

del BIBLIOTECA
COMMENTARIO PAIDEIA

8.1

*Dizionario Teologico degli scritti di
Qumran*

I
'āb – binjāmîn

PAIDEIA EDITRICE

DIZIONARIO TEOLOGICO
DEGLI SCRITTI DI
QUMRAN

a cura di

Heinz-Josef Fabry

e

Ulrich Dahmen

Edizione italiana

a cura di

Francesco Zanella

vol. I

'āb – binjāmîn

PAIDEIA EDITRICE

codici CCE : CBD ; HRCG ; HRJ

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Dizionario Teologico degli scritti di Qumran / a cura di Heinz-Josef Fabry
e Ulrich Dahmen ; edizione italiana a cura di Francesco Zanella

Vol. 1: 'āb - binjāmīn

Torino : Paideia, 2019

529 p. – 22 cm (Biblioteca del Commentario Paideia ; 8.1)

Indici

ISBN 978-88-394-0933-1

1. Bibbia – Dizionari 2. Lingua ebraica biblica 3. Teologia biblica

220.3 (ed. 22) – Bibbia. Enciclopedie e dizionari speciali

230.041 (ed. 22) – Teologia biblica

ISBN 978 88 394 0933 1

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten

herausgegeben von

Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen

Traduzione italiana di Margherita Farina e Gianfranco Forza

Revisione di Francesco Zanella

© Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011

© Claudiana srl, Torino 2019

Premessa

Dopo la fase di ricostruzione, di deciframento e di edizione di tutti i testi del Mar Morto, il *Dizionario teologico degli scritti di Qumran* si pone l'obiettivo di far procedere in modo decisivo lo studio specialistico di questi testi e di farne emergere il lato teologico. Oggetto di studio sono tutti gli scritti rinvenuti nelle grotte del Mar Morto, nella loro diversità. L'attenzione alla semantica delle parole nei testi di Qumran mira in primo luogo a mettere in luce i contenuti teologici degli scritti e la storia teologica e letteraria di questo importante corpus della cosiddetta «età intertestamentaria», per quanto diversi possano esserne nei singoli casi la genesi e i gruppi tradenti.

Lo studio semantico dei testi di Qumran si pone fra altri i seguenti scopi: recepire il vocabolario dei testi di Qumran nella sua integralità, con le sue valenze e i suoi mutamenti semantici;

esaminare lo sviluppo della lingua ebraica e aramaica e le loro estensioni sul piano del lessico, ad esempio mediante aramaismi/ebraismi, neologismi, modificazioni semantiche inerenti ai lessemi, alla disposizione delle parole e all'ambito della sintassi;

cogliere il valore e la ricezione di prescrizioni veterotestamentarie nel giudaismo del tempo;

rendere chiaro il terreno fertile che si prepara per lo sviluppo del cristianesimo antico e del giudaismo rabbinico;

rendere possibile una descrizione più precisa delle diverse correnti teologiche del giudaismo del tempo;

delineare una «teologia di Qumran» tra Bibbia ebraica, Nuovo Testamento e giudaismo rabbinico;

Grazie a Qumran è possibile accedere a concezioni teologiche affatto nuove, che nella Bibbia ebraica sono visibili soltanto in nuce (ad es. risurrezione, messianismo, tradizioni apocalittiche, ecclesiologia). Figure bibliche specifiche (Melchisedek, Mosè, Aronne, Sadoq, Levi) vengono associate a nuove concezioni, le quali mettono in grado di riconsiderare da nuove prospettive molti ambiti problematici relativi a giudaismo e Nuovo Testamento.

Sempre più chiaramente va emergendo la grande varietà del giudaismo del tempo, dei suoi profili e delle sue differenziazioni interne, che possono essere definite in modo migliore. Il *Dizionario Teologico degli scritti di Qumran* consente di comprendere in modo più preciso lo sviluppo delle relazioni

fra i grandi gruppi del giudaismo antico, in particolare il sacerdozio veterotestamentario e giudaico fino ai sadducei dell'età neotestamentaria.

Poiché una parte significativa dei testi di Qumran sviluppa una liturgia alternativa a quella del secondo tempio di Gerusalemme, è probabile che l'analisi semantica del vocabolario di questi testi possa condurre a portare alla luce nuovi aspetti legati alla storia della religiosità e a fornire nuove prospettive allo studio delle liturgie.

In generale questo dizionario aspira a fare meglio comprendere il mondo spirituale dell'«età intertestamentaria» rispetto alla Bibbia ebraica che resta sullo sfondo, alla letteratura ebraica antica, al confronto tra giudaismo antico ed ellenismo e alla prima comunità neotestamentaria.

Un grazie sentito va alle colleghe e ai colleghi della «comunità qumranica» accademica internazionale, i quali ci hanno incoraggiato a intraprendere l'azzardo di un «dizionario teologico», che con il loro sostegno fattivo e professionale hanno condiviso con noi questo rischio e che hanno apportato il loro contributo alla sostanza del dizionario. In proposito sono da ricordare in particolare i membri del comitato scientifico.

Gli editori ringraziano la Deutsche Forschungsgemeinschaft, che dal 2007 finanzia il progetto: in cooperazione con le università di Bonn e Siegen, esso viene portato avanti nel seminario di Antico Testamento della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Bonn. Senza i finanziamenti della Deutsche Forschungsgemeinschaft il progetto non avrebbe potuto concretizzarsi. Si ringraziano poi i rettorati delle università di Bonn e Siegen per diversi aiuti premurosi e il Kohlhammer Verlag di Stoccarda, in particolare Jürgen Schneider e Florian Specker, suoi lettori.

Un grande grazie di cuore va soprattutto al nostro «staff» a Bonn e a Siegen, che ha lavorato con entusiasmo, applicazione e perseveranza. In funzioni direttive hanno collaborato il dr. Francesco Zanella, Barbara Schlenke, Sabine Hüttig e Melanie Wakefield. Con altre incombenze hanno dato il loro apporto Maria Bebbler, Laie Belmonte Miras, Barbara Fischer, Christina Fuckert, Michaela Kaminski, Christina Kumpmann, Judith Maeting, Sarah Markiewicz, Anne-Barbara Müller, Hendrik Rungelrath, Kirsten Schäfers, Christiane Schneider, Maria Schwarz, Marc Sprungmann, Magdalena Strauch, Rebecca Telöken, Matthias Tigges e Tobias Weyler. I lavori informatici di maggiore rilevanza sono stati svolti da Marie Euteneuer con la dinamica assistenza del marito, Sven. A tutti quanti va il nostro ringraziamento per gli innumeri servizi accademici e tecnici prestati.

Bonn-Siegen, gennaio 2011.

Gli editori

ב

בְּאֵר *b^e'ēr*

בּוֹר *bôr*

I. A.T., significato e distribuzione. – II. Qumran. – I. *b'r*. – 2. Uso metaforico. – 3. *bw*. – 4. Uso metaforico.

Bibl.: GLAT I 1007-1014 (J.G. Heintz); x 481 (bibl.). – NBL I 337 s. (U. Bechmann).

M. Fishbane, *The Well of Living Water. A Biblical Motif and its Ancient Transformations*, in M. Fishbane - E. Tov (ed.), «*Sha'arei Talmon*». *Fs S. Talmon*, Winona Lake 1992, 3-16. – T. Muraoka - J.F. Elwolde (ed.), *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ 36), 2000.

I. Il sost. *b'r* si incontra dall'accadico in poi in quasi tutte le lingue semitiche e indica, a differenza della «sorgente» spontanea (*'jn*), un accesso all'acqua realizzato con mezzi tecnici nella forma di pozzo. Dallo stesso etimo deriva pure *bw* come vocalizzazione variante (Heintz) che sembra essere largamente sinonimo di *b'r*, ma ha subito uno slittamento semantico in «cisterna, fossa» come indica il parallelo *ph̄t* («fossa»).

b'r s'incontra 27× nell'A.T.; quasi la metà delle occorrenze si trova nei racconti relativi a pozzi di *Gen.*

26 e 29 come pure di *Num.* 21. *bw* s'incontra 67×, di cui 8× in *Gen.* 37 e 7× in *Ger.* 38. Oltre alle numerose occorrenze dei sostantivi per indicare pozzi e cisterne/fosse è significativo il senso metaforico già attribuito nell'A.T.; per es. il pozzo come simbolo della sapienza (*Prov.* 16,22; *Sir.* 1,5; *Bar.* 3,12) e l'apposizione attribuita a Jhwh «pozzo d'acqua viva» (*Is.* 51,1; *Ger.* 2,13). Viceversa la cisterna/fossa sta per «inferi» (*Is.* 14, 15) e «carcere» (*Gen.* 37,24; *Es.* 12, 29) e alla fine indica l'«annientamento» per antonomasia (*Ger.* 2,13).

II. Il sost. *b'r* s'incontra nei testi ebraici di Qumran, oltre che in qualche nome di località (ad es. Bersabea, 4Q522 9 i 10.11, ecc.), 13× con evidente addensamento nei testi del *Documento di Damasco*. In tutti i casi si tratta di «pozzi». Poiché i contesti in qualche misura sono rimasti intatti, fatta esclusione per il passo aramaico di 1Q21 53,2, è quasi impossibile confondere il sostantivo col verbo *b'r* («dichiarare», 5×; ma cf. 4Q525 24 ii 9). Il sost. *bw* «cisterna» s'incontra 22× con evidente addensamento in 3Q15 (10×), 1× nella grafia *bjr* (11QT^b 12, 25, ma con lo stesso significato di *bw*; cf. 11QT 46,14). Per *br* («puri-

tà») → *brr*. Per la semantica i due sostantivi si attengono all'uso linguistico veterotestamentario. 1QTLevi 53,2 non è da prendere in considerazione a motivo della frammentarietà del contesto.

1. *b'r* («pozzo») a Qumran ormai non si trova quasi più nel suo significato proprio: in 4Q216 [Jub^a] 2 i 13, in un'aggiunta testuale al racconto veterotestamentario del sacrificio di Isacco (*Gen.* 22), si parla di «pozzi» (in *Iub.* 18,4 un solo «pozzo») ai quali si fermano i servi lungo la via che porta al monte del sacrificio. Difficile è da interpretare 4Q525 [Béat] 24 ii 9 dove si parla del «pozzo dell'acqua del...» – così fa pensare il contesto frammentario di un oracolo salvifico –, dal quale tutti possono bere. L'ipotesi dell'editore (DJD xxv 164) d'intendere in questo passo *b'r* nel significato di «spiegare» (cf. *Deut.* 1,5; 27,8; *Ab.* 2,2), richiede interventi profondi di ricostruzione del testo.

2. Esclusivamente nella tradizione dei testi legati al *Documento di Damasco* si trova la metafora dello «scavare (*hpr*) il pozzo», par. «fare un buco» (*krh*). Il patto di alleanza di Dio con la «comunità del nuovo patto» consentiva una nuova forma della rivelazione e della sua percezione. Questa nuova apertura della comunità alla disposizione di Dio viene descritta come «scavare un pozzo ricco d'acqua» (CD 3,16). Fino nei minimi particolari viene recepito il «canto del pozzo» di *Num.* 21,17 e applicato alla comunità in

forma di *peshet*. Sacerdoti («uomini ragionevoli di Aronne») e persone comuni («uomini saggi d'Israele») hanno scavato il pozzo che i «nobili del popolo» hanno reso più profondo «col bastone» (*bmhwqq*, 4QD^a 3 iii 11; 4QD^b 2,9; cf. anche 4Q468a-c 6; leggera modifica in CD 6,9). Il «bastone» (→ *hqq*) può solo indicare una persona autorevole, nella quale si vede comunemente il «Maestro di Giustizia». Fino a oggi non si è riusciti a dare significato a questa complessa forma di collaborazione. Anche l'identificazione posteriore degli «scavatori del pozzo» con «i convertiti d'Israele» (*šbj jśr'l*) in CD 6,5 rimane poco chiara, in quanto tale definizione in definitiva non è univoca (→ *šwb*). Solo il riferimento all'uscita da Giuda e il loro soggiorno a Damasco consente di individuare nelle persone così indicate la comunità prequmranica. Circa la polivalenza del termine «Damasco» → *dmśq*. L'equiparazione esplicita dei termini permette di garantire che con il (determinativo) «pozzo» si intende la torà (CD 6,4; 4QD^a 3 ii 11; 4QD^b 2,11). Questo pozzo è poi anche «il pozzo dell'acqua viva» (CD 19,34; cf. anche 1QH 16,13).

3. In quasi tutte le occorrenze per *bwr* si intende uno scavo artificiale che può fungere anche da «fossa» per raccogliere l'acqua, ossia servire appunto da «cisterna». Da vuota può servire per custodire oggetti preziosi (3Q15 1,6; 2,1.6.7.10; 4,1; 10,3; 12,3.8[2x]). Cisterne scavate (*bwrwt ḥšwbjm*) come le case colme

di derrate, vigneti e ulivi rientrano nei beni garantiti nella terra promessa (1Q22 2,3; cf. *Deut.* 6,11). Uno scavo di questo tipo richiedeva al proprietario della casa un impegno di manutenzione probabilmente con relativa responsabilità (4Q158 10-12,2; cf. *Es.* 21,34). Il *Rotolo del Tempio* sulla purità rituale ritiene importante che le case situate fuori della città nella parte nordoccidentale vengano attrezzate di «condotte di acqua» (*mqrjrm*; il termine non può derivare da *qwrh* [«trave», così in J. Maier]) e «fosse» (*bjrw*) con la funzione di servizi igienici (11QT 46,14; 11QT^b 12,25).

Particolarmente interessanti e facilmente paragonabili a interpretazioni vetero- e neotestamentarie sono le disposizioni sabbatiche inerenti alla caduta in una cisterna. Se la cisterna non è accanto o dentro la casa, di sabato non è consentito attingervi acqua (4Q251 1-2,3). Se un animale di sabato cade nella fossa/cisterna o in una buca (*pḥt*), non lo si può estrarre (CD 11,13 s.; 4QD^e 6 v 18). Se una persona cade in una pozza d'acqua (*mqwm mjm*) o in un qualsiasi altro luogo (*mqwm*, CD 11,16; 4QD^f 5 i 11 legge *bwr*), non la si può estrarre nemmeno con scale, fune o altro utensile (CD 11,16 s.). Se nel giudaismo del secondo tempio il sabato era caratterizzato da un unico rigoroso divieto di lavorare, in CD 11 è riportata per la prima volta una halakah circostanziata che esclude persino di salvare di sabato un animale o una persona, il

che condusse a un dibattito infuocato tra i singoli raggruppamenti giudaici, soprattutto con i farisei. Per Gesù l'essere umano era in ogni caso più importante del sabato (*Mt.* 12, 11; *Lc.* 14,5; → *šbt*), e un analogo senso di umanità si può incontrare anche nel Talmud (*bJoma* 85a/b; cf. *Str.-Bill.* 11, 5).

4. L'uso linguistico metaforico di *bwr* è imperniato su tre punti: riprendendo motivi veterotestamentari (cf. *Sal.* 28,1; 30,4; 88,5; *Prov.* 1, 12, ecc.) *bwr* «fossa» è metafora di annientamento, tomba e inferi (4Qp Isa^e 3,1 con ripresa di *Is.* 14,19; 4Q 525 [Béat] 23,3 con ripresa di *Is.* 14, 15). Secondo 4Q212 [En^g] 1 iv 21 gli empi vengono scaraventati per sempre in un buco (*bwr*). In connessione con motivi della letteratura sapienziale veterotestamentaria (*Prov.* 5,1-23; *Sir.* 9,1-9), 4Q184 1,6 ripropone i pericoli causati da una seduttrice e definisce in termini decisamente drastici i suoi letti «alcove di perdizione» e i suoi giacigli notturni «giacigli di tenebra». Più sopra il testo frammentario parla di «profondi buchi» (*m'mqj bwr*). L'espressione «buco della tenebra» (*bwr ḥḥwšk*) nel testo di oroscopi 4Q186 1 ii 7 s., par. «casa della tenebra» (1 iii 6 s.), in opposizione alla «casa della luce» (1 ii 7) è oggetto di controversia. La diversa assegnazione di sorti dello spirito ha fatto vedere in questo passo un testo fondamentale dell'antropologia dualistica di Qumran, secondo la quale ai figli della luce e ai figli della tenebra sono predestinate

molte sorti differenziate (→ *gwrl*; cf. la «dottrina dei due spiriti» prequmranica in 1QS 3 s.). Nel frattempo pare peraltro prendere sempre più piede l'interpretazione secondo la quale questo passo ha per oggetto la suddivisione dello zodiaco (cf. F. Schmidt, STDJ 28, 1998, 189-205).

Heinz-Josef Fabry

כַּאִשׁ b'š

כְּאִישׁ b^eš

I. Attestazioni, campo semantico, reggenza. – II. Uso comune. – III. Il male venturo. – IV. Male come punizione divina. – V. Sfumature etiche e morali. – VI. Come traduzione di termini ebraici.

Bibl.: ThWAT IX 106-112 (I. Gluska - I. Kottsieper).

L. DiTommaso, *The Dead Sea «New Jerusalem» Text. Contents and Contexts* (TSAJ 110), 2005. – H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document* (JSJ. S 86), 2004. – J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (BietOr 18B), Roma 2004. – F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9), 1992. – H. Gzella, *Tempus, Aspekt und Modalität im Reichsaramäischen* (VOK 48), Wiesbaden 2004. – A. Lange - M. Sieker, *Gattung und Quellenwert des Gebets des Nabonid*, in H.-J. Fabry e al. (ed.), *Qumranstudien*, Göttingen 1996, 3-34. – J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976. – M. So-

koloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Ramat-Gan 1974. – C. Stadel, *Hebraïsmen in den aramäischen Texten vom Toten Meer*, Heidelberg 2008. – L.T. Stuckenbruck, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition*, in C. Auffarth - L.T. Stuckenbruck (ed.), *The Fall of the Angels: ThBN 6* (2004) 87-118.

1. La radice verbale aram. b'š, nella forma base attestata con certezza 2x nella lingua di Qumran, ha in generale il significato statico di «essere cattivo», benché in seguito venga utilizzata anche in accezione fientiva: «diventare cattivo, agire male». Viceversa, la forma causale, attestata 2x con il significato di «fare del male (a qualcuno)», ha sempre valore transitivo fientivo. L'agg. b'jš, derivato da tale radice, che con oltre 20 attestazioni sicure rappresenta in larga misura la maggior parte delle 40 attestazioni complessive, significa «cattivo» (in ebr. רָע, greco πονηρός), sostantivato al maschile come «il male» o, al femminile, come «la malvagità». Il termine comprende sia in modo assolutamente generico il male che può capitare a qualcuno, sia anche in senso più stretto ciò che è moralmente riprovevole. La prima sfumatura si incontra con maggior frequenza negli scritti apocalittici, la seconda piuttosto in contesti sapienziali, in particolare nei discorsi di commiato che esortano al retto comportamento. Alcuni passi sottolineano inoltre il legame tra male ricevuto e cattiveria caratteriale oppure punizione divina.

Combinato con la prep. 'l, che in

genere esprime il turbamento dello spirito o del sentimento, *b's̄* è usato per esprimere «risultare sgradito». Nella forma causale («fare del male [a qualcuno]») può seguire l'oggetto dell'azione preceduto dalla prep. *l-* (4Q554 I iii 20: *wjb's̄wn lkr'k* [«ed essi faranno del male alla tua discendenza»]), ma il verbo è peraltro usato anche in modo assoluto (4Q551 I,5: *'hjt' ltb's̄w* [«fratelli miei non fate nulla di male!»]). Se la lettura di 4Q541 7,5 avanzata da Beyer (AT TM.E 80 – cf. sotto, v; ma v. anche É. Puech, DJD xxxi 240) fosse legittima, sarebbe attestato anche un part. pass. della radice causale.

Altri termini per l'agg. «cattivo, corrotto», quali *šhjt* oppure *lh̄h* non sono dimostrabili con certezza negli scritti di Qumran, anche se attestazioni in aramaico antico, d'impero e biblico mostrano che essi erano senz'altro in uso in età precristiana. Regolarmente s'incontrano invece derivati dalla radice *rs̄'* («essere colpevole/malvagio»).

II. Un uso neutro del verbo *b's̄* nella forma base si trova rispecchiato nella locuzione *wb's̄'lj* («e mi dispiacque»), con soggetto impersonale in 1QapGen 21,7 (l'unico testimone scritto è da datare fra il 25 a.C. e il 50 d.C. ca.). Essa corrisponde perfettamente all'espressione aramaica usuale di *Dan.* 6,15 presente anche nel parallelo frammentario di 4Q 113 7 ii 8, come mostrano pure occorrenze presenti in livelli linguistici posteriori. In 1QapGen 21,7 segue

anche una proposizione oggettiva introdotta da *dj*. La radice causale di *b's̄* è utilizzata nella visione apocalittica di un ignoto veggente nella *Nuova Gerusalemme* (i manoscritti sono databili a cavallo degli inizi dell'era cristiana). Qui essa indica il male che certi tipici popoli stranieri menzionati nella tradizione biblica (per es. i kittim, Edom, Moab, gli ammoniti e Babilonia) causeranno ai discendenti di un altrettanto ignoto destinatario – certamente un antenato o un sacerdote – (4Q554 I iii 20). L'«imperfetto lungo» (*jb's̄wn*) indica che, appunto come in 1QM 1,1, deve trattarsi di una battaglia futura, escatologica (come viene inteso nell'interpretazione corrente, contro DiTommaso 62-65. 170-176). Per esprimere il presente atemporale come nel raro presente storico aramaico ci si attenderebbe qui invece un participio (Gzella 120-131. 203 s.). Non è chiaro il contesto della esortazione a non compiere nulla di male (*'l tbs̄w*); essa ricorre nel frammento di una tradizione non canonica di Daniele (4Q551 I,5, risalente all'incirca ai tempi della nascita di Cristo).

Anche l'agg. *b'jš̄* («cattivo, sgradevole») può essere utilizzato in senso molto generico. Una «parola sgradevole» (*mlh [b'j]š̄'*, se l'integrazione è appropriata, 4Q550 7 + 7a,2), pronunciata in una novella parabiblica contro (*'l*) l'ebreo Bagasro, secondo un editto del re persiano fittizio che avrebbe definito la superiorità del Dio ebraico, avrebbe comportato la

morte di colui che l'ha pronunciata (il manoscritto risale alla seconda metà del I sec. a.C., ma l'originale è almeno di qualche decennio anteriore). In concreto con *mlh* [b'j]š' in questo passo si potrebbe intendere una bestemmia (cf. *Dan.* 3,29). Così anche nel frammento aramaico del libro di Tobia 4Q197 1,3 l'espressione andrebbe integrata [šd' b'j]š'; secondo la versione più completa, l'aggettivo deve riferirsi a qualche demone cattivo che ha ucciso i sette fidanzati di Sara.

III. Come sostantivo, la forma maschile o femminile di *b'jš* significa in modo assai generico «disgrazia» e ricorre principalmente in testi apocalittici, come la forma verbale *jb'šwn* in 4Q554 13,20 (cf. sopra, II). Caratteristiche di quest'uso sono le espressioni *lb'jš* («per disgrazia») nel *Libro dei Giganti* (4Q203 8,14), *mn špwn' 'tjh b'jšt'* («la disgrazia viene dal nord») nel frammento di una visione che richiama *Is.* 14,31 s. (4Q583 1,1; comunque qui il 'šn [«fumo»] di Isaia è sostituito da *hr'h* [«male»] in *Ger.* 1,14; cf. ATTM 2, 170), e *tt' b'jšh* («male verrà») in un'apocalissi storica (4Q556 1,3 secondo ATTM 2, 142; viceversa DS SStE [qui citato erroneamente come 4Q533 1,4] legge *jwm' b'jšh* [«il giorno malvagio»]; manoscritto del I sec. d.C.). In ogni caso il contesto immediato di questi passi rimane oscuro. A un'altra occorrenza condurrebbe la lezione *bb'št'* («nella disgrazia») di 1 *Hen.* 92,2 in 4Q212 1

ii 25 (secondo ATTM 246 s., ecc.; cf. Stadel 89 [bibl.]) contro quella di Milik *bbhšt'* («nella vergogna») che dovrebbe rappresentare una grafia ebraizzante oppure, con molto meno probabilità, quella assolutamente arcaica per *bbht'* che ci si attenderebbe. L'aggettivo sostantivato *b'jš(h)* per indicare il male venturo può pertanto considerarsi termine tecnico della letteratura di visioni.

IV. Da alcune occorrenze risulta chiara una correlazione diretta tra sofferenze «gravi» e punizione divina come conseguenza di peccati di qualsiasi genere e successivo perdono. In questi passi, l'agg. *b'jš* indica sofferenze spirituali o fisiche in generale, come lo «spirito maligno» che Dio invia al faraone a motivo di Sara secondo l'*Apocrifo della Genesi*, del quale però non si specifica con precisione l'effetto (1QapGen 20,16 s.: *rwḥ b'jš'*, par. *rwḥ mkdš* [«spirito (che procura) piaga»]; specifico in 20,28; cf. *rūāḥ rā'āh* in *Giud.* 9,23; 1 *Sam.* 16,14; 18,10; 19,9). La medesima espressione ricorre anche in un contesto incerto in 4Q538 1-2,4 (*rwḥ b'jšh*) e anche in testi aramaici magici più recenti che comunque sovente continuano tradizioni precedenti (cf. inoltre *pqr b'jš* [«malvagia impudenza»] nello scongiuro contro i demoni di 4Q560 1 i 2 [secondo ATTM 2, 168]; DSSStE ha *pqd b'jš* [«visitatore malvagio»], il *pqd* [«affliggere»] non aramaico sarebbe certo un ebraismo). A ciò corrisponde nel N.T. il πνεῦμα πονερόν di *Lc.* 7,

21; *Atti* 19,12 s.15. *b'jš* significa anche «infiammazione maligna (nel senso di virulenta, dolorosa)» da cui fu colpito il re babilonese Nebonedo per disposizione divina (4Q242 1-3, 2.6: *šhn' b'jš'*, cf. *šihm rā'* in *Deut.* 28,35 e *Giob.* 2,7; manoscritto della seconda metà del I sec. a.C., ma il testo potrebbe essere assai più antico). Anche in questo caso non si distingue affatto tra dolore puramente fisico e sofferenza psichica che ne consegue. Il faraone naturalmente viene guarito da Abramo mediante esorcismo, mentre Nebonedo dopo la penitenza viene guarito secondo le indicazioni di un veggente giudeo anonimo. Queste analogie strutturali fanno presumere un luogo comune letterario prediletto dalla novellistica della diaspora.

v. Se dunque già nello «spirito maligno» che tormenta il faraone secondo l'*Apocrifo della Genesi* e, implicitamente, nella «infiammazione maligna» della preghiera di Nebonedo si passa facilmente a categorie etiche o morali, la coincidenza della «malvagità» con la cattiveria caratteriale viene sottolineata molto più vigorosamente in numerosi altri passi. In questi i paralleli con altri termini forniscono una maggiore evidenza. Il «male» è dunque un termine generico che abbraccia ogni possibile peccato, sia delle generazioni precedenti il diluvio universale, come nelle parole dell'arcangelo Michele (4Q529 1,10: *jt'bd kl dj b'jš* [«è compiuto tutto ciò che è male (da-

vanti a Dio)»]; manoscritto di poco antecedente alla nascita di Cristo; forse qualcosa di simile anche in 4Q534 2,2), sia dell'umanità intera che, secondo un passo di tradizione enochica (4Q204 5 ii 27 = 1 *Hen.* 107,1; frammento in manoscritto asmoneo) come nel mito antico delle ere del mondo, di generazione in generazione peggiora sempre più (*jb'š'*) per cui accadono cose (sempre) peggiori (*w-b'š' lhw'*), finché con la comparsa di generazioni della verità/giustizia (*drj qušt'*) malvagità ed empietà cesseranno (*b'jš'th wrš'h jswp*). Il lessema *qšt'* è chiaramente connotato in senso etico e anche in altri passi si contrappone a *rš'* («empietà»). Lo stesso contesto dovrebbe stare alla base di un passo apocalittico dell'*Apocrifo di Levi*, in cui una «malvagia e perversa» (*b'jš' w'pjk*) generazione viene associata a menzogna, ingiustizia e disordine (4Q541 9 i 6; manoscritto del 100 a.C. ca.).

La connessione tra il «male» e altri termini del campo semantico del peccato viene ulteriormente sviluppata nei testamenti. La preghiera di Levi per la liberazione dal male collega cattivi pensieri con «fornicazione» come sineddoche (4Q213a 1,13: *b'jš' wznwt'* da integrare con la versione greca *διαλογισμὸν τὸν πονηρὸν καὶ πορνείαν*; il testo originario viene spesso collocato nel III secolo a.C., ma la redazione finale potrebbe essere alquanto più recente, cf. Drawnel 63-75). Analogamente il «Testamento (?) di Giacobbe» sembra stabilire un nesso diretto fra «malvagità» e

«a causa di errore» (*r'ḥt t'w*), riprendendo una diffusa metafora sapienziale (4Q537 3,3). K. Beyer unisce in modo convincente i diversi frammenti di questo testo in un discorso di commiato (ATTM 2, 102 s.). Gli opposti del «male» sono pertanto costituiti da «sapienza» (*ḥk-mb*) e ancora una volta «verità» (*qšt*), le quali vengono anche menzionate nel contesto più immediato di 4Q213a 1,13. «Verità» non si esaurisce quindi nella conoscenza di contenuti, ma si accompagna a una condotta retta. «Malvagità» e «sapienza» si trovano inoltre contrapposte esplicitamente in un frammento dell'*Apocrifo di Levi* in un modo non ancora chiarito a sufficienza (4Q 541 7,5; secondo DSSStE [*w-kb[']šjn ḥk[jmj]'*...]: «e come i malvagi, i saggi...»; diversamente Beyer, ATTM 2, 112: *wmb[']šjn ḥk[jmj]'*: «e ai saggi viene fatto del male», part. pass. della radice causale).

L'inno alla sapienza nel discorso di commiato di Levi esprime il rapporto di causa ed effetto con un proverbio: chi semina del bene (*ṭb*) mietterà del bene, mentre il seme del malvagio si ritorce contro il suo autore (4Q213 1 i 8 s., integrato sulla base del frammento della Geniza di Cambridge e, ll. 14-16; cf. Drawnel 328 per paralleli biblici). Una formulazione analoga, se non identica, dovrebbe trovarsi nella novella parabiblica dell'editto di Dario (4Q 550 7 + 7a,6; solo frammentaria, ma integrata da Beyer, ATTM 2, 152 sulla base del *Testamento di Levi*).

VI. Nel *Targum di Giobbe*, *b'jšh* traduce almeno cinque diversi termini ebraici, per la maggior parte di chiara connotazione biblica oppure come resa di termini biblici connotata in senso etico, ad esempio senz'altro la parte *m'šō'ah* nella locuzione composita *šō'ah ūm'šō'ah* («deserto», 11QtgJob 15,8 per *Giob.* 30,3 s.), *šō'ah* («annientamento», 16,3 per *Giob.* 30,13 s.), *ra'* («male», 19,4 per *Giob.* 31,29; come aggettivo sostantivato «i malvagi» anche in 26,8 per *Giob.* 35,12), *'āwen* («errore», 27,4 per *Giob.* 36,10) e *rā'āh* («disgrazia», 38,6 per *Giob.* 42,11). La relazione di alcuni altri passi con il modello ebraico non si riesce a stabilire a motivo del testo gravemente danneggiato (3,1; 8,8; 11,11). Anche qui dunque risulta evidente il vasto spettro semantico di questo lessema aramaico.

Holger Gzella

בָּבֶל *bābel*

1. Occorrenze e distribuzione. – II. Contesti. – 1. Esilio. – 2. Successione dei quattro regni. – 3. Re di Babilonia. – 4. Pseudo-Ezechiele.

Bibl.: GLAT 1 1013-1022 (H. Ringgren); x 481 (bibl.). – ABD 1, 561-563 (F.A. Spina). – ABD 1, 563-566 (J.-C. Margueron - D. Watson).

M. Brady, *Biblical Interpretation in the «Pseudo-Ezekiel» Fragment (4Q383-391) from Cave Four*, in M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids 2005, 88-109. – W. Brueggemann,

At the Mercy of Babylon. A Subversive Rereading of the Empire: JBL 110 (1991) 3-22. – H.A. Brongers, *Der Zornesbecher*, in J.G. Vink (ed.), *The Priestly Code and Seven Other Studies*: OTS 25 (1969) 177-192. – J.G. Campbell, *The Use of Scripture in the Damascus Document* (BZAW 228), 1991, spec. 47-67. – D. Dimant, 4Q386 ii-iii. *A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?*: RQu 18 (1997/98) 511-529. – Id., *Resurrection, Restoration, and Time-Curtailing in Qumran, Early Judaism, and Christianity*: RQu 19 (1999/2000) 527-548. – J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (BietOr 18B), 32004, spec. 230 s. – A. Lange - M. Sieker, *Gattung und Quellenwert des Gebets des Nabonid*, in H.-J. Fabry e al. (ed.), *Qumranstudien* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 4), Göttingen 1996, 3-34. – U. Sals, *Die Biographie der «Hure Babylon»*. *Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel* (FAT 11/6), 2004. – E. Tigchelaar, *The Imaginal Context and the Visionary of the Aramaic New Jerusalem*, in A. Hilhorst e al. (ed.), *Flores Florentino. Fs F. García Martínez* (JSJ.S 122), 2007, 257-270. – A.S. van der Woude, *Bemerkungen zum Gebet des Nabonid*, in M. Delcor (ed.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BibleThL 46), 1978, 121-129.

1. Il nome di Babele/Babilonia indica il territorio dominato dalla città di Babilonia e il suo re; nei testi di Qumran come pure nell'A.T. il toponimo è sostanzialmente legato all'esilio. Il termine compare nei testi ebraici di Qumran 13x, in quelli aramaici 6x; ricorre unicamente in testi che interpretano o parafrasano passi biblici. In ordine di frequenza, esso è

attestato nei testi seguenti: Ps.-Ezechiele (4Q386; 4Q385c) 5x; 4QpIsa^{c.e} 4x; ApocrJer (4Q385a) 2x; doppia occorrenza in 4Q552 1 ii 5 par. 4Q553 2 ii + 3,4 e in CD 1, 6 par. 4QD^a 2 i 111; nonché infine 1x in 1QapGen; 4QpsDan^b; 4QNJ e 4QPrNab.

In alcuni passi il contesto disponibile è troppo frammentario per una ulteriore valutazione delle occorrenze: 4Q386c A,2; 4Q386 1 iii 3.6; 4QpIsa presenta in contesti assai frammentari 2x la combinazione *mlk bbl* (4QpIsa^c 25,1; 4QpIsa^e 8,1).

Dal numero inferiore di menzioni di Babilonia rispetto ai testi dell'A.T. (286x) si può dedurre che l'interesse per Babilonia – e non soltanto riguardo al paese e alla dinastia, ma anche come metafora dell'empia dominazione straniera – nei testi qumranici occupa un posto secondario. Elementi essenziali della tradizione babilonese come per esempio l'edificazione della torre di Babele non sono affatto menzionati. Oltre alla concezione dell'esilio babilonese come punizione divina, viene recepita soprattutto la successione dei regni universali, nonché l'esilio come punto storico discriminante della distinzione delle epoche nella storia orientata in senso apocalittico.

11.1. In 4Q385a 18 i, nel racconto secondo cui il profeta Geremia accompagnò il popolo a Babilonia (similmente in *Bar.*; cf. viceversa *Is.* 40, dove Geremia ha seguito gli esi-

liati solo fino a Rama), viene inserita una composizione esplicativa di fatti essenziali che caratterizzano l'esilio. 18 i 4 menziona l'esecuzione dei sessanta cittadini da parte di Nebuzaradan, il capo supremo della guardia del corpo; oltre ai prigionieri condotti a Babilonia, 18 i 6 menziona il furto del vasellame del tempio (cf. 2 Cron. 36,18, ecc.). Nella tradizione deuteronomistica l'esilio viene interpretato come punizione divina per la condotta manchevole d'Israele. Sulla base di un'intersecazione con 4Q 243 [psDan^a] è possibile fornire un contesto più esteso all'occorrenza 4Q244 [psDan^b] 12,3 come testo composito. La menzione di Babilonia è in parte ricostruita sulla base di CD 1,6, in cui ricorre la medesima espressione («abbandonati nelle mani di Nabucodonosor» – cf. anche 4QD^a 2 i 11). Il contesto immediato vede la causa dell'esilio nella colpa degli israeliti, che nel passo in questione è specificata come sacrificio a Moloch e idolatria. La citazione di Ger. 25,6; 26,7 in CD 1,6 par. 4QD^a 2 i 11 è parte di un passo introduttivo al *Documento di Damasco* che, con l'ausilio di uno sguardo alla storia del passato, spiega la situazione attuale della comunità, la sua nascita e la sua posizione in un mondo concepito in chiave dualistica. Anche in questo caso l'esilio è punizione divina per le trasgressioni d'Israele, ma nello stesso tempo si fa emergere anche il santo resto che rimane.

2. Il re babilonese Nabucodonosor II è presente nella memoria della

comunità di Qumran come re della deportazione d'Israele. Altri due re di Babilonia e la loro storia sono ricordati a Qumran: 1QapGen 21,23-30 riprende Gen. 14,1-7, ma rispetto al modello modifica non solo, come nel *Libro dei Giubilei*, la successione dei re menzionati, per cui la serie non inizia con Amrafel bensì con il re elamita Kedorlaomer, ma per giunta il testo «modernizza» (Fitzmyer 231) il nome del territorio governato da Amrafel in quanto non si parla più di Sinar, ma di Babilonia (cf. *Targum Onqelos* e *Neofiti I*). Quanto alla identità di Amrafel, più di recente si propende per vedere nel nome una derivazione dal nome proprio ugaritico Hammurabi (Fitzmyer 231).

La *Pregghiera di Nebonedo* (4Q 242) in un passo parzialmente ricostruito chiama re Nabunai (1; 3,1). Già Milik, il primo editore, identificava il nome proprio con Nebonedo. Poiché la ricostruzione avanzata da Milik *mlk* '[*twr wb*]bl' attribuisce a Nebonedo un titolo altrimenti non attestabile (DJD xxii 84), non di rado l'ipotesi è stata contestata (al seguito di A. Dupont-Sommer, *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Et. Chamito-Sémitiques* 8, 1958/60, 48-56, Fitzmyer-Harrington e DSSStE leggono *mlk* '[*r*° *dj bb*]l'). La ricostruzione attendibile dovrebbe essere quella basata sul ricalcolo della distanza tra i fr. 1 e 2a fornito da Cross (F.M. Cross, IEJ 34, 1984, 260-264): *nbnj mlk* [*bb*]l (così anche DJD xxii, DSSR e DSSEL).

3. Nell'elenco dei quattro regni, Babilonia (accanto all'Assiria) rappresenta tradizionalmente il primo di questi. Nella visione dei quattro alberi (4Q552 1 ii 5 par. 4Q553 2 ii + 3,4) uno dei quattro si fa riconoscere come Babilonia. Lo scenario entro cui si colloca la visione è dato dall'idea dell'albero regale (→ 'jln) secondo la quale il potere e la sovranità regali sono rappresentati dall'immagine dell'albero. Già Ez. 31 e Dan. 4 utilizzano l'immagine per intendere in modo simbolico la perdita di sovranità. Nel testo in esame viene inclusa in questa immagine la sequenza dei regni utilizzata nella successione dei quattro regni. L'idea della successione di quattro regni si trova anche in 4Q554 [NJ] 13,19. A motivo della frammentazione del contesto non si può evincere con certezza se quello definito *bbl 'r* rappresenta uno dei regni; per quanto è dato di sapere dalla storia delle tradizioni dell'idea dei quattro regni, l'ipotesi è plausibile. Che le potenze dominanti annullino le precedenti lo afferma già Isaia riferendosi all'Assiria e a Babilonia. 4QpIsa^c riprende tali idee e applica alla regione di Babilonia la combinazione delle citazioni 10,12-13b e 10,19b, in cui si descrive la distruzione dell'Assiria. 4QpIsa^c 8-10,1 rappresenta probabilmente una citazione del passo di Is. 14,4, che introduce il successivo canto di derisione su Babilonia in parte riportato.

4. Ricollegandosi alla visione delle ossa inaridite, in 4Q386 [psEz] 1 iii

si descrive un'altra visione nella quale si trova una figura di Babilonia che compendia diversi motivi veterotestamentari. 4Q386 1 iii 1 presenta una combinazione di Prov. 19, 17 e Deut. 28,50, in cui la descrizione si riferisce al nemico che viene dal nord e distrugge Babilonia (Dimant, 4Q386, 520), e che non mostra alcuna clemenza per Babilonia così come Babilonia stessa secondo Ger. 6,23 non aveva mostrato alcuna clemenza (circa l'associazione frequente tra Babilonia e il termine clemenza nella Bibbia cf. Brueggemann). Il modello del tema si trova già in Ger. 51,7 (ma cf. anche Sal. 75,9; Lam. 4,21; Is. 51,17-23; Ez. 23,31-33 e Ab. 2, 15 s.; similmente anche Abd. 16; Ger. 25,27). Anche il motivo del calice alla l. 1 è già associato all'immagine di Babilonia nei testi veterotestamentari; in tempi più recenti vi si ritorna in Apoc. 17,1-6. L'annientamento di Babilonia in 1 iii 4 è collegato con l'idea – fondata su Is. 13, 21 – dei demoni che «dimorano» nella città (cf. Bar. 4,35). Per quanto la descrizione non costituisca una retrospettiva storica ma una visione – come mostrano gli indicatori di visione, domanda, risposta divina (D. Dimant, *Resurrection*, 534) –, che combina in modo palese premonizioni escatologiche con fatti storici concreti, secondo Dimant sulla base del contesto ellenistico d'origine dello Pseudo-Ezechiele si può supporre che Babilonia, come pure l'Egitto, la grande potenza chiamata in causa nella colonna precedente, stiano a

indicare il regno seleucide oppure quello tolemaico (Dimant, 4Q386, 527 s.; *Resurrection*, 534). La l. 1 potrebbe riferirsi direttamente ad Antioco IV oppure invece ai parti (Dimant, 4Q386, 527 s.).

Barbara Schlenke

בָּגַד bāgad

בְּגֵדוֹת bōg^edōt

I.1. A.T. – 2. Attestazioni nei testi di Qumran. – II. Uso. – 1. I «rinnegati» come gruppo avversario. – 2. «Diventare/agire (da) rinnegati» fuori e dentro la comunità.

Bibl.: GLAT 1 1021-1030 (S. Erlandsson); x 481 (bibl.).

H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, diss. Bonn 1971, spec. 53-69.

I.1. Nell'A.T. *bgd* è attestato 49x, prevalentemente in testi profetici, ma anche nella letteratura poetica. Il vocabolo indica infedeltà nel matrimonio (in senso traslato anche nel rapporto d'Israele con Dio) oppure negli accordi/contratti fra persone, l'infedeltà del popolo nei confronti della torà (par. *pš'* oppure *hṭ'*) e infine anche la violazione dell'ordinamento creaturale (par. *rš'*) da parte dell'uomo.

2. Nei testi di Qumran si trovano in tutto 23 attestazioni per *bgd* (3 delle quali doppie occorrenze), molto tuttavia rimane incerto (v. sotto).

Il part. (agg.) «infedele, rinnegato» si riesce a individuare con certezza 9x, un inf. cs. (3x con la prep. *b-*), una forma verbale in tempo finito (3x in modo assoluto, 2x con la prep. *b-*) 5x (sempre nella forma *gal*): il significato è ogni volta «rinnegare qualcuno/qualcosa; agire in modo infedele (rispetto a qualcuno/qualcosa)», e il complemento preposizionale indica l'oggetto (4x astratto, 1x personale), che si rinnega o contro il quale si agisce (1QS 7,18. 23; 1QpHab 8,10; 4Q265 3,2; 1IQ 29 2).

Troppo frammentari per essere studiati sono i passi 1QpMic 11,5 (interpretazione di *Mich.* 1,9); 4QpIsa^c 4-7 ii 6 («per cui molti rinnegarono», interpretazione di *Is.* 10,19); 4QJub^f 16, 5; 4QD^a 5 ii 9; 4Q382 25,6; 6Q 30 3 ('*dt bwgdjm*; cf. CD 1,12); 4Q 439 I i + 2,8 (forse par. 4Q469 3,4, e in tal caso è certo il sost. '*nšj bwgdwt* («infedele, ingannatore»; cf. *Sof.* 3, 4). In 1Q34bis 3 i 5 non è certo se si possa ricostruire un *bgd* (cf. PTSDS SP 4A, 50 n. 7; DSSStE 144 s.).

II. Rimangono 14 occorrenze in testi specifici della comunità (CD 4x [1 occorrenza doppia]; catalogo di punizioni in 1QS 2x; 1QpHab 6x [2x citazioni bibliche]; 1QH 10,10; 4Q265 3,2). Il risultato ovviamente caratterizza lo spettro di significati concreti assai specializzato rispetto all'A.T.

1. 1QH 10,10-12 rappresenta mediante un triplice parallelismo antitetico la posizione centrale del mae-

stro nei confronti del quale gli spiriti si dividono: «divenni trappola per i malvagi, ma salvezza per tutti coloro che si convertono dal peccato; perspicacia/astuzia per i sempliciotti, ma saldo carattere per tutti coloro che hanno un cuore perseverante. Tu mi hai reso ignominia e scherno (cf. *Ger.* 20,8; 1QH 10,35 s.; 11,7) per i rinnegati (*lbwgdjm*), ma fondamento della verità e della conoscenza per i giusti» (cf. H. Muszyński, *AnBibl* 61, 1975, 218-220). I «rinnegati» sono coloro che sono estranei, gli avversari che mai furono membri della comunità (contro M. Mansoor, *STDJ* 3, 1961, 105 n. 15); coloro che sono così definiti equivalgono alla comunità degli uomini menzogneri di CD e 1QpHab (v. sotto). La sofferenza che il maestro patisce per colpa loro viene da Dio, ma ritorna anche a loro rovina.

In CD 1,12 i «rinnegati» (*bwgdjm*) vengono definiti comunità ('*db*; cf. 2,1; 6Q30 3 [fr.]), ossia gruppo contrapposto come avversario. Questo viene identificato con coloro che «si sono allontanati dalla via» (1,13) e «cercarono le cose facili e scelsero inganni...» (ll. 18 s.), a loro si riconosce l'ortodossia della loro interpretazione della torà, che è menzognera, sleale e di giudizio ingiusto. Altrettanto dovrebbe valere per CD 8,5 dove i principi di Giuda vengono consegnati al giudizio «perché non si sono allontanati dalla via dei rinnegati» (*bwgdjm*) ossia dal gruppo avversario di coloro che sono estranei (1,12). Anche il testo parallelo di CD

19,17 identifica e interpreta i «rinnegati» (*bwgdjm*) allo stesso modo, ma assume una prospettiva interna in quanto il giudizio si riferisce a coloro «sono sì entrati nell'alleanza della conversione, ma non hanno ancora abbandonato la via dei rinnegati» (ll. 16 s.).

In termini analoghi si esprime 1QpHab ma con un'ulteriore differenziazione. 1QpHab 2,1-5 nell'interpretazione di *Ab.* 1,5 menziona tre livelli di «apostasia»: a) «i rinnegati» (*bwgdjm*) insieme all'Uomo della Menzogna ('*jš hkbz*, ll. 1 s.) – che dovrebbero coincidere con il gruppo avverso citato in CD 1,12 s. 18 s. (cf. 1QpHab 10,10); b) «i rinnegati» della nuova alleanza (l. 3) – che dovrebbero essere quelli che per conto loro hanno abbandonato la comunità (cf. CD 19,33 s.; v. sotto, 2); c) in prospettiva escatologica «i rinnegati alla fine dei giorni» – che vengono poi interpretati come «violenti contro la (nella) alleanza» ('*rjsj hbrjt*; cf. 4QpPs^a 1-2 ii 14; iii 12) e dovrebbero essere estranei (genitivo oggettivo, cf. Stegemann 54 s.) più che membri (genitivo soggettivo). Come in CD, *bgd* si riferisce sostanzialmente all'inosservanza della torà o a una sua interpretazione deviante.

Espressamente estranei sono nell'interpretazione del termine «rinnegati» (*bwgdjm*) in *Ab.* 1,13 «la casa di Assalonne e degli uomini del suo consiglio» (1QpHab 5,9 s.); essi si fanno conoscere per simpatizzanti dell'Uomo della Menzogna che abbandonarono il Maestro di Giustizia

(ll. 10 s.); perché i «rinnegati» qui vengano definiti al singolare «la casa di Assalonne» non si riesce più a evincere dal testo.

2. Il fattore sostanziale della defezione (v. sopra) trova conferma in 1QpHab 8,10. Nell'interpretazione di *Ab.* 2,5 s. (dove in 2,5a si dice che la ricchezza è ingannevole [*bwgd*]; alla l. 3 si cita il passo modificandolo in *hwn jbgwd*) si rimprovera al Sacerdote Empio: «il suo cuore divenne arrogante, egli abbandonò Dio e agì infedelmente / rinnegò i comandamenti (*wjbgwd bhwqjm*) per amore della ricchezza». Anche qui *bgd* sta per condotta e interpretazione deviante della torà, tuttavia in questo caso concreto (sacerdote!) si potrebbe anche intendere l'inosservanza di disposizioni culturali, ossia inosservanze culturali.

CD 19,33 s. corrisponde al secondo livello della defezione di 1QpHab 2,3 (cf. sopra, 1): ci sono «uomini che avevano aderito alla nuova alleanza nel paese di Damasco, ma (per conto proprio / volontariamente) hanno deviato e sono diventati rinnegati» (*šbw wjbgdw*); ciò si presenta come «abbandono della fonte piena di acqua viva», dove la fonte naturalmente è la torà (cf. CD 6,4) – nuovamente si tratta di condotta e interpretazione deviante della torà

Nell'elenco delle punizioni in 1QS 7,18.23 par. 11Q29 2 si affronta in chiave casuistica all'interno della comunità il fenomeno della «defezione» in due casi differenti riferiti a persone di diverso rango nella co-

munità. Secondo 1QS 7,18 s. a membri giovani, che non hanno ancora conseguito la piena appartenenza alla comunità, viene consentito un graduale reinserimento nonostante una «defezione» temporanea intesa «dalla verità» (*lbgwd b'mt*). I membri a pieno titolo della comunità (che vi appartengono da almeno dieci anni, l. 22), per i quali la «defezione» è intesa «dal *jhd*», sono invece puniti con l'esclusione definitiva, senza possibilità di riammissione (ll. 23 s.; cf. H. Muszyński, *AnBibl* 61, 1975, 158 s. 162 s.).

4Q265 3,2 solleva un domanda retorica che ricorda *Mal.* 2,10: «perché agiamo in modo sleale, ciascuno contro il proprio fratello?» La l. 3 tratta dell'esclusione di donne e bambini dal sacrificio pasquale, ancora una volta una discussione di ortoprassi riguardo alla torà.

Ulrich Dahmen

בגד *begeg*

1. *bgd*: un termine culturale. – II. Qumran. – 1. Funzione protettiva del *bgd*. – 2. Abbigliamento di guerra in 1QM. – 3. *bgd* nel contesto della purità (*thrw*). – 4. *bgd* in contesto messianico.

Bibl.: GLAT 1 1021-1030 (S. Erlandsson); IV 705-720 (J. Gamberoni); *LexAg* VI 726-737 (E. Staehelin). – NBL III 161-162 (M. Görg). – RLA 6 18-31 (H. Waetzoldt).

C. Bender, *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament* (BWANT 177),

2008. – Id., *Elemente textiler Herrscherrepräsentation im Alten Testament*, in M. Pietsch - F. Hartenstein (ed.), *Israel zwischen den Mächten. Fs S. Timm* (AOAT 364), 2009, 25-46. – E. Edel, *Zwei Originalbriefe der Königsmutter Tuja in Keilschrift* (Studien zur Altägyptischen Kultur 1), 1974, 105-146. – M. Görg, *Zum sogenannten priesterlichen Obergewand*: BZ 20 (1976) 242-246. – Id., *Alttestamentliche Kleidernamen ägyptischen Ursprungs* (GöttMisZÄg 15), 1975, 17 s. – Id., *Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters* (BN 3), 1976, 24-26. – H.W. Hönig, *Die Bekleidung des Hebräers. Eine biblisch-archäologische Untersuchung*, diss. Zürich 1957.

1. Accanto a *lbš*, il sost. *bgd* (con la vocalizzazione masoretica *beged*) è la definizione più usata per indicare l'«abbigliamento» in senso generico. Il termine condivide le stesse consonanti con la radice *bgd* («agire in modo infedele», ecc.), che senza dubbio sta alla base del sostantivo omofono *bgd/beged* («inganno; infedeltà»). Questa «biforcazione semantica» (Gamberoni 473) che in arabo si osserva anche per l'uso verbale e sostantivato di *lbš* (cf. tra altri Erlandsson 508; Gamberoni 473), viene fondata su un ampliamento semantico del tipo «celare; coprire» > «ingannare, essere infedele» (cf. tra altri E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1910, 33; J.L. Palache, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, Leiden 1959, 10-12; Ges¹⁸ 123); in alternativa si ricorre a forme omonime di diverso

significato (KBL³ 104; Erlandsson 508). Di contro si può anche ricorrere all'ipotesi dell'importazione di un termine culturale straniero la cui provenienza, analogamente ad altri forestierismi nella terminologia dell'abbigliamento, si può cercare nell'universo linguistico egiziano (cf. Görg). Per *bgd* è possibile un collegamento con i lessemi ben attestati *mk.t* ovvero *mkt t* («[veste] protettiva»; cf. Edel 146; R. Hannig, *Groses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Marburg ⁵2009, 392), nel qual caso andrebbe considerata la compatibilità dei fonemi *m/b*, *k/g* e *t/d* nel passaggio nelle lingue semitiche occidentali (cf. tra l'altro nella versione ebraica del toponimo Megiddo < certamente dall'egiziano *mk.t* [«luogo difeso, fortezza»]; cf. anche il riferimento in Ges¹⁸ 625 s.). Del periodo dell'importazione del forestierismo in Palestina/Israele si può ancora discutere, per quanto non si debba sottovalutare l'influenza postesilica del sacerdozio, specie di quello rientrato dall'esilio egiziano. Nell'A.T. prevale un uso generico del termine «abbigliamento» che non esclude un ampliamento della espressione a capi in stoffa (cf. Bender, *Sprache*, 82-87). Una differenziazione più precisa nell'uso linguistico dei testi di Qumran pare problematica.

11.1. La funzione protettiva primaria dell'abbigliamento deve valere, come prova la regola 1QS, come base per il campo semantico di *bgd* già

nel settore precedente dei regolamenti cultuali liturgici in senso più stretto, oltre che nell'assemblea dei membri della comunità a pieno titolo, in quanto non si deve esibire la nudità del corpo umano. Presentarsi senza vesti non soltanto nel linguaggio figurato significa isolamento e disprezzo per Israele/Gerusalemme (4Q 462 1,16). Anche la parziale apertura della veste nell'«estrarre la mano» (cf. 1QS 7,13; anche 4QD^a 10 ii 11) è considerata una trasgressione meritevole di punizione. In questo gesto non si vede una sorta di esibizionismo (come a ragione osserva TTM I 185 n. 484, che peraltro lo considera un modo di scoprirsi). Indossare e portare vesti sporche o deposte a lungo sull'erba (?) o indossate per lungo tempo (cf. TTM I 186 n. 486) significa evidentemente una riduzione della funzione protettiva e per giunta indica impurità e peccaminosità (cf. già *Zacc.* 3,3 s.) e quindi va vietato. Le vesti sporche, secondo CD 11,3 s., devono essere lavate con acqua o frizionate con resina d'incenso, atto che già secondo *Es.* 30,38 è esclusivamente riservato al culto (cf. W.W. Müller, NBL III 1071) e anche in tal caso mira a una purificazione cultuale.

2. Sulla base delle disposizioni veterotestamentarie relative alle vesti e all'abbigliamento sacerdotale (*Es.* 28), 1QM elabora uno scenario originale per il ruolo dei sacerdoti nel contesto dello scontro tra i «figli della luce» e i «figli della tenebra». La collocazione prevista per i «figli di

Aronne», nello scontro tra gli schieramenti, di fatto è «tra i due fronti» (1QM 7,9); i sacerdoti devono essere riconoscibili secondo 7,10 s. dalle loro «bianche vesti di bisso» (*bgdj šš*): «vesti di lino, calzoni di lino, cinti di cintura di lino, bisso, intrecciato di fili viola, porpora e fili di lana rossa e cremisi e con disegni variopinti, un'opera d'arte, e sul loro capo porteranno turbanti» (cf. *Es.* 28,4 s., secondo cui oltre alla porpora rossa si deve usare anche porpora blu). Il costrutto *bgdj šš* pare sia costituito da due lessemi di origine egiziana, così anche i nomi delle vesti successive sembrano in parte di origine egiziana (cf. Görg, GöttMisz Äg 15, 17 s.; BN 3, 24-26). In stridente contrasto con il quadro veterotestamentario, gli abiti sacerdotali sono definiti «vestiti da guerra» (*bgdj mlhmb*), che per parte loro non si possono introdurre nel santuario (7, 11 s.; cf. anche 4QM^a 1-3,18). Poiché la partecipazione – anche se indiretta – alla battaglia ha come conseguenza uno stato di impurità, al mattino si rende necessaria una procedura di purificazione delle vesti e di abluzione del corpo dal «sangue dei cadaveri colpevoli» (14,2; cf. TTM I 146). Non da ultimo, il numero altamente simbolico di sette sacerdoti è connesso all'attività di questi nel contesto militare, il che tra l'altro ricorda l'elaborazione letteraria sacerdotale posteriore di *Gios.* 6 (conquista di Gerico).

3. Come il requisito della purità delle vesti non è affatto una condi-

zione soltanto formale per la partecipazione al consiglio della comunità oppure alla «guerra santa», così ovviamente nessun capo di abbigliamento può essere usato senza purificazione (cf. 4QD^e 7 i 3.19; 4QD^f 2,10). La purificazione delle vesti è pertanto un postulato quasi onnipresente. In linea di principio si deve badare alla purificazione rituale rigorosa quando vi sia il pericolo di contaminazione da lebbra o da sangue mestruale. È prescritta la purificazione con acqua dell'abbigliamento e della persona (4QD^g 1 ii 6; cf. anche 4Q514 1 i). Questa doppia purificazione ha luogo anche prima di desinare (4Q274 1 i 3): il settimo giorno è prescritto di nuovo il bagno e il lavaggio delle vesti. Una donna menstruata deve, dopo il contatto con le sue vesti, prima lavarle e poi mangiare. Più minuziosa è la procedura di purificazione per l'uomo. Una prescrizione frammentaria e non del tutto chiara di 4Q274 2 i 5.7 impone ad esempio l'obbligo di una purificazione scrupolosa prima di mangiare il pane. Dopo la vestizione può essere previsto un altro atto rituale, a quanto pare quello di inginocchiarsi (4Q 512 11,3 s.; cf. TTM II 662). Il *Rotolo del Tempio* fornisce precise istruzioni in caso di polluzione notturna che impedisce l'accesso al santuario. L'interessato «lava le sue vesti e si bagna il primo giorno, e il terzo giorno lava le sue vesti e si bagna e dopo il tramonto del sole entra al santuario...» (11QT 45,8-10; cf. TTM I 403 con richiamo a *Lev.*

15,16; *Deut.* 23,11 s.). Chiunque si è purificato dalla gonorrea «conti sette giorni per la sua purificazione e al settimo giorno lavi le sue vesti e bagni tutto il suo corpo in acqua corrente, poi entri nella città del santuario...» (11QT 45,15-17; cf. TTM I 404 con richiamo a *Lev.* 15,13-16).

Altre istruzioni attengono al contatto con il defunto e il cadavere, che costituiscono il massimo dell'impurità (4QD^f 2,10 s.; cf. 11QT 50,8.13-16). Ciò vale per uomini e animali (cf. 11QT 51,3.5). Il *Rotolo del Tempio* è anche quello che espone con maggior precisione il rito della purificazione (49,13 s.16-21): «Il giorno in cui il morto è uscito dalla casa si purificano la casa e tutti i suoi utensili... si lavino vestiti e sacchi e pelli. E (quanto alla persona) chiunque era nella casa e ognuno che entri nella casa si bagni e lavi i suoi vestiti il primo giorno, e il terzo giorno asperga su di essi l'acqua di purificazione e si bagni e lavi i suoi vestiti e gli utensili che sono nella casa... E il settimo giorno asperga una seconda volta, si bagni e lavi i suoi vestiti e i suoi utensili e alla sera sono purificati dal morto...» (cf. TTM I 408). Ancor più radicale è la disposizione per la nascita di un bimbo morto nel grembo della madre (50,10-15): «E quando una donna è incinta e il bimbo muore nel suo grembo tutti i giorni che egli resta morto dentro di lei, ella sarà impura come un sepolcro... E se qualcuno entra nella di lei casa resterà impuro per sette giorni. Egli lavi le sue vesti e si bagni il primo

giorno (con acqua) e il terzo giorno aspergerà (l'acqua per la purificazione) e lavi le sue vesti e si bagni. Il settimo giorno asperga per la seconda volta e lavi le sue vesti e si bagni...» (cf. TTM I 409).

Conformemente alle disposizioni di Es. 29, è necessaria la consacrazione culturale regolare delle vesti di Aronne e dei suoi figli (4Q365 9b ii 3; per il testo E. Tov, DJD XIII 275 s.). Il *Rotolo del Tempio* inasprisce i requisiti liturgici per sacerdoti e comunità. All'inizio del suo servizio il sommo sacerdote deve «riempire le sue mani», ossia alzando le mani deve affidarsi a Dio per poi indossare le vesti «in luogo di suo padre», ovviamente quale discendente di Aronne, suo antenato (11QT 15,15 s.). Anche il popolo deve evidentemente indossare «vesti sacre» (33,7; cf. TTM I 394). Per ciascun partecipante al culto è previsto che venga ucciso se non indossa le vesti adeguate e non ha «le mani piene», ossia se si presenta senza il necessario atteggiamento sacrificale, perché in questo caso si carica di un «peccato (che) porta alla morte» e pertanto giustifica l'esecuzione come conseguenza della sua trasgressione (35,6).

4. Le occorrenze frammentarie in 4QpIsa^a 8-10,19.24, nella ricezione dell'immagine del virgulto di David di Is. 11,4 caratterizzano fra altro la figura e l'abbigliamento del dominatore ideale della visione, tra cui anche il «trono della gloria», il «diadema della santità» e «le vesti artisticamente ornate». L'elaborazione del-

le *bgdj rjmwut* caratterizza la figura del futuro rampollo di David, il quale riunisce in sé idealmente la dignità politica e sacerdotale e quindi al tempo stesso contrasta con le immagini dell'esperienza.

Manfred Görg

בַּד bad I

בָּדָד bādād

1. A.T.: significato e distribuzione. – 1. Sguardo d'insieme. – 2. Unicità e incomparabilità di Dio. – 11. *bd* a Qumran. – 1. Distribuzione. – 2. Note morfologiche. – 111. «Isolamento» in contesti profani. – 1. Contesto domestico. – 2. Contesto giuridico. – 1V. «Isolamento» in contesti teologici. – 1. Contesto sacrificale. – 2. Campo escatologico. – 3. Contesto liturgico. – 4. Isolamento di individui e comunità. – 5. Incomparabilità di Dio.

Bibl.: GLAT I 1029-1044 (H.J. Zobel); DTAT I 90-93 (G. Sauer); NIDOTTE I 600-602 (C. Van Dam).

S. White Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000. – C.J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the OT*, Leiden 1966.

1. Nell'A.T. il lessema *bd* compare molto più spesso di *bdd*. In sé il lessema *bd* significa «parte, pezzo», mentre *lbd* in quanto avverbio significa «soltanto, per sé». Può anche fungere da preposizione col significato di «fuori», «a eccezione di», «a prescindere da». Il sostantivo più raro *bdd* ha in generale il senso di «divisione» e «solo».