

RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE 1989 GENNAIO-GIUGNO

Sped. in abb. post. 1 Anno I - gruppo IV/70%

Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.

ATTI DEL V CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI

a cura di

GIAN LUIGI PRATO

Scritti di

*Piera Arata Mantovani
Giovanni Deiana
Florentino García Martínez
Elio Jucci
Anna Passoni Dell'Acqua
Gian Luigi Prato*

*Liliana Rosso Ubigli
Paolo Sacchi
Giuseppe Segalla
Angelo Tosato
Lucio Troiani*

**RS
B**

Il genere «pesher» e la profezia

In un precedente lavoro¹ ho delineato i presupposti che generano il *pesher* di Qumrân, da un lato, centrando l'attenzione sull'attesa del futuro, del tempo escatologico, e sulla volontà di scoprirne il decorso. E questo aspetto si manifesta con tanto maggiore intensità quanto più è sentita la convinzione che i tempi sono maturi, che la svolta escatologica sta già per iniziare, se ancora non ha avuto inizio, nelle sue prime fasi. D'altro lato sottolineando la centralità della Scrittura nella vita della comunità. Queste due componenti, come ho cercato di dimostrare, si intrecciano nel genere letterario del *pesher*.

A fianco di tali aspetti si deve ricordare anche quel fenomeno che viene chiamato la «fine della profezia» (rinviando per ulteriori considerazioni al mio articolo, precedentemente citato, qui mi limiterò ad alcune brevi osservazioni). È un fenomeno complesso che viene determinato dalla crescente convinzione che nel passato a uomini particolarmente vicini a Dio era comunicato lo spirito della profezia, mentre ora tale spirito non parla più all'uomo. Le tradizioni più antiche erano considerate maggiormente degne di considerazione e quanto avevano scritto i grandi uomini del passato era ricco di insegnamenti anche nel presente.

Nell'immagine del profeta che emerge a mano a mano in questo periodo, l'aspetto meraviglioso, magico, esoterico ha un suo spazio crescente.² Lo spirito di profezia non comunicava solo verità morali, incitamenti alla retta azione, consolazioni, rimproveri, comunicava anche i segreti della natura e della storia, misteri accessibili solo attraverso l'ispirazione di Dio. E gli scritti dei profeti erano una miniera per cercare una luce, una soluzione per i problemi dell'oggi e del domani.

Con il tempo, dicevo, tali grandi uomini vengono a mancare, o almeno questa è l'immagine, la convinzione che si diffonde sempre di più. Diviene

¹ E. Jucci, *Il Pesher, un ponte fra il passato e il futuro*, in «Henoch» VIII (1986), pp. 321-338.

² Si veda ad esempio la presentazione che ne offre, nel suo recente libro, J. BARTON, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London 1986.

sempre più difficile alla luce delle convinzioni dominanti sentirsi e proclamarsi profeti, ovvero essere accettati come profeti. Sempre di più si fa strada la convinzione che nel presente non sono raggiungibili i livelli del passato. Sempre più la nuova produzione letteraria si presenta come rielaborazione degli scritti antichi. Con una vasta gamma di possibilità che vanno dalla semplice alterazione di qualche particolare, all'imitazione, alle molteplici allusioni, al centone.

E se alcuni testi riescono a mantenere una propria configurazione indipendente, altri vengono assorbiti dalle raccolte di quegli stessi scritti dei profeti che vogliono imitare.³

A mano a mano che si considera scomparso lo spirito di profezia emerge una nuova concezione dell'ispirazione; certo il profeta del passato ha ricevuto dalla bocca di Dio la rivelazione di un mistero, ma oggi, per poter leggere lo scritto del profeta e trarne un vantaggio più pieno, si deve avere un particolare dono, quello dello spirito di interpretazione.

Anche nel mondo rabbinico si era fatta strada una simile concezione, che trovava espressione nella differente denominazione di *ruah* e di *bat kol*, indicanti rispettivamente la fonte di ispirazione del passato, che ricevevano i profeti, e l'attuale fonte di ispirazione, di grado inferiore.⁴

Lo spirito di interpretazione riesce a dare, anche oggi, la capacità di leggere negli scritti del passato un insegnamento ancora valido, riesce a ottenere da Dio, in modo mediato, una rivelazione per la presente generazione, riesce a rispondere ai problemi presenti con gli insegnamenti dati agli antichi profeti.

Il maestro di giustizia è visto a Qumrân fondamentalmente come un interprete ispirato dei profeti, cioè come mediatore del messaggio profetico per la generazione a lui contemporanea attraverso il dono dello spirito di interpretazione.⁵

Qui, intendo da un lato esaminare il genere letterario del *peshet*, la sua

³ Cf. ad es. J. BLENKINSOPP, *Fragments of Ancient Exegesis in an Isaian Poem (Jes. 2,6-22)*, in ZAW 93(1981), pp. 51-61; Id., *Interpretation and Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History*, in E.P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, London 1981, pp. 1-26; 299-309 (note); Id., *A History of Prophecy in Israel*, London 1984.

⁴ Sulla distinzione fra *ruah* e *bat kol* cf. BARTON, *Oracles*, pp. 115-116; S. LIEBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in I Century B.C.E.-IV Century C.E.*, New York 1950, pp. 194-199.

⁵ Per tale interpretazione si veda in particolare il mio studio, sopra citato. Una differente valutazione della figura del maestro di giustizia si incontra ad esempio nel lavoro di F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Escatologización de los Escritos Proféticos en Qumrân*, in «Estudios Bíblicos» 44(1986), pp. 101-116. Egli ritiene, sulla scia di VAN DER WOUDE, *Die messianische Vorstellung der Gemeinde von Qumran*, Assen 1957, che a Qumrân si vedesse in lui l'atteso profeta escatologico. La sua argomentazione, tuttavia, non è conclusiva. Mi sembra più verosimile l'ipotesi di F.M. STRICKERT, *Damascus Document VII,10-20 and Qumran messianic expectation*, in RQ 47(1986), XII, pp. 3,327-349, che vede un'evoluzione dell'immagine del maestro nell'ambito e a confronto con le diverse vicende storiche che la comunità dovette affrontare.

struttura, i suoi contenuti, le sue formule, d'altro lato inquadrare il *peshar qumranico* in un più ampio contesto, ove trova precursori e paralleli.

In secondo luogo desidero, attraverso l'analisi dei contenuti del *peshar*, delineare quale immagine riflessa di Israele emerge da questi scritti qumranici.

Il *peshar qumranico* si distingue generalmente in *peshar* tematico e in *peshar* continuo; mentre il primo raccoglie differenti testi scritturali interpretati come riferentisi ad una medesima realtà, il secondo segue il testo di un «profeta»⁶ – ma con profeta si deve intendere qualcosa di diverso da ciò che noi oggi consideriamo tale. Tutta la Scrittura, in senso lato, era considerata profezia, lo stesso Pentateuco era considerato come l'opera del massimo profeta, Mosè. In senso più limitato si può ricordare la bipartizione della Scrittura in «la Legge e i profeti» – dunque, a fianco di *pesharim* sui testi propriamente profetici, troviamo *pesharim* che interpretano i *Salmi*, e in altri documenti qumranici, cf. *Doc. Dam.* VI, 2ss, si trova applicato lo stesso metodo anche a brani del Pentateuco. I. Fröhlich osserva inoltre una differenza di contenuto fra i due generi di *pesharim*: mentre i *pesharim* tematici interpretano i testi in riferimento al futuro, in quelli continui è frequente anche il riferimento alla storia presente della comunità.

Passo ora all'esame della struttura del *peshar*. Mi riferirò in particolare in questa sezione ad alcuni importanti studi che hanno precedentemente trattato l'argomento; per citare solo i più recenti ricorderò i lavori di Brooke, Horgan, García, Fröhlich.⁷

Un *peshar* continuo si presenta nella sua forma più generale come la citazione, a passo a passo, di un unico libro biblico. Ogni lemma è seguito da una interpretazione. Il libro è seguito nella sua interezza fino alla conclusione. Una struttura un po' differente si riscontra in *4QpIsa^a*. Intere sezioni di *Isaia* sono tralasciate, mentre si riscontrano citazioni da Geremia e Zaccaria e allusioni a passi di Osea e Zaccaria.

La lunghezza delle citazioni varia da un quarto di versetto fino a cinque versetti, con una media oscillante tra mezzo e due versetti. L'interpretazione, che a sua volta può riprendere parte della citazione, ha una lunghezza compresa fra mezza linea e nove linee e mezzo. La lunghezza dell'interpretazione tende a decrescere a mano a mano che si procede nella lettura del testo. Testo e citazione sono spesso graficamente distinti da una spaziatura che li separa nell'ambito di una linea.⁸

⁶ Cf. per una puntualizzazione di quanto segue l'opera già citata di BARTON, *Oracles*.

⁷ Cf. M.P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington D.C. 1979; G.(J.) BROOKE, *Qumran Peshar: Toward the Redefinition of a Genre*, in *RQ* 40(1981), X, pp. 4, 483-503; ID., *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context*, Sheffield 1985; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El Peshar: Interpretación Profética de la Escritura*, in «Salmanticensis» XXVI(1979), pp. 125-139; I. FRÖHLICH, *Le Genre Littéraire des Pesharim de Qumrân*, in *RQ* 47(1986), XII, pp. 3, 383-398. Per ulteriore bibliografia rinvio al mio lavoro già citato.

⁸ Cf. J.M. OESCH, *Textgliederung zu Qumran*, in «Henoch» V(1983), pp. 289-321.

L'interpretazione è introdotta da alcune formule tipiche che tra l'altro hanno, proprio per la rilevante presenza in esse del termine *pesher*, dato il nome a questo genere letterario.⁹

Seguendo le indicazioni dell'ottimo studio di F. García Martínez, già citato,¹⁰ possiamo distinguere undici differenti formule introduttive dell'interpretazione, raggruppabili per la loro funzione in cinque gruppi.

Un primo gruppo utilizzato per trasferire direttamente il contenuto simbolico del testo alla persona o alle cose che si considerano predette, si serve delle formule a) *pshrw*, b) pron. di 3ª persona + *pshrw*, c) pronomi soltanto.

Un secondo gruppo, utilizzato in genere per determinare specificazioni temporali della predizione, introdotte dalla formula *l'haryt hymym*, si serve delle formule a) *pshrw l-*, b) *pshrw hdbr l-*.

Un terzo gruppo, che serve a introdurre le persone, che si pensano simboleggiate nei testi profetici, utilizza le formule a) *pshrw 'l*, b) *pshrw hdbr 'l*.

Il quarto gruppo, che utilizza le formule a) *pshrw 'l ...'shr...* b) *pshr hdbr 'shr*, introduce gli eventi che si pensano fossero predetti nelle profezie.

Infine l'ultimo gruppo, che utilizza le formule miste a) *pshrw 'l ...'shr ...* b) *pshr hdbr 'l ...'shr ...*, contiene riferimenti sia a fatti sia a persone.

Sempre a F. García¹¹ dobbiamo uno schema di evoluzione del genere da una forma ancora incerta, che può ricordare maggiormente il *midrash*, alla sua forma tipica, in cui si afferma come un genere distinto, dove *pesher* diviene un titolo tipizzante del genere (cf. 1Q30; 4Q180).

In una prima fase avremmo dunque una forma mista, che utilizza già le formule introduttive tipiche del *pesher*, indicanti verosimilmente un significato rivelato¹² ma contemporaneamente, come già si è notato più sopra, si ricorre anche a altri testi biblici di appoggio per comprovare le proprie interpretazioni.

Nei *pesharim* tematici, allo stesso modo, troviamo a sostegno delle interpretazioni proposte il ricorso ad altri testi biblici. La struttura degli scritti è tale che non è sempre chiaro se un testo viene utilizzato come fonte base del presagio o come prova: cf. *Florilegio*.¹³

In conclusione, nei *pesharim* continui si giunge a eliminare i testi di appoggio, limitandosi a dare le interpretazioni introdotte dalle solite formule.

L'interpretazione, per quanto possa parere arbitraria, a prima vista, nel

⁹ Non intendo qui, e d'altra parte non ne avrei lo spazio, esaminare in dettaglio le differenti posizioni su tali argomenti; rinvio per ulteriori indicazioni a JucCI, *Il Pesher*.

¹⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, *El Pesher*, pp. 134ss.

¹¹ GARCÍA MARTÍNEZ, *El Pesher*, pp. 136ss; vedi anche G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, BWANT 104, Stuttgart 1975, p. 61.

¹² GARCÍA MARTÍNEZ, *El Pesher*, p. 136.

¹³ Cf. per un'analisi di questo documento, BROOKE, *Exegesis*.

suo travalicare il senso originale del testo, considerato un presagio per il tempo presente che segue una scrittura cifrata, in realtà si sottopone a dei principi e a delle regole ermeneutiche che trovano costante applicazione.

Come osserva Ida Fröhlich¹⁴ in un recente articolo, ai *pesharim* soggiace un sistema simbolico coerente, e nonostante alcune differenze è fondamentalemente omogenea la loro struttura, l'oggetto interpretato e il fine. I testi utilizzati sono simili per il fatto di rappresentare tutti un'unica situazione fondamentale: Israele e Giuda, o il giusto (cf. 4Qp Sal 37), viene attaccato da un nemico esterno, dal peccatore, rischiando la distruzione, ma il giusto, Israele, gode della protezione divina e uscirà vincitore.

Si può supporre che gli interpreti scoprissero un sostanziale parallelismo fra gli eventi narrati nei profeti trascelti e gli eventi vissuti dalla comunità. In realtà, nel *peshar* si va anche ben oltre l'affermazione del parallelismo giungendo a negare che il profeta si rivolge ai suoi contemporanei. Si veda anche 4Esdra 12,11s che compie un ulteriore passo, superando *IQpAbac*; qui non ci si limita a dare di una profezia il significato vero, quello che l'autore stesso del testo non poteva comprendere pienamente, pur alludendovi. Qui si corregge l'interpretazione stessa data da Daniele sul significato del quarto regno:

«Ed dixit ad me: Haech est interpretatio visionis huius quam vidisti: Aquilam quam vidisti ascendentem de mari, hoch est regnum quartum, quod visum est in visu Danihelo fratri tuo, sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretavi» (vv. 9-12).¹⁵

Il testo antico rimane solo nel suo valore di codice cifrato per il tempo presente. Cionondimeno, la scelta dei testi implica che nel testo profetico sia letto già in superficie un evento parallelo a quelli oggi vissuti.

Ma se il principio del parallelismo vale in generale per affiancare gli eventi attuali a quelli descritti dai profeti, come partecipi di una simile situazione generica, quando si scende nell'interpretazione dei particolari la procedura si fa più complessa e si possono riconoscere differenti modalità interpretative.¹⁶

Una prima possibilità è quella di mantenere anche nei particolari il parallelismo: cambiando il contesto restano valide le situazioni, le idee, le stesse parole, cambia solo l'identificazione dei personaggi o dei gruppi.

Si deve osservare come persone o gruppi siano indicati in differenti modi nel *peshar*; abbiamo in primo luogo l'utilizzazione di nomi fittizi, di carattere associativo, che vogliono suggerire immaginificamente l'identificazione, e in

¹⁴ FRÖHLICH, *Le Genre*.

¹⁵ Cf. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, p. 93; E. OSSWALD, *Zur Hermeneutik des Habakuk-Kommentars*, in *ZAW* 68(1956), pp. 243-256, 254.

¹⁶ Cf. i lavori citati di HORGAN, *Pesharim*, pp. 244ss, e di FRÖHLICH, *Le Genre*.

ciò il *peshet* adotta il codice simbolico già presente nel testo profetico, cambiandone solo l'identificazione.¹⁷

In secondo luogo troviamo denominazioni tipologiche, che prendono spunto principalmente dal libro della *Genesi*;¹⁸ in esse la caratteristica del personaggio biblico nominato vuole suggerire una corrispondente caratteristica del personaggio storico simboleggiato. Quindi c'è una serie di denominazioni che individuano peculiarità salienti e funzioni dei personaggi e dei gruppi indicati. È abbastanza interessante il fatto che in questa categoria ogni denominazione abbia una doppia valenza; negativa nei confronti dei nemici della comunità, positiva al suo interno.¹⁹

Abbiamo infine un piccolo numero di nomi reali (Demetrio, Antioco, cf. *Peshet di Nahum*); sono questi per noi delle chiavi per inquadrare meglio la storia della comunità. Non è irrilevante il fatto che queste denominazioni si concentrino in un unico scritto (anche se non possiamo escludere che altre ve ne fossero in lacune di altri testi). Tali nomi, io ritengo, non si devono intendere come chiavi di lettura per il resto dell'interpretazione, già nel proposito dell'autore. Meglio è, piuttosto, pensare a una peculiarità dell'autore di questo *peshet* o forse alla particolare impressione che gli eventi descritti procurarono in lui.

Non sempre, dicevo, il parallelismo fra azione descritta nel testo e azione allusa nell'interpretazione si impone. In più di un caso nel testo si sceglie un nome, una parola, un'idea e da questa si ricava l'interpretazione dell'azione descritta, senza tenere conto del contesto. Infine alcune interpretazioni sembrano quasi completamente svincolate dal versetto che accompagnano.²⁰

Anche laddove il significato proposto sembra più arbitrario non facendosi ricorso, nella spiegazione di un particolare, neppure al principio dell'analogia fra le due situazioni, tuttavia il rapporto fra testo e interpretazione non viene lasciato al caso. Certo l'autore è guidato dallo scopo che intende raggiungere, ma, pur avendo già chiara di fronte a sé la sua proposta, applica una serie di tecniche ermeneutiche che gli forniscono il pretesto, la giustificazione o lo spunto per connettere testo e spiegazione.

Su queste tecniche sono stati scritti numerosi studi²¹ e qui non ne darò che

¹⁷ Esempio: il leoncello furioso del *Peshet di Nahum* che riprende l'immagine del leone in caccia di *Nahum*.

¹⁸ Esempio: casa di Giuda, Israel, Kittim, Manasse, casa di Peleg, casa di Assalonne, ecc.

¹⁹ Esempio: uomo di menzogne, uomini di verità, maestro di giustizia, sacerdote empio, ecc.

²⁰ Cf. HORGAN, *Pesharim*, p. 244.

²¹ Si vedano E. SLOMOVIC, *Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls*, in RQ 25(1969), VII, pp. 1, 3-15; L.H. SILBERMAN, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshet (1QpHab)*, in RQ 11(1961), III, pp. 3, 323-364; J.H. TIGAY, *An Early Technique of Aggadic Exegesis*, in H. TADMOR-M. WINFELD (edd.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem-Leiden 1984, pp. 169-189; G.J. BROOKE, *Exegesis at Qumran, 4QFlorilegium in its Jewish Context*, JSOT Suppl. ser. 29, Sheffield 1985; Id., *The Amos-Numbers Midrash (CD 7,13b-8,1a) and Messianic Expectation*, in ZAW 92(1980), pp. 397-404; A. FINKEL, *The Peshet of Dreams and Scripture*, in RQ 15(1963), IV, pp. 3, 357-370; LIEBERMANN, *Hellenism*.

una breve esemplificazione. Una cosa però mi sembra da sottolineare. Tali tecniche non costituiscono, come alcuni hanno sostenuto,²² la garanzia della validità dell'interpretazione; evidenziano che l'interpretazione si riferisce proprio a quel testo, che ne deriva legittimamente, ma la garanzia della sua validità è vista a Qumrân nel carattere ispirato del processo ermeneutico. Ciò viene espresso chiaramente nelle esplicite affermazioni del *Pesher di Abacuc*, e rinvio al mio precedente articolo per una più ampia trattazione di questo aspetto. Penso piuttosto che le tecniche adottate rivestano una duplice funzione. Una prima funzione la si deve ricercare verosimilmente in un processo preparatorio all'interpretazione vera e propria. L'uso di tecniche che prevedono l'attenta lettura del testo, al di là del suo significato originale, nella sua stessa struttura grafica e fonetica, procedendo poi alla sua scomposizione e ricomposizione in molteplici combinazioni, mi pare si debba vedere in primo luogo come una tecnica mistica, affiancata certo da altre tecniche come quelle purificatorie, per esempio, che agevolano l'accesso a un diverso stato psichico, in cui l'avvicinamento alla divinità e al suo ascolto sia agevolato.

In una seconda fase, le molteplici possibilità di combinazioni e di significati si riducono, si semplificano. Fra tante possibili interpretazioni, chi si è correttamente preparato e ha ricevuto l'ispirazione divina non vedrà che quelle corrispondenti, almeno nella sua convinzione, alla santa volontà di Dio.

Allora ci sarà sì il ricorso a una tecnica per fare aderire il significato al testo, ma sarà quasi un di più, ed è importante osservare che mai nei *pesharim* si esplicita la tecnica utilizzata, tanto è vero che per uno stesso passo sono state proposte dagli studiosi più tecniche, senza che si possa riconoscere quale veramente fu applicata.²³

Quanto detto mi pare confermato dal fatto che, a parte le interpretazioni date dal maestro di giustizia, considerate come normative ed esemplari, negli altri casi la ricerca del singolo viene confrontata con quella degli altri, ed è solo nel gruppo, vero Israele, in comunità con gli angeli²⁴ e perciò depositario della verità, che la singola interpretazione troverà conferma. Anche qui a maggior ragione non la tecnica, ma il dono dello spirito convalida l'interpretazione.²⁵

Si è posto in rilievo in numerosi lavori, e già Brownlee lo evidenzia, che le tecniche ermeneutiche poste in opera nel *pesher* hanno una vasta diffusione in un'ampia area del mondo giudaico e fuori di esso. Il primo campo che si è preso in esame è naturalmente quello dei *midrashim* e parecchi studiosi hanno cercato e esemplificato parallelamente nella letteratura midrashica e nei *pesharim* l'impiego di talune di queste tecniche.

²² Cf. BROOKE, *Exegesis*, pp. 43ss; 355ss.

²³ Cf. BROOKE, *Qumran*, pp. 496-497.

²⁴ Cf. DAUTZENBERG, *Urchristliche*, pp. 75-76, si vedano anche le pp. 79-80 per le considerazioni sul *Libro di Enoc*. Si confronti inoltre 1Cor 11,10.

²⁵ Mi permetto ancora una volta di rinviare per altri particolari al mio articolo comparso su «Henoch»; si vedano in particolare le note 21, 34, 64.

In campo rabbinico tali procedimenti non solo hanno avuto un'applicazione pratica; vi è stato anche uno sforzo di razionalizzazione e di studio del procedimento in se stesso, e di una sua sistematizzazione.

Di conseguenza incontriamo qui una serie di liste di tali tecniche, che vengono tradizionalmente attribuite ad alcuni dei più noti maestri rabbinici.²⁶ Una prima lista di sette regole porta il nome di Hillel (I-II secolo d.C.), una seconda, di tredici regole, è attribuita a Ishmael (I-II secolo d.C.), infine a Eliezer (II secolo d.C.) si fa risalire una lista di trentadue regole. Anche se tali liste sono compilate piuttosto in prospettiva dell'esegesi halachica, l'applicazione delle tecniche descritte ha un più ampio campo di applicazione. E nonostante l'apparire tardivo delle liste, è verosimile che tali tecniche abbiano avuto un impiego anche antecedentemente.

Si è anche cercato di dimostrare la presenza di tali tecniche nel mondo antico-orientale, in particolare nell'area mesopotamica, nell'interpretazione di *omina* e in commentari di varia natura (mitologici, astrologici, ecc.).²⁷

In particolare si è posto in rilievo il carattere mantico-divinatorio di alcune di queste tecniche. Questa osservazione viene rinforzata dallo stesso uso della radice *pshr/ptr* appunto come termine tecnico in contesto divinatorio. E significativamente ricorre il suo uso nell'interpretazione dei sogni.

Al di fuori del mondo giudaico si sono trovate ancora tali tecniche nell'ambito della letteratura ellenistica che sviluppa ampiamente una cultura del commento. E non è un caso che proprio nel periodo ellenistico i commenti alla Scrittura fioriscano ampiamente anche fra gli ebrei.²⁸

W.H. Brownlee, che tanto lavoro ha dedicato allo studio dei *pesharim*, distingueva, in un suo famoso articolo del 1951,²⁹ tredici principi ermeneutici: 1. tutto il messaggio profetico è scritto in un linguaggio che ha un nascosto senso escatologico; 2. poiché il messaggio è cifrato, si deve forzare il testo con una lettura anomala; 3. peculiarità testuali e ortografiche possono racchiudere un significato; 4. l'interpretazione, perciò, spesso utilizza letture varianti; 5. si applica il principio dell'analogia; 6. o quello allegorico; 7. le parole del profeta hanno più di un significato; 8. il significato può venire svelato attraverso un'equazione dei sinonimi, si può cioè utilizzare un significato secondario di un sinonimo di una parola usata; 9. il significato può essere dischiuso dall'ana-

²⁶ Si confrontino H.L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrash*, 1930, pp. 95ss; M. MIELZINER, *Introduction in the Talmud*, 1986, pp. 117ss; BROOKE, *Exegesis*, pp. 9-17. Si tengano presenti anche le osservazioni metodologiche di P.S. ALEXANDER, *Rabbinic Judaism and the New Testament*, in ZNW 74(1983), pp. 237-246.

²⁷ Cf. TIGAY, *An Early Technique*, p. 170s; W.G. LAMBERT, *An Adress of Marduk to the Demons*, in AFO, 17(1954-56), pp. 310-321.

²⁸ Cf. LIEBERMANN, *Hellenism*.

²⁹ W.H. BROWNLEE, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*, in «Bibl. Arch.» 14(1951), pp. 54-76. Si vedano anche in proposito le osservazioni di K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, BHT 15, Tübingen 1953, pp. 118-164; e quelle di BROOKE, *Exegesis*, pp. 283-288.

gramma di una parola; 10. oppure dalla sostituzione di una lettera o più con un'altra simile graficamente o per assonanza; 11. una parola può venire suddivisa in due o più elementi indipendenti; 12. una parola o una sua parte può essere intesa come abbreviazione; 13. un passo viene chiarito col ricorso a un altro testo scritturale.

La sua classificazione, spesso seguita da altri studiosi come punto di partenza per ulteriori riflessioni, ha però incontrato una riserva non infondata. Giustamente Sanders³⁰ gli faceva osservare che egli unisce nella lista da un lato dei principi, dei presupposti ermeneutici (la *Vorverständnis* di Qumrân),³¹ d'altro lato invece delle tecniche ermeneutiche, che scoprono il significato di quei testi alla luce dei principi accolti. I principi ermeneutici fondamentali sono dunque da un lato che: 1. l'annuncio dei profeti ha per oggetto la fine, la svolta escatologica; 2. il presente è appunto il tempo della fine, e in particolare che la storia della comunità è rispecchiata nella profezia. Questi due punti, bene espressi da Elliger,³² vengono ripresi da Sanders che li considera nell'assieme come il primo assioma ermeneutico.³³

Il secondo assioma ermeneutico viene individuato da Sanders nel fatto che tutte le parole dei profeti di disapprovazione, maledizione ecc. sono rivolte all'esterno della comunità, mentre tutte quelle di benedizione, lode, conforto sono rivolte all'interno della stessa.³⁴ La Scrittura per gli esseni di Qumrân non rappresenta mai un giudizio, una condanna per la comunità. In altri termini Sanders esprime questo concetto dicendo che a Qumrân manca il realismo profetico ovvero la critica profetica. La propria teologia, la propria ideologia non viene mai messa in discussione. Mentre il primo assioma è escatologico, il secondo è costitutivo e diviene un pilastro dell'ideologia qumranica. Sanders, proprio partendo da questi due assiomi, traccia la differenza fra l'atteggiamento esseno e quello di Gesù; questi applica chiaramente il primo assioma (cf. Lc 4,21: «Coepit autem dicere ad illos: quia hodie impleta est haec scriptura in auribus vestris»), ma secondo Sanders esso nel Nuovo Testamento è ancora più accentuato che a Qumrân. In quanto all'assioma costitutivo, esso viene normalmente utilizzato dalla chiesa antica, per dimostrare di essere il Nuovo Israele, tuttavia nelle parole di Gesù o in parte del Nuovo Testamento esso è messo da parte in favore di un assioma profetico.

Da quando si sono scoperti i *pescharim* si è cominciato a cercarne dei paralleli nella letteratura giudaica e fuori di essa. Silberman in un articolo del

³⁰ J.A. SANDERS, *From Isaia 61 to Luke 4*, in *Studies for Morton Smith*, Leiden 1975, I, pp. 75-106, spec. pp. 93 ss; vedi anche C.A. EVANS, *IQIsaiah^a and the Absence of Prophetic Critique at Qumran*, in RQ 44(1984), XI, pp. 4, 537-542.

³¹ Cf. per una valutazione teologica e filosofica di questo aspetto, P. GRECH, *The «Testimonia» and Modern Hermeneutics*, in «New. Test. Stud.» 19 (1972/1973), pp. 318-324.

³² ELLIGER, *Studien*, p. 150; SANDERS, *From Isaia*, p. 94.

³³ SANDERS, *From Isaia*, p. 94; cf. H. LICHTENBERGER, *Studien zum Menschenbild in den Texten der Qumrangemeinde*, SUNT 15, Tübingen 1980, pp. 155ss.

³⁴ SANDERS, *From Isaia*, p. 94.

1961³⁵ ha attirato l'attenzione sulla *petirah*: si tratta di un *corpus* di *midrashim* che presentano una struttura simile a quella del *peshet* qumranico (si veda ad esempio *Qohelet Rabba* 12,1). Il termine chiave è stavolta *ptr*, radice aramaica con valore che si può considerare equivalente a quello di *peshet*.

Differentemente dal *peshet* la *petirah* non contiene la pretesa di presentarsi come un'interpretazione ispirata, inoltre si nota un netto cambiamento di prospettiva. Il contenuto fortemente contemporaneizzante ed escatologizzante (e le due cose vengono spesso a coincidere) dell'interpretazione del *peshet* viene a mancare nella *petirah*. D'altra parte le tecniche in essa impiegate corrispondono a quelle utilizzate nel *peshet*, come del resto sono ampiamente presenti anche in altri *midrashim*, e sono le stesse già in Daniele, l'immediato predecessore del *peshet* qumranico. Derivando, almeno in parte, secondo ogni verosimiglianza dalla tecnica di interpretazione dei sogni.

Secondo Silbermann «il *peshet* è connesso allo sviluppo del *midrash* e rappresenta un importante capitolo nella storia dell'esegesi giudaica».

Si noterà che anche il termine *peshet/pishro* ha una sua utilizzazione nella letteratura rabbinica; esso infatti introduce nelle omelie/proemio la sezione che seguendo il proemio ne elabora il significato. Siamo di fronte a un nuovo uso del termine che sembra aver qui perso grande parte della pregnanza che manifestava a Qumrân. Si noti anche *Numeri Rabba* su 19,4: vi si dice che Dio ha spiegato - *p sh r* - la legge a Mosè.³⁶

Ancora in campo giudaico e in un settore che come quello qumranico resta ai margini del giudaismo ufficiale, è particolarmente impressionante l'analogia presentata dai commenti caraiti alla Scrittura. Qui la presenza di ulteriori elementi terminologici e ideologici di coincidenza ha fatto pensare che in qualche modo si sia di fronte a un caso di dipendenza del carisma rispetto all'essenismo. Ciò può valere anche quando non si veda nel primo un prosecutore diretto del secondo.³⁷

Più lontano cerca un parallelo F. Daumas in un articolo del 1961 che individua una struttura non troppo dissimile, con interpretazione storico-attualizzante, in un papiro demotico dell'inizio del periodo tolemaico. Tale testo si inserirebbe in una tradizione già precedentemente attestata in Egitto in altri testi, come ad esempio *Il Libro dei Morti*. Se si ha una certa analogia nella struttura più generale testo/spiegazione, tuttavia qui siamo abbastanza lontani dal *peshet* qumranico.³⁸

³⁵ SILBERMANN, *Unriddling*.

³⁶ DAUTZENBERG, *Urchristliche*, p. 64, nota 22.

³⁷ Cf. N. WIEDER, *The Judean Scroll and Karaism*. London 1962.

³⁸ F. DAUMAS, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens*, in *À la rencontre de Dieu: Memorial Albert Gélén*, Le Puy 1961. Questo papiro viene solitamente denominato la *Cronaca Demotica*, cf. J.G. GRIFFITS, *Apocalyptic in the Hellenistic Era*, in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, pp.

Sempre in ambito egizio Carmignac poneva in rilievo nel 1964 il parallelo costituito da alcuni passi della *Pistis Sophia*.³⁹ Stavolta il parallelismo è molto più stringente, potendolo constatare fin nei più minuti dettagli (art. cit. p. 521), e la tecnica del *peshet* è applicata a più riprese su lunghi testi considerati ispirati, con alcune curiose varianti rispetto all'impiego qumranico. Ad esempio si cita dapprima l'intero testo scritturale che si intende interpretare, quindi si riprende il testo interpretandolo passo per passo. O addirittura si cita per intero il testo ispirato, per intero un testo che viene considerato esprimere il suo significato repositivo, e infine si cercano le corrispondenze dei due testi frase per frase.

Dice Carmignac (p. 519): «Queste lunghe citazioni non lasciano spazio a dubbi: l'autore della *Pistis Sophia* conosceva la tecnica del *peshet* e supponeva che anche i suoi lettori la conoscessero». L'applicazione però si svolge in un campo differente, non è la storia della comunità dello scrittore l'oggetto della rivelazione, ma la realtà del mondo superiore. Carmignac conclude che se non ci fossero i casi sopra segnalati in ambito egizio, si sarebbe certo condotti a postulare per questa applicazione della tecnica e della struttura del *peshet* una dipendenza da quello qumranico. Ma a causa di questi precedenti in territorio egizio egli lascia il giudizio aperto sull'origine, l'evoluzione e la diffusione del genere *peshet*.

Anche in Filone si è voluto vedere da parte di qualcuno l'applicazione del metodo del *peshet*. R. Maier⁴⁰ sostiene la presenza di una concordanza formale col *peshet* in alcuni passi di Filone. P. Borgen si è opposto⁴¹ a tale parallelismo. Da un punto di vista contenutistico l'interpretazione filoniana persegue tutt'altri scopi da quelli qumranici; dal punto di vista formale si obietta che in Filone si trova per lo più una struttura più complessa e più ampia di quella dei *pesharim*. Si veda un esempio in *Leg. Alleg.* I,16:

«E il settimo giorno Dio pose dunque fine a tutte le opere che aveva fatto»: Questo sta a significare che Dio cessa di plasmare i generi mortali quando comincia a modellare quelli divini e affini alla natura del numero sette. La spiegazione dal punto di vista morale è la seguente: quando nell'anima soprag-

273-293, spec. pp. 279-283; il testo si può leggere anche in BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969, pp. 551-560. Sulla diffusione dell'ermeneutica nell'antico Egitto si veda anche M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, pp. 323-324.

³⁹ J. CARMIGNAC, *Le genre littéraire du «peshèt» dans la Pistis-Sophia*, in RQ 16, IV 4 (1964), pp. 497-522. Tali passi confermano tra l'altro quanto Epifanio diceva nel *Panarion* relativamente all'esegesi gnostica dell'Antico e del Nuovo Testamento; cf. CARMIGNAC, *Le genre*, p. 520 nota 110.

⁴⁰ R. MAYER, *Geschichtserfahrung und Schriftauslegung. Zur Hermeneutik des frühen Judentums*, in O. LORETZ-W. STOLZ (edd.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg in B. 1968, pp. 290-355.

⁴¹ P. BORGES, *Philo: Survey of Research Since World War II*, in ANRW II, 21,1, Berlin-New York 1976, pp. 99-154, 137.

giunge la proporzione santa che è in armonia con il numero sette, il numero sei si arresta assieme a tutte le cose che esso sembra suscitare nell'anima.⁴²

Numerosi lavori hanno cercato di individuare paralleli nel campo del Nuovo Testamento e della letteratura cristiana più antica. Si deve riconoscere che in questo campo si sono trovati più dei frammenti di applicazione del metodo che non una sua utilizzazione intensiva in testi continui. Tuttavia in alcuni casi sembra di essere in presenza di qualcosa di molto vicino al *peshar qumranico*, fino a postularne non inverosimilmente una dipendenza, o addirittura, come ipotizza Manns per il *Discorso di San Bersabeo*, ad ammettere che qualche scritto cristiano sia opera di un esseno convertito (il parallelismo della tecnica esegetica si sommerebbe per Manns a una serie di altri indizi).⁴³

Nella *Lettera di Barnaba* (primo quarto del secondo secolo d.C.) troviamo un altro esempio di *peshar* cristiano. A fianco di quanto J.-L. Vesco⁴⁴ chiama «lettura profetica» (una sorta di mosaico di citazioni di versetti salmici considerati nel loro insieme come unità, introdotti dalla formula «il profeta dice/ha detto in proposito», letti alla luce dello schema profezia – compimento) troviamo una «lettura spirituale» il cui presupposto pretende che Dio abbia talvolta parlato chiaramente, senza ricorrere alla tipologia, senza tuttavia essere compreso dai giudei. In essa si deve solo mettere da parte il senso letterale per accogliere quello spirituale (è l'esegesi che più ricorderebbe quella filoniana). Infine una «lettura tipologica» che in Barnaba diviene allegoria, con la ricerca di una corrispondenza puntuale fra gli atti salvifici del passato e quelli odierni, differentemente da quella di Filone, rivolta al mondo celeste, rimane sul piano terreno e contrariamente ai *pesharim* qumranici sviluppa un'ampia tipologia sistematica, fondata su dettagli del testo anche apparentemente insignificanti. Fu definita da altri come esegesi allegorizzante di tipo midrashico, o semplicemente accostata ai *midrashim*.

Vesco⁴⁵ sottolinea in primo luogo che, come l'esegesi qumranica, nasce fuori dal giudaismo ufficiale nel tentativo di trovare un fondamento alle proprie posizioni, in un ambito di controversia.⁴⁶ In secondo luogo, pensa a un

⁴² Seguo la traduzione di R. Bigatti, in FILONE DI ALESSANDRIA, *La Creazione del Mondo. Le allegorie delle Leggi*, cur. G. Reale, Milano 1978. Per il testo, si veda nella Loeb Class. Libr., *Philo*, I, London 1971, p. 155 («questo sta a significare che = *touto d'esti toiouto*», «la spiegazione... è la seguente = *e de pros... esti toiaute*»).

⁴³ F. MANNS, *Une Nouvelle source littéraire pour l'étude du Judeo-Christianisme*, in «Henoch» VI (1984), pp. 165-179. Sul difficile problema della distinzione fra una dipendenza diretta e una semplice partecipazione a comuni tradizioni esegetiche cf. anche J. SCHMITT, *Qumrân et la première génération Judéo-chrétienne*, in DELCOR (ed.), *Qumrân*, pp. 385-40.

⁴⁴ J.-L. VESCO, *La Lecture du Psautier selon l'Épître de Barnabé*, in «Rev. Bibl.» 93(1986), pp. 5-37.

⁴⁵ Cf. VESCO, *La Lecture*, p. 31ss.

⁴⁶ Vedi anche la definizione che dà I. FRÖLICH, *Le Genre*, p. 394: «letteratura di isolamento».

Sitz im Leben liturgico come il *midrash* giudaico (ma si ricordi che quello liturgico non è che uno degli ambiti in cui si sviluppa il *midrash*).

In particolare si può vedere un *peshet* in XI,8-11. Dopo una serie di citazioni relative all'acqua e alla croce (XI,1-8: «Indaghiamo se il Signore ebbe intenzione di parlare in anticipo dell'acqua [battesimale] e della croce...») tratte da Geremia, Isaia, Salmi, sempre introdotte come parole di un profeta, riprende alcuni termini dei passi citati, per esplicitarne il significato simbolico (v. 8: «Notate che ha designato nel contempo l'acqua e la croce... Egli questo vuol significare...»), quindi proseguendo con nuove citazioni, le fa seguire puntualmente dalle relative interpretazioni alla maniera del *peshet* con la formula tipica *touto legei*; in XI,10-11 dopo la citazione di Ez 47,1-12 e una prima interpretazione, ne riprende un'espressione per precisarne ulteriormente il significato.⁴⁷

Un altro curioso parallelo è stato scoperto nel papiro Michigan inv. 3718, costituito da una collezione di citazioni neotestamentarie (fra queste anche alcune similitudini) e di citazioni veterotestamentarie tratte dal libro dei Proverbi; ad ogni singola citazione è fatta seguire un'interpretazione allegorizzante i cui termini di riferimento sono i personaggi e le realtà del Nuovo Testamento. Il manoscritto è stato attribuito al settimo secolo d.C., ma per il contenuto si può risalire a un periodo compreso fra il 200 e il 450 d.C.⁴⁸

Ma già alle origini del cristianesimo, nel Nuovo Testamento troviamo esemplificazioni di quanto si può chiamare il *peshet* cristiano. Per esso si può consultare utilmente il volume di R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, oltre ai numerosi studi sul *midrash* neotestamentario.⁴⁹ Gesù stesso, osserva Longenecker, secondo la testimonianza di Luca e di Giovanni (Lc 4,16-21; Gv 5,39-47) cominciò a esporre la Scrittura in termini di compimento. Successivamente Longenecker raccoglie e commenta una lunga serie di passi in cui egli riconosce l'attribuzione a Gesù di tale metodo ermeneutico.

Non in tutti i passi che egli cita è esplicita la struttura del *peshet*, anche se il primo assioma ermeneutico viene chiaramente applicato. Incontriamo spesso una serie di formule di compimento o di attualizzazione, ad esempio la tipica formula *outos estin*, oppure altre formule di identificazione fra quanto è detto nel testo veterotestamentario citato e la realtà storica cui lo si vuole riferire.

⁴⁷ Cf. J. DANIELOU, *Hermeneutique Judéo-Chrétienne*, in E. CASTELLI, cur., *Ermeneutica e tradizione*, Roma 1963, pp. 255-261.

⁴⁸ Cf. A. HENRICH-E.M. USSELMAN, *Christian Allegorizations (pap. Mich. Inv. 3718)*, in «Zeitschr. f. Papyr. u. Epigr.» 3(1968), pp. 175-189. Una traduzione viene anche data da K. FROELICH (ed.), *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia 1984, pp. 19, 79-81.

⁴⁹ R. LONGENECKER, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975. Cf. anche E.E. ELLIS, *Midrashartige Züge in der Apostelgeschichte*, in ZNW 62(1971), pp. 95-104,101. Sulle formule comprendenti le particelle deittiche si vedano anche le osservazioni di M. FISHBANE, *Biblical Interpretation*, pp. 45, 48, 51, 443. La loro presenza di per sé, senza altri elementi, non può essere conclusiva per la dimostrazione di una dipendenza da una specifica tradizione.

Ma forse la formula più pregnante e caratterizzante del *peshet* neotestamentario è quella del «compiersi» della Scrittura, con implicita identificazione del detto biblico e della storia presente; un altro frequente modulo di identificazione è espresso dalla formula «profetizzò su di...».

Ma se questo metodo fu utilizzato dallo stesso Gesù, i suoi discepoli non furono da meno, e anzi non si limitarono a ripetere le identificazioni già formulate dal Maestro, ma cercarono e scoprono nuove identificazioni, riguardanti la stessa persona di Gesù (cf. Gv 2,17.22; 12,16) e il successivo sviluppo della prima comunità cristiana.

Anche in Paolo e nella letteratura paolina si possono evidenziare alcuni passi in cui il testo biblico dà lo spunto per un'attualizzazione che ricorda il *peshet* qumranico. Su di Paolo e il suo rapporto con l'Antico Testamento si veda l'ottimo lavoro che Romano Penna ha dedicato all'argomento.⁵⁰ È rilevante l'uso del termine *mysterion*, l'equivalente greco dell'ebraico/aramaico *raz*, termine chiave del *peshet* qumranico e già prima del suo modello, in Daniele.

In Rm 16,25-27 si legge: *kata apokalypsin mysteriou chronois aionois sesigmenon...* (*secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti, quod nunc patefactum est per Scripturas Prophetarum*), in cui si noterà l'associazione di rivelazione e mistero; su questo modello sono formulati anche Col 1,26 in cui si trovano associati i termini del compimento, del mistero e dello svelamento, e Ef 3,1-11.

Il mistero di cui qui si parla è quello che riguarda la realizzazione della missione verso i gentili, e la rivelazione speciale che Paolo riceve in proposito; il suo *peshet* riguarda la sua missione fra le genti.⁵¹

Anche nell'Apocalisse di Giovanni troviamo – e non c'è da stupirsi se riconosciamo il suo debito verso Daniele e per la forma e per tanti motivi che in esso ricorrono – alcuni chiarissimi esempi di una forma di *peshet*. Siamo qui forse più vicini al *peshet* presente in Daniele⁵² che certamente è stato il suo modello principale, che non al *peshet* qumranico.

Un accurato studio di Ugo Vanni si occupa della simbologia del libro dell'Apocalisse⁵³ e naturalmente troviamo anche un capitolo dedicato alla sua utilizzazione del *peshet*.

Come in Daniele, qui non si interpreta la Scrittura, ma una visione, densa di significati simbolici. Se leggiamo Ap 1,20 troviamo la tipica struttura del *peshet*:

⁵⁰ R. PENNA, *Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento*, in «Riv. Bibl. It.» 32(1984), pp. 175-210.

⁵¹ LONGENECKER, *Biblical Exegesis*, pp. 129ss.

⁵² Cf. G.K. BEALE, *A Consideration of the Text of Daniel in the Apocalypse*, in «Biblica» 67 (1986), pp. 540-543.

⁵³ U. VANNI, *Il Simbolismo nell'Apocalisse*, in «Gregorianum» 61(1980), pp. 461-506, ristampato separatamente nel 1985; si vedano specialmente le pp. 498-502.

«... Ecco il senso misterioso delle sette stelle che hai veduto nella mia destra e dei sette candelabri d'oro: le sette stelle sono i sette angeli delle sette chiese e i sette candelabri sono le sette chiese».

In primo luogo si noti che *mysterion* è un termine che ha qui quella stessa ambivalenza che troviamo in *peshar* a Qumrân, ambivalenza sottolineata specialmente in uno studio di Finkel:⁵⁴ si riferisce da un lato al simbolo, all'immagine appena descritta, dall'altro all'interpretazione che se ne sta per dare. Come a Qumrân, come in Daniele, si ripete il termine oggetto dell'interpretazione, ovvero lo si sostituisce con il pronome (*pishro*); *oi epta asteres... eisin*: ecco l'identificazione, parola per parola.

In 17,5-6 *mysterion* diventa ancora più pregnante; con le parole di Vanni si può dire che: «Il simbolo grezzo ha assunto la dimensione di un interrogativo pungente e inquietante che vuole una risposta: è diventato *mysterion*... il significato enigmatico da spiegare».

Si osservi come l'autore dell'Apocalisse chiama la capacità di dare una completa interpretazione del simbolo, di esprimere l'altro lato del *mysterion*: «Qui sta la sapienza (*sofia*). Chi ha mente calcoli la cifra del mostro: la sua cifra infatti è di un uomo» (13,18). Si noti il ricorso ad una delle solite tecniche ermeneutiche, in questo caso la gematria.

Citerò nuovamente Ugo Vanni: «La capacità di tale interpretazione completa è chiamata dall'autore "sapienza", il messaggio prende allora corpo nella storia e illumina la logica delle "cose che devono accadere" (4,1 ecc.). È il momento della "sapienza"».⁵⁵

Forse l'Apocalisse di Giovanni è la migliore dimostrazione di come il *peshar* nasca da un'imitazione di Daniele. Nel *peshar* qumranico, mantenendo il modello, c'è però una trasformazione del genere letterario dell'insieme, si cambia l'inquadramento generale; nell'Apocalisse di Giovanni si sviluppa ulteriormente l'elemento apocalittico, già presente in Daniele, assumendone tra l'altro la figura dell'angelo interprete.

In Daniele abbiamo l'interpretazione di sogni, visioni, iscrizioni, profezie. A Qumrân e nell'Apocalisse giovannea c'è meno varietà, ognuno ha preso solo una parte del suo modello.

Un altro particolare è degno di nota: nell'Apocalisse l'autore si presenta come un profeta: *profetes* (cf. 1,3 «le parole di questa profezia»; 19,10; 22,6 «è necessario che tu profetizzi ancora riguardo a...», ecc.). Nel *peshar* qumranico, pur non mancando al massimo interprete, il maestro di giustizia, alcune caratteristiche profetiche (riceve le parole dalla bocca di Dio), egli rimane tuttavia solo l'interprete ispirato del profeta.

Oltre ai paralleli che si sono sopra riportati, si dovrà ricordare la vicinanza

⁵⁴ FINKEL, *The Peshar*.

⁵⁵ VANNI, *Il simbolismo*, pp. 501-502.

del *peshet* con certi aspetti dell'interpretazione targumica; essa è stata giustamente richiamata dal Brownlee, in un articolo del 1978.⁵⁶ Non sappiamo, in verità, come esattamente si procedesse nella lettura liturgica più antica e come si sia sviluppata. Certo almeno in un periodo la lettura liturgica della Scrittura procedeva parallelamente, passo per passo, con la sua traduzione, il *targum* appunto. Tale traduzione era naturalmente, come ogni traduzione, anche un'interpretazione, attualizzazione, chiarimento, esplicitazione, ecc. Nel far questo il *targum* ricorreva talvolta a quegli stessi espedienti che abbiamo già rilevato nel *peshet*. Si può pensare dunque che in quest'ultimo vi sia stata una più o meno consapevole imitazione della struttura presente nell'ambito della lettura liturgica della Scrittura; naturalmente qui si va ben al di là del processo interpretativo targumico (se si escludono gli esempi più tardi, quale il *targum* del Cantico dei cantici).⁵⁷ Nel *targum* la Scrittura, il testo parla da solo, quanto si dà all'ascoltatore è soltanto un piccolo aiuto ed è tutto umano; nel *peshet* invece il testo è fondamentalmente muto per chi non ha l'illuminazione dello spirito, e l'aiuto che si dà all'ascoltatore, poi al lettore, tramite l'interprete ispirato, viene proprio da Dio.⁵⁸ Infine si devono ricordare quelle reinterpretaioni dei profeti che furono condotte per lungo tempo in modo silente, non appariscente e che rientrarono nell'attività redazionale ed editoriale dei collettori e di chi diede l'attuale aspetto ai libri profetici veterotestamentari.

Si va dall'intervento minimo all'aggiornamento massiccio. È tutto un lavoro che ancora oggi non è stato completamente rilevato e che propone non pochi problemi a chi è impegnato nella ricostruzione della crescita delle raccolte profetiche.⁵⁹

Si tratta di nuovo di una conseguenza di quel processo che all'inizio abbiamo chiamato «la fine della profezia», e della convinzione che la profezia fosse anche e massicciamente predizione di lontani eventi futuri.

Se la profezia non deve fallire e la si deve vedere realizzata perché sia confermata nella sua verità, se una crisi sociale, economica, politica acutizza le speranze di cambiamento, tanto maggiore sarà l'attesa della realizzazione.

Spontaneamente le riflessioni sull'antico testo della profezia vengono incorporate nel testo, lo chiariscono, non sono considerate aggiunte, ne esplicitano il significato quale esso viene compreso dai suoi più assidui lettori.

Vi sono nel testo delle espressioni particolari che invitano quasi a una glossa. Il Blenkinsopp ne individua una nel *be'aharit hayyamim* (nei giorni a

⁵⁶ W.H. BROWNLEE, *The Background of Biblical Interpretation at Qumrân*, in M. DELCOR (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux, Leuven 1978, pp. 183-193.

⁵⁷ Cf. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, Paris 1978, I, p. 17; G.E. WEIL, *Targum du Pentateuque*, in OLZ 81 (1986), pp. 6-12, 8-9; E. LEVINE, *The Biography of the Aramaic Bible*, in ZAW 94(1982), pp. 353-379.

⁵⁸ Cf. LE DÉAUT, *Introduction à la Littérature Targumique*, I, Roma 1966; A. DIEZ MACHO, *El Targum, Introduccion a las Traducciones Aramaicas de la Biblia*, Madrid 1979.

⁵⁹ Cf. ad esempio i lavori già citati di Blenkinsopp.

venire).⁶⁰ Quali saranno quei giorni? Se l'attesa è forte è facile pensare che essi stanno per arrivare e se tale convinzione riempie l'animo dello scriba, come potrà egli non esprimerlo nel testo che sta ricopiando?

E veniamo infine all'ultimo punto della nostra relazione. Quale immagine di Israele scaturisce dai *pesharim*? Intanto bisogna intendersi su cosa si indichi con il termine Israele. Se prendiamo i nostri testi,⁶¹ «Israele» non corrisponde certo alla realtà storica del popolo ebraico del tempo in cui vissero gli autori dei *pesharim*.

Qui Israele in senso proprio è il popolo dell'alleanza, ma l'alleanza antica era rotta e quella nuova riguardava un gruppo ristretto, che certo pensava in grande, ma era pur sempre una minoranza nel mondo ebraico di allora. Israele è dunque qui la comunità essena, sia che visse a Qumrân sia che visse in altri centri.

E il resto, e tutti gli altri? Essi non potevano più considerarsi gli eredi della promessa, erano traditori, non erano l'Israele di Dio. Essi dovevano venire, col tempo, distrutti; la loro sorte era segnata, in futuro si sarebbe realizzata. Israele era costituito da figli della luce, che vivevano in comunità con gli angeli, non certo dai figli di Belial, in preda alle forze del male.

E il piccolo numero, in prospettiva futura, era destinato a crescere, a ricostituire il grande Israele, a ricostruire il santo tempio di Dio, o a riceverlo, nuovo e perfetto, da Dio stesso. E le tribù, le dodici antiche tribù, sarebbero state di nuova realtà.

Ecco dunque emergere un sogno, un progetto di cui la comunità qumranica non è che il seme, l'innesco; ma essa è già proiettata nella sua utopia, essa non considera già più come vera la società in cui si muove. Israele, l'Israele storico manca del fondamento che lo legittimizza, è fuori della promessa, è fuori del patto. Il futuro Israele vive già nella comunità.

Questa contrapposizione fra il vero Israele, la comunità, e il falso Israele, le autorità ufficiali e chi le seguiva, è il motivo conduttore dei *pesharim*. Essi sono decisamente scritti polemicamente, con una doppia funzione: di autolegittimazione all'interno, di delegittimazione all'esterno, in applicazione di quello che, come abbiamo visto sopra, Sanders chiama il secondo assioma ermeneutico.

Il mondo, l'Israele storico viene diviso in due campi: la luce e le tenebre, e non v'ha dubbio dove stia la luce. Tale divisione, certo, riguarda soprattutto

⁶⁰ Cf. BLENKINSOPP, *Prophecy*, p. 260 per Zaccaria, e *Fragments*, per Isaia; M. FISHBANE, *Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis*, in JBL 99(1980), pp. 343-361, 355 nota 14.

⁶¹ Per brevità semplifico qui il quadro della situazione. I confini fra i due campi non sono all'inizio così netti, si spera dapprima di recuperare coloro che non hanno aderito alla comunità. Poi la situazione si fa più dura, irrimediabile; del resto anche all'interno della comunità c'è ancora qualche potenziale traditore, ma nel complesso l'atteggiamento che domina è appunto quello qui descritto.

l'oggi, i nemici attuali della comunità, ma sicuramente si proiettava anche nel passato, e tutta la storia veniva letta alla luce degli stessi principi (si pensi al trattamento delle figure di David o di Salomone, cf. CD e RT).⁶²

⁶² Vedi ad es. nel *Documento di Damasco*, VII, 11ss o nel *Rotolo del Tempio* (passim); cf. E. Jucci, *Ordine sacro e Legge nel Rotolo del Tempio*, in *Sapienza e Torah*. Atti della XXIX Settimana Biblica dell'Associazione Biblica Italiana, Bologna 1987, pp. 243-263. Sintetizzando, quindi, possiamo affermare che il *peshet* qumranico con tutte le sue caratteristiche rimane un fatto unico di Qumrân, tuttavia esso si inquadra in una tendenza generalizzata, e non solo in Israele. Nell'ambito giudaico il *Midrash* mostra una notevole somiglianza, pur mantenendo delle differenze, e soprattutto con una minore rilevanza data al carattere rivelato dell'interpretazione, perciò con una certa desacralizzazione del processo ermeneutico (vedi la nota n. 23 del mio precedente art.). In ambito neotestamentario si trovano come ho detto le tracce di una pratica interpretativa vicina a quella qumranica, anche se non sviluppata ugualmente dal punto di vista letterario. Siamo comunque più vicini al *peshet* tematico che non a quello continuo (cf. J. SCHMITT, *Qumrân et la première génération Judéo-chrétienne*, in DELCOR (ed.), *Qumrân*, pp. 385-407, 390ss). A Qumrân come in Gesù e nel Nuovo Testamento l'interpretazione data nel *peshet* fonda una nuova realtà, quella del vero Israele, e adempie una preminente funzione polemica.



Ricerche Storico Bibliche
Pubblicazione semestrale
a cura
dell'Associazione Biblica
Italiana (A.B.I.)
© Centro Editoriale
Dehoniano
ANNO I - N. 1
Gennaio-Giugno 1989

Comitato Direttivo:

Presidente dell'A.B.I.
GIUSEPPE GHIBERTI
Direttore
ANTONIO BONORA
Direttore Responsabile
ALFIO FILIPPI
Segretario di Redazione
ROBERTO MELA

Abbonamento annuo
(1989):
ITALIA L. 48.000
ESTERO L. 60.000
UNA COPIA: L. 35.000

Versamento
sul c.c.p. 264408
intestato al
Centro Editoriale
Dehoniano - Bologna

Editore:
Centro Editoriale
Dehoniano S.R.L.
Via Nosadella, 6
40123 Bologna
Direzione:
Tel. 051/33.03.01
Amm.ne e Ufficio
abbonamenti:
Tel. 051/30.68.12
Registrazione
del Tribunale di
Bologna
n. 5675 del 05.01.1989

Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
raccolge
gli Atti
dei Convegni di studio
sull'Antico
e sul Nuovo Testamento
organizzati
dall'Associazione Biblica
Italiana.
Raccoglie
anche gli Atti
delle Settimane Bibliche
dei professori
dell'Associazione,
finora pubblicati
in una collana a parte.
Il semestrale
Ricerche Storico Bibliche
sostituisce dunque
tale collana dell'ABI.