

del BIBLIOTECA
COMMENTARIO PAIDEIA

8.2

*Dizionario Teologico degli scritti di
Qumran*

²
b'h – hajil

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. 2

b^h – ḥajil

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. 2: b'h - ḥajil

Torino : Paideia, 2020

530 p. – 22 cm (Biblioteca del Commentario Paideia ; 8.2)

Indici

ISBN 978-88-394-0955-3

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 0955 3

Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten

herausgegeben von

Heinz-Josef Fabry und Ulrich Dahmen

Traduzione italiana di Margherita Farina, Gianfranco Forza, Stefano Franchini
e Patrizio Missere

Revisione di Francesco Zanella

© Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011

© Claudiana srl, Torino 2020

mizie rispettive siano state offerte nel tempio.

11QT 38,4 par. 4Q365a 2 i 1 si trova alla fine di una sezione che illustra il cortile interno del tempio e la sua conformazione architettonica. In aggiunta ai precetti precedenti, si descrive il luogo in cui mangiano i sacerdoti. La sequenza dei cibi menzionati nomina le offerte tipiche: oltre alla triade di grano, mosto e olio, sono menzionati legna, uccelli, tortore e colombe.

In 4QMMT due attestazioni (4Q394 3-7 i 6.8) si trovano in contesti corrotti. Un nesso con l'offerta delle primizie può essere solo ipotizzato. La l. 6 richiama la purità del grano; la l. 8 proibisce di mangiare il grano dei popoli stranieri tantomeno di portarlo (come offerta) al tempio. Evidentemente qui si dibatte la questione della purità del cibo straniero (cf. DJD x 148), con esito negativo.

IV. 11QT 60 par. 4Q524 6-13 armonizza l'incongruenza nella torà fra il modello deuteronomista (*Deut.* 14) e quello levitico (*Num.* 18) circa la decima. Conformemente al modello alla base di *Deut.* 14 il testo discute anzitutto della parte spettante ai sacerdoti, poi di quella spettante ai leviti. Per 4Q524 6-13,6 i sacerdoti ricevono «le primizie del grano, del mosto e dell'olio». La formulazione decisiva (11QT 60,6 par. 4Q524 6-13,10) assegna ai leviti la decima: «... e ai leviti la decima del grano e del vino e dell'olio, che essi prima hanno consacrato a me».

v. Una sola occorrenza di *dgn* figura tra norme giuridiche senza tuttavia trovarsi nel contesto dell'offerta delle primizie. 4Q513 1-2 i 4 stabilisce che «l'efa del grano è il bat del vino». Questa norma stabilisce che la misura di un liquido (bat) deve corrispondere come volume alla misura di un solido (efa; cf. *Ez.* 45,11).

VI. L'unica attestazione aramaica (4Q531 2 + 3,5) del sost. *dgn* è menzionata nel contesto di un elenco più generale di piante e animali. *dgn*, qui termine generico per altri tipi di frumento, è parte della creazione che viene sfruttata dagli angeli (cf. il cap. 1 del *Libro dei Giganti* in aramaico di orientamento manicheo).

Barbara Schlenke

דָּוִד *dāwîd*

I. Distribuzione e sguardo d'insieme. – II. Uso. – 1. David e l'escatologia. – 2. David come uomo esemplare. – 3. David in 11QPs^a. – III. Riepilogo.

Bibl.: GLAT II 180-194 (A. Carlson - H. Ringgren); x 503 s. (bibl.). – NBL I 390-396 (A.R. Müller). – EncDSS 178-180 (P.W. Flint).

G. Boccaccini, *La figura di Davide nei giudaismi di età ellenistico-romana*: Ricerche Storico Bibliche 7 (1995) 175-185. – J.J. Collins, *The Scepter and the Star*, New York 1995. – C. Coulot, *David à Qumrân*, in L. Desrousseaux - J. Vermeylen (ed.), *Figures de David à travers la Bible* (Lectio Divina 177), 1999, 315-343. – C.A.

Evans, *David in the Dead Sea Scrolls*, in S.E. Porter - C.A. Evans (ed.), *The Scrolls and the Scriptures* (JSP.S 26), 1997, 183-197. – P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17), 1997. – E. Jucci, *Davide a Qumran: Ricerche Storico Bibliche* 7 (1995) 157-173. – M. Kleer, «*Der liebliche Sanger der Psalmen Israels*» (BBB 108), 1996. – J.L. Kugel, *David the Prophet*, in Id. (ed.), *Poetry and Prophecy, the Beginnings of a Literary Tradition*, New York 1991, 45-55. – E. Mroczek, *Moses, David, and Scribal Revelation. Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions*, in G.J. Brooke e al. (ed.), *The Significance of Sinai: ThBN* 12 (2008) 91-115. – K.E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature 7), Atlanta 1995. – J.C.R. De Roo, *David's Deeds in the Dead Sea Scrolls: DSD* 6 (1999) 44-65. – W.M. Schniedewind, *The Davidic Dynasty and Biblical Interpretation in Qumran Literature*, in L.H. Schiffman e al. (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years After Their Discovery 1947-1997* (Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997), Jerusalem 2000, 82-91. – J.C. VanderKam, *Studies on «David's Compositions»* (11QPsa 27:2-11) (Frank Moore Cross Volume): EI 26 (1999) 212*-220*. – B.Z. Wacholder, *David's Eschatological Psalter* (HUCA 59), 1988, 23-72.

1. Nei testi non biblici di Qumran il lessema *dwjd* è attestato 31x. 6 di queste attestazioni sono parti di citazioni di testi biblici (*Am.* 9,11 in CD 5,16; 4QFlor 1-2 i 12.13; *Sal.* 11,1 in 4Q177 5-6,7; *Sal.* 122,1.5 in 4Q522 22-25,1.4); altre 3 figurano in sezioni che introducono citazioni

bibliche (2 *Sam.* 7,11 in 4QFlor 1-2 i 7; *Sal.* 6,2 in 4Q177,12-13 i 2; *Sal.* 82,1 in 11QMelch 2,10). Un'attestazione si trova nella soprascritta di un salmo apocrifo (11QPsa^a 5,4). In un caso *dwjd* è patronimico di Salomone (4QMMT^c 11-13,1). 3 attestazioni sono su frammenti e risulta quindi impossibile trarre conclusioni sul contesto delle occorrenze (4Q 479 1,4.5; 6Q9 22,4).

Le altre attestazioni sono legate a diverse tematiche: anzitutto è documentata a pi riprese la locuzione «germoglio di David» (*šmh dwjd*) (4QPisa^a 8-10,17; 4QFlor 1-2 i 11; 4Q252 5,4; 4Q285 7,3; forse anche 11Q14 i 7, se la ricostruzione [*šmh d*]*wjd* viene recepita). Si trovano poi varie menzioni di David o dell'alleanza davidica in contesti messianici oppure escatologici (cenno a David e Golia in 1QM 11,1 s.; menzione del trono eterno di David [*ks' ldwjd*] in 4Q252 5,2; lode a Dio per avere stabilito l'alleanza con David, il pastore e principe che siederà per sempre sul trono di Israele, in 4Q504 [DibHam^a] 1-2 iv 6; come anche la frase «David si rallegrò di riportare indietro» [*šmh dwjd lhšjb*] nella descrizione della battaglia di Dio nell'inno escatologico di 4Q457b 2,2). Negli altri passi in cui è attestato, David è lodato per la vita e le opere: in 4QMMT^c 14-17 ii 1 viene designato come «uomo di pietà (*'jš hš-djm*)». CD 5,5 ricorda che le opere di David saranno esaltate (*wj'lw m'šj dwjd*) – a eccezione dell'uccisione di Uria, che peraltro gli è stata per-

donata. CD 5,2 giustifica il suo stile di vita poligamo osservando che «David non aveva letto il libro sigillato della legge (*bspr htwrh hbtwm*)». Potrebbe rientrare in questa ultima tipologia di testi anche 11QPs^a 27 (composizione davidica), dove David è lodato come saggio pio e come poeta che ha composto salmi e canti liturgici – esattamente come 11QPs^a 28 (*Sal.* 151), dove si esalta la musica e l'unzione di David.

David è menzionato inoltre nel testo ricostruito di 4QMMT^b – in una sezione che si richiama a una raccolta di testi sacri divisi in tre parti, comprendenti il libro di Mosè, i profeti e David (*bspr mwšh wsprj hnbj'jm wbdwjd*). La ricostruzione del testo è stata tuttavia più volte oggetto di discussione. Anche se 4Q522 9 ii 3-4 non contiene il nome di David, vi allude con il «figlio di Iesse, che caccerà i nemici e preparerà la costruzione del tempio».

Le occorrenze nei testi non biblici presentano tutte la *scriptio plena dwjd*. Unica eccezione è CD 7,16 (*scriptio defectiva*), citazione di *Am.* 9,11 (*plene* nel T.M.), che è attestata anche in 4Q174 1-2 i 12 (qui in *scriptio plena*).

L'immagine di David che emerge dai testi di Qumran presenta i seguenti tratti fondamentali: David è una figura escatologica, al contempo uomo esemplare e anche personaggio legato ai Salmi e alla liturgia. Questi punti fondamentali dei testi di Qumran non sono unici ma rientrano nella tradizione giudaica più

generale. La loro presenza nei cosiddetti testi interni alla comunità è segno che David era di grande importanza per la comunità di Qumran.

II.1. Le tradizioni relative all'alleanza eterna con David o alla sua discendenza svolgono un ruolo importante nell'ambito delle discussioni sul messianismo e sull'escatologia. Le attestazioni riguardanti il «germoglio di David» (*šmh dwjd*) alludono a *Ger.* 23,5; 33,15 e a *Sal.* 132, 17, dove è anticipato il giorno in cui sorgerà un nuovo re davidico. Secondo 4QFlor il germoglio di David sorgerà alla fine dei giorni insieme con «colui che spiegherà la torà» (4QFlor 1 i 11 s.); nel seguito il testo cita *Am.* 9,11: «e io rialzerò la capanna di David che sta cadendo». In *Atti* 15,14-18 questa immagine sta per la riunione delle genti. Lo stesso versetto viene citato in CD 7,14-21, dove è parte di una complessa trama di interpretazioni in cui s'intrecciano un gioco di parole con *Am.* 5,26 s., una lettura messianica della stella e dello scettro di *Num.* 24,17 e anche un racconto sulle origini della comunità che si ritirò a «Damasco»:

«Come egli ha detto (*Am.* 5,26 s.): 'Io trascino via i sikkot del tuo re e il kijjun delle tue immagini dalla mia tenda a Damasco'... I libri della torà sono le sukkot del re, come egli ha detto (*Am.* 9,11): 'E io rialzerò la capanna di David che sta cadendo'... Il re è la comunità e il kijjun delle immagini sono i libri dei profeti, le cui parole Israele ha disprezzato... E la stella è

l'interprete della torà che viene a Damasco, come sta scritto (*Num.* 24,17): 'Una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele'. Lo scettro è il principe di tutta la comunità; quando sorge, egli distrugge i figli di Set» (CD 7,14-21).

Le parole di Balaam in *Num.* 24,17 vengono intese come profezia riferita a David. 4Q252 5,2-5 interpreta in maniera analoga l'annuncio dello «scettro» in *Gen.* 49,10: «Non si allontana da Giuda lo scettro»: «Nessuno verrà meno sul trono di David ... fin quando non arriva l'unto della giustizia, il germoglio di David (*smb dwjd*), poiché a lui e ai suoi discendenti è data l'alleanza del regno per il suo popolo per le generazioni in eterno, perché egli ha custodito... la torà con gli uomini della comunità». Questa interpretazione escatologica di testi scritturistici viene arricchita di glosse messianiche davidiche esplicite, le quali associano le attese davidiche e la sorte della comunità dissenziente.

Il nome David viene menzionato a più riprese nel contesto della battaglia escatologica. In 1QM 11,1 s. il combattimento di David con Golia assume tratti paradigmatici secondo cui Dio ha messo il nemico nelle mani di un eroe impari, ma fedele – e farà lo stesso alla fine dei giorni nei riguardi dei figli della luce. Due altri frammenti, che appartengono in realtà alla tradizione attinente al *Rotolo della Guerra*, legano la designazione «germoglio di David» alla battaglia escatologica (4Q285 7,3; 11Q

14 1 i 7). In 4Q457b 2,2 si dice infine che «David si rallegrò di riportare indietro»: quantunque il contesto frammentario non consenta di cogliere facilmente elementi più precisi, è da pensare a una battaglia in cui sono coinvolti Dio e i suoi santi. Forse anche qui David o il ricordo di lui si trova nel contesto della guerra che avrà luogo alla fine dei giorni.

Un ultimo testo (4Q522), anche se non mostra un orientamento escatologico o messianico esplicito, guarda tuttavia in avanti, a un tempo in cui «gli amati di Jhwh dimorano al sicuro», e contiene il testo di *Sal.* 122. La seconda colonna viene intesa come profezia del dominio di David, sebbene i frammenti conservati non contengano il suo nome; ma nel testo immediatamente precedente si dice che da Iesse nascerà un figlio che cacerà gli amorrei e metterà a disposizione oro, argento, cipressi e cedri per la costruzione del tempio, mentre il figlio più giovane edificherà il tempio. Questo testo fa pensare che la tradizione conservata in 1 *Cron.* 22, che attribuisce a David i preparativi per la costruzione del tempio, a quel tempo era molto diffusa. Questo è il più esteso racconto extrabiblico inerente al regno di David.

2. In due testi chiave provenienti dall'ambito della letteratura comunitaria (CD e 4QMMT) David viene messo in risalto come figura esemplare e ideale. Particolare risalto viene dato alla sua pietà e si cerca di scagionarlo dai peccati (analogo era

già l'orientamento del primo libro delle Cronache). CD nega la possibilità di risposarsi e si richiama per questo alla legge per il re di *Deut.* 17,17: «Non deve prendere molte mogli». Questa disposizione valeva naturalmente anche per David, ma egli non aveva ancora avuto la possibilità di «leggere il libro sigillato della torà che era nell'arca» (CD 5, 2). La poligamia di David si giustifica perciò con l'ignoranza. Egli non era informato della norma, poiché il «libro sigillato della torà» non era più stato aperto dal giorno in cui era morto Eleazaro, ma era rimasto nascosto fino all'entrata in carica di Sadoq (ll. 3-5). L'autore aveva grande interesse a riabilitare e scagionare David: «Le opere di David erano sublimi, tranne l'assassinio di Uria, ma Dio lo ha perdonato». Similmente 4QMMT C 25 s. (4Q398 14-17 ii 1 s.) ordina all'uditorio di ricordare David come uomo «che era un uomo di pietà, che era stato salvato da numerose tentazioni (cf. 1 *Sam.* 17, 37) e al quale era stato perdonato».

Questo tentativo di discolorare David dai suoi peccati è uno sviluppo ulteriore, coerente con le tendenze del Cronista, nella ricezione di 1-2 *Sam.* e di 1-2 *Re.* Anche dalla tradizione del Siracide Qumran conosceva David come peccatore riconciliato: «Jhwh gli perdonò il peccato e stabilì la sua potenza per sempre» (*Sir.* 47,11). In seguito le tradizioni rabbiniche proseguirono su questa direzione quando, ad es. in *mMeg.* 4,10.1; *tMeg.* 3,38,4, si afferma che

la vicenda di David, Betsabea e Uria l'Hittita non deve essere tradotta né menzionata nella liturgia. Come in CD, anche qui l'uccisione di Uria viene nominata come unica eccezione alla pietà esemplare di David (ad es. *tKil.* 5,6.2)

3. Il testo di 11QPs^a 27 (composizione davidica), che è qualificato in diversi modi o come colophon o interpolazione in prosa o come Salmo, è forse uno degli esempi più interessanti dello sviluppo della tradizione davidica negli scritti di Qumran. Il testo esalta David nel modo seguente: «Egli era saggio e splendeva come la luce del sole, uno scrittore e assennato e retto in tutte le sue vie davanti a Dio e agli uomini» e fu ispirato «per mezzo della profezia» (*bnbw'h*) a comporre 4050 Salmi e canti liturgici. In questo testo l'esaltazione di David raggiunge l'apice, e ciò interessa anche per la tradizione di David come profeta e autore biblico.

In 11QPs^a segue una sezione di testo che è influenzata dalle «ultime parole di David» (2 *Sam.* 23): come queste «ultime parole», 11QPs^a 27 inizia con la formula introduttiva tipica della narrazione «e avvenne che David, il figlio di Iesse, era saggio» (l. 2). L'altra rappresentazione di David «splendente come la luce del sole» ricorda 2 *Sam.* 23,4, dove David è paragonato alla luce del sole che sorge. «Lo spirito assennato e illuminato» (*rwḥ nbwnh w'wrh*, 11QPs^a 27,4) di David ricorda la profezia secondo cui da Iesse uscirà un germoglio «sul quale riposerà lo

spirito di Jhwh, uno spirito di sapienza e di intelligenza» (*rwḥ jhwh rwḥ ḥkmh wbjnh*; cf. *Is.* 11,2). La descrizione della sua sapienza e ispirazione come autore allude all'elogio dello scriba in *Sir.* 39. L'attività letteraria di David è legata al fatto di avere organizzato la liturgia dei sacrifici secondo il calendario solare di 364 giorni. Questa innovazione del calendario solare è connessa col ruolo di David fondatore della liturgia a cui alludono sia il Cronista sia Ben Sira. Quest'ultimo racconta di David che «abbelli i giorni festivi nel corso dell'anno» (*Sir.* 47,9). L'istituzione del calendario è peraltro attribuita anche a un altro saggio, Enoc, il quale allo stesso modo mise per iscritto e stabilì la successione dei mesi e delle stagioni (cf. *Iub.* 4,17-19 e anche *Eccl.* 12,9 per l'attività letteraria di raccogliere e ordinare [*tqn*] i proverbi). Il testo presenta David come grande autorità in ambito liturgico, come fondatore del calendario di 364 giorni, di cui si riconosce erede la comunità di Qumran, la quale segue questa prassi ed esalta David come fondatore della liturgia della comunità. Questo aspetto del testo è stato impiegato come argomento principale per provare l'origine comunitaria del testo. La probabilità tuttavia che il calendario sia stato favorito da diversi gruppi giudaici lascia nuovamente l'argomento in sospeso.

11QPs^a 27 è stato spesso utilizzato come la più antica e più chiara attestazione della paternità davidica

del Salterio. Non pare però che l'attribuzione di una raccolta ben precisa sia l'interesse primario dell'autore, poiché i 4050 salmi e canti non si possono mettere in relazione a una raccolta precisa. Essi servono piuttosto a simbolizzare il fatto che David è stato ispirato da Dio (cf. il parallelismo numerico con i 4050 proverbi e canti di Salomone) e per illustrare la liturgia dei sacrifici come eredità davidica, sebbene egli stesso non potesse eseguirla. La paternità davidica dei Salmi dovrebbe essere intesa nel contesto più generale della caratterizzazione della sua figura come autore ispirato e saggio – e allo stesso modo sono da intendersi Siracide e *Libro dei Giubilei*. David mette per iscritto un sapere che gli è stato rivelato, gli dà ordine e lo custodisce (cf. nel Talmud Babilonese *B.B.* 14b-15a, composto molto più tardi, in cui gli vengono attribuiti la stesura del libro dei Salmi e le parole qui contenute di Adamo, Melchisedek, Abramo, Mosè, Aman, Iedutun, Asaf e dei figli di Core). Il nome di David compare anche legato a una raccolta di scritti che viene nominata nel passo ricostruito di 4QMMT C 10 (4Q397 14-21,10): «nel libro di Mosè, nei libri dei Profeti e in David». Secondo E. Ulrich (CBQ 65 [2003] 202-214) questa formula non è da intendere come indicazione di una tripartizione del canone.

Per quanto riguarda la condizione di David come profeta, che in realtà in 11QPs^a 27 non viene chiamato esplicitamente profeta, bisogna ri-

farsi all'indicazione di 11QPs^a 27, 11, secondo cui David recepì i Salmi «per mezzo della profezia» (*bnbw-'h*). Questa rappresentazione indiretta è simile a quella di Ben Sira, il quale non qualifica mai direttamente le sue parole come «profezia», ma pretende di versare le proprie parole come «parole di profeti» (*Sir.* 24,33). Una simile designazione indiretta si ritrova in Filone (*Her.* 290), dove l'autore di *Sal.* 83 (che i LXX individuano in un figlio di Core, non in David) viene designato come «uomo profetico». Anche Giuseppe (*Ant.* 8, 190 s.) attribuisce a David la condizione di profeta; la tradizione di David profeta è infine presente in scritti protocristiani (cf. *Atti* 2,29 s.; *Barn.* 12,10; *Atti* 4,25 si richiama al fatto che la Scrittura è stata data «dallo Spirito santo per bocca del nostro padre David»).

11QPs^a 28 offre la versione ebraica di *Sal.* 151 che si è conservata nei LXX e nelle versioni siriache, ma non nel T.M. Questo racconto, che descrive in prima persona la vita di David come musicista e la sua unzione a opera di Samuele e che nel frammento conclusivo (*Sal.* 151B) tratta della vittoria su Golia, si adatta bene allo sviluppo della tradizione su David compositore di canti liturgici e peccatore pentito che ha ottenuto il perdono.

III. Questa coincidenza di aspetti escatologici, ideali e liturgici della figura di David nei testi di Qumran riflette tradizioni di scritti più anti-

chi – per esempio 1-2 Samuele, 1-2 Cronache, Siracide – e le sviluppa ulteriormente. Tali aspetti riecheggiano in testi protocristiani e rabbinici. È sorprendente che testi che mostrano grande interesse per David come figura idealizzata ed escatologica vengano considerati spesso specifici della comunità. Dal momento che il corpus degli scritti di Qumran è incompleto e frammentario e la sua ripartizione in testi specifici e non specifici della comunità è in parte controversa, è difficile fornire una «teologia davidica» completa. Ciò nondimeno la tradizione di David occupava nelle concezioni escatologiche e liturgiche di Qumran un posto di grande importanza.

Al contrario di altre grandi figure d'Israele, non s'incontra David in rivisitazioni qumraniche della storia d'Israele. Quando lo si menziona, ci si interessa a David come figura simbolica, che è ricordata in quanto moralmente edificante e in relazione a concezioni escatologiche. Egli era un grande peccatore, anche se riconciliato, cui venne impedito di edificare il tempio. Egli fu tuttavia incaricato di organizzare la liturgia dei sacrifici e fino alla fine dei tempi viene annoverato tra gli eletti di Dio. Forse questo lo rese un *illustre exemplum* per una comunità priva di tempio, desiderosa di conversione ma con una vita liturgica molto sviluppata.

Eva Mroczek

דֹנָג *dōnag*

- I.1. Etimologia, significato, A.T. –
 2. Occorrenze e loro distribuzione nell'ebraico di Qumran. – II. Significato e uso. – I. Generico. – 2. Antropologico. –
 3. Giudizio etico sulla trasgressione.

I.1. Il sost. *dwng* è da ricondurre per l'etimologia all'ar. *danġ* («avanzati dei favi»; cf. Ges¹⁸; KBL³ 208) e designa la «cera». Le occorrenze dell'A.T. (*Mich.* 1,4; *Sal.* 22,15; 68,3; 97,5; 117,12 LXX) utilizzano il lessema in modo esclusivamente metaforico in similitudini che descrivono la teofania di Jhwh (*Mich.* 1,4; *Sal.* 97,5), il destino degli empi (*Sal.* 68,3) o lo stato d'animo dell'orante (*Sal.* 22,15; qui con *lb* «cuore»; v. sotto, 2 e II) di fronte alle minacce dei nemici. Solo il paragone esplicativo in *Sal.* 117,12 LXX, «mi circondavano come le api il favo», è più naturale e realistico, ma alla luce del contesto anch'esso appartiene alla descrizione dei nemici.

2. Nei rotoli del Mar Morto il lessema è documentato in tutto 6x (di cui una doppia attestazione). Tranne 1QpMi 1-5,4 (citazione di *Mich.* 1,4; nessun *pesher* conservato; *Mich.* 1,4 è documentato anche in Mur. XII 11,38) tutte le altre attestazioni provengono dalle *Hodajot* e quindi da uno scritto interno alla comunità, di tipo poetico (1QH 12,34; 16,34; 22,33; 21,25 par. 4QH^a 11,3 – due *Canti del Maestro* e due *Canti della Comunità*). L'attestazione in 1QH 4,17, riportata nell'elenco di DSS

Conc, oggi viene letta in modo diverso (cf. DJD XL 67). Come in ebraico biblico, *dwng* è usato soltanto in senso metaforico in similitudini che rappresentano l'orante che si trova in situazioni di crisi; soggetto della similitudine sono il cuore (*lb*, 1QH 12,34 [citazione pressoché letterale di *Sal.* 22,15; 22,33]), la carne (*bśr*, 16,34) o l'orante come personaggio (21,25); il verbo corrispondente è costantemente → *mss* («sciogliere, fondere»).

II. Rispetto all'utilizzo che ha nella Bibbia, nell'ebraico di Qumran *dwng* è in generale escluso dalle similitudini che rappresentano nemici e trova luogo in altri contesti.

1. Solo in 1QH 16,34 è ancora riconoscibile sullo sfondo una situazione di minaccia da parte del nemico. In una serie di similitudini l'orante descrive la propria condizione di abbandono e di mancanza di rifugio (l. 28) di fronte a un ambiente ostile nel territorio dell'empietà e del nulla (cf. 11,26; 15,37). Mentre in 16,30-33 viene illustrato piuttosto lo stato d'animo (cf. *npšj*, ll. 30.33), le ll. 33-35 tematizzano in dieci similitudini, legate per sindesi, il decadimento, la debolezza e la difficoltà di movimento fisici dell'orante, fra queste anche «e si scioglieva come cera (*dwng*) la mia carne» (*bśr*, ll. 33 s.); egli è un uomo affranto, di fatto già nel giro della morte (cf. 2 *Sam.* 14,14). Le immagini paiono largamente standardizzate e intercambiabili (qui si scioglie la «carne», in 1QH 12,34;

22,33 e nell'A.T. il «cuore»; mentre qui [l. 33] il cuore scorre come acqua [cf. 10,30; Gios. 7,5], questa stessa immagine si trova in altri passi [cf. l. 35; 1QH 12,34 s.] riferita invece alle ginocchia). L'unica cosa che resta all'orante è la forza del discorso e della parola (ll. 36 s.) – questa è la prospettiva di speranza che è messa in risalto come figura di contrasto a conclusione dell'unità testuale.

2. 1QH 21,24-26 riporta una doppia proposizione interrogativa (in entrambi i casi introdotta da 'jkh [«come»]), che tematizza la condizione antropologica dell'uomo e il destino della creatura; le immagini sono in parte note alle cosiddette dossologie di minorità: «come posso io, creatura di polvere, essere preservato dal decadimento e dal fondere come cera (*dwng*) che si scioglie davanti al fuoco?» (l. 25). Il motivo biblico classico della «creatura di polvere» (→ 'pr; cf. H. Lichtenberger [SUNT 15] 1980, 80 s.) qui viene completato / messo in parallelo con l'immagine della «cera che fonde» e dell'«accumulo di cenere» (→ 'pr, l. 26) – le espressioni si mantengono sempre sulla stessa linea. In tale contesto, nuovo e unico è il paragone con «cera che fonde»; sarebbero ancora da confrontare con quelle bibliche le immagini dell'«essere versati come acqua» (2 Sam. 14,14; Sal. 22,15) o della «pula al vento» (Sal. 1,4; 35,5; 83,14; cf. 1QH 15,26).

3. L'immagine del «cuore che si fonde» è legata 2x a espressioni com-

prendenti valutazioni etiche o il riconoscimento della propria colpa. In 1QH 12,34 s. vengono in parte riprese le stesse similitudini di 16,33-35 (v. sopra, 1) («tutte le mie ossa si rompevano, il mio cuore si scioglieva come cera [*dwng*] davanti al fuoco e le mie ginocchia si muovevano come acqua che precipita dal pendio» – l'intera serie di affermazioni è presa a prestito pressoché alla lettera da Sal. 22,15), ma il motivo per cui l'orante si trova in questa situazione è la presa di coscienza delle proprie colpe e la mancanza di fedeltà dei suoi antenati, i quali avevano peccato contro l'alleanza di Dio (l. 35). In questa situazione, di fatto senza speranza, la prospettiva di speranza si dischiude grazie alla riflessione sulla forza di Dio e sulla pienezza della sua misericordia (ll. 36 s.). Menziona un motivo simile 1QH 22,33: «il mio cuore si scioglieva come cera (*dwng*) a causa delle colpe e del peccato», ma il contesto è largamente frammentario (cf. solo l. 32: «il mio cuore era inquieto»).

Ulrich Dahmen

דוק *dwq*

I.I. Attestazioni. – 2. Morfologia. – 3. Contesto lunare. – II. Etimologia. – III. Significato profano. – 1. Luna nuova. – 2. Luna piena. – 3. Giorno successivo alla notte in cui la luna piena inizia a calare. – 4. Primo tramonto della luna, successivo al sorgere del sole il giorno

dopo la luna piena. – iv. Uso religioso. –
1. Polemica antilunare. – 2. Interesse di
natura scientifica.

Bibl.: J. Ben-Dov, *Head of All Years. Astronomy and Calendars at Qumran in Their Ancient Context* (STDJ 78), 2008, spec. 197-243. – J. Ben-Dov - W. Horowitz, *The Babylonian Lunar Three in Calendrical Scrolls from Qumran*: ZA 95 (2005) 104-120. – V. Gillet-Didier, *Calendrier lunaire, calendrier solaire et gardes sacerdotales. Recherches sur 4Q321*: RQu 20 (2001-02) 171-205. – S. Talmon - I. Knohl, *A Calendrical Scroll from a Qumran Cave. Mišmarot B^a, 4Q21*, in D.P. Wright e al. (ed.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, 267-301. – M.O. Wise, *Observations on New Calendrical Texts from Qumran*, in Id. (ed.), *Thunder in Gemini and Other Essays on the History, Language, and Literature of Second Temple Palestine* (JSP.S 15), 1994, 222-239. – Id., *Second Thoughts on dwq and the Qumran Synchronistic Calendars*, in J.C. Reeves - J. Kampen (ed.), *Pursuing the Text. Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of Seventieth Birthday* (JSOT.S 184), 1994, 98-120.

1.1. Nei rotoli del Mar Morto il vocabolo *dwq* è attestato 25× (DJD XXI 249), ma di fatto soltanto in due manoscritti calendariali (21× in 4Q321 [Calendrical Doc B^a / Mišmarot A]; 4× in 4Q321a [Calendrical Doc B^b / Mišmarot B]). Al di fuori di questi due manoscritti *dwq* è attestato solo 1× nel *Rotolo di Rame* (3Q15 7,11 ss.): «... a Doq, sotto l'angolo orientale del terrazzo...».

Qui *dwq* rimanda probabilmente alla fortezza del deserto a nordovest di Gerico, indicata in 1 Macc. 16,15 come Δωκ. Al di fuori dei rotoli del Mar Morto il vocabolo *dwq* non compare se non come termine tecnico astronomico o riferito al calendario in testimoni testuali ebraici o aramaici, sia antichi sia recenti.

2. La forma assoluta era probabilmente *daweq* (cf. Wise, *Second Thoughts*, 100 n. 4), ma non è attestata così nei rotoli del Mar Morto. *dwq* viene sempre determinato dal suff. pronom. *h* o *w*. Nei frammenti conservati di 4Q321 la forma *dwqh* è usata costantemente, ma in 4Q321a si trovano diverse forme: *dwqh* (3,5), *dwqw* (4,8; 5,8) e anche *dwqwh* (5,5). Il suff. *w* (3^a pers. sg. m.) si riferisce a luna (*jrḥ* [sost. m.]). Mentre perlopiù si suppone che la forma normale *dwqh* sia *dwq* con il suff. di 3^a pers. sg. f. *h*, il quale si riferisce alla forma f. *lbnh* («luna»), Ben-Dov (215) pensa che qui sia usato *h* per rappresentare il morfema maschile *ô*, il quale, in tal caso, si riferisce a *jrḥ* (ma cf. Talmon-Knohl 298 n. 51), e fa anche osservare che nessuno dei rotoli del Mar Morto contiene il sinonimo femminile *lbnh*. Ben-Dov rileva anche la forma mista *dwqwh* in 4Q321a 5,5, la quale «attesta che le diverse forme ortografiche si devono a metodi diversi di rappresentazione del suffisso maschile». L'ultima forma *dwqwh* compare però solo 1×, mentre 4Q321 utilizza sempre la forma *dwqh* e non c'è alcun motivo aprioristico per suppor-

re che si voglia intenzionalmente evitare di utilizzare *lbnh*. Quindi qui è più sensato seguire la maggioranza e intendere la forma *dwqb* riferita a *lbnh* e *dwqw* a *jrb*.

3. Sulla base degli scritti calendariali 4Q321 e 4Q321A, sembra chiaro che il termine *dwq* si riferisce al ciclo lunare. Il termine enigmatico compare in tutti i casi con un altro fenomeno lunare anonimo (indicato con x nella letteratura specialistica), mentre in 4Q320 il fenomeno x compare anche in assenza di richiami a *dwq*. Tanto in 4Q321 quanto in 4Q321A, riguardo al numero di giorni che intercorrono tra i due fenomeni si presenta un modello costante. Il fenomeno *dwq* compare 16 o 17 giorni dopo il fenomeno x, a seconda che il mese lunare duri 29 o 30 giorni. Il numero costante di giorni tra il fenomeno x e *dwq* mostra che *dwq* si riferisce a un fenomeno lunare.

Ad esempio 4Q321 1,3-5: «Inizio del fenomeno lunare x il quinto (giorno nella settimana del turno) di Immer, il ventitreesimo del decimo (mese). E il suo *dwq* appare il sesto (giorno nella settimana del turno) di Ješebab, che è il decimo (giorno) che è in esso (cioè il decimo mese). Inizio del fenomeno lunare x il sesto (giorno nella settimana del turno) di Jehezqel, il ventiduesimo (giorno) nell'undicesimo mese. E il suo *dwq* appare il sabato (nella settimana del turno) di Petahia, il nono giorno in esso (cioè l'undicesimo mese)» (cf. Ben-Dov 210).

Il testo descrive, anzitutto, i fenomeni x e *dwq* riguardanti il ciclo delle

mišmarot («quinto di Immer»; «sesto di Ješebab», ecc.) e in secondo luogo la loro posizione all'interno dei 364 giorni dell'anno («il ventitreesimo del decimo [mese]», ecc.). I mesi lunari di 29/30 giorni sono più brevi dei mesi calendariali di 30/31 giorni, così che i fenomeni lunari spostano in avanti di due o tre giorni ogni mese calendariale, e l'intervallo di tempo tra x e *dwq* rimane quindi invariato.

In aggiunta al conteggio «normale» di *dwq*, con le parole *dwqb šnit* viene inoltre descritto un «secondo *dwq*» (e si menziona anche un secondo x), che compare il nono mese del secondo anno del ciclo triennale (4Q321 2,4-6):

«x compare il sabato della settimana di turno di Bilgah, che è il quattordicesimo giorno nel nono mese, e il suo *dwq* compare il primo giorno nella settimana del turno di Huppah, che è il primo giorno del nono mese; e il suo *dwq* appare per la seconda volta il secondo giorno nella settimana del turno di Hezir, che in esso (cioè il nono mese) è il trentunesimo giorno» (cf. Ben-Dov 212).

Nel corso del ciclo sessennale, il nono mese del quinto anno compare un altro *dwq*, anche se in questo passo la ricostruzione del testo è incerta (4Q321A 5,3 s.). L'effetto della seconda menzione di *dwq* il nono mese del secondo anno diventa chiaro a partire dal testo stesso. In 4Q321 il fenomeno x viene nominato sempre prima di *dwq*, anche se non cor-

risponde alla successione reale di questi fenomeni. Di conseguenza ogni mese *dwq* precede il fenomeno x prima della seconda menzione di *dwq*. Dopo la seconda menzione il nono mese del secondo anno, *dwq* si sposta nella seconda metà del mese calendariale e viene dopo il fenomeno x. Questo scambio nella successione tra x e *dwq* nella prima e nella seconda parte del ciclo triennale dipende dall'aggiunta delle differenze di durata tra i mesi lunari di 29/30 giorni e i mesi calendariali di 30/31 giorni nel corso del ciclo.

II. Per *dwq* si sono avanzate due derivazioni etimologiche (per la discussione cf. M.O. Wise, *Observations*, 225-228; Ben-Dov 216-219): da *dwq* («esaminare, osservare») e da *dqq* («stritolare, frantumare sottilmente, essere sottile o stretto»; Talmon; Gillet-Didier). Ma non c'è alcuna equivalenza di un certo peso con altre lingue semitiche che possa gettare luce sul significato preciso di *dwq* negli scritti ebraici di Qumran. L'origine etimologica resta quindi poco chiara e non può fornire alcun contributo alla determinazione del significato preciso del termine *dwq*.

Negli studi pare che si prenda in considerazione la derivazione da *dwq* in quanto riferimento all'osservazione di un fenomeno lunare, che perlopiù si riconosce come luna nuova o luce nuova, come l'apparire della prima falce dopo la luna nuova. M.O. Wise (*Observations*, 228-30; *Second Thoughts*, 101, 109.

118) considera tuttavia questo fenomeno come luna piena. Talmon-Knohl (298) e DJD XXI 68 suppongono invece una derivazione da *dqq* in quanto riferimento alla notte successiva alla luna piena, quando la falce inizia nuovamente a rimpicciolirsi, mentre Gillet-Didier (182 s.) intende il vocabolo come allusione alla luna nuova.

Ben-Dov (219) postula inoltre che il significato di *dwq* (da *dqq*) nei testi di Qumran sia equivalente al raro vocabolo accadico *maššartu* (da *našāru* [«diminuire, calare, ridursi»]) che compare nell'*Enūma Anu Enlil* in contesto astronomico, il quale si occupa di una successione di intervalli in cui si rende visibile la luna; qui esso compare il giorno successivo alla luna piena. A prescindere da un possibile nesso concettuale, non è tuttavia possibile stabilire alcuna equivalenza lessicale fra la terminologia accadica e la terminologia ebraica.

Poiché il significato di *dwq* non può essere determinato dalla sua origine etimologica, deve essere il contesto letterario degli scritti calendariali di Qumran, anche se frammentario e circoscritto, a fungere da unica base su cui decidere. Ciò significa che per l'interpretazione di *dwq* è fondamentale comprendere la concezione di fondo dei testi calendariali di Qumran. La decisione in merito a quale fenomeno lunare si riferisca *dwq* dipende poi dal modo di intendere il fenomeno anonimo x, che a sua volta dipende da un altro testo

calendariale, 4Q320, in particolare il prologo letterario che nomina la prima data di x nel ciclo (1 i 3 s.).

III.1. Intendere *dwq* come luna nuova, secondo l'opinione della maggioranza, suppone che il fenomeno x indichi la luna piena, e ciò si basa a sua volta sull'interpretazione del prologo letterario di 4Q320 1 i 1-5. Dalla luna piena fino alla fine della lunazione passano 14 o 15 giorni, quando ne trascorrono altri due prima che la luna sia visibile. Questo rappresenta l'intervallo esatto della durata di 16 o 17 giorni tra x come luna piena e *dwq* come luna nuova. L'intervallo tra la luna nuova e la luna piena è rispettivamente di 13 giorni.

In tal senso il prologo di 4Q320 alluderebbe al fatto che il primo giorno della creazione, che a Qumran corrispondeva al quarto giorno della settimana di Gamul secondo il ciclo delle *mišmarot*, sarebbe stata creata la luna come luna piena. In proposito una delle conseguenze sarebbe che il mese inizierebbe con la luna piena non con la nuova, come era consuetudine nel Vicino Oriente. Contro quest'interpretazione del prologo letterario di 4Q320, Talmon (DJD XXI 46) ha argomentato che qui ci si riferisce al sole. Per parte sua Ben-Dov (239-241) mette completamente in discussione l'interpretazione lunare, ma appoggia altrettanto meno quella solare. Egli mette altresì del tutto in discussione l'utilità del prologo per l'elenco ca-

lendariale e le sue date (cf. anche Wise, *Second Thoughts*, 102 n. 14). Ma se l'interpretazione della creazione della luna come luna piena fosse plausibile, ciò avvalorerebbe l'interpretazione di *dwq* riferito alla luna nuova.

2. M.O. Wise (*Observations; Second Thoughts*) propende per intendere *dwq* come luna piena, dal momento che le attestazioni di 4Q320 sono da considerare non risolutive. Altri testi calendariali di Qumran collocherebbero inoltre all'inizio del mese la luna nuova al posto della piena, così che la sua ricostruzione del ciclo lunare in 4Q317 corrisponderebbe con quella di 4Q321 per il fatto che in entrambi gli elenchi *dwq* sorge a una data ben precisa.

3. Al posto di luna piena o luna nuova Talmon-Knohl (297 s.) avanzano l'ipotesi di «vedere in *dwqh* la designazione del giorno al centro del mese lunare, che è preceduto dalla notte in cui la luna piena inizia a calare». Talmon afferma che la contrapposizione tra i fenomeni x e *dwq* in 4Q321 e 4Q321a «non può essere costruita come tentativo sistematico di coordinare l'effemeride lunare di 354 giorni con il sistema solare di 364 giorni» (DJD XXI 14). Dal momento che *dwq* si riferisce alla fase lunare a metà del ciclo, quando la luna inizia a decrescere, e x all'eclissi totale della luna alla fine del ciclo, Talmon intende invece il calcolo di fase «oscura» della luna come sorta di mappa oraria che mensilmente deve mettere in guardia da

tutti i giorni nefasti della luna. Dal giorno della totale assenza di visibilità (x) passano 16/17 giorni fino al sorgere del *dwq*, vale a dire il giorno successivo alla luna piena, in cui la luna inizia nuovamente a essere calante. Passano poi tredici giorni dall'inizio della fase calante della luna fino alla sua eclissi totale.

4. Ben-Dov - Horowitz e Ben-Dov (STDJ 78) seguono l'ipotesi di Talmon-Knohl e la arricchiscono di documentazioni comparative riprese da testi astronomici, in particolare il cosiddetto *Lunar Three*. In tal modo *dwq* con il significato di primo tramonto della luna dopo il sorgere del sole il primo giorno successivo alla luna piena corrisponde al NA babilonese nei testi astronomici non matematici di Babilonia, mentre il fenomeno x corrisponde al KUR babilonese, che descrive l'ultima visibilità della luna la mattina, intorno alla fine del suo ciclo prima della luna nuova. Al posto del tipico schema idealizzato com'è rappresentato nella tav. 14 dell'*Enūma Anu Enlil*, dove la luna piena compare sempre il giorno 14/15 e l'ultima visibilità il 28/29 (conformemente a una ripartizione simmetrica che suddivide il mese in due parti di 15 o 14 giorni ciascuna; cf. anche MUL.APIN sezione 1), Ben-Dov - Horowitz presentano anche una tavola tardobabilonese (BM 32327), che mostra piuttosto intervalli equivalenti agli intervalli di tempo asimmetrici di 4Q321 e 4Q321a. NA e KUR appartengono entrambi alla seconda

metà della lunazione, esattamente come, secondo tale ipotesi, *dwq* e x. Tra NA e KUR passano 13/14 giorni, mentre tra KUR e NA 16/17 giorni (cf. tra x e *dwq*: 16/17 giorni; tra *dwq* e x: 13 giorni). Basandosi su questa equivalenza numerica e in considerazione del fatto che si tratta di un fenomeno della seconda metà del ciclo lunare, Ben-Dov e Horowitz propongono di mettere *dwq* sullo stesso piano di NA come calare della luna il giorno successivo alla luna piena.

IV.1. Gillet-Dieder sottolinea che le due parti di cui consta 4Q321, una prima che elenca i fenomeni x e *dwq* in ogni mese, e una seconda che mette in relazione le date delle festività bibliche con il ciclo qumranico delle *mišmarot*, devono essere considerate nel loro insieme. Gillet-Dieder fa emergere come secondo l'elenco della prima parte non c'è alcun giorno festivo in cui *dwq* compaia. Gillet-Dieder suppone che questo non sia un caso e che quindi al giorno in cui avviene il fenomeno *dwq* non sia stato attribuito volutamente alcun significato religioso, sottolineando in tal modo la polemica antilunare dei testi calendariali di Qumran. Ponendo x, che Gillet-Dieder interpreta come luna piena, prima di *dwq* come luna nuova, 4Q321 mostra anche che quest'ultimo è di importanza secondaria.

2. Ben-Dov (242 s.) contesta l'interpretazione di Gillet-Dieder, dal momento che «i testi calendariali ri-

spettano un grande silenzio a riguardo dell'attribuzione di qualsiasi valore religioso – positivo o negativo che si voglia – sia alla luna in generale sia alla fase lunare in particolare». Dietro gli elenchi calendariali Ben-Dov non scorge significati religiosi contenuti nelle date di x e *dwq*, ma semplicemente un interesse di tipo scientifico relativo alla documentazione di fenomeni lunari nella seconda metà del ciclo lunare, che si avvia con *dwq* come inizio del calare della luna il giorno successivo alla luna piena e termina con x come ultima visibilità della luna il mattino alla fine del ciclo lunare, conformemente ai babilonesi NA e KUR dei *Lunar Three*.

Mladen Popović

דור *dwr*

מָדוֹר *mādôr*, מִדְר *mdr*, דָּרָה *dārāh*

I.1. Etimologia e Antico Testamento. – 2. Distribuzione, significato e campo semantico nell'ebraico di Qumran. – II. Uso. – 1. Verbo. – 2. Sostantivo. – III. Aramaico *drh*.

I.1. Secondo KBL³ 208-209. 1690; Ges¹⁸ 246, *dwr* («abitare, dimorare»), con i suoi derivati, risale a una radice indipendente, anche se questa e il sost. → *dôr* hanno un'origine comune, come portano a pensare l'ugaritico e il fenicio (cf. DNWSI I 258 s.; ATTM 547 s.). Anche in aramaico da una parte *dwr* («abitare»), *drh*

(«corte»; v. sotto, III), *djr* («recinto, stalla»; cf. 4Q204 4,6.8 [I Hen. 89, 34 s.]; 4Q207 1,3 [I Hen. 86,2]) e *mdr* («luogo di soggiorno, dimora»), e dall'altra *dr* («generazione») e *tdjr* («durevole») si sono differenziati l'uno dall'altro in misura alquanto evidente (H. Gzella). Il derivato nominale dell'ebraico biblico *dwr* («abitazione, dimora») non è documentato nell'ebraico di Qumran, mentre il nome qumranico *mdwr* non ricorre in ebraico biblico, ma in aramaico biblico (*Dan.* 2,11; 4,22, ecc.) e nell'aramaico giudaico, mentre in medioebraico è ormai un termine corrente.

In ebraico e in aramaico biblico il significato rimane molto sul generico («abitante della terra»), ma si può restringere anche al luogo in cui dimorano o si rifugiano gli animali e gli uccelli fra gli alberi (*Dan.* 4,9. 18). Il più concreto risulta *Sal.* 84, 11 («dimorare nelle tende degli empi»), che rappresenta al contempo il parallelo più vicino al passo controverso di *Is.* 38,13 («la mia capanna o dimora si abbatte sopra di me»; par. a *'hl* «tenda»).

2. Nei testi ebraici di Qumran il verbo è attestato 4x e il sost. *mdwr* 7x (una attestazione doppia); la distribuzione all'interno di tipologie testuali specifiche è del tutto irrilevante. Nei testi aramaici il verbo è documentato 1x e il sostantivo 4x (2x *mdwr*, 2x *mdr*). Nei testi di Qumran l'uso del vocabolo, rispetto all'ebraico biblico, si fa per certi versi più concreto e più specializzato; i

lessemi sono impiegati soprattutto in senso metaforico.

L'estensione della fascia semantica viene indicata anzitutto dall'equivalente aram. *mdr*, che nel targum di Giobbe è utilizzato per tradurre *thwnh* («luogo» in cui Dio risiede; 11QtgJob 7A,4 [*Giob.* 23,3]) e *mškn* («dimora»; di animali, 11QtgJob 32,5 [*Giob.* 39,6]). Solo qui si trova in realtà un rapporto con il campo semantico (*jšb*, *škn*, ecc.); in parallelo con *dwr* o nel suo contesto non compare nessuno di questi lessemi.

11. Le poche attestazioni chiare si possono difficilmente classificare come significative. Sovente tuttavia è proprio delle attestazioni verbali l'aspetto della durata: «abitare» ha un aspetto durevole che si protrae anche per generazioni e indica in tal modo stabilità e sicurezza; questo aspetto si potrebbe applicare al sostantivo: *mdwr* («abitazione, dimora») è (al contrario della tenda) una realtà fissa, stabile e durevole.

1. Riprendendo *Gen.* 6,3, 4Q252 1,2 presenta una forma della radice *dwr* (cf. LXX) al posto dell'*hap. leg. dwn*, nelle versioni antiche reso con «restare; permanere»: «il mio spirito non abiterà per sempre nell'uomo»; ciò coglie in modo alquanto preciso l'idea e il significato del passo, anche se nel seguito non si trova un *peshet* concreto su quanto si è affermato.

Le due attestazioni 4Q418 148 ii 2 e 176,2 «(tutti) coloro che vi (in esso, in

essa) abitano» sono prive di contesto e difficili da interpretare, tanto più che non si è più in grado di cogliere la realtà cui *bh* si riferisce.

In una delle affermazioni attinenti al tempo futuro, l'*Apostrofe a Sion* si serve di un gioco di parole allitterante con il motivo delle generazioni: «generazioni su generazioni (*dwr wdwr*) abiteranno (*jdwrw*) in te (Sion-Gerusalemme), e generazioni (*dwrwt*) di asidei saranno il tuo vanto» (11QPs^a 22,3). Questa speranza è fondata sulla pace (ll. 2 s.) e con ciò anche sulla durata (del ripopolamento di Gerusalemme e anche dell'integrità degli abitanti).

In *Enastr* 77,1 (4Q209 23,3 s.), nella caratterizzazione dei punti cardinali il sud riceve la qualifica di spazio in cui abita «il Grande» (*rbh*; in 4Q201 1 i 5 [1 *Hen.* 1,3] si dice «il grande santo» [*qđjšb rbh*]; v. sotto, 2).

2. Alla dimora di Dio o di esseri ultraterreni alludono alcune attestazioni del sostantivo. In 1 *Hen.* 1,3 (4Q201 1 i 5) «il grande santo (*qđjšb rbh*) abbandona la sua dimora, sul Sinai il Dio eterno mette piede sulla terra». In connessione con 4Q209 23,3 s., qui si prende spunto dalla tradizione biblica su Jhwh che in origine non è «quello» che viene «dal Sinai», ma da molto più lontano, dal sud, e il Sinai è solo il portone d'ingresso nel mondo terreno.

Che la dimora di Dio sia nel cielo lo attesta anche 4Q299 [Myst^a] 53,9 (senza contesto); e 4Q386 1 iii 4 chia-

ma (ampiamente senza contesto) l'esilio in Babilonia dimora dei demoni (*mdwr šdjm*).

La lamentazione di 4Q179 1 ii 7 rappresenta in modo simile le condizioni di Gerusalemme dopo la distruzione della città e del tempio: «immondizia è la dimora della loro casa (oppure: dove essi trascorrono la notte)» (*bt* viene inteso come verbo; cf. M.P. Horgan: JSS 18 [1973] 233; per il contenuto cf. *Lam.* 4,5b).

In 4QpNah 3-4 i 1, infine, si legge in assenza di contesto «dimore per gli empi dei popoli» a conclusione di un *pesher* forse riferito a *Naum* 2, 12a, in cui si tematizza la «tana dei leoni e il luogo dove venivano nutriti i leoncelli» e che è attualizzato in riferimento al presente – nel seguito (l. 2 nell'interpretazione di *Naum* 2, 12b) il leone verrà identificato con il seleucide Demetrio III.

Altre due attestazioni si trovano nel contesto della terminologia di minorità. Secondo 1QS 11,21 par. 4QSi 9 l'uomo è una «figura di polvere (cf. 1QH 5,32; 7,34; 18,6 s.; 20, 28 [v. sotto], ecc.) e cibo per i vermi è la sua dimora»; nell'ultima immagine si può senz'altro vedere la tomba, dove l'aspetto della dimora durevole come metafora viene radicalizzato. Appare molto simile l'affermazione fondamentale di carattere antropologico in 1QH 20,28: «un mucchietto di polvere, impastato con acqua», ma che alle ll. 28 ss. viene completata e ampliata dalla caratterizzazione di tipo etico «abita-

zione delle tenebre» (*mdwr ḥwšq*; cf. anche 4Q511 28-29,4 che è simile).

L'elemento della «dimora» fissa è anche proprio di tutte queste attestazioni.

III. In tale contesto è anche da tenere presente il sost. *drh* («cortile interno») come termine architettonico, in quanto il significato usuale della radice rimanda al concetto di cerchio e designa in generale una superficie circolare che è circondata da edifici, ed è quindi da collegare più facilmente come etimologia a *dwr*. Nel corpus dei testi di Qumran *drh* è documentato 6x e più volte in contratti di compravendita, 4x riferito alla corte del re (4Q318 8,7; 4Q550 6 + 6a-c,6.7; 7 + 7a,4) e 2x nei frammenti di Tobia a denotare il cortile interno di una casa privata (4Q196 14 ii 6 par. 4Q197 4 iii 3 – abbellimento narrativo di *Tob.* 7,1 s., l'arrivo di Tobia a Ecbatana presso i parenti).

Nella documentazione dei testi del Deserto di Giuda si trovano altre attestazioni in tre contratti di compravendita, databili intorno al 134-135 d.C. e provenienti forse da Naḥal Ḥever. Qui *drh* indica o descrive, oltre ad altri immobili («casa, portoni»), la proprietà per la quale è stato steso il contratto (XHev/Se 7 [Deed of Sale A ar] 4; XHev/Se 8 [papDeed of Sale B ar and heb] 2-4 [4x]; XHev/Se 8a [papDeed of Sale C ar] 4-10 [4x] – indicazioni di C. Martone).

Ulrich Dahmen

דֹר *dôr*דָר *dār*

I. Significato. – II. Testi biblici di Qumran. – III. Testi non biblici di Qumran. – 1. Attestazioni e distribuzione. – 2. CD – 3. Uso generico. – 4. Tempo nel passato. – 5. Uso escatologico. – 6. L'«ultima generazione». – IV. Altri luoghi di ritrovamento nel Deserto di Giuda.

Bibl.: GLAT II 194-209 (D.N. Freedman - J. Lundbom); X 351 (bibl.) – DTAT I 384-386 (G. Gerleman).

A.L.A. Hogeterp, *Eschatological Identities in the Damascus Document*, in F. García Martínez - M. Popović (ed.), *Defining Identities. We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls* [STDJ 70], 2007, 111-130.

I. Nel suo senso fondamentale, nei testi di Qumran come nella Bibbia ebraica, *dwr* indica un «intervallo temporale», più concretamente l'intervallo che abbraccia la vita di un uomo o di una famiglia. *dwr* può quindi designare generazioni o la durata della vita dell'uomo nel passato o nel futuro; esso caratterizza d'altra parte anche l'uomo che vive in una determinata epoca o in una data era (per la discussione dell'idea fondamentale, specifica della comunità, di «ultima generazione» v. sotto). L'idea di considerare un gruppo di uomini nei suoi legami di relazioni particolari è fortemente accentuata nei testi interni alla comunità.

II. Nei testi biblici provenienti dal Deserto di Giuda si trovano 63 oc-

correnze del termine *dwr* in 40 pericopi. Nella maggior parte dei casi non è possibile stabilire alcuna divergenza significativa rispetto al T.M., ma per le circostanze indicate sotto sono opportune alcune osservazioni.

In relazione alla produzione di unguenti per il tabernacolo, l'arca dell'alleanza e altri apparati, la formula conclusiva «sarà l'olio per l'unzione sacra» (*Es.* 30,25) in 2QEx^a 9, 4 è completata con «per la vostra generazione» (*ldwrwjkm*); questa lezione singolare (assente in T.M., LXX e Samaritano) vuole forse qualificare la prescrizione come permanente.

In *Sal.* 102,29, «i figli dei tuoi servi avranno una dimora (sicura), resterà salda davanti a te la loro discendenza», 11QP^s^a fr. C ii 11 completa con «(di generazione) in generazione»; una lezione che corrisponde per il senso (ma non per sintassi e semantica) a εἰς τὸν αἰῶνα dei LXX, pone un importante accento sulla fine del salmo e sottolinea l'aspetto della continuità eterna della promessa (cf. U. Dahmen [STDJ 49], 2003, 106 con n. 26).

III.1. Nei testi non biblici *dwr* è attestato 108× in ebraico e 28× in aramaico (*dr*). Le diverse forme sintattiche nei testi ebraici sono distribuite come segue: 50× al sg. (di cui 12× nell'espressione [*l*]*dwr wdwr*); 31× al pl. *dwrwt*; 14× pl. st. cs. con pron. suff. *dwrwt*; 1× pl. st. ass. *dwrjm* (4Q176 [Tanh] 8-11,1); 2 pl. cs. *dwrj* (1QH 5,7; 4QH^b 17, 2). Dalle

date si può abbozzare un modello cronologico, basato su elementi paleografici, che dalla prima metà del II secolo a.C. (4QJub^a; 4Q504 [Dib Ham^a]) si estende fino alla prima metà del I d.C. (4Qps-Jub^a; 4Q254a [CommGen D]; 4QD^e; 11QT^b), con un evidente fulcro nei testi specifici della comunità.

2. In CD si trovano 7 occorrenze (cui si aggiungono un'attestazione doppia in 4QD^a 2 i 16 e 3 ulteriori in 4QD^e 2 ii 21 e 4QD^h 1,1). *dwr* può riferirsi alle generazioni passate (2,8) o a quelle presenti (1,12). In 1, 12 si tratta inoltre dell'«ultima generazione» (v. sotto, 6). All'interno di una citazione biblica (*Es.* 20,6; *Deut.* 7,9) sviluppata in modo creativo ed esclusivo (nessun'altra tradizione testuale ha conservato questo brano), 7,6 (cf. 19,1 s.) tratta delle «mille generazioni» (*l'lp dwr*) alle quali spetta il favore di Dio e per le quali è stabilita la sua alleanza. Così in questi casi il significato del termine è lo stesso del testo biblico: «per la durata di mille generazioni».

3. L'uso di *dwr* nei testi di Qumran non si allontana generalmente da quello biblico. Alla luce della prospettiva escatologica della comunità qumranica non sorprende che nei testi interni alla comunità si trovi un uso più frequente della nota espressione biblica (ad es. *Deut.* 32,7; *Sal.* 72,5; 102,25; 145,4.13; *Gl.* 2,2; 4, 20) per la designazione di una sorta di futuro escatologico, che verrà «generazione dopo generazione» ([*l'dwr wdwr*): 1QH 9,19; 1Q34bis

2 + 1,4; 4QDe 2 ii 21; 4Q397 14-21,11; 4Q398 14-17 i 3 (ricostr.); 4Q413 1-2,4; 4Q418 68,1; 4Q436 1 i 3; 4Q509 3,8; 4Q524 25,4 (ricostr.); 11QPs^a 22,3 [Apostrofe a Sion]; 26,9 [Inno al Creatore].

Nell'*Apostrofe* (11QPs^a 22,1-15), ad esempio, l'autore si rivolge a Sion con le parole «generazione dopo generazione (*dwr wdwr*) vivranno (*jdwrw*) in te, e generazioni di pii (*wdwrwt hsjdjm*) ti onoreranno». Il gioco di parole con le radici omonime è ben riconoscibile; stile e linguaggio sono fortemente influenzati da *Is.* 66. Il poeta inoltre si serve qui del termine *dwr* nel senso di un gruppo di persone riunite dall'appartenza alla comunità, le «generazioni di fedeli» (*dwrwt hsjdjm*), che al di là dell'immagine biblica, in un contesto escatologico, sono da individuarsi nella comunità di Qumran.

4. In 4QMMT, testo interno alla comunità, il lemma è usato nel poscritto (MMT C), per rinviare a un tempo passato, i cui scritti il destinatario della lettera deve interrogare, per comprendere la prospettiva teologica del gruppo che si esprime con «noi»: «noi abbiamo scritto affinché tu comprenda il libro di Mosè, i libri dei profeti e David e le azioni delle generazioni (*bm'sj dwr wdwr*, 4Q397 14-21,10 s.; cf. 4Q398 14-17 i 3). 4QD^e2 ii 21 (*bhbjnkm bm'sj dwr wdwr*) è da interpretarsi allo stesso modo. Per sottolineare questo concetto, B.Z. Wacholder [STDJ 56], 2007, 74) integra con ragione la lacuna immediatamente seguente «e

quando tu conosci le vicende di ciascuna generazione (tu comprenderai le azioni di Dio...).

4Q436 [BarkiNafshi^c] parla del potere di Dio di dare la conoscenza a tutti i suoi fedeli. Dio concede a coloro che ha eletto di raggiungere la conoscenza delle sue azioni, che egli ha compiuto «negli anni antichi, anni di generazioni e generazioni» (4Q436 1 i 3: *bšnj qdm šnj dwr wdwr*), frase che senza dubbio si rifà a *Sal.* 77,6 e *Gl.* 2,2.

5. La natura escatologica della nozione di *dwr* nei testi di Qumran viene ancor più evidente in 1QS. Qui *dwr* ricorre esclusivamente nelle cornici esteriori della cosiddetta «Dottrina dei due spiriti» (1QS 3, 13-4,26). Essa è rivolta al «Maškil, affinché istruisca e renda edotti tutti i figli della luce sulla storia di tutti i figli dell'uomo, riguardo a tutte le classi dei loro spiriti, secondo i loro segni, riguardo alle loro opere nelle loro generazioni (*lm'šjhm bdwrwtm*, 3,13 s.)». E alla fine del frammento (1QS 4,13-15) si dice: «E tutti i tempi delle loro generazioni passeranno nel pianto aspro e negli amari mali negli abissi delle tenebre fino alla loro distruzione, fino a che vi sia un resto o un superstite fra di loro. In questi (due spiriti) è la storia di tutti gli uomini; nelle loro parti hanno la loro eredità tutti i loro eserciti, lungo le loro generazioni (*ldwrwtm*)». Le generazioni rappresentano metaforicamente la storia intera dell'umanità, che è il teatro della continua lotta tra la parte dei figli

della luce e la parte dei figli della tenebra, ossia tra la comunità di Qumran e il resto dell'umanità.

La stessa metafora si incontra in 1QM, altro grande testo interno alla comunità. Qui si afferma che le istruzioni di Dio per la battaglia escatologica tra i figli della luce e i figli della tenebra sono date «fin dall'antichità per le nostre generazioni» (*ldwrwtjnw*, 1QM 10,2), così come la grazia di Dio durante il dominio di Belial (nuovamente *ldwrwtjnw*, 1QM 14,9). In altre parole: il succedersi delle generazioni della comunità attraverso la storia dell'umanità è inteso come immagine dell'intera storia umana da un punto di vista puramente interno alla comunità.

6. L'uso più tipico dell'idea espressa dal sintagma «l'ultima generazione» (*bdwr h'hrwn*) è posto nell'ottica dell'interesse di matrice escatologica nei testi interni alla comunità di Qumran (CD 1,12 par. 4QD^a 2 i 16; 1QpHab 2,7; 7,2; 1QpMic 17-19,5; 4Q177 9,8; 4Q254a 3,4).

Il Maestro di Giustizia, fondatore e capo della comunità qumranica, «fece conoscere alle ultime generazioni ciò che avrebbe fatto all'ultima generazione, la congregazione dei traditori, che sono quelli che deviano dalla via» (CD 1,12 s.). Da questo testo si deduce che l'origine della comunità di Qumran era strettamente connessa a una profonda aspettativa escatologica; si veda da questa prospettiva 1QpHab 7,1-5: «E disse Dio ad Abacuc che scrivesse ciò che doveva succedere alla ge-

nerazione ultima, ma la fine dell'epoca non gliela fece conoscere. E quando dice 'perché corra chi lo legge' (*Ab.* 2,3) la sua interpretazione si riferisce al Maestro di Giustizia, a cui Dio ha fatto conoscere tutti i misteri delle parole dei suoi servi i profeti». L'interpretazione della Scrittura da parte del Maestro riguarda ciò che i profeti stessi ne conobbero, ciò che costoro dissero o scrissero. Questa interpretazione è infatti rivelazione diretta di Dio, che consente al Maestro di leggere la parola della Scrittura «senza fatica». Il testo mostra in ogni caso che il contenuto della rivelazione al Maestro di Giustizia tratta dell'era escatologica, che la comunità ritiene già cominciata; cf. 1QpHab 2,5-10: «si riferisce ai traditori nei giorni ultimi. Essi saranno quelli che violano il patto, che non crederanno quando sentiranno tutto ciò che verrà alla generazione ultima dalla bocca del sacerdote che Dio ha posto in mezzo alla comunità per spiegare tutte le parole dei suoi servi i profeti, per mezzo dei quali Dio ha annunciato tutto ciò che avverrà al suo popolo Israele».

Anche il passo danneggiato in 4Q 254a 3,4 può indicare un'interpretazione escatologica della storia del diluvio in un contesto interno alla comunità: Noè lasciò l'arca nel momento stabilito di giorno in giorno (l. 2); il corvo (cf. *Gen.* 8,7) «volò fuori e tornò indietro, per dare notizie alle ultime generazioni (*ldurwt h'brwnjm*) ...». Secondo l'interpretazione della comunità di Qumran

l'«ultima generazione» è il contesto storico nel quale il gruppo vive e si ritiene che essa rappresenti il punto di riferimento per il messaggio profetico. Da tutto ciò emerge che il lessema *dwr* è usato dai qumraniani soprattutto in scritti interni alla comunità, per definire se stessi come la generazione che vive alla fine dei tempi, che è stata eletta da Dio per vivere l'avvento dell'apocalisse.

IV. Al di fuori di 1Q-11Q il termine *dwr* ricorre, ad esempio, in Mas Sir 8,21 (*Sir.* 44,14): «e il suo corpo è sepolto in pace, ma il suo nome vive di generazione in generazione». Si tratta dell'equivalente del testo greco: τὰ σώματα αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ ἐτάφη καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ζῆ εἰς γενεάς; nei LXX γενεά rende sovente l'ebra. *dwr*.

Corrado Martone

דחל *dhl*

דחיל *d^ehîl*, דחלה *dhlh*

I. Occorrenze, campo semantico, reggenze. – II. Uso generico. – III. La locuzione «non temere!». – IV. Il participio passivo. – V. Il sostantivo verbale.

Bibl.: S.P. Brock, *A Palestinian Targum Feature in Syriac*: JJS 46 (1995) 271-282. – J.A. Fitzmyer, *Tobit* (CEJL) 2003. – Id., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I* (1Q20). *A Commentary* (BietOr 18B), 32004. – H.F. Fuhs, *jārē'* (GLAT III 1013-1043). – F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ 9), 1992. – H. Gzella, *Das Aramäische in den römischen Ostpro-*

vinzen. Sprachsituationen in Arabien, Syrien und Mesopotamien zur Kaiserzeit (Bi Or 63), 2006, 15-39. – J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976. – R. Sander, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*, Stuttgart 1935. – Chr. Stadel, *Hebraïsmen in den aramäischen Texten vom Toten Meer*, Heidelberg 2008. – S.J. de Vries, *Note Concerning the Fear of God in the Qumran Scrolls*: RQu 5 (1964/66) 233-237. – M.O. Wise, *Thunder in Gemini. An Aramaic Brontologion (4Q318) from Qumran*, in Id. (ed.), *Thunder in Gemini and Other Essays on the History, Language and Literature of Second Temple Palestine* (JSP.S 15), 1994, 13-50.

1. Il verbo *dhl* (da un più antico **dhl*) col significato base «temere, avere paura» è presente in tutte le lingue aramaiche e nei testi di Qumran è documentato con certezza intorno alle 15x. Il part. pass. *dhjl* («temuto, terribile, da far paura») s'incontra inoltre 2x come attributo e il sostantivo verbale f. *dhlh* («timore») 4x. Un'occorrenza con radice raddoppiata si trova probabilmente in 4Q545 7,2 col significato di «spaventare» (*wldhltwnj* [«per spaventarmi»]; cf. DJD xxxi 346; ATTM 2, 214; cf. anche *Dan.* 4,2 [non conservato però a Qumran]).

Questo verbo viene usato sia in senso intransitivo sia in senso transitivo (nonostante la vocale tematica */i/ al «pf.»); nel secondo caso l'oggetto diretto animato viene introdotto 1x con *l-*: *whwsp lmdhl l'lh'* («egli continuò a temere Dio», 4Q198 1,1 [Tob. 14,2]). Qualche volta la prep.

mjn segnala la causa del timore («avere timore di, temere per»), così in 4Q197 4 ii 9 (*Tob.* 6,15), dove l'aggiunta di *mjn* è abbastanza sicura, e forse anche in 1QapGen 19,18 (secondo Fitzmyer, *Genesis Apocryphon*, 187; diversamente ATTM 172). Per gli esseri divini si trova invece la preposizione composta *mjn qdm* (4Q205 2 ii 30; 4Q204 4,5 s. = 1 *Hen.* 89,[31].34; cf. *Dan.* 6,27; in *Dan.* 5,19 anche per il timore del re). Essa risale certamente allo stile burocratico achemenide che di preferenza usava *qdm* nei discorsi encomiastici (cf. ATTM 679 s.; cf. Brock 271). La stessa reggenza si trova con la radice *zw'* («tremare», cf. ATTM 568), usata nelle altre lingue aramaiche in parte come sinonimo (ATTM 568). Se nella lacuna all'inizio di 1QapGen 19,23 l'aggiunta di *dhlt* («ella temette») è appropriata, allora è documentata anche una proposizione oggettiva dopo *dj l'* («[temere] che...»; come il lat. *timere ne*). Il «pf.» esprime talvolta un'azione ingressiva «essere colti da paura», ad esempio *dhlt w'rqd* «fui colto da paura e mi diedi alla fuga» (4Q196 2,2 [Tob. 1,19]), combinazione frequente anche nel giudeo-palestinese; cf. DictJPA 143).

Se in 4Q530 2 ii + 6-12,2 (*Libro dei Giganti*) è valida la lezione *'phd* (con ATTM 2, 157: radice causativa del pf. alla 3^a pers. sg. m. «egli sparse il terrore»; così anche DSSStE 1062 s.: radice dell'impf. alla 1^a pers. sg. «io avrò timore»), allora, oltre a *dhl*, veniva pure usata con lo

stesso significato la radice *phd*, presa in prestito dall'ebraico. È Puech (DJD xxxi 28. 32) propone invece *'ph'*, ma in questo caso la traduzione rimane incerta (cf. Stadel 97).

II. Oggetto del timore sono, nella maggior parte dei casi, i demoni (4Q197 4 ii 9 [Tob. 6,15]) o Dio, ma possono incutere timore anche i sogni, come la visione notturna di Abramo in 1QapGen 19,18 o l'annuncio minaccioso dell'esecuzione capitale (4Q196 2,2 [Tob. 1,19]). Avendo Dio per oggetto, «temere» significa spesso «adorare con timore reverenziale» e serve per esprimere la devozione, la pietà (cf. Sander). Sembra che nei testi ebraici di Qumran questa tematica non abbia particolare importanza (cf. de Vries); le due attestazioni aramaiche provengono da novelle della diaspora e si riferiscono all'adorazione da parte dei giudei del Dio che è al di sopra di tutti: *whwsjp lmdhl l'lh'* («ed egli continuò a temere Dio», 4Q198 1,1 [Tob. 14,2]); *'lhj' dj 'ntwn dhljn wplhjn* («l'Altissimo che voi temete e adorare», 4Q550 7 + 7a,1). I testi potrebbero essere ben più antichi dei manoscritti rispettivi, redatti tra il 50 a.C. e il 50 d.C. In alcune lingue aramaiche dell'epoca della Roma imperiale compare *dhl 'lh'* («timorato di Dio») come equivalente del greco εὐσεβής «pio», soprattutto nelle traduzioni dei titoli di sovranità ellenistici (Gzella 37).

L'espressione *dhlw kl gbrj'* («tutti i giganti furono presi da timore»,

4Q530 2 ii + 6-12,20) prova che anche esseri demoniaci possono essere presi da timore, qui in seguito a un sogno; analogamente anche *wkwlbwn hww' dhljn* («e tutti erano presi da timore»), nella visione degli animali di Enoc (4Q205 2 ii 30 [1 Hen. 9,31]; par. 4Q204 4,1).

Rimane poco chiaro il contesto corrotto di alcune altre occorrenze: 1QapGen 5,7; 4Q538 1-2,6; forse anche 4Q545 7,2; 4Q550 8,3.

III. Funge da corrispettivo della diffusa locuzione ebr. *'al tîrā'* («non temere!») l'espressione *'l tdhl* (con l'«impf. apocopato» dopo *'l*, all'epoca dell'aramaico postimperiale produttivo solo a Qumran; ATTM 152), dove il motivo della fiducia si trova in parte subito dopo, in una proposizione causale. Per l'espressione in ebraico cf. Fuhs 883-885. Anche *'l hdhl* s'incontra soprattutto in testi che sono influenzati dallo stile narrativo biblico, anche se è già documentato nella letteratura dell'aramaico d'impero (Aḥiqar 54). Il libro di *Tobia* contiene alcune attestazioni dell'uso di questa frase retorica per infondere coraggio ai timorosi: 4Q197 4 ii 17 (Tob. 6,18); 5,8 (Tob. 8,21); la variante f. *'l tdhlj* ricorre in 4 i 2.3 (Tob. 5,21). In quanto formula di rivelazione in teofanie e oracoli di salvezza sulla scorta dei testi ebraici, *'l tdhl* compare in 1QapGen 11,15 (apparizione divina a Noè secondo Gen. 9,1) e 22,30 (promessa con benedizione divina ad Abramo).