’oro, come si infrange una brocca per l’acqua e si schianta la carrucola del pozzo. Il tuo corpo ritornerà alla polvere della terra dalla quale fu tratto. Il tuo spirito vitale ritornerà a Dio che te l’ha dato”. – 12:6,7.

Conclusione

Al termine del suo libro l’autore si presenta come un saggio che ha istruito dei popoli ed esalta le parole dei savi (12:1-14). Un ammonimento essenziale, d’intonazione spirituale, chiude la meditazione del sapiente:

> “Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo. Dio infatti farà venire in giudizio ogni opera, tutto ciò che è occulto, sia bene, sia male”. – 12:15,16.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 28

Le accuse mosse al libro di *Qohèlet*

Ec propone lo scetticismo? Il pessimismo? Forse l'epicureismo?

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

I soliti critici hanno voluto accusare lo scrittore ispirato di *Ec* di gravi errori, come lo scetticismo, l'epicureismo e il pessimismo.

Scetticismo

Sembrerebbe raggiungere il suo vertice nella constatazione che la sorte degli umani non si distingue da quella delle bestie. Agli uni e alle altre tocca la medesima fine: come muore una bestia, così muore un essere umano. Tutti hanno un medesimo soffio, tutti vengono dalla polvere e tutti alla polvere tornano.

> "Infatti, la sorte dei figli degli uomini è la sorte delle bestie; agli uni e alle altre tocca la stessa sorte; come muore l'uno, così muore l'altra; hanno tutti un medesimo soffio, e l'uomo non ha superiorità di sorta sulla bestia; poiché tutto è vanità. Tutti vanno in un medesimo luogo; tutti vengono dalla polvere, e tutti ritornano alla polvere. Chi sa se il soffio dell'uomo sale in alto, e se il soffio della bestia scende in basso nella terra?". – 3:19-21.

Questo passo ha suscitato molte controversie tra gli studiosi. Fu inteso nei modi più disparati.

Scartiamo subito l'ipotesi sostenuta da non pochi padri e dottori medievali che pensavano che qui il *Qohèlet* non facesse altro che ripetere un'obiezione dei malvagi. Tutto ciò non ha fondamento nel contesto biblico. Scartiamo anche l'interpretazione del Cornely e del Vigouroux, che danno una risposta alla domanda del v. 21: "Chi conosce lo spirito dei figli del genere umano, se sale verso l'alto; e lo spirito della bestia, se scende verso il basso alla terra?" (*TNM*); secondo costoro coloro che 'conoscono' saprebbero che l'anima umana sale a Dio e quella della bestia svanisce. Questa ipotesi va rifiutata per due ragioni: 1. Il contesto

vuole proprio affermare l'identità tra essere umano e bestia in quanto al morire; 2. Lo "spirito" nella Bibbia non viene *mai* identificato con l'anima (che, comunque, è nella Bibbia l'essere carnale intero, sia animale sia umano).

Prendiamo ora in considerazione le ipotesi più aderenti al testo. Alcuni esegeti pensano che il dubbio non riguardi la sopravvivenza della persona (attestata in 9:10: "Nel soggiorno dei morti *dove vai*, non c'è più né lavoro, né pensiero, né scienza, né saggezza"), ma il *modo* di questa sopravvivenza. Così la pensano Condamin, Zapletal, Fillion; tutti costoro seguono Girolamo, Alcuino e Caro. Va detto che ai tempi biblici si poneva comunemente lo *sheòl* o soggiorno dei morti in luogo sotterraneo. Per cui l'autore esprimerebbe il dubbio se lo spirito (inteso erroneamente da questi esegeti come anima) non abbia a salire in una regione più elevata per trascorrervi un'esistenza più serena. Questa ipotesi si richiama alla prima parte del libro apocrifo di *Enoc* (scritto verso il 2° o il 1° secolo a. E. V.) in cui, in 22:1,2, si afferma che le anime dei giusti sono collocate in alto, nella caverna di un'alta montagna posta nelle regioni occidentali, dove attendono il giudizio universale. Di certo questa era la convinzione degli ebrei. Anche il ricco epulone della parabola supponeva così (*Lc* 16:19-31). Dobbiamo però obiettare che nel passo discusso di *Ec* il confronto non sta tra le anime dei giusti e quelle dei malvagi, ma tra lo *spirito* dell'uomo e quello della bestia. Inoltre - e lo ribadiamo - *mai* nella Bibbia lo "spirito" indica un'anima separata al corpo.

Con più ragione altri esegeti intendono lo "spirito" di *Ec* 3:21 (רוּחַ, *rùakh*), tradotto "soffio" da *NR*, non come l'anima ma come "soffio vitale". Questo "soffio vitale" è comune tanto agli esseri umani quanto agli animali (*Gn* 2:7; *Gb* 17:1; *Sl* 104:29,30). Secondo l'ipotesi di questi studiosi l'autore si farebbe interprete di una nuova idea, lasciata un po' nell'ombra. Egli direbbe che lo spirito viene da Dio, sia per gli animali sia per gli esseri umani (spirito inteso come soffio vitale, respiro, alito), ma alla morte – qui starebbe la novità – ogni spirito (animale e umano) che prima era fatto risalire a Dio (*Sl* 104:29,30; *Gb* 34:14,15), ora – al tempo dell'Ecclesiaste - si iniziava a pensare che salisse in alto se umano e scendesse in basso se animale. L'Ecclesiaste affermerebbe la sua ignoranza in merito, ponendo appunto la domanda con la formula "Chi sa se …" (3:21). Ma anche di fronte a questa ipotesi dobbiamo obiettare. Nel passo di *Ec*, infatti, non si rinviene proprio nessuna allusione alla persistenza di un *quid* o di un qualcosa di umano. Nella Bibbia questo qualcosa era chiamato "spettro" od "ombra" (רָפָא, *rafà*): "Davanti a Dio tremano le *ombre* [רְפָאִים (*refaìym*); *TNM*: "Quelli impotenti nella morte"]" (*Gb* 26:5); "Rivivano i tuoi *morti* [רְפָאִים (*refaìym*); letteralmente: "I tuoi *spettri*"]! . . . Svegliatevi ed esultate, o voi che abitate nella polvere!" (*Is* 26:19). "Spettro" od "ombra" o – nel linguaggio tutto particolare e strano di *TNM* – 'quello

impotente nella morte' (רְפָאִים, *refaìym*) è cosa ben diversa dallo "spirito" (*rùakh*) di *Ec*. Gli ebrei che ignoravano "la via dello spirito" (*Ec* 11:5, *TNM*), vale a dire il mistero della nascita, ignoravano pure il mistero della morte. Si noti:

"Le tue proprie mani mi hanno formato così che mi hanno fatto
Per intero all'intorno, eppure mi inghiottiresti.
Ricorda, ti prego, che mi hai fatto dall'argilla
E che mi farai tornare nella polvere.
Non mi versavi come il latte stesso
E mi rapprendevi come il formaggio?
Mi vestivi di pelle e carne
E mi intessevi di ossa e tendini". – *Gb* 10:8-11, *TNM*.

"Le mie ossa non ti furono occultate
Quando fui fatto nel segreto,
Quando fui tessuto nelle parti più basse della terra". – *Sl* 139:15, *TNM*.

Ad ogni modo, l'Ecclesiaste afferma (in 12:7) molto chiaramente, secondo la tradizione ebraica, che lo "spirito" umano torna a Dio: "La polvere torna alla terra proprio come era e *lo spirito stesso torna al [vero] Dio che l'ha dato*" (*TNM*). La Scrittura è ben lontana dalla speculazione così cara agli egizi, ai greci e a molti altri popoli pagani che sostenevano l'immortalità dell'anima. Sbagliava completamente il Descartes quando scriveva: "La nostra [anima] è di natura totalmente indipendente dal corpo, e di conseguenza non può morire con esso" (*Discours de la Méthode*). La vita d'oltretomba non è affatto un prolungamento della vita sublunare, ma un qualcosa di totalmente nuovo: "Ecco, io faccio *nuove* tutte le cose". - *Ap* 21:5.

Come sarà la nostra vita futura? Dovremmo affermare, insieme all'Ecclesiaste: Non lo sappiamo ("Chi sa se …"). Ma noi viviamo *dopo* che il messia è venuto, e una certezza ora l'abbiamo: "Ora è stata resa chiaramente evidente per mezzo della manifestazione del nostro Salvatore, Cristo Gesù, che ha abolito la morte, ma ha fatto luce sulla vita e sull'*incorruzione* [ἀφθαρσίαν (*aftharsìan*)]". - *2Tm* 1:10, *TNM*.

Solo Yeshùa il consacrato, uomo morto e resuscitato dai morti, è caparra d'immortalità. Senza di lui saremmo morti definitivamente e perennemente. Con la sua obbedienza fino alla morte, Yeshùa, "risuscitato dai morti, non muore più" (*Rm* 6:9). Non esiste l'anima immortale: questa è solo una credenza pagana. Se avessimo un'anima immortale, la venuta di Yeshùa sarebbe superflua. Ma Yeshùa è la risposta al problema della morte. Senza la risposta che Dio ha dato tramite Yeshùa, tutto sarebbe posto in discussione, proprio come fa l'Ecclesiaste. Il *Qohèlet* ci dà una lezione sublime: mentre egli osserva che uomini e animali muoiono tutti alla stessa maniera, pone una domanda: "Chi sa se …". Lui non ha una risposta, ma la lezione che ci dà sta nel porci la domanda. La risposta di Dio arriva con

Yeshùa: “Benedetto sia il Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo, che nella sua grande misericordia ci ha fatti rinascere a una speranza viva mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una eredità incorruttibile, senza macchia e inalterabile. Essa è conservata in cielo per voi” (*1Pt* 1:3,4). L’Ecclesiaste ci impedisce ogni disperazione, ma nel contempo rimuove ogni ipocrisia (è il cosiddetto *candore* biblico: “Chi sa se …”).

Epicureismo nell’*Ecclesiaste?*

Non sarà male rammentare che Epicuro (341-271 a. E. V.), fondatore della scuola epicurea, non riponeva il piacere nei godimenti materiali, ma piuttosto nell’assenza dei dolori fisici e delle inquietudini dello spirito. Egli raccomandava la virtù, ma non la virtù per se stessa, la virtù per i piaceri che essa procura e per i suoi vantaggi. Epicuro insegnava in tal modo un egoismo raffinato e voleva che il sapiente cercasse la felicità nei diletti spirituali, nella cultura intellettuale, nell’amicizia e nei piaceri semplici e naturali del corpo. Furono i suoi discepoli a rendere questa dottrina sempre più grossolana e materiale. Già Metrodoro, discepolo prediletto di Epicuro, riponeva la felicità nei piaceri del ventre. L’eresia continuò. Potremmo dire che dal ventre passò al basso ventre, tanto che oggi “epicureismo” è sinonimo di piaceri sensuali. La domanda è: tracce di epicureismo degenerato sussistono veramente in *Ecclesiaste*?

Il godimento cui il *Qohèlet* invita è un godimento ovvio e comune. Non deriva per niente dall’epicureismo, poiché già si legge in un frammento babilonese del poema epico di *Ghilgamesh* (anteriore alla Bibbia):

“Giacché gli dèi crearono l’uomo,
disposero che l’uomo dovesse morire
e tennero nelle loro mani la vita.
Tu, o Ghilgamesh, suvvia empiti il ventre,
sta allegro giorno e notte,
datti alla gioia tutto il giorno,
fa’ baldoria giorno e notte, e divèrtiti.
…
Goditi tua moglie
E il tuo lavoro in pace”.
- *Epopea di Ghilgamesh* 10,3; ANET pag. 90.

Se si confronta questo testo babilonese con quello di *Ec*, si trova lo stesso concetto. Ma *Ec* lo espone in modo molto più sano:

> “Godi la vita con la moglie che ami, per tutti i giorni della vita della tua vanità, che Dio ti ha data sotto il sole per tutto il tempo della tua vanità; poiché questa è la tua parte nella vita, in mezzo a tutta la fatica che sostieni sotto il sole”. – *Ec* 9:9.

Si noti che per l’Ecclesiaste anche i piaceri di questa vita sono vanità. Lo esprime qui, quando parla dei “giorni della vita della tua vanità”, ma lo esprime anche in 2:1,2: “Io ho detto in cuor mio: «Andiamo! Ti voglio mettere alla prova con la gioia, e tu godrai il piacere!». Ed ecco che anche questo è vanità. Io ho detto del riso: «È una follia»; e della gioia: «A che giova?»”. Dato che “non c'è sulla terra nessun uomo giusto che faccia il bene e non pecchi mai” (7:20), l’autore suggerisce la moderazione: “Non essere troppo giusto, e non farti troppo saggio: perché vorresti rovinarti? Non essere troppo empio [= “non moltiplicare la tua empietà”], e non essere stolto; perché dovresti morire prima del tempo?” (7:16,17). L’Ecclesiaste loda la vita e ci esorta ad amarla: “Bandisci dal tuo cuore la tristezza, e allontana dalla tua carne la sofferenza” (12:2). Per il *Qohèlet* occorre vivere la vita oggi, accoglierla nella sua pienezza: la vita è unica e non va sprecata.

Il godimento di questa vita, cui invita l’Ecclesiaste, è ben lontano dall’invito del Blake, del Nietsche e dell’Altizer che negano l’esistenza di Dio e che vedono la liberazione da ogni infelicità nel dire di sì a ogni proposta della carne e della vita senza limitazione alcuna. No, niente affatto. L’invito dell’Ecclesiaste è l’invito di un uomo spirituale la cui spiritualità si caratterizza nel comando: “Temi Dio!” (5:7). Egli raccomanda: “Pensa bene a quello che fai quando vai nella casa di Dio. Ci devi andare per ascoltare l’insegnamento di Dio piuttosto che fare come gli stolti”. - 4:17, *TILC*.

Pessimismo dell’*Ecclesiaste?*

Secondo il Leopardi il mondo ha due cose belle: l’amore e la morte. Non ci sono dubbi che nella vita umana l’Ecclesiaste veda soprattutto ombre. Il suo libro è pervaso da malinconia. Ma è una malinconia mossa principalmente da profonda compassione per le umane sofferenze. La sua malinconia rende le sue pagine efficacemente simpatiche: simpatiche nel vero significato della parola (συμπάτεια, *sympàteia*, da cui il nostro “simpatia”, indica la conformità di sensazioni e di sentimenti).

Nelle parole dell’Ecclesiaste non vibra un animo abbattuto, come nel pessimismo genuino, ma una tranquilla rassegnazione di fronte alle realtà della vita, e non senza vigoria di spirito. Ci troviamo del tutto d’accordo con la dichiarazione dello studioso McNeile: “L’Ecclesiaste

fu spesso chiamato pessimista, ma questo è un malinteso, perché egli ha la convinzione interiore che l'umanità dev'essere e potrebbe essere migliore se le circostanze fossero più favorevoli. La sua tristezza non sarebbe così profonda se non stimasse le risorse umane volte al bene".

Il *Qohèlet* non suggerisce la morte come rimedio, ma il godimento sereno dei beni terreni: mangiare e bere, unirsi alla propria moglie. Di certo tutto ciò non ha nulla a che fare con il pessimismo.

Tutto sommato, la morale dell'Ecclesiaste non è perfetta: la perfezione non era possibile (*Eb* 7:11). La sua morale non è neppure elevata, ma non è neanche malsana. Il livello morale e spirituale di *Ec* non è al di sotto di quello degli altri libri delle Scritture Ebraiche. Mostra però che al tempo dell'Ecclesiaste si viveva in un periodo di profonda crisi in cui l'antica fede ebraica più non bastava a risolvere i problemi del tempo e a soddisfare i profondi bisogni dello spirito umano. Dopo che in Israele aveva dominato il concetto della retribuzione collettiva, riuscì a imporsi il concetto del premio o della punizione individuale:

Retribuzione collettiva	Retribuzione individuale
"Che significa per voi che esprimete questo detto proverbiale sul suolo d'Israele, dicendo: «I padri mangiano l'uva immatura, ma ai figli si allegano i denti»?". – *Ez* 18:2.	"In quei giorni non si dirà più: «I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati», ma ognuno morirà per la propria iniquità; chiunque mangerà l'uva acerba avrà i denti allegati". – *Ger* 31:29,30.

Ma questa retribuzione era pur sempre concepita nel quadro dell'esistenza terrestre e perciò in continuo confronto con le contraddizioni della vita (cfr. la diatriba di Giobbe). Bisognava pervenire al concetto delle sanzioni eterne, che in quel tempo costituiva un terreno del tutto inesplorato. Ai tempi di *Ec* l'aldilà si riduceva solo all'ingresso nello *sheòl*, zona d'ombra, d'inattività, di silenzio e di morte. A operare questo sganciamento dai premi terreni si dedicò proprio l'Ecclesiaste. Pur accordando il suo favore ai piaceri terreni, egli ne afferra la vanità e si orienta di più verso una nuova visione centrata sull'eternità. Tuttavia, l'attività dell'Ecclesiaste è stata solo negativa. La parte positiva non poteva venire da lui, e nemmeno poteva venire dalle Scritture Ebraiche. I tempi intanto maturavano, il proposito di Dio si attuava man mano, e "quando giunse *la pienezza del tempo*, Dio mandò suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare quelli che erano sotto la legge". - *Gal* 4:4,5.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 29

Canonicità e ispirazione di *Qohèlet*

Ec fu sempre accolto sia dagli ebrei sia dai discepoli di Yeshùa

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

L'*Ecclesiaste* rientra nel terzo gruppo del canone ebraico, chiamato *ketuvìym* (כתובים, "scritti") o "rimanenti Scritture" (*ta loipà ton biblìon*).

Senza alcun dubbio, era incluso tra i libri canonici ricordati da Flavio Giuseppe (*C. Apionem* 1,8) e dall'apocrifo *Esdra* (14:42-47). La testimonianza di Flavio Giuseppe è del 95 circa E. V., quella dell'apocrifo *Esdra* della fine del 1° secolo E. V..

Con tutta probabilità il libro era già noto all'apocrifo *Ecclesiastico*, viste le notevoli convergenze, tra cui la stessa conclusione:

Ecclesiaste 12:15	*Ecclesiastico* 43:27 (apocrifo)
"Ascoltiamo dunque la conclusione di tutto il discorso: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è il tutto per l'uomo".	"Potremmo dir molte cose e mai finiremmo; ma per concludere: «Egli è tutto!»". – *CEI*.

Di certo è citato con la formula "sta scritto" dal fariseo Simone ben Shetach verso l'80 a. E. V.. Ed è citato dal sinedrista Baba ben Buta, sotto Erode il Grande. – *Talmud Palestinese*, *Barakòt* 7,2; *Talmud Babilonese*, *Baba Batrha* 4 a.

Verso il 90 E. V. l'accademia rabbinica di Yamnia, nuovo centro spirituale del giudaismo dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 E. V., di fronte ad alcuni dubbi sollevati su alcuni libri dalla scuola di Shammai, sancì la sacralità di *Ecclesiaste* e del *Cantico dei Cantici*, affermando: "Tutte le sante Scritture macchiano le mani; il Cantico e l'Ecclesiaste macchiano le mani" (*Mishnà Iad.* 3,5; *Edui* 5,3; *Toseftà* 2,14). La frase si riferisce all'uso di lavarsi le mani in segno di purificazione dopo aver toccato quei libri per non contaminarsi. I libri corrotti o non ritenuti ispirati si radiavano ed erano tolti dalla circolazione. – Cfr. *Talmud Babilonese*, *Shab.* 30 A.

La decisione di Yamnia fu confermata da un altro raduno di anziani nel 120 circa E. V. (*Talmud Palestinese*, *Iad.* 3,5) e tale decisione non fu mai revocata, nonostante i dubbi e le discussioni sorte tra il 150 e il 250 E. V.. Le decisioni precedenti non erano una novità, ma solo la codificazione di una tradizione anteriore.

L'*Ecclesiaste*, essendo un invito gioioso a godere serenamente la vita e i frutti del proprio lavoro, era letto durante la liturgia della Festa delle Capanne (o Festa dei Tabernacoli), una delle tre maggiori festività dell'anno, celebrata al tempo della raccolta autunnale e in ricordo della dimora degli ebrei nel deserto. Si svolge dal 15 al 22 del settimo mese (*tishrìy*; settembre-ottobre), a chiusura dell'anno economico o civile (*Es* 23:16;34:22; *Lv* 23:33-43; *Nm* 29:12-38; *Nee* 8:14,15). In *Gv* 7:2 è detta σκηνοπηγία (*skenopeghìa*), "innalzamento di tende". In ebraico si chiama חג הסכות (*khag hasukòt*), "Festa delle Capanne". Questa Festa era caratterizzata da sacrifici, danze, suoni di tromba, libagioni e luminarie notturne. Sapendo questi particolari ha più significato l'intervento di Yeshùa al termine di quella Festività: "Nell'ultimo giorno, il giorno più solenne della festa, Gesù stando in piedi esclamò: «Se qualcuno ha sete, venga a me e beva»", "Gesù parlò loro di nuovo, dicendo: «Io sono la luce del mondo; chi mi segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita»". - *Gv* 7:37;8;12.

Dagli ebrei l'*Ecclesiaste* passò agli ebrei discepoli di Yeshùa, che lo mantennero come libro sacro, anche se di fatto non vi sono sue citazioni esplicite nelle Scritture Greche. Tuttavia, vi si trovano delle allusioni:

"Vanità delle vanità, dice l'Ecclesiaste, vanità delle vanità, tutto è vanità", "Una generazione se ne va, un'altra viene, e la terra sussiste per sempre. Anche il sole sorge, poi tramonta, e si affretta verso il luogo da cui sorgerà di nuovo" – *Ec* 1:2,4,5.	"La creazione aspetta con impazienza la manifestazione dei figli di Dio; perché la creazione è stata sottoposta alla vanità, non di sua propria volontà". – *Rm* 8:19,20.
"Dio citerà in giudizio ogni azione, tutto ciò che è occulto, bene o male". – *Ec* 12:14, *CEI*.	"Tutto ciò si vedrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini". – *Rm* 2:16. "Noi tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male". – *2Cor* 5:10.
"Bada ai tuoi passi quando vai alla casa di Dio e avvicìnati per ascoltare, anziché per offrire il sacrificio degli stolti, i quali non sanno neppure che fanno male". – *Ec* 5:1.	"Nel pregare non usate troppe parole come fanno i pagani, i quali pensano di essere esauditi per il gran numero delle loro parole". – *Mt* 6:7.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 30

Il profeta Daniele

La persona

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Il libro di *Daniele* crea una serie di gravi problemi che ci dovrebbero far meglio comprendere l'essenza dell'ispirazione e dell'inerranza biblica, e la differenza tra i vari generi letterari usati dalla Scrittura, che servono a meglio comprendere i rapporti tra storia, profezia e apocalittica.

Tale problematica va affrontata in modo onesto e leale, provocando la riflessione degli studiosi per nuove indagini. È, infatti, compito dello studioso stimolare nuove energie in modo da evitare una tradizione che consiste nel trasmettere determinate idee poggiandole solo sull'autorità di chi per primo le ha formulate. "Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono". - *1Ts* 5:21, *CEI*.

In questa lezione sarà particolarmente utile mettere a confronto testi d'indole progressista (Bernini, Rinaldi, Harrington, Delcor) con altri più tradizionalisti (Harrison, Archer, Young). Probabilmente la soluzione migliore sarà una via di mezzo tra i due estremi opposti.

La persona di Daniele

In ebraico il nome di Daniele è דָּנִיֵּאל (*Daniyèl*) e significa "facente giustizia è Dio" o "il mio giudice è Dio". Stando ad un'aggiunta della *LXX* greca, Δανιηλ ἦν ἱερεύς (*Daniel èn ierèus*), "Daniele era un sacerdote", υἱὸς Αβαλ (*yiòs Abal*), "figlio di Abal". – *Dn* 14:2, *LXX*.

Secondo il libro biblico omonimo, che solo ne parla, Daniele fu deportato da Nabucodonosor durante la sua prima campagna del 597 a. E. V.. Al dire di Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche* 10,10,1) e di Girolamo (*Commento a Daniele*, 1,3 PL 25,496), sarebbe

stato un giudeo di sangue reale: ambedue applicano anche a lui l'inciso "di stirpe reale" che Daniele applica ad alcuni deportati in *Dn* 1:3.

Educato alla corte reale babilonese dove ricevette il nome di Baltazzar (ebraico בֵּלְטְשַׁאצַּר, *Beltshatzàr* - *Dn* 1:7; dal babilonese *Balatshu-usur*, "proteggi la tua vita", nome collegato al dio di Nabucodonosor – cfr. *Dn* 4:8), vi apprese la lingua e la scrittura accadica ovvero "la scrittura e la lingua dei Caldei" (*Dn* 1:4). Come premio divino per la sua fedeltà alla fede ebraica rimase alla corte del re (*Dn* 1:8,9). Egli rimase a corte fino al primo anno di Ciro, anche se ricevette la sua ultima visione nel terzo anno di Ciro (537/536 a. E. V.). - *Dn* 10:1.

Con grande audacia e sincerità Daniele rinfaccia ai re la loro idolatria, predicendo al re Baldassar l'imminente perdita della corona. - *Dn* 4:22;5:23-29.

Daniele, morto probabilmente in esilio, viene presentato nel libro omonimo come un fedele giudeo, modello del dignitario giudeo in esilio; come il Tobi del libro apocrifo di *Tobia*, fu il modello dell'esiliato comune (*Tobia* 1:3). Yeshùa lo chiama "profeta" (*Mt* 24:15). Egli è pure ricordato come esempio di eroismo nel libro apocrifo di *Maccabei*, dove Mattatia, nel suo testamento spirituale, al termine di una lunga lista di "santi" proposti ad esempio per le generazioni future, parla di Daniele che "nella sua innocenza fu sottratto alle fauci dei leoni" (*1Maccabei* 2:60, *CEI*). Probabilmente vi allude anche la *Lettera agli ebrei* quando afferma che tra gli eroi dell'antichità alcuni "chiusero le fauci dei leoni" (*Eb* 11:33), allusione evidente a Daniele e ai suoi tre compagni di sofferenza. – Cfr. *Dn* 6:12-27 per l'episodio dei leoni.

Molte furono le leggende che fiorirono a suo riguardo nella letteratura giudaica posteriore. Per alcuni rabbini il profeta sarebbe morto in Giudea dove volle tornare per morire nella terra dei suoi avi; ma secondo una leggenda medievale, d'origine araba, sarebbe morto a Susa, dove tuttora se ne mostra la tomba poco fuori Samarcanda, capitale dell'Uzbekistan, sulle sponde del fiume Siob (foto). Si tratta di un particolare che trae la sua origine da *Dn* 8:2: "Quando ebbi la visione ero a Susa, la residenza reale che è nella provincia di Elam". A causa delle continue contese tra le varie sinagoghe che se ne contendevano le ossa per ottenerne la protezione (siamo in un periodo – il 12° secolo - in cui tanto gli ebrei che i cattolici attribuivano valore alle reliquie dei loro eroi), il re Sangar lo fece porre in una bara di vetro e sospendere in mezzo al fiume che le separava.

Ci si potrebbe domandare se il profeta Ezechiele alluda anche lui al nostro Daniele in tre suoi testi:

- *Ez* 14:14: "Questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe".
- *Ez* 14:18: "Quei tre uomini", quelli di 14:14.
- *Ez* 28:3: "Tu sei più saggio di Daniele, nessun mistero è oscuro per te".

Che qui si alluda a Daniele lo pensano alcuni (Bernini), lo negano altri. Noi crediamo che sia il caso di distinguere le due persone. Per i motivi seguenti:

1. Tanto Daniele quanto Ezechiele sono contemporanei e vissero all'inizio dell'esilio babilonese. È quindi difficile che Daniele abbia potuto godere d'una così grande popolarità e fama presso Ezechiele.
2. Stando al profeta Ezechiele, Daniele è nominato insieme a due altre persone (*Ez* 14:14,18) non giudee e anteriori ad Abraamo: Giobbe, vivente a Uz in Arabia (*Gb* 1:1), e Noè. È dunque probabile che il Daniele da lui menzionato si ricolleghi alla medesima epoca.
3. La fama di questo Daniele era internazionale, perché già nota al superbo re di Tiro (*Ez* 28:1) cui sono rivolte le parole divine in *Ez* 28:3: "Tu sei più saggio di Daniele, nessun mistero è oscuro per te", che significa: Tu pensi di essere più saggio di lui e capace di comprendere anche quel che è misterioso. Ciò indica che questo Daniele non doveva essere vissuto al tempo esilico.
4. I due nomi sono diversi. Nonostante diverse traduzioni bibliche abbiamo sempre "Daniele" (anche *TNM* fa confusione), nella Bibbia i due nomi sono diversi:
    - In *Dn* si ha: דָּנִיֵּאל (*Daniyèl*), "Daniele".
    - In *Ez* si ha: דנאל (*Danel*), "Danel".

    Si tratta quindi di *due persone diverse*.
5. I testi mitologici di Aqat scoperti a Ugarit in Fenicia (odierno Libano) nei pressi di Tiro ricordano un antico eroe di nome *Danel* divenuto celebre per la sua saggezza e la sua giustizia:

    > "Ecco *Danel*, l'eroe che sana, si alza, si siede dinanzi alla porta, sotto l'albero magnifico, presso l'aia, presiede il processo della vedova e giudica il caso dell'orfano". – *Leggenda di Aqat* V, 1-10 ANET 151.

    Si riconosce ora da parte di tutti gli studiosi che i miti riflettono sempre un dato storico originario che nel corso del tempo venne miticizzato. Proprio a questa persona, storicamente esistita, alluderebbe il profeta Ezechiele parlando di Danel. Non è il caso di supporre come alcuni (ad esempio, il Bernini) che su quest'antico personaggio miticizzato siano state inserite delle leggende ebraiche, da cui sarebbe nato il Daniele biblico. Troppi dati storici legano il nostro Daniele all'esilio, per cui non si può ritenerlo una persona puramente leggendaria. Anche qui il racconto biblico deve aver lavorato su dati storici del tempo persiano e pre-persiano.

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 31

Daniele

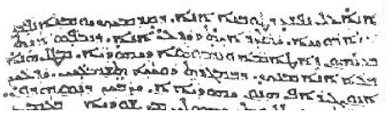
Composizione e redazione del libro

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Composizione del libro

Il libro di *Dn* è ripartito in due parti:

A. **I racconti (capp. 1-6)**. Sono composti in aramaico (foto: scrittura aramaica), eccetto il cap. iniziale che è in ebraico. Loro protagonisti sono:



- Daniele e i suoi tre compagni che vengono introdotti nella corte di Nabucodonosor (cap. 1, in ebraico).
- Daniele solo, che spiega il sogno di Nabucodonosor e rifiuta il culto idolatrico (capp. 2 e 6, in aramaico).
- I tre compagni di Daniele liberati dalla fornace arroventata (cap. 3, in aramaico).

B. **Le visioni (capp. 7-12)**. Sono scritte in ebraico ad eccezione del loro capitolo introduttivo (cap. 7) e del cap. 2 che sono scritti in aramaico. Esse descrivono:

- La statua, formata da vario materiale, vista da Nabucodonosor in sogno (cap. 2, in aramaico).
- Le quattro belve e il Figlio dell'Uomo (cap. 7, in aramaico).
- La visione del capro e del montone (cap. 8, in ebraico).
- Le settanta settimane (cap. 9, in ebraico).
- Il tempo dei seleucidi (capp. 10 e 11, in ebraico).
- Il Regno messianico (cap. 12, in ebraico).

In entrambe le sezioni si segue un ordine più o meno cronologico: Nabucodonosor, Baldassar, Dario il medo e Ciro.

Redazione del libro

Quando questo libro ricevette la sua presentazione definitiva, che è poi quella attuale? Due opinioni si oppongono tra loro, che qui vogliamo presentare spassionatamente, lasciando la decisione finale ai nostri studenti. Suggeriremo poi una possibile soluzione intermedia.

Opinione tradizionale. L'origine del libro di *Daniele* viene fissata nel 6° secolo a. E. V. e lo scritto sarebbe opera del profeta omonimo vissuto nel 6° secolo prima di Yeshùa. Quest'opinione è detta *tradizionale* perché era quella comune in passato. È tuttora ammessa dagli ortodossi, da pochi cattolici e da alcuni protestanti (Young, R. Wilson, Archer, Harrison). Le principali ragioni sono le seguenti:

1) La tradizione giudaica del 1° secolo della nostra era riconosceva Daniele come autore di alcune profezie poi messe per iscritto nel libro omonimo, come ce ne fa fede Giuseppe Flavio che, parlando di Alessandro Magno che stava per entrare in Gerusalemme, così scrive: "Quando gli fu mostrato nel libro di Daniele il passo dove si annunciava che un greco avrebbe distrutto l'impero persiano, Alessandro capì d'essere lui stesso la persona profetizzata" (*Antichità Giudaiche*, 11,8,5). Secondo Giuseppe Flavio fu proprio il profeta Daniele, ispirato da Dio, a comporre il libro:

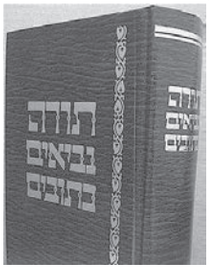
   > "Daniele conversò con Dio, perché non solo annunciò eventi futuri, ma ne determinò perfino il tempo del compimento. Mentre gli altri profeti erano soliti annunciare delle disgrazie e quindi riuscirono sgraditi tanto ai re quanto al popolo, Daniele fu per loro un profeta di buon augurio, e in modo tale da procurare la felicità di tutti per la gradita natura delle sue predizioni. Il loro compimento ne confermò la verità e quindi si creò tra il popolo la convinzione che lo stesso Daniele fosse una specie di dio". - *Antichità Giudaiche*, 10,11,7.

2) Il libro stesso, nella sua seconda parte, fa parlare Daniele in prima persona, facendoci capire che lui stesso ne fu il redattore. – Cfr. *Dn* 9:2;10:2 e altri passi simili.
3) Il pensiero di Yeshùa. Questo è il punto forte dell'opinione tradizionale. In *Mt* 24:15, nel predire la futura distruzione di Gerusalemme, Yeshùa dice: "Quando dunque vedrete *l'abominazione della desolazione*, della quale ha *parlato* [τὸ ῥηθὲν (*tò rethèn*), "la cosa detta"] il profeta Daniele, *posta in luogo santo* (chi legge faccia attenzione!)"; segue poi la sua esortazione a fuggire sui monti. Il riferimento è a *Dn* 9:27: "Sulle ali delle abominazioni verrà un devastatore. Il devastatore commetterà le cose più abominevoli". L'inciso "chi legge faccia attenzione!" non si riferisce al libro di *Dn* ma al testo di *Mt*: è dunque un'aggiunta dell'evangelista per mettere sull'avviso il lettore del suo Vangelo perché vi prestasse attenzione (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, *o anaghinòskon noèito*, "il leggente comprenda!") e al momento opportuno lo mettesse in pratica nascondendosi sui monti della Giudea. Da Yeshùa appare dunque che Daniele profetizzò ma non che scrisse il libro.
4) Il pensiero dei primi scrittori ecclesiastici. In generale essi ammettono l'autenticità del libro di *Daniele*, senza porsi delle difficoltà: così, ad esempio, Origène, Giovanni Crisostomo, Teodoreto, Tertulliano, Girolamo. Combatteva su questo punto il neoplatonico Porfirio, che posdatava la nascita del libro, facendolo scendere dal 6° al 2° secolo a. E. V. perché lo considerava scritto dopo l'avverarsi degli eventi in esso profetizzati. Tra gli studiosi che riconoscono l'autenticità di *Dn*, molti ammettono l'esistenza di riletture posteriori e di aggiunte più tardive. Per costoro il libro nel suo

complesso risalirebbe al 3° secolo a. E. V. con glosse ancora più recenti. – Cfr. Gottsberger, Rinaldi, Junker, Kruse.

ORIGINE DEL LIBRO NEL SECONDO SECOLO A. E. V.. Il primo studioso che negò la paternità di *Daniele* fu, nel 4° secolo della nostra era, il filosofo neoplatonico Porfirio (morto nel 304), che per la minuziosità dei particolari riguardanti la storia dei seleucidi, ne rimandò la compilazione al 2° secolo a. E. V.. Tale opinione fu accolta anche dall'antiocheno Teodoreto, vescovo di Ciro in Siria (morto nel 460). Riapparve poi nel 17° secolo per opera di Uriel (morto nel 1647), del filosofo ebreo Spinoza e di Newton. Fu difesa con ragioni critiche dal Corrodi (18° secolo). Il fatto che molti suoi sostenitori negarono la paternità di *Daniele* con la semplice ragione che, essendo per loro la profezia impossibile, il racconto doveva essere inteso *post eventum* ossia posteriore al suo avveramento, rese sospetta ai credenti l'ipotesi della non genuinità danielica. Ora però si comincia a valutare meglio il problema anche da parte di studiosi che ammettono la vera profezia e che quindi non sono mossi nei loro studi dal desiderio di negare il soprannaturale. Di conseguenza, l'opinione che il libro risalga al periodo di Antioco IV Epifane sta ora guadagnando terreno tra i cattolici, gli ebrei e ancor più tra i protestanti. Ecco le principali ragioni dedotte prevalentemente dall'analisi letteraria del libro:

1) Lo scritto di *Daniele* si trova presso gli ebrei nella terza parte della Bibbia ebraica, quella degli *Scritti* (*ketuvìym*), che contiene tutti i testi più tardivi riuniti insieme quando le altre due raccolte (quelle della *Toràh* o *Pentateuco* e quella dei *Profeti* o *Nevyìym*) erano già ultimate. Se il libro di *Daniele* fosse stato scritto nel 6° secolo a. E. V., perché non fu messo nella collezione profetica, dove trovarono posto altri scritti posteriori come *Aggeo*, *Zaccaria* e *Malachia*? Segno evidente che a quel tempo non era ancora stato scritto.



2) Il fatto che la *LXX* greca ponga *Daniele* tra i profeti, subito dopo *Ezechiele* e prima dei dodici Profeti Minori non documenta che in passato lo fosse anche presso gli ebrei. Si sa, infatti, che la versione greca della *LXX* è assai tardiva (vi è pure incluso l'*Ecclesiastico* e la *Sapienza*, apocrifi composti non prima del 2° secondo secolo a. E. V.); c'è poi da dire che la *LXX* era in accordo con la mentalità greca, per cui ristrutturò tutta la Bibbia ebraica secondo la materia, dividendola nei seguenti raggruppamenti: *Toràh*, libri storici, libri profetici, libri poetici, libri sapienziali.
3) Il libro di *Daniele* non è ricordato dal *Siracide* (o *Ecclesiastico*), apocrifo composto nel 190-180 a. E. V., benché questo apocrifo ricordi *tutti* i profeti nel suo elogio dei padri: Isaia (48:20), Geremia (49:7), Ezechiele (49:8), i dodici profeti (49:10). Segno evidente che a quel tempo *Daniele* non era ancora stato composto.
4) Il libro di *Daniele* è invece conosciuto dall'apocrifo *Maccabei*. Nelle traduzioni non si nota, ma la *LXX* ha in *Dn* 9:27: βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων (*bdèlygma tòn eremòseon*), "abominio delle desolazioni"; sempre la *LXX* ha in *1Maccabei* 1:54:

βδέλυγμα ἐρημώσεως (*bdèlygma eremòseos*), “abominio di desolazione”, che è la stessa identica espressione usata da Yeshùa in *Mt* 24:15: βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (*bdèlygma tès eremòseos*), “abominazione della desolazione”. Impossibile che *Dn* dipenda da *Maccabei*; si deve ammettere che *Maccabei* dipende da *Daniele*.

5) Il cap. 11 di *Dn* non è propriamente profetico ma apocalittico. Al v. 34 allude probabilmente ai primi successi di Giuda Maccabeo nell’anno 166 a. E. V., che riunisce attorno a sé elementi della resistenza giudaica (che quindi doveva già aver avuto luogo). In *Dn* 11:34 si legge: “Quando saranno travolti, riceveranno qualche piccolo aiuto; ma molti si uniranno a loro senza convinzione”; ora si noti *1Maccabei* 3:19,20: “La vittoria in guerra non dipende dalla moltitudine delle forze, ma è dal Cielo che viene l'aiuto. Costoro vengono contro di noi pieni d'insolenza” (*CEI*), e si noti anche *1Maccabei* 2:42: “In quel tempo si unì con loro un gruppo degli Asidei, i forti d'Israele, e quanti volevano mettersi a disposizione della legge” (*CEI*). Si deve quindi concludere che almeno questa parte di *Dn* è posteriore.

6) Lo stesso libro di *Dn* si conclude proprio in questo periodo maccabaico. In *Dn* 12:9 l’angelo comanda a Daniele: “Va' Daniele; perché queste parole sono nascoste e sigillate sino al tempo della fine”, il che significa che il libro doveva essere messo in circolazione solo quando qualcuno avrebbe detto che quello era appunto il “tempo della fine”. Il che si può spiegare con il fatto che il testo di *Daniele* sarebbe dovuto rimanere segreto presso qualche gruppo esoterico fino al 2° secolo a. E. V., quando gli eventi del tempo di Antioco avrebbero indotto molti a pensare che quella fosse proprio l’epoca finale e decisiva della storia umana. Ma perché scrivere un libro prima e tenerlo nascosto per quattro secoli? È molto meglio pensare – dice S. B. Frost - che il libro sia stato scritto nel 2° secolo ma in modo tale da sembrare composto tanto tempo prima. Ad ogni modo la storia giudaica dal 180 a. E. V. in avanti è di enorme importanza per la composizione del testo di *Daniele*. Il libro va però posto prima della morte di Antioco IV Epifane (164 a. E. V.), la quale è profetizzata in termini così generici e simbolici da apparire piuttosto la fine di un essere antidivino che introduce nel Regno finale messianico, anziché quella di un re seleucida.

> “Al tempo della fine, il re del mezzogiorno si scontrerà con lui; il re del settentrione gli piomberà addosso come la tempesta, con carri e cavalieri e con molte navi; entrerà nei paesi invadendoli e passerà oltre. Entrerà pure nel paese splendido e molti soccomberanno; ma Edom, Moab e la parte principale dei figli di Ammon scamperanno dalle sue mani. Egli stenderà la mano anche su diversi paesi, neppure l'Egitto scamperà. S'impadronirà dei tesori d'oro e d'argento e di tutte le cose preziose dell'Egitto. I Libi e gli Etiopi saranno al suo sèguito. Ma notizie dall'oriente e dal settentrione lo spaventeranno ed egli partirà con gran furore, per distruggere e disperdere molti. Pianterà la tenda reale fra il mare e il bel monte santo; poi giungerà alla sua fine e nessuno gli darà aiuto”. – *Dn* 11:40-45.

Si deve quindi concludere che il libro è anteriore al 164, data della morte del re Antioco IV, l’oppressore della fede giudaica.

Opinione intermedia. Da un’analisi più approfondita del libro pare possibile aderire ad una teoria intermedia, che distingua tra il materiale adoperato e la stesura definitiva del redattore finale.

Il **nucleo originale** può risalire al veggente della tradizione, cioè a Daniele. Questo elemento sostanziale, trasmesso inizialmente in parte oralmente e in parte con lo scritto, è richiesto dal contenuto persiano e pre-persiano del ciclo storico del libro di *Dn* (capp. 1-6).

In questi racconti non vi è nulla di antisemitico, come si avverò al tempo di Antioco IV Epifane; nulla dell'esaltazione nazionale esasperata quale si trova nei libri di *Esdra* e *Neemia*. Daniele e i suoi compagni vivono alla corte del re, sono in contatto con gli altri, lavorano per i dominatori stranieri, non si estraniano in un ghetto a parte, imparano la lingua e la scienza dei caldei, ricevono onorificenze dai re gentili. Unica differenza è la loro fede in Dio, che non impongono agli altri ma che vivono in fedeltà, giorno dopo giorno, fiduciosi nell'aiuto divino. Se queste sezioni fossero state composte al tempo maccabaico, avrebbero tradito uno spirito diverso, nazionalista e antiellenistico.

L'autore di questi brani non è solo un archeologo che studia il passato e cerca di riviverlo, ma è una persona che viveva in un ambiente babilonese, ben al corrente degli usi e dei costumi di quel popolo. Ciò si deduce da un'attenta analisi del libro, di cui tiriamo di seguito le somme.

- L'autore conosce troppo bene gli usi e le consuetudini dei babilonesi:
  - L'educazione aulica dei prigionieri nobili: "Il re disse ad Aspenaz, capo dei suoi eunuchi, di condurgli dei figli d'Israele, di stirpe reale o di famiglie nobili … capaci di stare nel palazzo reale per apprendere la scrittura e la lingua dei Caldei". – *Dn* 1:3,4.
  - I nomi che devono mutare: "Il capo degli eunuchi diede loro altri nomi". - *Dn* 1:7.
  - Le varie categorie sacerdotali: "I magi e astrologi che erano in tutto il suo regno" (*Dn* 1:20); "I magi, gli incantatori, gli indovini" (*Dn* 2:2); "Il segreto che il re domanda, né saggi, né incantatori, né magi, né astrologi possono svelarlo al re" (*Dn* 2:27). – Cfr. *Dn* 5:7,11.
  - I vari titoli dei magistrati: "I satrapi, i prefetti e i governatori, i consiglieri, i tesorieri, i giureconsulti, i magistrati e tutte le autorità delle province" (*Dn* 3:3).
  - La grande estimazione per i maghi e per i sogni: "Racconta il sogno ai tuoi servi e noi ne daremo l'interpretazione". - *Dn* 2:4.
- Daniele è ben informato quando parla del facile sincretismo religioso di Nabucodonosor, delle pene crudeli inflitte dai tribunali babilonesi, degli onori facilmente tributati ai pupilli.
- L'autore si dimostra buon conoscitore della geografia mesopotamica.
- Si ha l'impressione di stare proprio di fronte ad un testimone oculare:
  - L'influsso del vocabolario accadico lo conferma, specialmente nei primi sei capitoli.
  - La cultura accadica si rispecchia pure nei simboli delle visioni, specialmente nel cap. 7. In queste visioni Daniele non era poi molto lontano dai concetti dei

vecchi *nevyìym* (profeti) d'Israele (*Os* 13:7,8; *Is* 15:9; *Ger* 5:6;49:19;50:17; *Zc* 10:3; *Ez* 1:8-11;37:40-48). Come costoro, sa che le nazioni, anche quando Dio le utilizza per castigare il suo popolo, sono votate alla rovina (*Is* 10:5-19;13:14;14:24-27; *Ger* 50:51) mentre Israele dovrà trionfare (*Is* 10:20-27;41:8-20; *Ez* 36-39), benché dopo l'ultima prova (*Ez* 18:15-18; *Gle* 4:2;9:14). Ha poi in comune con tutti i grandi profeti la fede nel giudizio delle nazioni (*Am* 1,2; *Is* 14:24-27; *Sof* 1:2; *Ger* 2:14;25:15; *Ez* 25-32) e nella resurrezione dei morti (*Is* 26:19;37:11-14). Anche il concetto della pietra che fa crollare la potenza pagana potrebbe richiamare quella di *Is* (17:10;26:4;32:2) e di *Dt* (32:4-15), significando Dio stesso.

Molto materiale di *Daniele* deve perciò risalire al periodo dell'esilio. Questi racconti dovevano circolare separati, per questo hanno introduzioni proprie, alcune incongruenze e diversità linguistiche. Così, il vocabolo "caldei" in *Dn* 1:4 indica il popolo babilonese, riferendosi alla "lingua dei Caldei", mentre in *Dn* 2:2,10 indica il gruppo dei maghi di corte: "Il re fece chiamare i magi, gli incantatori, gli indovini *e i Caldei* perché gli spiegassero i suoi sogni", "*I Caldei* risposero al re, e dissero". In *Dn* 1:18 si dice che "il re [Nabucodonosor] parlò con loro" ovvero conversò con i giovani ebrei fra cui c'era Daniele (*ibidem*), mentre in 2:24-26 appare che Daniele fosse per lui un ebreo sconosciuto. In 4:8 Nabucodonosor dice a Daniele che gli si presenta con assoluta libertà, di avere fiducia in lui: "Nel quale è lo spirito degli dèi santi, e io gli raccontai il sogno", ma in 5:11 il re Baldassar non sa chi sia. Non vi è contraddizione in questi passi ma solo una libera presentazione del materiale, in modo indipendente.

A Daniele può risalire anche un *corpus* di visioni, naturalmente senza la precisione da esse assunta in seguito con la loro rilettura profetica e dopo la loro attualizzazione. La divisione degli indovini in più classi e la credenza nell'oniromanzia corrisponde all'uso babilonese. A Daniele può risalire anche la divisione della storia umana in quattro periodi giacché si radica nella simile dottrina zoroastriana dei quattro periodi del mondo, simboleggiati da un continuo decrescere delle preziosità dei metalli (cfr. *Bahaman Yasht* 1,3). Daniele, per ispirazione divina, ne avrebbe parlato sia pure in modo generico, facendovi poi succedere per illuminazione divina la pienezza del Regno messianico. Le visioni stesse degli animali sono di un'arcaicità impressionante e ricalcano i motivi del mondo accadico persiano. Così, ad esempio, nel cap. 7, gli animali compositi che escono dal mare sconvolto dai quattro venti, il leone simbolo dei babilonesi, il rituale della proclamazione del re.

Come allargamento posteriore della profezia iniziale possono essere le attualizzazioni che leggiamo, ad esempio, in 8:20,21: “Il montone con due corna, che tu hai visto, rappresenta i re di Media e di Persia. Il capro irsuto è il re di Grecia”.

Così si può anche capire come mai Yeshùa dica che l’abominio preannunciante la distruzione di Gerusalemme sia stato predetto dal “profeta Daniele” (*Mt* 24:15). Di solito si dice che Yeshùa si adattò alla mentalità del tempo. Tuttavia Yeshùa non afferma che Daniele abbia scritto il libro, ma solo che ha profetizzato la venuta del Regno preceduto dalla profanazione del Tempio di Gerusalemme: *τὸ ῥηθὲν* διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου (*tò rethèn dià Danièl tù profètu*), “*la cosa detta* da Daniele il profeta”. Ora, non è escluso che Daniele abbia proprio profetizzato ciò, anche se la formulazione della sua profezia fu riscritta e meglio chiarita nel corso dei secoli, a mano a mano che se ne pensava realizzata una parte.

Le tradizioni poste in iscritto. Al tempo di Mattatia (il sacerdote ebreo padre dei fratelli maccabei – cfr. *1Maccabei*) doveva già esistere un libro antologico di Daniele (prima quindi della ribellione di Giuda Maccabeo), perché egli rimase edificato dalla fiduciosa fedeltà di Anania, Misael e Azaria (i tre compagni ebrei di Daniele) e dalla forza di Daniele gettato nella fossa dei leoni dalle cui fauci fu liberato.

Giuseppe Flavio narra che il sommo sacerdote di Gerusalemme mostrò a Alessandro Magno il libro di Daniele dove stava scritto che “uno dei greci avrebbe distrutto l’impero persiano” (*Antichità Giudaiche* 11,8,5), cosa che si era verificata nel conquistatore macedone. Segno quindi che la collezione di Daniele doveva già esistere, anche se non aveva ancora assunto la forma completa quale l’abbiamo oggi. Molti, tuttavia, non danno credito al racconto di Giuseppe Flavio, sebbene non ci sia un serio motivo per dubitarne.

L’esistenza di un testo danielico già scritto è documentata pure da un passo talmudico che attribuisce la stesura del libro di Daniele agli uomini della grande sinagoga (*Baba Bathra* 15a). Questa testimonianza fu pure ripresa da Isidoro. – *De eccl. off.* 1,12 PL 83,747; *Etymol* 6,2 PL 82,232.

L’attuale forma finale del libro si deve al periodo dei seleucidi, come risulta dal cap. 11 che anziché essere profetico è piuttosto apocalittico, vale a dire che descrive eventi già avveratisi presentandoli in forma profetica. Ciò appare evidente a chiunque confronti questo capitolo con gli altri. Esso è ricco di particolari minuziosi da presentarsi come un genere letterario ben diverso da quello profetico che è solo generico.

È appunto quest’ultimo ispirato redattore anonimo che ha raccolto tutti i brani danielici precedenti e che ha dato loro un’organizzazione letteraria assai unitaria in vista di un loro

adattamento alla situazione spirituale e sociale del tempo di Antioco. Le antiche profezie sono state ampliate con l'aggiunta del loro avveramento storico secondo il genere letterario del periodo qumranico. Questa rilettura storica è stata ancor più sviluppata dalle versioni greche di *Teodozione* e della *LXX*, che applicano la profezia al tempo dei romani e v'introducono una sua cristianizzazione. Così le "navi di Chittim" dell'originale di *Dn* 11:30 diventano i "romani" (ῥωμαῖοι, *romàioi*) nella *LXX*.

Originale bilingue. Sin dall'inizio il libro fu composto in due lingue: ebraico e aramaico. Tale bilinguismo è già presente nell'identica misura nei frammenti scoperti a Qumràn, anche se si è trovato un frammento aramaico del primo capitolo, che nel *Testo Masoretico* è invece conservato in ebraico (*Qumran Cave* I, Oxford, 1956, pagg. 150-152). La diversità è dovuta probabilmente alla diversa origine delle singole pericopi, che all'inizio erano indipendenti. Il redattore, nel raccogliere il suo materiale, ha cercato di mantenere in aramaico le parti più internazionali riguardanti la storia delle nazioni, mentre ha voluto conservare e redigere in ebraico quelle sezioni che più direttamente interessavano gli ebrei. Alla prima parte aramaica è stato premesso un capitolo in ebraico per mostrare che l'intero libro era stato composto per i giudei.

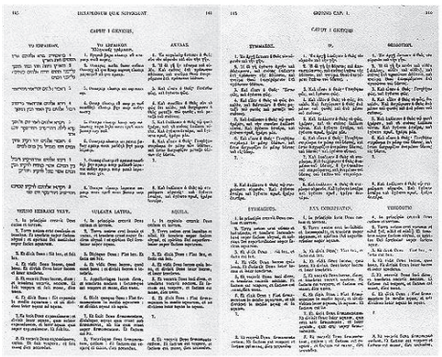
L'uso di diverse lingue rientra in un fenomeno che dovette essere diffuso sin dall'epoca persiana, poiché gli ebrei viventi in oriente oltre alla loro lingua paterna dovevano per necessità di convivenza conoscere e parlare anche l'aramaico, che, divenuta la lingua internazionale, andava gradualmente prendendo il sopravvento sulle altre lingue locali, tra cui l'ebraico. Non per nulla il libro di *Esdra* (4:8-6:18) include dei documenti persiani redatti in aramaico. La lingua sacra per eccellenza rimase l'ebraico e fu usata nella letteratura sinagogale anche quando non veniva più compresa, per cui si dovette introdurre la figura dell'interprete per spiegare ciò che riusciva misterioso al popolo.

Daniele della Bibbia greca. Il libro di *Dn* godette grande popolarità e fu trascritto più volte. I giudei di lingua greca ne hanno conservato due versioni distinte:

1) **La versione greca della *LXX***, che differisce notevolmente dal testo ebraico attuale (*Testo Masoretico*), rispecchia una tradizione testuale diversa. Già nel 5° secolo E. V. lo affermava Girolamo nella sua prefazione a *Daniele*:

> "Le chiese non leggono il profeta Daniele secondo la LXX ma usano la versione greca di Teodozione; non so per quale motivo. Ad ogni modo posso affermare che la LXX si allontana troppo dall'ebraica verità. Di conseguenza, aderendo al giudizio dei maestri della chiesa, si è preferito trascurare in questa mia versione [la *Vulgata* latina] la traduzione greca della Settanta per seguire quella di Teodozione che comunemente si legge e che meglio si accorda [all'ebraico] con le altre traduzioni greche". – Girolamo, *Prefazione a Daniele*, PL 25,413; cfr *Daniele* IV,6 PL 24,514.

Il testo di questa versione fino a non molto tempo fa ci era noto solo indirettamente attraverso una sua traduzione siro-esaplare (l'*Esapla* o edizione *hexa-plaris* è il lavoro monumentale compiuto da Origène che dispose tutte le Scritture Ebraiche su sei colonne: la prima dava il testo ebraico in caratteri ebraici, la seconda il testo ebraico trascritto in caratteri greci, la terza e le seguenti, per ordine, le versioni di Aquila, di Simmaco, dei Settanta, di Teodozione), compiuta verso il 615-617 da Paolo di Tella, finché nel 18° secolo se ne ritrovò il testo originale nel manoscritto di Chigi (*Codex Chisianus*, 11° secolo) e ancor più recentemente in 13 fogli del *Codex* 967 (metà del 13° secolo) appartenente alla nota collezione *Chester Beatty* e pubblicata nel 1931. Sua caratteristica è ora una maggiore estensione del testo e ora un suo condensamento. Per maggiore rispetto cronologico sposta i capp. 4 e 6 dopo i capp. 7 e 8, rompendo tuttavia la ripartizione del libro in due parti (storia e profezia) e creando una maggiore confusione delle lingue, giacché i due capitoli spostati (scritti originariamente in aramaico) sono introdotti in una sezione che è ebraica. – Foto: L'*Hexapla* di Origène.



2) ***La versione greca di* Teodozione** (traduttore vissuto verso il 170 a. E. V.) segue il *Testo Masoretico* attuale, ma in una forma ancora migliore. Già Porfirio, filosofo neoplatonico del 3° secolo, avrebbe utilizzato per *Daniele* la versione di Teodozione. Questo testo finì per soppiantare il testo originale della versione greca della *LXX*.

Aggiunte apocrife. Le versioni greche (*LXX* e *Teodozione*) aggiungono alla fine del libro di *Dn* (e in alcuni codici al suo inizio, almeno per la storia di Susanna) due interi capitoli e introducono alcuni versetti nel cap. 4. Queste aggiunte sono:

- La preghiera di Azaria in 3:24-46;
- La lode dei tre giovani nella fornace arroventata in 3:46-90;
- La casta Susanna (cap. 13) che è una parte a sé stante nella versione siriaca, mentre in alcuni casi è posta all'inizio di *Dn* (*Teodozione*, *Vetus Latina*, *Copta*) o alla fine (*LXX*, *Vulgata*);
- Bel e il dragone (cap. 14), che è un libro a parte nella *LXX*.

Può darsi che i versetti 3:46-50 (discesa dell'angelo salvatore nella fornace) siano genuini, perché supposti dal v. 25: "«Eppure», disse ancora il re, «io vedo *quattro* uomini, sciolti, che camminano in mezzo al fuoco»". "Non erano *tre*, gli uomini che abbiamo legati e gettati in mezzo al fuoco ardente?" (v. 24). Il quarto, di cui nulla dice il *Testo Masoretico* attuale, è proprio l'angelo sceso nella fornace di cui parla il brano storico aggiunto nella *LXX* e posto tra i due inni di Azaria e i tre giovani assieme (vv. 46-50). Questi versetti sembrano quindi

supposti dal testo attuale e si devono quindi ritenere perduti nella trasmissione testuale di *Dn*.

Queste aggiunte - che secondo il Grelet proverrebbero da un originale semitico (aramaico o ebraico che sia) – sono chiamate deuterocanoniche e vengono ritenute ispirate dai cattolici, mentre sono respinte come apocrife dagli ebrei e dai protestanti. Gli scrittori ebrei, come Aquila e Simmaco, che tradussero la Bibbia in greco non le hanno. Anche Giuseppe Flavio le ignora. Girolamo, pur avendole tradotte in latino, non le aveva in simpatia:

> "Gli ebrei non hanno la storia di Susanna né l'inno dei tre fanciulli e nemmeno le favole di Bel e del dragone: per il fatto che sono note in tutto il mondo, noi le abbiamo presentate, posponendo e comprimendo la verità". – Girolamo, Prefazione in *Daniele*, PL 25,493 s.

Nonostante i dubbi di alcuni teologi cattolici, che volevano sottolinearne il valore inferiore rispetto a quello degli scritti sacri, il Concilio di Trento ne definì la sacralità e l'ispirazione quando stabilì in modo autoritario che la Bibbia è ispirata "con tutte le sue parti così come si trovano nella Volgata latina" (Denzinger Schönmetzer 1504). Non vi è però alcun motivo di seguire una decisione autoritaria a scapito della verità storica.

Trasmissione del testo danielico

Trasmissione orale dei brani isolati
Testo scritto definitivo (circa 166 a. E. V.)

Recensione masoretica	Recensione soggiacente alla *LXX* (aggiunte apocrife)
Versione siriaca (*Peshitta*) (2°-1° secolo a. E. V.)	Versione *LXX* (circa 100 a. E. V.)
Qumràn	
Teodozione (circa 180 E. V.)	Testo esaplare (*Chester Beatty*) (circa 220 E. V.)
	Siriaca esaplare (617 E. V.)
Testo Masoretico (800 E. V.)	*Codice Chigi* (11° secolo)

BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • CORSO: ESEGESI DEI *KETUVÌYM*
LEZIONE 32

I generi letterari di *Daniele*

Tre generi letterari: profetico, didattico e apocalittico

di GIANNI MONTEFAMEGLIO

Tutti gli scrittori, ma particolarmente gli antichi, usano nei loro scritti dei generi letterari. Questi generi vanno valutati secondo le rispettive caratteristiche. Un romanzo non è storia, una poesia non è prosa. Nei romanzi e nella poesia predomina sulla realtà storica la fantasia. Nella poesia fiorisce un linguaggio con licenze poetiche. Lo stile prosaico è altra cosa. Uno scritto di storia non è un'opera scientifica, per cui l'autore si esprime senza usare la tecnicità propria delle indagini scientifiche. D'altra parte, un trattato di scienza non ricorre allo stile poetico.

Ora, qual è il genere letterario del libro biblico di *Daniele*? Anche qui ci troviamo di fronte a due tendenze, spesso messe in contrasto tra loro, che a nostro avviso potrebbero diventare complementari.

Opinione prevalente in passato

Alcuni esegeti moderni, seguendo il parere degli antichi, trovano in *Dn* due generi letterari, vale a dire quello storico (prevalente nella prima parte) e quello profetico (dominante nella seconda parte). In quest'opinione, gli episodi della vita di Daniele e dei suoi compagni si devono intendere alla lettera; le visioni sono vere profezie, superiori alle altre (come già affermava Giuseppe Flavio) sia per il loro carattere consolatorio sia per la precisione dei particolari cronologici.

Questi interpreti non trovano difficoltà nell'esistenza di profezie così particolareggiate perché Dio, fanno notare, conosce perfettamente il futuro e lo può rivelare anche nelle

minuzie, se vuole. Alcuni autori vanno ben oltre e vogliono vedervi prefigurata la stessa storia della chiesa fino all'avvento dell'anticristo. Ad esempio, J. W. Chism vedeva nella purificazione del Tempio predetta da Daniele la "restaurazione della Chiesa fino a Cristo" avveratasi agli albori del 1800. Nella lezione n. 16 del Corso di Cronologia biblica (primo anno accademico), intitolata *I tempi dei gentili* e che è una *lectio magistralis*, prendiamo in considerazione una moderna e fantasiosa interpretazione di *Dn* che va in questa direzione.

Opinione radicale moderna

In quest'opinione il libro di *Dn* è prevalentemente un libro apocalittico, anzi il primo scritto di questo genere letterario. Il domenicano Lagrange lo definiva "la prima e più perfetta delle apocalissi giudaiche" (*Revue Biblique* 1, 1904, pag. 494). Tra i fautori cattolici di questa teoria vanno ricordati A. Robert, A. Feuillet, J. Menasce, Bigot, Bayer, Closen, M. Delcor. Ciò risulterebbe dal fatto che gli ebrei non pongono *Dn* fra gli scritti profetici perché presenta la storia con simboli e visioni spiegate da angeli, usa la pseudonimia (nomi finti o supposti degli scrittori in contrapposizione a quelli veri) e l'esoterismo, mostra che la storia (già preordinata) deve svolgersi senza errori fino a quando Dio interverrà per distruggere ogni male.

Tuttavia, nel libro di *Daniele* accanto a elementi affini a quelli apocalittici troviamo anche delle discordanze. Il libro, nonostante debba essere sigillato (*Dn* 12:4,9) come gli scritti esoterici fino al tempo della fine, non è riservato a pochi eletti ma a tutti: "רַבִּים [*rabìym*; greco: πολλοὶ (*pollòi*); "molti"] lo studieranno con cura". - *Dn* 12:4.

Le visioni sono usate anche dalle profezie, specialmente in quelle più tardive (*Ez* e *Zc*). Gli angeli intervengono anche in altri libri delle Scritture Ebraiche, ma Daniele li nomina e li pone a custodia delle singole nazioni (*Dn* 12:1). Non vi è la storia inflessibile, propria dell'apocalittica, perché essa può essere modificata con il pentimento (si veda il caso di Nabucodonosor) e la realtà nuova non si avvera in un altro mondo dopo la distruzione dell'attuale, ma su questa stessa terra. Non c'è poi la visione ostile degli altri regni, come si ha negli scritti apocalittici. Solo nel caso di Antioco IV Epifane vi è contrasto e ostilità.

La *prima parte* poi non è una vera apocalisse, ma una storia di episodi aggadici (la *hagadàh*, ebraico הגדה, "racconto", è una forma di narrazione usata nel *Talmùd*) che hanno l'intento di edificare e non di raccontare fatti storici realmente accaduti. La *hagadàh* (הגדה)

rabbinica è una leggenda creata ad arte in forma storica dai suoi narratori in funzione didattica.

Opinione intermedia più sfumata

Noi crediamo che in *Dn* vi siano tre generi letterari: la profezia, il genere didattico e quello apocalittico.

1. ***Il libro è una vera profezia***. La profezia, in senso biblico, non è tanto l'annuncio di cose future (come popolarmente si pensa) quanto piuttosto la comunicazione del messaggio di Dio. Il profeta è colui che parla a nome di Dio, sia che annunci il futuro sia che dia un insegnamento divino ai contemporanei. Il libro di *Dn* cerca di incoraggiare i giudei, perseguitati per la loro fede da Antioco IV Epifane, a rimanere fedeli e leali al vero unico Dio. Il messaggio di Daniele vuole anche infondere speranza e sicurezza: Dio è il Signore della storia, controlla lo svolgersi degli eventi, ha già fissato il momento in cui verrà il tempo della fine cui succederà il periodo di pace e di gioia universale. In nome di Dio, Daniele (e, ancora di più, l'ispirato autore anonimo che ha dato la forma definitiva al libro) esorta i credenti ad avere fiducia nel Signore, a resistere al persecutore, ad evitare compromessi di ogni genere, a essere pronti anche al martirio con cui arriveranno alla resurrezione e alla gloriosa corona a essi riservata. Il profeta assicura pure una giusta condanna ai persecutori del suo tempo. Il profeta presenta tale suo insegnamento utilizzando due generi letterari particolari: il didattico e l'apocalittico.
2. ***Il genere didattico***. Questo genere appare nei racconti in forma storica che prevalgono nella prima parte del libro. Per mezzo d'essi l'autore riferisce un episodio particolare che si ricollega a fatti simili del tempo di Antioco Epifane. Pur utilizzando del materiale storico preesistente – e che in parte risale allo stesso periodo persiano e babilonese – il profeta rielabora il tutto in funzione di un insegnamento pratico per i lettori del 2° secolo. Indichiamo i paralleli, distinguendo i riferimenti al 6° secolo e i riferimenti al 2° secolo:
    - Antioco voleva obbligare i giudei a mangiare il cibo dei pagani, anche quello proibito dalla *Toràh* (si pensi, ad esempio, alla carne di maiale), ma Daniele e i suoi compagni rifiutavano il cibo non puro (non *kashèr*, כשר) e prosperavano in salute. - *Dn* 1:12-15.
    - Antioco eresse un altare e ordinò di adorare Zeus, ma i tre giovani per aver rifiutato di rendere culto alla statua del dio pagano sono gettati in una fornace surriscaldata e ne sono miracolosamente salvati. - *Dn* 3:13-27.
    - Antioco si crede un dio e si esalta al pari di Nabucodonosor che per un'improvvisa pazzia è costretto a nutrirsi d'erba come fanno i buoi, fino al suo pentimento. - *Dn* 4.
    - Antico profanò il Tempio di Gerusalemme così come fece anche Baldassar quando volle adoperare in modo dispregiativo e per uso profano i vasi sacri sottratti al Tempio, ma per questo perisce miseramente. - *Dn* 5.

- Antioco si proclama un essere divino e come tale vuole essere adorato, ma Daniele che rifiuta di adorare Dario è gettato nella fossa dei leoni da cui il suo Dio prodigiosamente le libera. - *Dn* 6.

I paralleli sono troppi e così precisi da non potersi ritenere puramente fortuiti. Il narratore ***rilegge*** gli eventi del passato in funzione del presente.

Non si tratta quindi di una pura storia aneddotica, *ma di un insegnamento spirituale e profetico in forma storica*. Si tratta di vero e proprio *midràsh aggadico*. Esso non è però pura leggenda, perché poggia su reali nuclei storici. Non è però la storia quella che interessa lo scrittore quanto piuttosto l'insegnamento spirituale che se ne ricava. Siamo quindi alla presenza di racconti aggadici in cui il nucleo storico è abbellito ad arte per meglio enunciare l'insegnamento spirituale.

In questa parte l'autore *non* usa la prima persona, per cui non si può e non si deve concludere che il racconto sia stato composto da Daniele. Daniele e i compagni sono solo l'oggetto della narrazione. Proprio come Giosuè è il protagonista del suo libro, senza per questo dover concludere che lo abbia scritto lui.

3. ***Testi apocalittici***. Si distinguono dai profetici per il loro contenuto. È un dato indiscusso che uno scrittore (salvo che non sia specializzato in ricerche storiche sul passato) conosca meglio il tempo a lui contemporaneo che il passato. È per questo che dall'esame dei particolari storici a lui noti si può dedurre con sufficiente rigore l'epoca in cui visse.

Segnaliamo ora i tratti distintivi e le differenze tra i profeti e gli apocalittici:

- I profeti (se i loro scritti solo abbastanza lunghi) presentano particolari precisi per l'epoca a essi contemporanea, mentre sono poco minuziosi e più generici per tutto ciò che riguarda il passato.
  Gli apocalittici, al contrario, sono poco precisi per il tempo in cui visse il profeta da essi indicato, mentre sono molto minuziosi per un periodo determinato a lui posteriore.
  Si deve perciò concludere che il profeta visse realmente nell'epoca da lui indicata, mentre il profeta apocalittico visse non nel tempo in cui si pone la persona che ha le visioni ma nel periodo del suo annuncio profetico.
- Nel primo caso si tratta di vera profezia, nel secondo caso di una descrizione di fatti già avveratisi ed espressi in forma di profezia.
- Nel primo caso il profeta, che era conosciuto, non ha bisogno di nominarsi; nel secondo, lo scrittore (che è il vero profeta) deve indicare per nome la persona a lui anteriore che sceglie per mettergli in bocca l'annuncio di ciò che in parte si è già avverato.
  Quando nei libri profetici s'indica il nome del profeta, si tratta di aggiunte posteriori compiute dai discepoli che ne hanno raccolto gli scritti oppure della tradizione posteriore.
- Mentre il profeta di solito (eccetto Ezechiele, contemporaneo di Daniele) parla in nome di Dio usando l'espressione "così dice il Signore", l'apocalittico presenta invece delle visioni enigmatiche che devono essere spiegate da un angelo.

Ora, il libro di *Dn* presenta dei particolari tra loro contraddittori. Si mostra assai bene al corrente dei dati babilonesi (ricorda, ad esempio, Baldassar, personaggio ignoto fino a poco tempo fa; conosce particolari propri di Nabonide, l'ultimo re caldeo babilonese dal 556 al 539 a. E. V.; usa la terminologia babilonese e menziona costumi propri degli ultimi re della Babilonia), per cui si dovrebbe pensare ad un autore del 6° secolo a. E. V.. Ma, nel medesimo tempo, per quanto concerne la profezia sorvola sui primi tre regni mentre è minuziosissimo per il periodo dei re seleucidi di Antiochia.

Abbiamo quindi due periodi ben chiari: il 6° secolo per la parte storica e il 2° secolo per le visioni profetiche. Non possiamo dunque fare a meno di concludere che si tratta di due autori: uno del periodo babilonese e persiano, e uno del secondo secolo.

La parte propriamente apocalittica, che svela in forma profetica i fatti storici già avveratisi, si presenta particolarmente nei capitoli 10 e 11, i quali sono diversi dagli altri testi profetici per abbondanza di particolari assai minuziosi. Questi mostrano che il suo redattore (ispirato, non lo si dimentichi), che ha poi rivisto tutto il resto dandogli la sua espressione finale oggi esistente, visse nel 2° secolo prima della nostra era. È vero che Dio poteva rivelare anche questo a Daniele alcuni secoli prima, ma si tratterebbe di un caso unico nel genere profetico, che quindi dovrebbe essere documentato con serietà.

Sarebbe poi curioso che Daniele, vissuto nel 6° secolo, avesse a interessarsi così tanto dei problemi del 2° secolo, dimenticando i suoi contemporanei e gli immediati suoi successori. Bisognerebbe avere ragioni davvero molto serie per ammettere un tale comportamento divino, che mai si riscontra in altre profezie.

Quest'autore fa parlare Daniele in prima persona, per cui ci rimane ignoto; neppure si presenta con uno pseudonimo. Si presenta come Daniele mentre Daniele non è. Per questa pseudonimia possiamo fare le considerazioni seguenti:

- Al tempo non v'era la proprietà letteraria come vige oggigiorno, con la protezione del *copyright* (©). L'attribuire la propria esperienza ad un personaggio antico appare anche nel caso di *Ecclesiaste*, che fa parlare Salomone per dar maggior rilievo al suo insegnamento. Solo i creduloni delle religioni prendono tutto alla lettera senza fare indagini critiche.
- Anche noi parliamo di *Donazione di Costantino*, pur sapendo che Costantino non ha mai donato alcunché al papa. Parliamo di Omero, di Shakespeare e di Tommaso da Kempis come autori rispettivamente dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, delle tragedie e dell'*Imitazione di Cristo*; queste opere ci sono state tramandate con quelle paternità e così le accettiamo, anche se gli studiosi hanno seri dubbi al riguardo.
- Anche Yeshùa doveva parlare del "profeta Daniele" perché il vero profeta anonimo si era celato nei panni di Daniele. Quel che importa è il fatto della profezia e non il nome genuino di chi la presenta.

  Se accogliamo l'ipotesi appena riferita, che spiega l'origine del libro con un nucleo storico risalente davvero a Daniele (sia pure inizialmente in forma orale), si capisce in modo ancora più chiaro l'attribuzione di tale preannuncio al profeta Daniele. Anche se il suo insegnamento fu attualizzato dall'ultimo anonimo redattore, egli avrebbe davvero preannunciato qualcosa della restaurazione messianica.

Concludendo, si può dire che il libro di *Daniele* è uno scritto profetico che assieme alla profezia accoglie alcuni elementi didattici e apocalittici, presentando così una complessità

di generi letterari, bellamente intrecciati tra loro per l'edificazione del lettore. Anche se essi riguardano problemi esistenziali del 2° secolo a. E. V., di fatto possono applicarsi a situazioni simili in tutti i secoli. In queste situazioni il credente viene a trovarsi nel pericolo di compromettere la sua fede per esigenze socio-politiche.

Nessun compromesso tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre, tra Dio e satana.