

James C. VanderKam

Gli scritti di Qumran
e la Bibbia

Paideia Editrice

codici CCE : HDDH ; HRCG ; HRJ

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

VanderKam, James C.

Gli scritti di Qumran e la Bibbia / James C. VanderKam

Torino : Paideia, 2019

236 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 198)

ISBN 978-88-394-0946-1

1. Rotoli del Mar Morto

2. Bibbia – Interpretazione

220.6 (ed. 22) – Bibbia. Interpretazione e critica (Esegesi)

296.155 (ed. 22) – Ebraismo. Scritti della comunità di Qumran

Titolo originale dell'opera:

James C. VanderKam

The Dead Sea Scrolls and the Bible

Traduzione italiana di Margherita Farina

© Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. 2012

© Claudiana srl, Torino 2019

ISBN 978.88.394.0946.1

Capitolo 6

I rotoli del Mar Morto e i vangeli neotestamentari

È necessario in primo luogo definire il contesto dell'argomento di questo capitolo. Nella ricerca sui rotoli del Mar Morto si è concluso pressoché unanimemente che questi sono testi giudaici, nessuno dei quali è uno scritto cristiano. Non è tuttavia mancato chi ha studiato i rotoli e ne ha concluso esattamente l'opposto: si tratta di testi cristiani. A dire dei fautori di questa possibilità, i rotoli devono essere letti in modo inusuale per poter essere intesi come opere cristiane, ma l'ipotesi ha incontrato ben poco favore. In questa prospettiva si affronta diversamente anche la datazione del materiale: perché la teoria funzioni, i rotoli devono essere nel complesso più recenti di quanto la documentazione faccia supporre (difficilmente potrebbero risalire al I sec. a.C. e allo stesso tempo essere cristiani).¹

Questo capitolo si schiera a fianco della maggioranza sovrachianta, affermando che i rotoli furono scritti, copiati e/o posseduti da giudei che non riconoscevano Gesù di Nazaret come il messia, se mai furono al corrente della sua esistenza. Se anche così fosse, perché si dovrebbe pensare che essi fossero in qualche modo legati a Gesù e ai suoi primi discepoli? Dopotutto i rotoli non menzionano mai Gesù né Giovanni Battista; non ricordano mai alcuna figura storica che svolga un qualche ruolo nel Nuovo Testamento.

¹ Fra i pochi che hanno considerato i testi rinvenuti a Qumran cristiani più che giudaici sono da menzionare J.L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*: JJS 3 (1951) 67-99; B.E. Thiering in vari libri, fra cui *The Gospels and Qumran. A New Hypothesis* (Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney 1981; R. Eisenman, anch'egli in vari libri, come *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York 1997.

Se poi si esaminano questi vecchi rotoli e i frammenti di pergamena e papiro provenienti da altri rotoli un tempo completi, ci si rende presto conto che si è davanti a un mondo assai diverso da quello del Nuovo Testamento. Eccone qualche aspetto fondamentale:

1. Un'importante caratteristica dei primi seguaci di Gesù, di cui parlano gli Atti degli Apostoli, è che essi erano desiderosi di trovare nuovi accoliti. Inizialmente l'uditorio era costituito da altri giudei, fra i quali venne raccolto qualche convertito – migliaia secondo i capitoli iniziali degli Atti (ad es. 2,41). Ma presto si rivolse l'attenzione soprattutto ai non giudei, e gli apostoli Pietro e Paolo, sempre secondo gli Atti, erano le due grandi guide di questa missione (*Atti* 10-11; 15,6-12; i viaggi di Paolo dominano la seconda metà del libro). I due non sono i soli cui si attribuisca la diffusione della buona novella tra i non giudei. Il vangelo di Matteo, il più giudaico dei sinottici, si conclude con Gesù risorto che ai discepoli che incontra in Galilea dichiara: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Perciò andate e fate discepoli da ogni nazione, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo e insegnando loro a ottemperare a tutto ciò che vi ho ordinato. E ricordate, io sono con voi ogni giorno, sino alla fine del tempo» (28,18-20). Nei rotoli non s'incontra alcun parallelo all'evangelizzazione di tutte le nazioni. Non è chiaro se i fruitori dei rotoli reclutassero attivamente altri giudei nelle loro schiere; è possibile che lo facessero. Non c'è tuttavia alcuna indicazione che essi fossero desiderosi di trasmettere il loro annuncio e la loro condotta di vita a non giudei, che peraltro essi consideravano dall'altra parte della barricata, massa destinata all'ira divina.¹

2. Negli ultimi decenni si è fatto sempre più chiaro che la prima cristianità era eterogenea. C'erano cristiani giudei per i quali la legge di Mosè conservava un ruolo centrale nella vita, ma nell'insegnamento di Paolo questa legge venne a occupare una posizione ben diversa da quella che aveva per molti giudei

¹ Cf. J.M. Baumgarten, *Gentiles*, in EDSS 1, 304-306.

del tempo. Con la celebre affermazione che ci si giustifica davanti a Dio non mediante le opere della legge ma grazie alla fede in Gesù Cristo – l'adempimento della promessa di Dio ad Abramo (*Gal.* 2,15-3,29 è uno dei luoghi in cui Paolo spiega la sua concezione) –, l'apostolo suscitò l'aspra opposizione di credenti cristiani e certo anche giudei. Il suo argomento, in base al quale non si potevano costringere i gentili alla circoncisione (*Gal.* 5,2-6) per farsi cristiani, era difficilmente condivisibile dai cristiani giudei (*Atti* 15,5) e probabilmente ancor più da giudei non cristiani. La funzione della legge, secondo la definizione che se ne dà nelle lettere paoline, è diametralmente opposta alla posizione centrale che le viene riconosciuta nei rotoli. Qui si richiedeva ai membri la rigida obbedienza alla legge mosaica nella sua integrità, una vita specchiata (ad es. 1QS 1,1-11). La teologia paolina, a quanto pare, non sarebbe stata vista bene a Qumran. Il rispetto della legge di Mosè è un tema centrale nei rotoli, sebbene essi contengano anche passi in cui si afferma che la salvezza divina viene dalla sua misericordia e dalla sua grazia (ad es. 1QH^a 12,27-40; 13,5-19; 15,6-25; 19,20-21).¹

Alla luce di tutte le differenze, alcune delle quali profonde, che separano la prima cristianità dagli insegnamenti dei rotoli, ci si potrebbe attendere che i testi rinvenuti nelle grotte non possano fornire grandi lumi riguardo al Nuovo Testamento. Ma nonostante l'abisso che talvolta separa le espressioni religiose del Nuovo Testamento da quelle dei rotoli, questi offrono molte informazioni che arricchiscono la lettura del primo. Si potrebbe affermare che i rotoli illuminano il Nuovo Testamento fornendo un grande aiuto per la comprensione di alcune sue parti. Non è necessario spingersi fino a sostenere un'influenza diretta dei rotoli sugli autori neotestamentari, ma le informazioni fornite da alcuni scritti qumranici consentono di interpretare una serie di passi neotestamentari in

¹ J. Licht offre un'eccellente presentazione in *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1957, par. 40-48 (pp. 33-40; ebr.).

termini maggiormente esaustivi e di meglio comprendere lo sfondo su cui ci si muoveva allora in quel mondo. Dalla migliore conoscenza del giudaismo del secondo tempio fornita dai rotoli, la comprensione di alcuni passi neotestamentari risulta arricchita e approfondita.

1. I MESSIA¹

Quantunque nei rotoli non sia di particolare importanza, il primo argomento a cui il lettore del Nuovo Testamento potrebbe pensare è il messianismo – le credenze giudaiche riguardo a un futuro salvatore unto. Uno dei tratti salienti della figura di Gesù nel Nuovo Testamento è che egli viene chiamato il Cristo, ossia il messia. In Gesù si vedevano adempiute le antiche profezie di un futuro re di discendenza davidica. Qualsiasi significato si possa avere attribuito al termine «messia», e al di là delle controversie nella ricerca odierna sull'uso o meno da parte di Gesù di questa parola, resta che essa risalta in tutto il corpus neotestamentario, dai vangeli all'Apocalisse di Giovanni, e spesso in passi fondamentali. Un esempio noto è la confessione di Pietro «tu sei il messia, il figlio del Dio vivente» (Mt. 16,16). Durante il processo, la rivendicazione da parte di Gesù del suo statuto di messia fu oggetto di discussione. Quando Caiafa, il sommo sacerdote, interroga Gesù sotto giuramento gli chiede «... dicci se tu sei il messia, il figlio di Dio». Gesù gli disse «Tu l'hai detto, ma io vi dico, d'ora in avanti vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio e che viene sulle nubi del cielo» (Mt. 16,63b-64). Nel vangelo

¹ Utili ed esaustive panoramiche sul messianismo negli ultimi secoli precristiani e nel primo secolo dell'era volgare e oltre si leggono in G.S. Oegema, *The Anointed and His People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (JSPSup 27), Sheffield 1998; J.J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Grand Rapids ²2010; A. Yarbro Collins - J. Collins, *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008.

di Marco la sua risposta alla domanda del sommo sacerdote è: «Lo sono» (14,62) – chiara ammissione che i titoli gli si confacevano. *Gv.* 20 si conclude con le eloquenti parole: «Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio, e affinché credendo abbiate la vita nel suo nome» (vv. 30-31). Pietro conclude il suo discorso agli astanti della prima celebrazione cristiana della pentecoste dicendo: «Tutta la casa d'Israele sappia dunque con certezza che Dio lo ha fatto signore e messia, questo Gesù che voi avete crocifisso» (*Atti* 2,36). E certo si potrebbero menzionare innumerevoli passi neotestamentari in cui Gesù si presenta come cristo o come messia.¹

Non sorprende che in vari luoghi del Nuovo Testamento si affermi che altri giudei coltivavano speranze messianiche pur non ritenendo che Gesù rappresentasse la realizzazione di una simile speranza. In *Mt.* 22,41-46 si racconta di Gesù in una delle numerose discussioni con farisei, in cui in questo caso egli esordisce con una domanda: «Dunque mentre i farisei erano radunati Gesù pose loro questa domanda: 'Che cosa pensate del messia? di chi è figlio?'. Essi gli dissero 'Il figlio di David'» (vv. 41-42; in *Mc.* 12,35-37 gli avversari sono gli scribi). Gesù pose allora una seconda e più complessa domanda in merito. Importante ai nostri scopi è che stando al modo in cui l'autore ne riferisce le parole anche i farisei attendevano un messia dalla discendenza del re David.² I *Salmi di Salomone*,

¹ La lunga voce *χρίω κτλ.*, GLNT xv, 845-1092, con contributi di quattro autori, è un'approfondita disamina delle occorrenze del verbo e dei termini affini nei testi classici e nelle Scritture greche oltre che dei loro equivalenti nella letteratura giudaica posteriore.

² Cf. utilmente J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, III. *Companions and Competitors* (ABRL), New York 2001, 324. Meier affronta la questione di un'attesa farisaica del messia dal punto di vista del fariseo Saul/Paolo, che molto probabilmente non s'imbatté nell'idea di un messia per la prima volta quando divenne seguace di Gesù: «È quindi ragionevole dedurre che la speranza messianica, che faceva parte del sistema di fede del Paolo precristiano, derivasse dalle sue credenze specificamente farisaiche. Queste credenze si trovarono

testo giudaico di poco anteriore ai tempi neotestamentari, talvolta associato ai farisei anche se dubitativamente, è un'altra importante fonte d'informazione sull'attesa di un messia della stirpe di David (cf. *Sal.* 17-18).¹

I farisei non erano gli unici giudei del tempo ad attendere l'arrivo di un messia. Giuseppe, lo storico, racconta di più di un caso in cui ci fu chi fece dichiarazioni di tipo messianico (sebbene egli non parli di «messia»), attrasse seguaci e fece una tragica fine. Giuseppe ricorda un tale chiamato Teuda, che si proclamava profeta (ca. 45 d.C.), e che dopo la morte e l'incarcerazione di molti dei suoi seguaci venne decapitato dal governatore romano Fado (*Ant.* 20,97-98; cf. *Atti* 5,36). Giuseppe racconta anche dell'«Egiziano» (attorno al 50 d.C.; *Bell.* 2, 261-266; *Ant.* 20,169-171), sorta di profeta che intendeva conquistare Gerusalemme, cacciare i romani e governare lui stesso (sfuggì a un attacco romano e scomparve, anche se molti dei suoi seguaci furono giustiziati o imprigionati; cf. *Atti* 21,38). Questi non furono i soli a nutrire aspirazioni del genere.²

I rotoli del Mar Morto integrano il quadro delle credenze messianiche giudaiche del tempo.³ Uno dei primi rotoli rinve-

com'è noto profondamente ristrutturate quando in Gesù crocifisso Paolo riconobbe il messia». Cf. *Rom.* 1,3-4.

¹ Esposizione e analisi degli insegnamenti messianici dei *Salmi di Salomone* in Collins, *The Scepter and the Star*, 52-60. Al riguardo Collins conclude: «Nei *Salmi di Salomone* si dispone quindi di un'immagine chiara del messia davidico. Questi è anzitutto il liberatore di Gerusalemme che sconfiggerà e sottometterà i gentili. Egli aprirà quindi la strada a un'era di pace e governerà in un regno segnato dalla santità e dalla giustizia. Questo quadro è garantito dalla profezia biblica, specialmente *Is.* 11 e *Sal.* 2» (p. 60). Cf. Oegema, *The Anointed and His People*, 103-108; K. Atkinson, *I Cried to the Lord. A Study of the Psalms of Solomon's Historical Background and Social Setting* (JSJSup 84), Leiden 2004.

² I movimenti associati a queste figure sono stati oggetto di molteplici studi. Si vedano per esempio R.A. Horsley, «Messianic» *Figures and Movements in First-Century Palestine*, in J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 276-295; R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Palestine*, Oxford 1993, 112-144.

³ Breve ma approfondita trattazione dei testi in G. Vermes, «Appendi-

nuti, 1QS (la copia meglio conservata della *Regola della Comunità*), riporta un passo celeberrimo che resta l'espressione più chiara delle aspettative del gruppo al riguardo. Poiché il testo in cui si trova è una sorta di costituzione per la comunità che vi viene descritta e per la quale si dettano norme, il passo è una dichiarazione ufficiale, la formula di fede di un gruppo, non l'espressione del pensiero di un'unica persona. Dove il testo parla della creazione di una comunità degli «uomini di santità che procedono in perfezione» e della necessità di separarsi dagli uomini d'ingiustizia, si aggiunge: «Non devieranno da nessun consiglio della legge per procedere in tutta l'ostinazione del loro cuore, ma anzi saranno governati dalle ordinanze prime nelle quali gli uomini della comunità cominciarono a essere istruiti fino a che giunga il profeta e i messia di Aronne e Israele» (1QS 9,9-11).

Il plurale «i messia» (distinto dal singolare solo per la lettera *jod*) ha naturalmente attirato l'attenzione generale sin dalla prima volta in cui venne letta. L'espressione «i messia di Aronne e Israele» ricordava un nesso che ricorre quattro volte nel *Documento di Damasco*, opera presente in numerosi esemplari fra i rotoli, ma della quale si erano rinvenute copie nel magazzino di vecchi manoscritti (*geniza*) della Sinagoga di Esdra al Cairo più di cinquant'anni prima dei primi ritrovamenti di Qumran. Nel *Documento di Damasco*, anch'esso una sorta di costituzione, anche se a quanto pare non destinata a un gruppo che si era ritirato, l'espressione assume una forma singolare: «il messia di Aronne e Israele» (CD 12,23; 14,19; 19,10; il parallelo «messia da Aronne e da Israele si legge in 20,1). La formulazione ha dato luogo a un'accesa discussione

ce B. I Messia e il messianismo di Qumran, in E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* II, Brescia 1987, 657-662. Cf. Collins, *The Scepter and the Star*, spec. 77-109; L.H. Schiffman, *Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, in Charlesworth, *The Messiah*, 116-129; J.C. VanderKam, *Messianism in the Scrolls*, in E. Ulrich - VanderKam (edd.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (Christianity and Judaism in Antiquity 10), Notre Dame 1994, 211-234.

prima del 1947, fra chi sosteneva che s'intendesse un unico messia e altri per i quali l'autore pensava a due messia, uno da parte di Aronne, ossia un messia sacerdotale, e uno da parte di Israele, probabilmente un messia davidico.¹ Il testo di 1QS fa supporre che l'interpretazione appropriata dei passi del *Documento di Damasco* potrebbe di fatto essere quella che considera il termine un plurale.² Si potrebbe anche supporre che nelle comunità che stanno dietro i rotoli ci sia stato uno sviluppo nel pensiero messianico, ad esempio dall'attesa di un messia alla speranza che ne giungessero due.³ Nel tempo la discussione sull'espressione «i messia di Aronne e Israele» si è complicata, poiché nella copia più antica della *Regola della Comunità* il passo in questione non c'è,⁴ ma la sua presenza in 1QS, datato fra il 100 e il 75 a.C., indica che la credenza fosse stata adottata da chi stava dietro al testo in tempi remoti.

Per il periodo in esame l'idea che ci dovessero essere due messia è insolita. Forse fu indotta da testi della Bibbia ebraica che narrano dell'età postesilica, quando i giudei erano governati da due capi, un principe (come Zorobabele, discendente

¹ L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (Moreshet 1), New York 1970, 222-256, dove l'autore esprime a più riprese la sua convinzione che l'espressione si riferisca a due messia, contro l'idea di altri che s'intenda un unico messia.

² Utili considerazioni in Collins, *The Scepter and the Star*, 77-87, il quale propende per vedere due messia nelle espressioni del *Documento di Damasco*.

³ È peraltro curioso che in uno dei primi studi sul messianismo nei rotoli J. Starcky pensasse che inizialmente il gruppo non attendesse messia (fase 1; quantomeno non si hanno riscontri a un'attesa del genere), quindi ne aspettasse due (fase 2), per poi virare verso una speranza riposta in qualcuno discendente da Aronne e Israele (fase 3) e infine tornasse a due, in particolar modo a un messia davidico: *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*: RB 70 (1963) 481-505.

⁴ La copia in questione, 4Q259 (4QS^e), riporta alla col. 3 materiale parallelo a 1QS 8,10-15, al quale segue immediatamente un testo corrispondente a 1QS 9,12 (sulla stessa l. 2), mancando quindi della sezione intermedia, che comprende l'affermazione sul profeta e i due messia. Per l'edizione ufficiale del testo v. P.S. Alexander - G. Vermes (edd.), *Qumran Cave 4, XIX. Serek Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD 26), Oxford 1998, 129-152, con le tavv. 14-16, spec. 144-149.

di David) e un sommo sacerdote (come Giosuè, dell'antica famiglia dei sommi sacerdoti) – duumvirato attestato nei libri di Esdra, Ageo e Zaccaria. D'altra parte i rotoli non associano la fede nei due messia esplicitamente a questi testi (*Num.* 24,17 vi è invece apertamente connesso; v. sotto). Quali che siano le origini della doppia attesa, nei rotoli in una serie di altri passi figura l'uno o l'altro dei due messia (non necessariamente insieme), i quali nella guerra escatologica rivestono funzioni precise.

Il messia di Israele o di David compare anche con i titoli di «germoglio di David» e «principe della congregazione».¹ Uno dei testi in cui lo si incontra e che per un certo periodo suscitò grande entusiasmo è la *Regola della Guerra* (4Q285) – testo che potrebbe menzionare entrambi i messia:

[Come è scritto nel libro di] Isaia il profeta: «Sarà abbat[tuto il folto della foresta] [col ferro, e il Libano, per mezzo di un potente, ca]drà. E uscirà un germoglio dal tronco di Iesse [...] [...] germoglio di David e avranno una disputa con [...] e il principe della congregazione lo ucciderà, germoglio di David [...] [...] e con ferite; e il sacerdote ordinerà [...] [...] la st]ra[ge dei] kittim [...] (fr. 7/5).²

La scena, costruita sulla base di *Is.* 11, utile all'individuazione di alcune allusioni, pare raccontare del germoglio di David che lotta contro le forze del male (i kittim) e uccide qualcuno. È presente anche un sacerdote, sebbene nelle porzioni di testo leggibili non gli sia attribuito un titolo messianico riconoscibile (quantunque Geza Vermes intenda «sacerdote» come titolo per qualcuno in particolare). Questo è il quadro fornito dal *Rotolo della Guerra*, che si diffonde a lungo sulla guerra finale tra i buoni e i malvagi, «i figli della luce» e «i figli delle

¹ Per i passi in questione v. il mio *Messianism in the Scrolls*, 216-218; Collins, *The Scepter and the Star*, 62-67.

² L'edizione ufficiale del testo è quella di P.S. Alexander - G. Vermes, 285. *4QSefer ha-Milhamah*, in Alexander e al. (edd.), con la consulenza di J.C. VanderKam - M. Brady, *Qumran Cave 4*, xxvi. *Miscellanea*, Part 1 (DJD 36), Oxford 2000, 228-246 con le tavv. 12-13. Si veda anche il commento, in particolare a p. 239.

tenebre». In esso il principe della congregazione conduce la battaglia (5,1; cf. 11,6-7, dove si cita *Num.* 24,17-19),¹ e un sacerdote svolge i compiti indicati dalle Scritture per Aronne e i suoi successori in tempo di guerra (1QM 10,2; 13,1-6; 15,4; 16,13; 18,5; 19,1).

La *Regola della Congregazione* (1QSa), testo che dichiara di avere per oggetto la fine dei tempi (1,1), contiene una scena che ha appassionato ma anche messo in difficoltà gli interpreti. Circa una riunione in quegli ultimi giorni l'autore scrive:

quando [Dio] ge[ne]rerà (il sacerdote-)messia, verrà con loro alla testa di tutta la congregazione d'Israele e tutti [i suoi fratelli, i figli di] Aronne, i sacerdoti [convocati] all'assemblea, gli uomini rinomati e si sederanno di [fronte a lui, ciascuno] secondo la sua dignità. Dopo entre[rà il mes]sia d'Israele e si sederanno di fronte a lui i capi [dei clan d'Israele, ciascu]no secondo la sua dignità, secondo [la sua posizione] nei loro accampamenti e nelle loro marce. E tutti i capi dei cla[n della congrega]zione, con i sag[gi e gli istruiti] si sederanno di fronte a loro ciascuno secondo la sua dignità.

E [quando] si riuniscono alla mensa della comunità [e mescolano] il mosto per bere, [nessuno stenda] la mano alla primizia del pane e del [mosto] prima del sacerdote, poiché [egli è colui che bene]dice la primizia del pane e del mosto [e stende] la mano prima di loro. Dopo il messia d'Israele stenderà la mano verso il pane. [E dopo bene]dirà tutta la congregazione della comunità, cia[scuno secondo] la sua dignità.

Un pasto con pane e vino in presenza di un messia difficilmente può sfuggire all'attenzione di lettori dei vangeli, ma in molti punti il passo fa difficoltà. Un problema riguarda la traduzione «quando [Dio] ge[ne]rerà (il sacerdote-)messia» (qui Vermes mette fra parentesi «il sacerdote», parole che nel testo non ci sono). Il verbo non è di facile lettura, ma si può legittimamente pensare a «quando Dio rivela».² Qui ci si riferisce pro-

¹ Cf. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* (tr. B. Rabin - Ch. Rabin), Oxford 1962, 278 s.; Collins, *The Scepter and the Star*, 64-67.

² Cf. il mio *Messianism in the Scrolls*, 221 s.; Collins, *The Scepter and the Star*, 81 s. per alternative come «quando Dio invia il messia», «quando

tabilmente al messia di Israele, l'unica figura chiamata esplicitamente messia nel passo. Il sacerdote è presente per eseguire il compito di benedire gli ingredienti del pasto.¹

I rotoli forniscono quindi informazioni su comunità che credevano che due messia, uno sacerdotale e uno non sacerdotale, sarebbero stati presenti negli ultimi giorni e durante lo scontro finale. Il loro arrivo segna appunto la fine dell'era vigente. Oltre ai ruoli che essi rivestono nel conflitto finale, i testi non rivelano molto circa ciò che faranno. Si è pensato, e plausibilmente, che la distribuzione dei due compiti – sovrano e sacerdote – fra due messia avesse per bersaglio gli Asmonei, i quali univano in un'unica persona la più alta carica politica e la posizione di sommo sacerdote.²

Il Nuovo Testamento, a differenza dei rotoli, parla di un unico messia, il quale, come per altri contemporanei che attendevano la venuta di un messia, era di discendenza davidica. Sotto questo aspetto qui si è davanti a una differenza importante fra le due letterature. D'altro lato merita ricordare che la figura neotestamentaria di Gesù messia è più complessa di quella di un semplice discendente speciale di David. Nella lettera agli Ebrei in particolare, Gesù riveste qualità sacerdotali,

il messia riunisce» (la seconda interpretazione è di J. Licht, *The Rule Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea 1QS · 1QSa · 1QSB*, Text, Introduction and Commentary, Jerusalem 1965 [ebr.], 267-269; L.H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of the Congregation* [SBLMS 38], Atlanta 1989, 53 s.).

¹ Collins, *The Scepter and the Star*, 82 (a parere del quale il sacerdote in questo passo è il sacerdote messianico, sebbene nel testo il titolo di messia non gli venga attribuito). Che la menzione del sacerdote prima del messia implichi o meno un suo grado più elevato, per quanto lungamente dibattuto, non pare rilevante. Il sacerdote compare per primo in virtù della sua funzione nella scena – benedice il cibo e il vino prima che chiunque possa prenderne.

² V. ad esempio P.W. Flint, *4Qpseudo-Daniel ar (4Q245) and the Restoration of the Priesthood: RevQ 17/65-68* (1996) 137-150. Gli Asmonei tennero la massima carica politica e funzioni sacerdotali a partire da Gionata nel 152 a.C., anche se si pensa che Aristobulo I (104-103) sia stato il primo ad adottare il titolo di re.

vi è sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek, officiante nel santuario celeste.¹ L'idea di un messia sacerdotale non è quindi estranea al Nuovo Testamento. Contrariamente agli insegnamenti messianici dei rotoli, Gesù nel Nuovo Testamento riunisce nella sua persona alcuni aspetti dei due messia attesi nei testi di Qumran.

2. LE OPERE DEL MESSIA

Resta da trattare anche un altro tema connesso al messianismo nei rotoli e nel Nuovo Testamento. A detta di *Lc.* 7, dopo che Gesù guarì il servo di un centurione e fece levare il figlio della vedova di Nain, i discepoli di Giovanni riferirono al loro maestro i mirabili eventi. Giovanni quindi inviò due dei suoi discepoli a Gesù per chiedergli: «Sei tu colui che ha da venire o dobbiamo aspettare un altro?» (v. 19, ripetuto al v. 20). Luca scrive: «Gesù aveva appena curato molta gente da malattie, piaghe e spiriti maligni, e aveva dato la vista a molti che erano ciechi. E rispose loro: 'Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi ricevono la vista, lo zoppo cammina, i lebbrosi sono mondati, il sordo sente, i morti risorgono, i poveri ricevono la buona novella. E benedetto è chiunque non sarà offeso da me'» (7,21-23). Analogo è il passo di *Mt.* 11,2-6, dove quando questo dialogo si svolge Giovanni è in prigione. La domanda di Giovanni può essere stata indotta dalla preoccupazione che Gesù non corrispondesse alle speranze messianiche che lui – Giovanni – nutriva. Se ne ha conferma nello statuto di messia che a Gesù viene dalle guarigioni miracolose da lui compiute.

Il passo ha suscitato nuovo interesse dopo la pubblicazione di un testo intitolato *Apocalisse messianica* (4Q521).²

¹ H. Anderson, *The Jewish Antecedents of the Christology in Hebrews*, in Charlesworth, *The Messiah*, 512-535; E.F. Mason, «*You Are a Priest Forever*». *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (STDJ 74), Leiden 2008.

² La pubblicazione ufficiale di 4Q521 si deve a É. Puech, 521. *4QApocalypse messianique*, in Puech (ed.), *Qumrân Grotte 4*, XVIII. *Textes hé-*

[poiché i cie]li e la terra ascolteranno il suo messia [e tutto ci]ò che è in essi non devierà dai precetti dei santi. Rinforzatevi, voi che cercate il Signore nel suo servizio! *vacat* Forse che non troverete in ciò il Signore, (voi) tutti che aspettate nel loro cuore? Perché il Signore osserverà i pii (*hasidim*) e chiamerà per nome i giusti, e poserà il suo spirito sugli umili, e con la sua forza rinnoverà i fedeli, perché onorerà i pii su un trono di regalità eterna, liberando i prigionieri, rendendo la vista ai ciechi, raddrizzando i piegati (*Sal.* 146,7-8).

Per [sem]pre mi attaccherò a quelli che aspettano e nella sua misericordia [...] e il frutto di un'[ope]ra buona non sarà procrastinato a nessuno e il Signore farà azioni gloriose che non ci sono mai state, come ha det[to] perché curerà i feriti e farà rivivere i morti e darà l'annuncio agli umili (*Is.* 61,1) (2 ii 1-12).

Il testo menziona un messia nella prima riga e successivamente elenca molti degli eventi sorprendenti analoghi a quelli ricordati da Gesù di fronte ai messaggeri di Giovanni. Sia 4Q 521 sia il passo evangelico si servono di pericopi del libro di Isaia. La prima è *Is.* 61,1-2, il testo che Gesù legge dal rotolo di Isaia nella sinagoga di Nazaret:

Gesù si recò a Nazaret, dove era stato allevato, entrò nella sinagoga, come suo solito, nel giorno di sabato, e si levò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia, e avendo srotolato il libro trovò un passo nel quale era scritto: «Lo spirito del Signore è sopra di me, per cui mi ha unto ad annunziare la buona novella ai poveri, mi ha inviato a proclamare la liberazione ai prigionieri e la vista ai ciechi, per liberare gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore» (*Lc.* 4,16-19).

Il passo di Isaia non è a dire il vero citato alla lettera e contiene aggiunte provenienti da *Is.* 58,6 («per liberare gli oppressi»). Dopo la lettura del passo dal lezionario, Gesù dichiara ai suoi concittadini che il passo delle Scritture si è adempiuto nel loro ascolto (4,21).

breux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25), Oxford 1998, 1-38, con le tavv. 1-3. Puech ne aveva fornito un'edizione preliminare in *Une Apocalypse messianique* (4Q521): *RevQ* 15/60 (1992) 475-522 e lo ha esaminato approfonditamente in *La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (EBib 20), Paris 1993, 627-692.

Is. 61,1-2 rende conto di uno degli elementi nell'elenco che Gesù fa ai discepoli di Giovanni in *Lc.* 7, ma certo non di tutti. Altri provengono da *Is.* 35,5-6: «Allora si spalancheranno gli occhi dei ciechi e gli orecchi dei sordi si apriranno; lo zoppo saltellerà come un cervo e la lingua del muto canterà dalla gioia...». Ecco l'elenco degli elementi paralleli nei due testi di Isaia, in *Lc.* 7,21-22 e in 4Q521:

<i>Isaia</i> 35	<i>Isaia</i> 61	<i>Luca</i> 7	4Q521
	ha curato molti		ha guarito i feriti
gli occhi dei ciechi si sono aperti		i ciechi vedono	i ciechi vedono
lo zoppo saltella		lo zoppo cammina	
		i lebbrosi sono mondati	
gli orecchi si aprono		i sordi sentono	
		i morti si levano	i morti si levano
	buona novella per il povero	buona novella per il povero	buona novella per il povero.

L'origine scritturistica della maggior parte dei fatti elencati è abbastanza evidente, ma è singolare che sia *Lc.* 7,22 sia 4Q521 aggiungano al loro elenco – subito prima dell'annuncio di una buona novella ai poveri – il tema del risuscitamento dei morti, miracolo assente in entrambi i passi di Isaia. I due elenchi presentano lo stesso genere di lettura e di aggiunte al testo di Isaia.¹ 4Q521 appartiene quindi al piccolo numero di testi rinvenuti nei rotoli di Qumran che attestano la fede in una risurrezione.

La menzione del messia nella prima riga è problematica,

¹ Numerosi sono gli studi in cui si sono esaminati i paralleli fra questa sezione di 4Q521 e *Lc.* 7. Ad esempio: J.D. Tabor - M.O. Wise, 4Q521 «On Resurrection» and the Synoptic Gospel Tradition. A Preliminary Study: JSP 10 (1992) 149-162; J.J. Collins, *The Works of the Messiah*: DSD 1 (1994) 98-112; *The Scepter and the Star*, 131-141. 231 s. Una panoramica generale si può leggere in J.C. VanderKam - P.W. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, San Francisco 2002, 332-34.

dal momento che «il suo messia» pare fungere da parallelo poetico ai «santi». Qualsiasi cosa qui si dica del «suo messia» (a meno che non si tratti dei «suoi messia» con *scriptio defectiva*), lo stesso vale per i «santi» alla l. 2. E chi compie le azioni miracolose in 4Q521 è il Signore, non il messia, mentre in *Lc. 7* esse si devono a Gesù messia.

3. INTERPRETAZIONE DELLE SCRITTURE

Uno degli argomenti più interessanti dei rotoli è il modo in cui gli autori interpretano le antiche Scritture. Come si è visto nel capitolo 2, nella comunità lo studio delle Scritture era della massima importanza. La *Regola della Comunità* stabilisce ad esempio: «e non manchi nel luogo in cui si trovano i dieci un uomo che interpreti la legge giorno e notte, sempre, sugli obblighi (?) di ciascuno con il suo vicino. E i molti veglieranno insieme un terzo di ciascuna notte dell'anno per leggere il libro, interpretare la norma e benedire insieme» (6,6-8).¹ Si credeva anche che Dio avesse rivelato al Maestro di Giustizia il significato autentico dei libri profetici (1QpHab 2,6-10), e di questi libri si approntarono commenti analitici riga per riga (i *pesharim*).

In alcuni casi è possibile confrontare il modo in cui un determinato passo delle Scritture ebraiche è stato inteso e utilizzato sia nei rotoli sia nel Nuovo Testamento. Un esempio noto comporta l'uso di *Is. 40,3*: «una voce grida: 'Nel deserto preparate la via per il Signore'». Il versetto compare in tutti e quattro i vangeli nel medesimo contesto – in connessione con Giovanni Battista. Matteo scrive che mentre Giovanni compare nel Deserto della Giudea e chiama a pentirsi perché il regno dei cieli è vicino, «questi è colui del quale Isaia il profeta ha parlato dicendo...» (3,3). Si cita quindi *Is. 40,3*. Marco (1,3)

¹ Sul passo si veda P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (ST DJ 1), Leiden 1957, 103: «il senso del contesto è che doveva esserci sempre un membro della società che studiasse la torà; in questo modo la comunità viveva all'altezza dell'ideale formulato in *Sal. 1,2*».

e Luca (3,4) presentano uno scenario simile, anche se Luca, fedele ai suoi interessi, estende la citazione di *Is.* 40 includendo i vv. 4-5 e l'affermazione che ogni creatura di carne vedrà la salvezza divina. In Giovanni è il Battista ad applicare a se stesso il passo di Isaia (1,23). Nelle tradizioni dei vangeli si credeva quindi che le antiche parole profetiche circa la preparazione della strada per il Signore – riferite originariamente alla strada sulla quale la divinità avrebbe ricondotto i giudei esiliati alla loro terra – avessero trovato il loro vero e pieno referente al tempo e durante la missione preparatoria di Giovanni.

Lo stesso passo è utilizzato nella *Regola della Comunità*. In 1QS 8 le parole di Isaia sono applicate alla comunità per la quale il testo detta il regolamento:

E quando questi esistano come comunità in Israele secondo queste disposizioni si separeranno dall'interno della residenza degli uomini di iniquità per andare nel deserto e aprire lì la strada di lui. Com'è scritto: «Nel deserto preparate la strada di ***, fate un dritto sentiero nella steppa per il nostro Dio» (*Is.* 40,3). Questo è lo studio della legge, che ordinò per mezzo di Mosè, per operare secondo tutto ciò che è stato rivelato di età in età e che rivelarono i profeti per mezzo del suo santo spirito (8,12-16).¹

È plausibile che la comunità menzionata nel passo stabilisca qui una connessione fra la sua presenza nel deserto e la profezia di Isaia (sulle discussioni riguardo a che cosa il passo significhi, v. sopra, capitolo 2). In tal caso il gruppo, come gli autori dei vangeli, vedeva la profezia vecchia di secoli avverarsi o compiersi al proprio tempo. Il testo, per come Vermes lo intende nella sua traduzione, fornisce un'interpretazione del sentiero che si va preparando nel deserto: è lo studio della legge e forse anche dei profeti. Il pronome dimostrativo (reso qui con «questo») è di forma femminile (verisimilmente è da leggersi come il pronome femminile in 1QS 8,15; lo stesso vale

¹ 4Q258 (4QS^d) 2,6-8 mostra che del passo circolava una versione più breve, priva della citazione della Scrittura. Cf. S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21), Leiden 1997, 85. 4Q259 (4QS^e) contiene la citazione di *Is.* 40,3.

per 4Q259 [4QS^c] 3,6 – è da leggersi *hj'h* piuttosto che *hw'h*) e si riferisce all'ultimo sostantivo femminile nella citazione, *msh* – «sentiero, strada». L'importanza di una retta comprensione della legge mosaica è messa in primo piano e in contrasto col modo in cui gli autori dei vangeli hanno utilizzato la profezia. Vivendo di fatto nel Deserto di Giuda, la comunità intendeva lo studio e l'interpretazione continui della legge come mezzi con i quali essa preparava la strada per il Signore (o: «la verità» in 4Q259). Il passo è usato un po' diversamente nelle versioni del *Serek* provenienti dalla grotta 4, ma la citazione di Isaia, a quanto sembra, non dovrebbe essere distinta dalla posizione della comunità nel deserto.¹ Nella spiegazione annessa si interpreta non il termine «deserto», ma la *strada* nel deserto. Questa idea trova sostegno in 1QS 9,19-20, dove la strada nel deserto è connessa al cammino di ciascuno col proprio compagno nella perfezione, come è stato loro rivelato (qui il testo è supportato da molti testimoni della grotta 4). I vangeli e il *Serek* concorderebbero quindi nell'applicazione del passo a qualcuno o qualcosa che si trova fisicamente nel deserto – Giovanni o le comunità dei rotoli.

¹ Per studi sul passo del *Serek* in cui si pensa che questo si riferisca al deserto in senso proprio e che esaminano anche varie ipotesi di lettura della partenza per il deserto in senso non proprio cf. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, 129; G.J. Brooke, *Isaiah 40:3 and the Wilderness Community*, in Brooke - F. García Martínez (edd.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992* (STDJ 15), Leiden 1994, 117-132; J.C. VanderKam, *The Judean Desert and the Community of the Dead Sea Scrolls*, in B. Kollmann - W. Reinbold - A. Steudel (edd.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag* (BZNW 97), Berlin 1999, 159-171; A. Schofield, *From Qumran to the Yabad. A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule* (STDJ 77), Leiden 2009, 159-162. Per l'interpretazione non letterale di D. Dimant si veda *Not Exile in the Desert but Exile in Spirit. The Pesher of Isa. 40:3 in the Rule of the Community and the History of the Qumran Community*, in *Connected Vessels. The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period*, Jerusalem 2010, 40-53 (ebr.). Per l'autrice il pronome in 1QS sarebbe di forma maschile.

4. QUESTIONI GIURIDICHE

Un altro genere di argomento per il quale i rotoli forniscono informazioni che consentono di comprendere meglio alcuni passi neotestamentari attiene all'ambito della legge. I rotoli documentano l'importanza che interpretazioni e prassi giuridiche avevano nella definizione dei diversi gruppi giudaici. Ci si può fare un'impressione generale al riguardo dal Nuovo Testamento, quantunque rispetto ai rotoli la maggior parte dei passi dia minor rilievo alla legge mosaica. Quelle giuridiche sono fra le questioni in cui Gesù e i suoi discepoli si trovano regolarmente in disaccordo con i farisei. In queste discussioni Gesù e i dodici vengono talvolta raffigurati, per dire così, in atteggiamenti più rilassati rispetto a questioni come il rispetto del sabato.

Un caso mostra come in alcuni passi neotestamentari e nei rotoli le priorità siano diverse, e anche come i rotoli diano l'impressione che un dibattito apparentemente bizzarro possa essere un esempio di come i rotoli servono a illuminare un passo del Nuovo Testamento. Il caso in questione è il racconto molto controverso di *Mt.* 12,9-14 e paralleli (*Mc.* 3,1-6; *Lc.* 6,6-11). Qui Gesù, prima di guarire un uomo con una mano avvizzita, e agendo in sinagoga in giorno di sabato, ha una discussione con alcuni farisei (v. 14) che hanno domandato se sia lecito curare di sabato.¹

Egli disse loro: «Chi è tra voi che avendo una pecora, se questa gli cade in un pozzo di sabato non la prenderà e non la tirerà su? Quanto è più prezioso un uomo di una pecora! Fare del bene di sabato è dunque secondo la legge». Allora disse all'uomo: «Stendi la tua mano». Ed egli la distese e fu risanata come l'altra. Ma i farisei, usciti, si consigliarono su come farlo perire.

Matteo è il solo dei sinottici a menzionare la pecora che cade in un pozzo nel contesto di questa storia. Né Marco né Luca la citano, ma nello stesso contesto anche in loro si trovano i

¹ Sul passo cf. U. Luz, *Matthew 8-20* (Hermeneia), Minneapolis 2001, 186-189.

farisei che escono e formulano piani per agire una volta per tutte contro Gesù. Marco aggiunge il particolare per cui i farisei si consultano con gli erodiani su come distruggerlo (*Mc.* 3,6). Per come la storia viene narrata, qualcosa fa chiaramente arrabbiare i farisei parecchio.¹

Lc. 14,1-6, unità che s'incontra soltanto in Luca, è in un certo senso connessa a questa storia. In questa scena Gesù si avvicina a una casa appartenente a un capo dei farisei. Dopo aver guarito un idropico, in una discussione con i dottori della legge e i farisei riguardo a guarigioni compiute di sabato, Gesù allarga l'osservazione di *Mt.* 12,11-12 all'essere umano, non limitandola a un animale: «Se uno di voi ha un figlio [variante: un asino] o un bue che è caduto in un pozzo, non lo tirerete immediatamente fuori in giorno di sabato?» (14,5). La posizione di Gesù è chiara e la domanda retorica: certo che tirereste fuori vostro figlio o il vostro bue dal pozzo, anche se fosse sabato, quando nessun lavoro è consentito dalla legge rivelata da Dio. A detta di Gesù, signore del sabato, salvare una vita va al di là dei regolamenti del sabato, anche se richiede l'atto di sollevare, ossia una forma di lavoro. I farisei appaiono senza cuore e sgradevoli, sebbene il narratore non lasci chiarire loro quale posizione abbiano sulla faccenda in questione, dal momento che si dice che non riuscirono a rispondere.

Un problema che nei commenti non si è mancato di fare osservare riguardo a tutti questi passi dei sinottici, è che le storie sembrano dare una rappresentazione falsata dell'ambiente giudaico del tempo. Sovente si cita *mJoma* 8,6: «Inoltre R. Mattithiah b. Heresh disse: Se un uomo ha dolore alla bocca di sabato, al momento in cui ci sia il dubbio che la sua vita sia in pericolo, e ogniqualvolta ci sia il dubbio che la sua vita sia in pericolo, ciò va oltre il sabato».² Anche se solitamente si con-

¹ Riguardo alla reazione drastica dei farisei, E.P. Sanders (*Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, Philadelphia 1990, 17-23), considera *Mc.* 3,6 il punto saliente del passo e l'inserito editoriale in un episodio che non mostra alcun conflitto sul sabato.

² Secondo la versione di H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933, 172. Cf. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 22-24;

viene che la Mishna è più tarda (ca. 200 d.C.) e che quindi non è certo che il principio vigesse anche centotrenta o centosettant'anni prima, è da riconoscere che l'affermazione del passo della Mishna concorda con principi basilari: salvare una vita viene prima del rispetto del sabato. La Tosefta (forse lievemente più tarda della Mishna) stabilisce che «niente al mondo si oppone a un pericolo di vita, se non l'idolatria, l'indecenza e l'omicidio» (*tShabb.* 15,17).¹ Quando negli studi neotestamentari si mette questo principio in relazione con le pericopi evangeliche, si osserva che la malattia dell'uomo non ne metteva a repentaglio la vita e che pertanto non era necessario intervenire di sabato. Il miracolo avrebbe potuto essere compiuto anche nel giorno successivo, comportando solo un giorno di disagio in più per l'uomo.² Perché dunque tanta urgenza? Il capo di una sinagoga fornisce lo stesso argomento quando Gesù guarisce una donna storpiata di sabato: «Ma il capo della sinagoga, indignato perché Gesù aveva guarito di sabato, diceva alla folla: 'Ci sono sei giorni in cui bisogna sempre lavorare, venite in quelli dunque a farvi curare e non in giorno di sabato'» (*Lc.* 13,14). Il problema non stava quindi nel rivolgersi ai malati di sabato, ma nel fatto che la malattia non metteva a repentaglio la vita e quindi l'opera del medico poteva attendere la fine del sabato.

Un'altra informazione importante per l'interpretazione del passo è che nessun testo giudaico coevo o anteriore ai vangeli vieta di guarire in giorno di sabato – neppure la regolamentazione qumranica del sabato. La Mishna non lo annovera fra i suoi trentanove tipi di lavoro (*mShabb.* 7,2; cf. *mBeṣ.* 5,2).³ Le

W. Loader, *Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels*, Grand Rapids 2002, 47-55.

¹ Secondo la versione di J. Neusner, *The Tosefta Translated from the Hebrew with a New Introduction* 1, Peabody 2002, 419.

² J. Marcus (*Mark 1-8* [AB 27], New York 2000, 252 s.) ascrive la risposta di Gesù alla sua prassi di reinterpretare i principi delle Scritture «in misura più marcatamente apocalittica» (p. 252).

³ J.P. Meier, *A Marginal Jew*, IV. *Law and Love* (ABRL), New York 2009, 235-252.

storie relative alle guarigioni in giorno di sabato hanno quindi lasciato dubbiosi riguardo all'attendibilità del modo in cui rispecchiano i tempi di Gesù o degli autori dei vangeli.¹

I detti nella formulazione che ne danno Matteo e Luca fanno emergere altre domande. Il problema di un animale che cada in un pozzo non è affrontato in modo esplicito dalla Mishna in *Shabbat* 18 (che parla di non far nascere il piccolo di un animale domestico in giorno festivo, mentre la madre può essere assistita). Il commento talmudico al passo per parte sua recita: «Disse r. Judah disse Rab: 'Un animale che sia caduto in un canale d'acqua – si portano cuscini e assi e gli si mettono sotto, e se si è arrampicato ed è uscito grazie a questi, è andata» (*bShabb.* 128b).² Il testo si richiama poi alla Tosefta, dove dice: «Per un animale che sia caduto in un posto, essi procurano cibo presso il luogo in cui è caduto, così che non muoia [e lo tirano fuori dopo il sabato]» (*tShabb.* 14,3).³ Nel passo talmudico si fornisce quindi la spiegazione secondo la quale le due diverse istruzioni si riferiscono a situazioni differenti: «... una si riferisce al caso in cui sia possibile procurare provviste, l'altra al caso in cui non lo sia. Se è possibile procurare provviste lo si fa, altrimenti si portano cuscini e assi e li si mettono sotto di lui». La prospettiva da cui muovono la Tosefta e il Talmud è diversa da quella che si rispecchia nei rotoli. In CD 11,12-14 si legge: «Nessuno faccia pressioni al suo servo o alla sua serva o al suo salariato, di sabato. Nessuno aiuti a partorire un animale, il giorno del sabato. E se lo fa cadere in un pozzo o in una fossa non lo si tiri su, di sabato». La domanda retorica di Gesù va in direzione diversa da quella del *Documento di Damasco*, e rispetto ai regolamenti rabbinici consente anche in giorno di sabato sforzi ben maggiori. Si è supposto che qui Gesù fa forse appello al modo in cui una persona qualsiasi reagirebbe in situazioni analoghe – non in ottemperanza della

¹ Meier, *op. cit.*, 252-257.

² Secondo la versione di J. Neusner, *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary* II, Peabody 2005, 593.

³ Neusner, *The Tosefta* I, 410.

dottrina rabbinica, bensì per salvare sia una vita sia un bene prezioso.¹

Anche la questione del bambino che cade in un pozzo di sabato è interessante. La posizione farisaica non è presentata in maniera articolata nelle fonti, ma il medesimo principio ricordato sopra nella discussione sulle guarigioni in giorno di sabato si applica anche a questa situazione: salvare una vita ha la precedenza sul sabato. Come di preciso si agisse in casi specifici non si sa. Documentazione più esplicita è peraltro fornita da rotoli provenienti dalla grotta 4 di Qumran. Nel regolamento del sabato nel *Documento di Damasco*, dal quale proviene il passo che si è citato, le linee relative all'animale proseguono in una delle copie del *Documento* proveniente dalla grotta 4: «chiunque [*wkl nps' dm*] cada [in un luogo dove sia acqua o in un po]zzo, nessuno dovrà tirarlo fuori con una scala o una corda o un utensile» (4QD^f 5 i 10-11; v. anche 4QD^e 6 v 19-20).

Una formulazione più esaustiva della legge mostra come l'argomento fosse più complesso di quanto mostrino i passi citati. 4Q265, testo oggi chiamato *Regole Miscellanee*, recita: «Nessuno tiri fuori un animale che è caduto in acqua in giorno di sabato. Ma se è un uomo [*nps' dm*] che è caduto in acqua in giorno di sabato, gli si getti il vestito per farlo salire con quello [*lh' lwtw bw*]. Ma non si dovrà portare uno strumento [per farlo salire] in giorno di sabato» (6,6-8). Il principio è che non si deve prendere uno strumento di soccorso e portarlo sul posto (una sorta di lavoro), ma se qualcuno indossa dei vestiti (come d'obbligo) che possano essere utilizzati a tale scopo, è consentito usarne per il soccorso.²

Forse l'interrogativo sollevato da Gesù esonera da qualsiasi clausola del genere («non lo tirerete fuori immediatamente [*εὐθὺς ἐξέλθετε*]?»). La sua posizione pare essere più tollerante, e potrebbe riflettere anch'essa la reazione di una persona qualsiasi.

¹ Meier, *op. cit.*, 259-267; Luz, *Matthew* 8-20, 187 s.

² Illustrazione di questa prospettiva sui passi in L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, 278-281.