

Francesco Cocco

Il sorriso di Dio

Collana BIBLICA

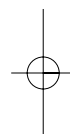
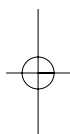
- J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*.
Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia
- J.-L. SKA, *La strada e la casa*.
Itinerari biblici
- L. MAZZINGHI, «*Ho cercato e ho esplorato*».
Studi sul Qohelet
I volti di Giobbe.
Percorsi interdisciplinari, a cura di G. MARCONI – C. TERMINI
- R. MEYNET, *Morto e risorto secondo le Scritture*
- J.-L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti*.
Il patriarca e i credenti nel Dio unico
- Chiesa e ministeri in Paolo*
a cura di G. DE VIRGILIO
- C. D'ANGELO, *Il libro di Rut*.
La forza delle donne. Commento teologico e letterario
- E. BORCHI, *Giustizia e amore nelle Lettere di Paolo*.
Dall'esegesi alla cultura contemporanea
- G. VANHOOMISSEN, *Cominciando da Mosè*.
Dall'Egitto alla Terra Promessa
- J.-L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto*
- R. MEYNET, *Leggere la Bibbia*.
Un'introduzione all'esegesi
- Y. SIMOENS, *Il libro della pienezza*.
Il Cantico dei Cantici. Una lettura antropologica e teologica
- X. LÉON-DUFOUR, *Un biblista cerca Dio*
- J.-L. SKA, *I volti insoliti di Dio*.
Meditazioni bibliche
- X. LÉON-DUFOUR, *Dio si lascia cercare*.
Dialogo di un biblista con Jean-Maurice de Montremy
- A. MARCHADOUR, *I personaggi del Vangelo di Giovanni*.
Specchio per una cristologia narrativa
- C. D'ANGELO, *L'amore del Trafitto*.
Discepolato e maturità cristiana
- F. COCCO, *Sulla cattedra di Mosè*.
La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16)
- J.-L. SKA, *Una goccia d'inchiostro*.
Finestre sul panorama biblico
- S. FAUSTI, *Per una lettura laica della Bibbia*
- P. BOVATI, «*Così parla il Signore*».
Studi sul profetismo biblico
- F. COCCO, *Il sorriso di Dio*.
Studio esegetico della «benedizione di san Francesco» (Nm 6,24-26)

Francesco Cocco

IL SORRISO DI DIO»

**Studio esegetico
della «benedizione di san Francesco»
(Nm 6,24-26)**

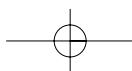
EDB



©2009 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella 6 – 40123 Bologna
EDB®

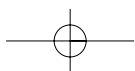
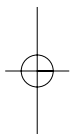
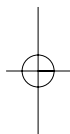
ISBN 978-88-10-22139-6

Stampa: ???, Bologna 2009



Ti benedica il Signore
e ti custodisca.
Il Signore faccia risplendere per te il suo volto
e ti dia grazia.
Il Signore rivolga a te il suo volto
e ti conceda pace.

Nm 6,24-26
(traduzione CEI)



ABBREVIAZIONI E SIGLE

L'opera di riferimento per le abbreviazioni e le sigle è la collezione curata da S.M. SCHWERTNER (ed.), *IATG²: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin-New York 1992) = *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis* (TRE; Berlin-New York ²1994). Alle sigle e abbreviazioni mancanti in tale opera può supplire, almeno in parte, *Elenchus of Biblica* 18(2002), 7-14.

a.C.	avanti Cristo
al.	<i>alii</i> , altri autori o editori
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
AnOr	<i>Annalia Orientalia</i>
AT	Antico Testamento
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bullettin of the American Schools of Oriental Research</i>
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>
cap./capp.	capitolo/i
cf.	confronta
DTAT	E. JENNI – C. WESTERMANN, <i>Dizionario Teologico dell'Antico Testamento</i> , Torino 1978
ecc.	eccetera
ed.	<i>edidit/ediderunt</i>
es.	esempio
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

ICC	International Critical Commentary
ITC	International Theological Commentary
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
JSOT	<i>Journal for Study of the Old Testament</i>
JSPE	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
NEA	<i>Near Eastern Archaeology</i>
NCBC	New Century Bible Commentary
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	W.A. VanGemeren, <i>New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis</i> , Grand Rapids, MI 1997
n.	numero
OTG	Old Testament Guide
OTL	Old Testament Library
p./pp.	pagina/pagine
<i>RevBib</i>	<i>Revista Biblica</i>
sec.	secolo
spec.	specialmente
TDOT	G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY, <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , Grand Rapids, MI 1977-2003
TM	Testo Masoretico
TRE	Theologische Realenzyklopädie
v./vv.	versetto/versetti
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

PREFAZIONE

Questo libro riproduce, con le debite integrazioni e revisioni, il lavoro di ricerca da me svolto per il conseguimento della Licenza in sacra Scrittura presso il Pontificio istituto biblico nel 2002. Ricordo ancora come se fosse oggi l'occasione che diede origine a questa ricerca e mi piace rievocarla: mi trovavo nell'Aula Paulina del *Biblicum* per un'assemblea degli studenti, accanto al mio collega e amico redentorista Lorenzo Gasparro, che attualmente annuncia la parola di Dio in terra di Madagascar. Gli confidai di essere un po' in difficoltà nell'individuazione del tema su cui lavorare, perché la prima opzione – Gen 18, il noto episodio di Abramo alle querce di Mamre – mi era stata sconsigliata dal professore in quanto si tratta di un testo molto studiato, su cui è difficile dire qualcosa che non sia già stato detto o scritto. Con naturalezza, come se la cosa fosse già preparata e aspettasse solamente di essere posta in esecuzione, Lorenzo esclamò: «Perché non fai uno studio esegetico sulla benedizione di san Francesco? Non mi risulta che ci siano studi monografici sul tema, sarebbe interessante. Tanto più che sei un francescano!». Feci mia l'idea e intrapresi il viaggio alla scoperta del sorriso di Dio...

Desidero ringraziare particolarmente il professor **Jean-Louis Ska**, che mi guidò nell'elaborazione di quel lavoro e che da allora in poi mi ha accompagnato come un vero maestro. Ringrazio di cuore anche Alfio Filippi, che ha benevolmente accolto questo scritto tra le pubblicazioni delle EDB, come pure Giuseppe Casarin, Brad Milunski e Angelo Paleri che si sono sobbarcati la fatica di leggere il manoscritto.

Dedico questo libro ai miei studenti dell'Università urbaniana e dell'Istituto Teologico di Assisi, che condividono con me la gioia e la fatica dello studio della Bibbia, come pure a tutti i gli amici di Francesco d'Assisi, con l'augurio che come lui possano lasciarsi riscaldare il cuore dall'ascolto della parola di Dio.

F.C.

Roma, 4 ottobre 2008
Festa di san Francesco d'Assisi

INTRODUZIONE

Doveva essere particolarmente uggioso e grigio quel pomeriggio, sul monte della Verna. Una di quelle giornate autunnali che, repentinamente, ti fanno realizzare che i dolci tepori estivi sono ormai solo un pallido ricordo e l'imperioso ritorno di sua maestà l'inverno, padrone indiscusso delle montagne, è solo questione di momenti. Il buon frate Leone se ne stava là, da solo. Come mille altre volte, del resto. Era lui il custode dell'intimità di frate Francesco, che stava vivendo una di quelle indicibili – e, a dire il vero, anche poco comprensibili – profonde esperienze di dialogo d'amore con il suo Signore. Ma quel pomeriggio l'angoscia aveva pervaso il cuore della «pecorella di Dio», come amava chiamarlo Francesco: un'angoscia profonda, una tristezza che sapeva di morte. Leone avrebbe voluto gridare aiuto e ricorrere alle cure di frate Francesco, suo fratello e «madre»: ma è combattuto tra i sentimenti di delicatezza nei confronti del fratello che si trova immerso nella contemplazione di Dio e al contempo di vergogna per la tentazione che sta vivendo. Come in tante altre occasioni, il cuore di Francesco percepisce il dolore e il turbamento del fratello e figlio senza che questi glielo manifesti e il Poverello si fa incontro alla debolezza del frate consegnandogli una piccola carta contenente le *Lodi di Dio Altissimo*, vergate di suo pugno. Ma non basta. Francesco vuole garantire la protezione del Signore su frate Leone e alle laudi aggiunge alcune parole, tanto brevi e semplici quanto ricche e profonde: non sono parole sue... in realtà non sono neanche solo parole... sono parola di Dio, e proprio per questo contengono un tesoro prezioso: il messag-

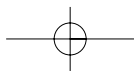
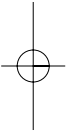
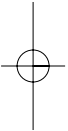
gio che portano diventa realtà per chi le riceve¹. Francesco regala a Leone una benedizione. O forse «la» benedizione. Perché al di là delle formule che la esprimono, la benedizione è una sola: è un atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo. È tutto ciò che l'uomo va cercando, in quell'anelito misterioso che lo accompagna fin dal grembo materno. Quel desiderio di Dio che non si sazia mai. Quel germe di infinitezza – riflesso dell'immagine e somiglianza divina – che riposa nel cuore dell'uomo, essere finito. È per questo che a ogni latitudine e in ogni epoca, egli ha sempre cercato di avvicinarsi a quella che percepiva essere un'entità superiore, alla quale riconosceva influssi decisivi sul proprio destino. In una parola, l'uomo ha sempre perseguito con fervido zelo un'intima comunione con Dio; una comunione che fosse caparra e pegno della sua benevolenza, che garantisse una costante protezione nelle alterne vicissitudini dell'esistenza. L'uomo della Bibbia non fa eccezione e tale desiderio di conservare l'unione con Dio e la sua provvidente protezione viene da lui espresso ora mediante una supplica accorata, come ad esempio accade nei testi di preghiere, ora attraverso l'augurio e l'invocazione di benevolenza per sé e per il prossimo, che si condensa in quella formula che è la *benedizione*.

L'obiettivo specifico di questo libro sarà lo studio di uno dei più noti testi eulogici contenuti nell'Antico Testamento, che tradizionalmente va sotto il nome di «benedizione sacerdotale», contenuto in Nm 6,24-26: proprio il testo che Francesco regalò a frate Leone come

¹ Ecco il testo delle *Fonti Francescane* che descrive l'episodio: «Mentre il santo [Francesco] era sul monte della Verna, chiuso nella sua cella, un confratello desiderava ardentemente di avere a sua consolazione uno scritto contenente parole del Signore con brevi note scritte di proprio pugno dal santo. Era infatti convinto che avrebbe potuto superare o almeno sopportare più facilmente la grave tentazione, non della carne ma dello spirito, da cui si sentiva oppresso. Pur avendone un vivissimo desiderio, non osava confidarsi con il padre santissimo, ma ciò che non gli disse la creatura, glielo rivelò lo Spirito. Un giorno Francesco lo chiama: «Portami – gli dice – carta e calamaio, perché voglio scrivere le parole e le lodi del Signore, come le ho meditate nel mio cuore». Subito gli portò quanto aveva chiesto, ed egli, di sua mano, scrisse le Lodi di Dio e le parole che aveva in animo. Alla fine aggiunse la benedizione del frate e gli disse: «Prenditi questa piccola carta e custodiscila con cura sino al giorno della tua morte». Immediatamente fu libero da ogni tentazione, e lo scritto, conservato, ha operato in seguito cose meravigliose» (TOMMASO DA CELANO, *Vita del Beato Francesco [Prima] XX, 49: Fonti Francescane n. 635*).

pegno della presenza e della protezione divina, e che da allora in poi è diventato per i francescani la «benedizione di san Francesco». Tenteremo di far luce su alcuni aspetti fondamentali di un testo tanto citato quanto – per altri versi – trascurato dai commentatori, forse a causa delle difficoltà oggettive che la sua interpretazione presenta.

L'approccio che intendo utilizzare è di natura prevalentemente induttiva, nel senso che partiremo dal testo così com'è per tentare di risalire gradualmente all'ambiente che presumibilmente lo ha prodotto e alla ricostruzione del percorso che ha compiuto prima di sedimentarsi definitivamente in Nm 6. Nel primo capitolo mi occuperò di analizzare le forme verbali da un punto di vista filologico e semantico nel tentativo di cogliere la ricchezza del testo quale si presenta ai nostri occhi nella sua redazione definitiva, allo scopo di giungere a formulare una traduzione dinamica che tenga conto dei risultati emersi nel corso dell'analisi. Il secondo capitolo sarà invece dedicato a uno studio di filologia comparata, che ci consenta di evidenziare le affinità e le peculiarità del nostro testo in rapporto ad altri analoghi documenti del vicino oriente antico. Particolare attenzione sarà attribuita al confronto con i testi eulogici riportati nelle placchette argentee rinvenute presso Gerusalemme, in località Ketef Hinnom, che costituiscono una testimonianza epigrafica di grande interesse per il loro stretto legame con l'ambiente biblico. Infine, nel terzo capitolo proveremo a far luce sull'ambiente di origine (il cosiddetto *Sitz im Leben*) della benedizione sacerdotale, a partire da alcuni elementi emersi nel corso dell'analisi testuale. Un ultimo accenno sarà dedicato al perché dell'inserzione del testo eulogico in Nm 6 in modo tale da chiudere il cerchio ideale che descrive il movimento di questa ricerca, un percorso che potremmo definire con un gioco di parole «dal testo al testo».



CAPITOLO 1

LA «GRAMMATICA DI DIO»: I VERBI DI NM 6,24-26

Già la Scolastica aveva individuato nell'indagine approfondita sui termini chiave – la cosiddetta *explicatio terminorum* – la porta d'ingresso per la comprensione di qualsiasi concetto: credo che il principio si possa legittimamente estendere anche alla comprensione di un testo biblico, ragion per cui l'intento di questo primo capitolo sarà rappresentato da uno studio dei verbi che costituiscono la struttura portante intorno alla quale è intessuta la benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26.¹

Da un punto di vista prettamente metodologico, dopo aver posto alcune necessarie premesse di carattere filologico si procederà deduttivamente dall'analisi del senso generale che i verbi in questione hanno nell'Antico Testamento per giungere a determinare il significato più specifico che essi assumono nel testo che stiamo analizzando.²

¹ Il contenuto del presente capitolo è già stato pressoché interamente pubblicato in traduzione spagnola: cf. F. Cocco, «La sonrisa de Dios. Los verbos de la bendición de Nm 6,24-26», in J.A. BADIOLA (ed.), *La carne humana de la Escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez Arana*, (Biblioteca Victoriense 6), Vitoria-Gasteiz 2007, 163-175.

² Nella titolazione dei paragrafi che seguono mi servirò della traduzione più comune dei verbi della benedizione, riservandomi di specificarne la valenza nel corso dell'esposizione.

1. «CHE YHWH TI BENEDICA...» (יְבָרַךְ)

1.1. *Analisi etimologico-linguistica*

A questa radice sono associati due significati fondamentali, dei quali il primo è in connessione al sostantivo derivato בְּרִיךְ che significa «ginocchio»: in questo campo semantico, la radice al *qal*³ ha il significato di «inginocchiarsi» e allo *hifil* quello di «far inginocchiare».⁴ Il secondo significato della radice – che è quello che interessa direttamente il presente studio – riguarda quella vasta gamma di significati relativi al concetto di benedizione, con le seguenti sfumature: «benedire» al *piel*; «benedirsi» ed «essere benedetti» al *nifal*; «benedirsi a vicenda» allo *hitpael*. A tale campo semantico sono da riferirsi anche i nomi בְּרִיכָה (benedizione) e בְּרוּךְ (benedetto). Secondo W.C. Williams l'associazione di questi due significati alla medesima radice potrebbe derivare dal fatto che la persona che viene benedetta riceve la benedizione in ginocchio; oppure, tale associazione sarebbe collegata all'usanza secondo cui il padre – nel contesto familiare della benedizione paterna – prendeva il figlio sulle sue ginocchia per benedirlo (cf. Gen 48,9-12; 50,23-24). L'autore sostiene che il verbo בָּרַךְ «benedire», avendo perduto col tempo il suo valore concreto, sarebbe passato ad assumere unicamente il significato traslato di «benedire».⁵

C'è in realtà anche un significato ulteriore della radice בָּרַךְ, che indicherebbe la «piscina, riserva d'acqua, bacino», ma è difficile inquadrarne la relazione con le altre valenze del verbo.⁶

Il confronto con le altre lingue semitiche non produce particolari elementi di novità nella comprensione del verbo in questione, per-

³ Per una spiegazione essenziale e chiara del valore e del significato delle forme verbali ebraiche rimando a G. DEIANA – A. SPREAFICO, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, UUP-SBF: Roma 31997, 37-38.

⁴ Il verbo ricorre in tale forma solo in Gen 24,11 e ha per oggetto i cammelli. Questo significato non viene riportato dal DTAT, che si occupa solo del campo semantico che ruota attorno al concetto di benedizione, lasciando da parte sia questa prima accezione connessa al sostantivo בְּרִיךְ sia il significato ulteriore relativo alle riserve d'acqua. Cf. C.A. KELLER, «ברך brk benedire», in DTAT I, 307.

⁵ Cf. W.C. WILLIAMS, «ברך brk», in NIDOTTE I, 755-757.

⁶ Cf. J. SCHARBERT, «ברך brk», in TDOT I, 279-280.

ché pressoché tutte si muovono nello stesso orizzonte semantico dell'ebraico. In considerazione del legame forte che esiste tra il concetto di benedizione e quello di fecondità – sul quale avremo modo di tornare in seguito – appare degno di nota il fatto che in accadico il termine *birku* «ginocchio» sia talvolta eufemisticamente utilizzato per indicare i genitali.⁷ Ancora, è significativo il fatto che nel semitico nord-occidentale il soggetto preferito della benedizione sia la divinità: nei casi in cui è un uomo a essere soggetto della benedizione, questa si delinea piuttosto come una forma di affidamento, di raccomandazione elogiativa di una terza persona alla divinità, cosicché – in ultima analisi – la fonte della benedizione è sempre Dio, anche qualora non sia esplicitamente menzionato; altrimenti si tratta di una formula gratulatoria o di saluto.⁸

1.2. Analisi semantica

L'analisi dell'etimologia ci ha già parzialmente introdotti al secondo passo della nostra indagine, consistente nello studio del significato del verbo בָּרַךְ «benedire» nell'AT. C'è da dire subito che, quantunque la radice בָּרַךְ sia l'unica in ebraico a corrispondere esattamente al nostro concetto di «benedizione», il vocabolo italiano – ma la stessa cosa si potrebbe dire per ciascuno dei corrispondenti nelle altre lingue moderne – non è in grado di rendere piena ragione di tutte le valenze semantiche che il verbo ebraico assume. Cercheremo di passare rapidamente in rassegna le varie sfumature del termine, per giungere a delineare quale sia quella assunta nella pericope oggetto della nostra ricerca.

Secondo alcuni esegeti, l'intero Pentateuco sarebbe come abbracciato dal concetto di benedizione: vi sono taluni, infatti, che ipotizzano una grande inclusione tematica tra Gen 1, che rappresenterebbe il *progetto* di benedizione che Dio ha nei confronti dell'umanità, e Dt 33, conclusione di tutto il Libro della Legge in cui viene riconosciuta la *realizzazione* di tale progetto divino, al punto che il

⁷ Cf. SCHARBERT, «בָּרַךְ», 283; KELLER, «בָּרַךְ», 307.

⁸ Cf. SCHARBERT, «בָּרַךְ», 283; KELLER, «בָּרַךְ», 311-312.

concetto di benedizione sarebbe utilizzabile come chiave di lettura, come categoria ermeneutica dell'intero Pentateuco.⁹

Nei racconti patriarcali, la benedizione è posta in stretta relazione con le promesse che Dio fa ai padri: a questo proposito, c'è da sottolineare che la benedizione non costituisce l'oggetto della promessa, bensì la garanzia della sua realizzazione, quasi fosse il pegno che Dio lascia in vista dell'adempimento delle sue parole. In tal senso, benedire da parte di Dio equivale a compromettersi con l'uomo e gli effetti di tale compromesso sono ampiamente verificabili nella storia: fertilità dei campi, fecondità degli uomini e del bestiame, longevità, ricchezze, benessere, vittoria sui nemici, una speciale protezione in momenti particolarmente pericolosi come la guerra, l'emigrazione, un viaggio.¹⁰

Accanto a questo primo e fondamentale significato, la benedizione assume anche il valore gratulatorio del *saluto* o della *riverenza* nei confronti di una persona considerata degna di rispetto e venerazione;¹¹ in tal caso, il soggetto non è mai Dio – che evidentemente non può essere subordinato a nessuno – ma è sempre un uomo, che pronuncia la benedizione nei confronti di un suo simile.¹² In stretta connessione con la benedizione gratulatoria appare la benedizione intesa come *gratitudine* che si apre alla lode: Dio è l'oggetto principale di questa benedizione, ma ci sono anche esempi di benedizioni rivolte a uomini in segno di rendimento di grazie per un beneficio ricevuto.¹³

⁹ Cf. J. GUILLÉN TORRALBA, «Sobre el vocabulario de “bendición” del Pentateuco», in N. FERNÁNDEZ MARCOS – J. TREBOLLE BARRERA – J. FERNÁNDEZ VALLINA (edd.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca, 1982)*, Madrid 1984, 271.

¹⁰ GUILLÉN TORRALBA, «Sobre el vocabulario de “bendición” del Pentateuco», 272.

¹¹ Tra i molteplici esempi cf. Gen 47,7; 1Sam 15,13; 25,14; 2Sam 6,20; 2Re 6,29; Sal 117,26; 129 ecc.

¹² Cf. A. MURTONEN, «The Use and Meaning of the Words *L^EBÅreK* and *B^ErÅkÅH* in the Old Testament», in *VT* 9(1959), 167-168.

¹³ Nell'AT vi sono diversi esempi di utilizzo della radice con questa sfumatura di significato: cf. ad esempio Es 39,43, in cui Mosè benedice coloro che hanno portato a termine le opere relative al culto; 1Sam 23,21, ove Saul benedice gli zifiti per avergli usato misericordia; 1Sam 25,33 in cui David ringrazia Abigail benedicendola, per avergli sconsigliato di vendicarsi di Nabal; ecc.

Mediante l'utilizzo di alcune coordinate spaziali, si può tentare di schematizzare quanto detto finora cercando di individuare il «movimento» della benedizione: essa ha in Dio la sua *origine*, il suo *punto di partenza*, anche quando è un uomo a pronunciarla (vedi sopra); da Dio, la benedizione giunge all'uomo e all'insieme delle realtà create e, con moto *regressivo*, ritorna a Dio mediante la lode, il ringraziamento, l'azione di grazie; con moto *progressivo*, invece, si trasferisce ad altri uomini, che sono messi a parte di benefici o privilegi che in ultima analisi – anche se tramite la mediazione umana – sono pur sempre da riferirsi all'azione di Dio.

Come collocare il verbo בָּרַךְ della benedizione sacerdotale di Nm 6,24 in questo vasto orizzonte semantico? Appare sufficientemente chiaro che qui non si tratta di una benedizione che invoca da YHWH benevolenza in una determinata e specifica situazione, quanto piuttosto della richiesta a Dio di un *atteggiamento costante di benevola attitudine* nei confronti di coloro sui quali la benedizione è impetrata: non si invoca da Dio un beneficio concreto, immediato, ma il suo favore in ogni circostanza della vita. In tal senso, il significato preciso del verbo בָּרַךְ si coglie nel contesto, in rapporto agli altri verbi a esso correlati: posto al principio della benedizione, costituisce una sorta di *summa* di tutti i benefici che si invocano¹⁴ e che verranno in un certo qual modo esplicitati dai verbi seguenti.

2. «...E TI CUSTODISCA...» (וַיִּשְׁמְרֶךָ)

2.1. Analisi etimologico-linguistica

La radice שָׁמַר «custodire» presenta paralleli omologhi in molte lingue semitiche quali l'accadico, l'aramaico, il fenicio, il punico, l'ugaritico e l'arabo. In ebraico, al *qal* ha il senso generale di «custodire, sorvegliare, proteggere»; al *nifal* e allo *hitpaal*, indica il «guardarsi da qualcuno o qualcosa, essere protetto da», mentre al *piel* significa «osservare (ad esempio, una parola data, o un patto...), ono-

¹⁴ Mitchell parla in proposito di «all-inclusive petition»: cf. C.W. MITCHELL, *The Meaning of brk «to bless» in the Old Testament*, Atlanta, GA 1987, 96.

rare»: come si vede, lo spettro di significati è molto ampio.¹⁵ Da questa radice derivano i sostantivi שִׁמְר «sentinella», שְׁמֶרֶה «palpebra», אֲשֶׁמֶרֶה «veglia notturna», ecc.

2.2. *Analisi semantica*

In ambito profano שִׁמַּר viene utilizzato per esprimere l'idea del proteggere ciò che si ritiene essere un bene e può avere per oggetto tanto persone quanto animali o cose. Spesso e volentieri, il participio *qal* si usa per indicare un incarico del quale la persona in questione è investita e si applica tanto agli ufficiali degli eserciti quanto ai ministri del re; tanto alle sentinelle quanto ai guardarobieri: in una parola, serve a identificare tutti coloro che hanno una certa responsabilità su un determinato settore o su un certo numero di persone.¹⁶

In ambito culturale il verbo ha una valenza altrettanto ampia: quando ha per soggetto l'uomo, in senso proprio indica la custodia dell'arca o del santuario, assegnata ai ministri del culto;¹⁷ sembra peraltro prevalente il senso figurato, che si concretizza nell'osservanza della legge del Signore e della sua alleanza. Questo è il compito primario degli uomini di Dio, i sacerdoti e i leviti, che hanno il dovere di conservare e custodire i precetti del Signore per tramandarli; ma è pure compito di ogni pio israelita, che è chiamato alla beatitudine attraverso la «custodia delle vie di Dio», ovvero l'osservanza della legge.

Quando invece il verbo ha per soggetto Dio, indica l'azione premurosa di YHWH nei confronti del suo popolo: Dio viene definito שֹׁמֵר יִשְׂרָאֵל, «il custode di Israele» per antonomasia (cf. Sal 121), colui che si prende cura dei suoi fedeli alla maniera in cui una madre si preoccupa del suo figlio.¹⁸

Quest'ultima accezione del verbo trova un'espressione concreta nella benedizione sacerdotale di Nm 6,24: secondo quanto siamo

¹⁵ Cf. G. SAUER, «שמר šmr», in DTAT II, 886-891.

¹⁶ Cf. SAUER, «שמר», 886-891.

¹⁷ Cf. 1Sam 7,1, in cui il sacerdote Eleazaro viene consacrato custode dell'arca del Signore.

¹⁸ Cf. SAUER, «שמר», 886-891.

venuti dicendo a proposito della radice בִּרַךְ nel paragrafo precedente, שָׁמַר è il primo della serie di verbi che specificano in che cosa consista la בְּרָכָה, la benedizione di Dio, ovvero la sua attitudine di benevolenza nei confronti degli uomini. Mediante il verbo שָׁמַר, la benedizione divina si configura come il pegno della *costante protezione da ogni pericolo* – materiale o spirituale – che YHWH assicura a coloro che sono benedetti nel suo nome;¹⁹ una protezione che si fa presenza concreta al fianco di chi spera in lui.

3. «FACCIA BRILLARE IL SUO VOLTO SU DI TE...» (יָאֵר פָּנָיו)

3.1. Analisi etimologico-linguistica

La radice אָיַר «illuminare» compare nell'AT al *qal* e al *nifal* solo raramente: le occorrenze più frequenti sono invece al causativo *hifil* (circa 45 volte in tutto l'AT). Il significato fondamentale di questa radice è «essere brillante, diffondere luce, illuminare»; dalla radice derivano diversi sostantivi, tutti compresi nel medesimo campo semantico, quali אֹר «luce», זָרָה «luminare», מְאֹרָה «lampo, folgore». Si riscontrano paralleli in varie lingue semitiche quali l'accadico, l'ugaritico, l'aramaico.²⁰

3.2. Analisi semantica

L'idea del sole come datore di vita e principio di esistenza di tutte le realtà create ebbe un notevole influsso nell'ambiente mitico-religioso del vicino oriente antico: è sufficiente citare, a mo' di esempio, il culto babilonese del dio Marduk – il cui nome significa «figlio del sole» – o quello assai ben noto del dio egiziano Aton-Ammon Ra, incarnazione del disco solare, per rendersi conto dell'importanza di tale credenza.

Probabilmente per reazione a questi culti idolatrici, Israele manifesta una certa riluttanza ad attribuire valore di preminenza al

¹⁹ Cf. GUILLÉN TORRALBA, «Sobre el vocabulario de “bendición” del Pentateuco», 276.

²⁰ Cf. S. AALEN, «אִירָ», in TDOT I, 147.

sole, che viene classificato dall'AT esclusivamente come uno dei «grandi luminari»: né, del resto – come invece accade nelle mitologie e nei culti dei popoli circonvicini – YHWH viene rappresentato mediante la metafora del sole, se si eccettua l'unico caso riportato in MI 3,20 in cui si utilizza l'appellativo «sole di giustizia».²¹

Ma se nell'AT è assente la prassi di identificare Dio con il sole, è notevole la valenza teologica che viene attribuita al tema della luce e dell'illuminazione: sia che si parli di luce in senso materiale, sia che se ne parli in senso metaforico, l'origine della luce è sempre Dio; è lui che ha creato i grandi luminari (Gen 1,15.17) ed è lui che illumina il suo popolo nel cammino del deserto per mezzo della colonna di fuoco (Es 13,21; 14,20).²² Né mancano i passaggi in cui YHWH viene descritto nell'atto di *illuminare il suo popolo*: si tratta perlopiù di brani ambientati nel contesto di una liturgia del tempio,²³ e non di rado per inquadrare l'ambito specifico che descrive l'azione divina si ricorre alla metafora del *volto*.

L'espressione è attestata anche in ambiente profano per indicare la benevolenza che si dimostra nei confronti del prossimo: ad esempio, in ambiente di corte viene utilizzata per indicare il favore che il re accorda a qualcuno concedendogli di comparire alla sua presenza, per l'appunto «dinanzi al suo volto». Anche nella nostra pericope il verbo אור – allo *hifil* – ha come oggetto diretto פנים «volto»: cosa aggiunge questo sintagma alla nostra comprensione del concetto di benedizione espresso in Nm 6,24-26? In questo contesto, l'espressione serve a indicare un altro dei *benefici* associati alla benedizione stessa e in tal senso specifica ulteriormente – come già ha fatto il verbo שמר – il verbo ברך: chi è benedetto gode di speciale favore agli occhi di YHWH, ha il privilegio di partecipare della gloria del suo volto e quindi – in ultima analisi – di stare alla sua presenza, costantemente.²⁴

²¹ Cf. AALEN, «אור», 147-167, spec. 149-150; M.J. SELMAN, «אור `wt», in NIDOTTE I, 326.

²² Cf. SELMAN, «אור», 324-329, spec. 324.

²³ Cf. ad esempio Sal 76,5; 118,27; Ez 43,2.

²⁴ Cf. SELMAN, «אור», 324.

4. «... E ABBA DI TE MISERICORDIA» (רַחֲמֶיךָ)

4.1. Analisi etimologico-linguistica

Il significato fondamentale di questa radice può essere racchiuso nel campo semantico della *benevolenza*: al *qal* significa «favorire, essere generoso, aver pietà»; al *qal* passivo «essere favorito»; al *piel* «rendere grazioso, favorevole»; allo *hitpael* «invocare grazia», prevalentemente in riferimento alle suppliche rivolte alla divinità.

Il verbo può anche assumere una connotazione estetica ed essere utilizzato per esprimere il «possesso di grazia, bellezza». ²⁵ Non mancano nomi derivati, quali anzitutto חַן «grazia» intesa nel senso più vasto del termine; חִנָּם «gratuito, senza compenso»; חַנּוּן «ricco di grazia»; תְּחִנָּה «supplica». Esistono corrispondenti di questa radice in accadico, ugaritico, arabo, aramaico, tardo fenicio. ²⁶

4.2. Analisi semantica

Lasciando da parte la sfumatura semantica della radice חַן che attiene alla sfera dell'estetica – il cui uso, peraltro, non si riscontra di frequente nella Bibbia – dall'analisi del significato generale emerge che il verbo in questione viene perlopiù utilizzato per descrivere un atteggiamento di favore nel contesto delle relazioni che intercorrono tra diversi soggetti: quando il soggetto è un uomo, חַן assume la connotazione specifica di «mostrare favore, considerazione, affetto»; se il soggetto è invece la divinità, il significato che tradizionalmente si attribuisce a questa radice è «essere misericordioso».

La misericordia viene presentata come una delle caratteristiche essenziali della natura divina, come risulta dalla descrizione che YHWH offre di sé stesso nella teofania di Es 34,6: «Il Signore, il Signore, *Dio di pietà e misericordia*²⁷ lento all'ira e ricco di grazia e verità».

²⁵ Così in Pr 25,26.

²⁶ Cf. T.E. FRETHEIM, «חַן חַנּוּן», in NIDOTTE II, 203-206, spec. 203; N. FREEDMAN – J.R. LUNDBOM, «חַן חַנּוּן», in TDOT V, 22; H.J. STOEBE, «חַן חַנּוּן», in DTAT I, 509-518.

²⁷ In ebraico: רַחֲמֵיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ.

Dio ha il cuore aperto alle necessità dei suoi fedeli che gridano a lui con la fiducia di essere esauditi ed è perciò che spesso e volentieri – specie nei Salmi – il contenuto delle suppliche si esplicita nella richiesta di misericordia הַיְיָ «sii a me propizio, sii misericordioso verso di me».²⁸

Il significato di הָן nella benedizione sacerdotale si pone in continuità con questa linea interpretativa: si invoca sulla persona benedetta uno speciale favore divino che introduce il soggetto in una *familiare comunione* con Dio, propria solo di chi sa di aver libero accesso ai segreti recessi della sua più intima natura, che abbiamo visto essere *misericordia*.

5. «CHE YHWH TI MOSTRI IL SUO VOLTO...» (יְשָׂא פָּנָיו)

5.1. Analisi etimologico-linguistica

La radice נָשָׂא «sollevare, prender su, caricare» è assai comune nelle lingue semitiche: esistono paralleli in ugaritico, aramaico, accadico, fenicio e moabita. In ebraico, il verbo viene utilizzato per indicare l'azione connessa a un movimento rivolto verso l'alto; da questo primario significato letterale derivano una serie di significati tralati, quali «sopportare», «accrescere».²⁹

Talvolta questo verbo si associa a un sostantivo per formare un'espressione idiomatica, come ad esempio נָשָׂא קוֹל «alzare la voce»; נָשָׂא יָד «alzare la mano» nel senso di far violenza; נָשָׂא עֵינָיו «perdonare»; נָשָׂא עֵינָיו «alzare gli occhi» ecc. Ma il sintagma che ci interessa più da vicino – perché presente nella benedizione sacerdotale, in Nm 6,26 – è נָשָׂא פָּנָיו che può essere genericamente tradotto «sollevare il volto»: questa espressione può avere un valore letterale o figurato, a seconda del contesto, come vedremo nel paragrafo seguente.³⁰

²⁸ Cf. ad esempio Sal 4,2; 6,3; 31,10; 41,5.11; 51,3 ecc.

²⁹ Cf. D.N. FREEDMAN – B.E. WILLOUGHBY – H.-J. FABRY et al., « נָשָׂא », in TDOT X, 24-40.

³⁰ Cf. V. HAMILTON, « נָשָׂא », in NIDOTTE III, 160-163.

5.2. Analisi semantica

Secondo F.R. McCurley, le espressioni idiomatiche che contengono riferimenti a parti anatomiche ed esprimono stati emotivi del soggetto sono da leggersi come *sineddoche*, ovvero come delle parti rappresentative dell'insieme: e ciò in base alla mentalità semitica, secondo la quale ciascuna parte del corpo può rappresentare l'intera persona; in tal senso, ciò che esprime una parte del corpo è ciò che prova il soggetto nella sua totalità.³¹

Sembra possibile applicare per estensione questo ragionamento anche al sintagma נשא פנים, che – anche se non interessa direttamente una parte anatomica specifica – riguarda pur sempre un'espressione che il corpo umano assume in determinate circostanze.

In base allo studio filologico che M.I. Gruber ha fatto di questo sintagma comparandolo al corrispondente accadico, risulta che l'espressione idiomatica נשא פנים, che ricorre varie volte nell'AT per designare un'azione che si compie nei confronti di terze persone, in due occorrenze viene usata in senso *riflessivo*: si tratta per l'esattezza di Nm 6,26 e Dt 28,50. In entrambi i casi in questione, il sintagma sarebbe utilizzato per rendere quasi visivamente l'idea di una particolare espressione del volto dalla quale traspare affetto e compiacenza: pertanto, la traduzione migliore di נשא פנים per questi due passi sarebbe «sorridere».³²

Alla luce di questa interpretazione, possiamo inferire che – nel contesto della benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26 – la frase אֱלֹהֵי יְהוָה יִשָּׂא פָנָיו serve a specificare ulteriormente l'atteggiamento di benevolenza, protezione, favore e misericordia che YHWH riserva a coloro che sono benedetti nel suo nome: tale buona disposizione d'animo che Dio dimostra nei confronti dell'uomo viene antropomorficamente espressa attraverso il rassicurante *sorriso di Dio*, capace di cancellare ogni timore, palesando – pur se nell'effimera

³¹ Citato in M.I. GRUBER, «The Many Faces of Hebrew נשא פנים “lift up the face”», in ZAW 95(1983), 252.

³² Cf. GRUBER, «The Many Faces of Hebrew נשא פנים “lift up the face”», 253-254.

durata di un sorriso – una realtà che è permanente, che non viene mai meno.

6. «... E TI DIA PACE» (וַיֵּשֶׁם לְךָ שְׁלוֹמִים)

6.1. *Analisi etimologico-linguistica*

Il verbo שָׁם ha il significato generale di «porre, stabilire, mettere». In ebraico esistono altri verbi che esprimono un significato analogo: sono i verbi שָׁם שָׁה שָׁה שָׁה שָׁה che non di rado vengono usati sinonimicamente. Trattandosi di un verbo che descrive un movimento nello spazio o nel tempo, la radice è solitamente utilizzata in associazione a preposizioni che specificano la direzione o la finalità del movimento stesso. Si attestano omologhi anche in altre lingue semitiche, quali il fenicio, l'etiopico, l'ugaritico, l'accadico, l'aramaico.³³

6.2. *Analisi semantica*

Il verbo ha una funzione importante in ambito culturale: può indicare, in negativo, l'edificazione di un idolo,³⁴ ma più spesso indica l'azione propria dei sacerdoti che dispongono gli oggetti sacri nel perimetro del santuario.³⁵ Altre volte ha come oggetto alcune parti del corpo ed è utilizzato per esprimere degli stati d'animo o delle azioni con linguaggio non verbale: così, portarsi la mano sul capo ha il significato di lamentarsi; posare la mano destra sul capo di un'altra persona indica il benedire; porre la mano sotto la coscia di un'altra persona è tipico di chi compie un giuramento... e così via. Il verbo si utilizza anche per esprimere l'autorità che un superiore esercita nei confronti di un subalterno: tale potestà si manifesta attraverso il collocare il sottoposto in una nuova posizione, sia in senso fisico che in senso figurato.³⁶

³³ Cf. S. MEIER, «שָׁם Sym», in NIDOTTE III, 1237.

³⁴ Cf. ad esempio Gdc 18,31.

³⁵ Cf. Es 26,35; 40,3; Nm 4,6; Dt 10,2 ecc.

³⁶ Cf. MEIER, «שָׁם», 1238.

In Nm 6,26 il verbo ha come oggetto diretto il sostantivo שָׁלוֹם «pace» e come complemento indiretto la preposizione לְ più il suffisso di seconda persona maschile singolare: il senso dell'intera frase שָׁלוֹם לְךָ יְיָ שֵׁם לְךָ dipende propriamente dall'oggetto diretto, che specifica la modalità e il contenuto dell'azione espressa dal verbo שָׁם; se pertanto si assume come valido il significato generare del verbo – ossia «stabilire, collocare» – al fine della comprensione sarà necessario determinare il senso della parola שָׁלוֹם.

Seguendo L. Alonso Schökel c'è da ritenere che il significato fondamentale di questa parola sia racchiuso in un'unica nozione inclusiva di due concetti, ovvero *pace* e *prosperità*: alcune volte, uno dei due concetti risalta rispetto all'altro, mentre in altri casi – tra cui Nm 6,26 – le due idee sussistono nella medesima espressione.³⁷ Se ne desume che l'auspicio formulato dal sacerdote nella benedizione sacerdotale è volto all'ottenimento di una condizione di *generale benessere*, la sintesi e la realizzazione concreta di tutte le richieste espresse dai verbi precedenti.³⁸

7. LA BENEDIZIONE DI Nm 6,24-26 IN UNO SGUARDO D'INSIEME

Volendo servirci di un'immagine, potremmo dire che dopo aver ascoltato i singoli strumenti è giunto ora il momento di dar voce all'intera orchestra, per tentare di cogliere la sinfonia, l'armonia globale di quest'opera. Converrà, preliminarmente, riportare alcune indicazioni relative alla struttura della benedizione e alle relazioni interne che legano i diversi movimenti del testo, per apprezzarne ancor meglio l'*ensemble*.

È interessante rilevare come nella selva sconfinata delle opinioni esegetiche, che non di rado si differenziano a tal punto da finire col risultare tra loro contrastanti, la struttura della cosiddetta benedizione sacerdotale si presenti come un dato condiviso e pressoché acquisito. L'accordo tra gli esegeti si evidenzia particolarmente nel-

³⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid 21999, 764.

³⁸ Cf. J. MILGROM, *Numbers*, (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA-New York, NY 1989, 52.

l'individuazione di una distinzione tra le indicazioni culturali – che da un punto di vista redazionale hanno la funzione di includere il testo eulogico –, riportate al v. 23 («Parla ad Aronne ed ai suoi figli e ordina loro: Così benedirete i figli d'Israele...»)

e al v. 27 («Così porranno il mio nome sui figli d'Israele...»), e le parole della benedizione stessa, contenute nei vv. 24-26: laddove le due indicazioni culturali, che com'è ovvio riflettono un linguaggio e uno stile tipicamente sacerdotale, indicano come preponderante il compito e la funzione del sacerdozio aronitico in relazione all'atto del benedire, nelle parole della benedizione vera e propria il ruolo di colui che la pronuncia va in un certo qual modo sfumando, per lasciare campo libero all'unico e vero protagonista dell'atto benedificante che è YHWH, il cui nome non a caso viene evocato per ben tre volte quasi a scandire un movimento ternario del testo.³⁹

A questo proposito, non si può non rilevare come la benedizione risulti costruita in un costante crescendo, descritto da tre stichi che constano rispettivamente di tre, cinque e sette vocaboli:⁴⁰ tale disposizione contribuisce a conferire al testo una particolare vivacità dal punto di vista della metrica, che dà l'idea di una composizione «a cascata»⁴¹ in cui le coppie di verbi⁴² di ciascuno degli stichi sono disposte in modo tale che la prima azione descritta sia in un certo modo specificata e concretizzata dalla seconda; così dopo il verbo «benedire» (ברך), che abbiamo visto costituire una sorta di *ouverture* – in quanto richiesta onnicomprensiva di un atteggiamento di benevolenza da parte di Dio – il verbo «custodire» (שמר) inaugura la

³⁹ Cf. H. SEEBASS, «YHWH's Name in the Aaronic Blessing (Num 6:22-27)», in G.H. VAN KOOTEN (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity* (Themes and Christian Tradition 9), Brill, Leiden-Boston, MA 2006, 37-38.

⁴⁰ Per ulteriori specificazioni relative alla struttura numerica della benedizione cf. MILGROM, *Numbers*, 51.

⁴¹ Cf. SEEBASS, «YHWH's Name in the Aaronic Blessing (Num 6: 22-27)», 38.

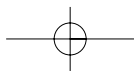
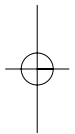
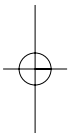
⁴² Sul valore dei verbi è interessante la notazione di K. Seybold, che ritiene siano tutti iussivi a prescindere dal fatto che solo due di essi (rispettivamente יָאָר וְיִשֵּׁם) lo siano da un punto di vista formale: cf. K. SEYBOLD, *Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22-27*, Neukirchen-Vluyn 1977, 22.

serie di specificazioni in cui si concretizza tale benevolenza, che possiamo così schematizzare:

1. YHWH, nella sua *costante buona disposizione* (ברך) verso l'uomo, è colui che *protegge* (שמר);
2. YHWH è colui che si mostra *favorevole e ricco di grazia* (ארים אור), invitando l'uomo a una *comunione intima e familiare* (חנן) con lui, poiché è misericordia infinita;
3. YHWH è colui che benignamente *sorride* (נשא פנים) all'uomo, nell'accordargli senza risparmio la *stabilità nella pace e nella prosperità* (ששששי שום).

In conclusione, a partire dalle acquisizioni dell'analisi etimologico-semantica, proviamo a proporre un tentativo di traduzione dinamica del testo di Nm 6,24-26:

*Che YHWH sia costantemente benevolo nei tuoi confronti
e si prenda cura di te;
che YHWH ti mostri il suo favore
e ti introduca nell'intimità della comunione con lui;
che YHWH ti sorrida
e ti stabilisca saldamente nella prosperità e nella pace!*



CAPITOLO 2

CONFRONTO TRA NM 6,24-26 E ALTRI TESTI EULOGICI DEL VICINO ORIENTE

Il primo capitolo ci ha introdotti allo studio della benedizione sacerdotale così come si presenta in Nm 6,24-26: il secondo capitolo verterà invece – per quanto possibile – sull’approfondimento dei contatti testuali rilevabili tra la benedizione contenuta nel libro dei Numeri e alcune fonti extra-bibliche di carattere eulogico, che utilizzeremo a mo’ di paradigma.

1. CONFRONTO CON ALCUNE FONTI EXTRA-BIBLICHE DEL VICINO ORIENTE ANTICO

1.1. *Un parallelo egiziano*

Il primo omologo della benedizione sacerdotale di cui andiamo a occuparci proviene dall’Egitto. Si tratta di un testo funerario¹ appartenente al genere letterario delle *lettere al defunto*:² si ascrivo-

¹ L’opera principale a cui faremo riferimento nella trattazione di questo argomento è: **S.R. KELLER**, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», in **M. LUBETSKI – C. GOTTLIEB – S. KELLER** (edd.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, (JSOT.S 273), Sheffield 1998, 338-345. Per il testo geroglifico cf. **A.H. GARDINER**, «A New Letter to the Dead», in *JEA* 16(1930), 19-22. La traduzione e la trascrizione sono nostre.

² Questo genere letterario fu studiato da due grandi egittologi in un’opera scritta congiuntamente: cf. **A.H. GARDINER – K. SETHE**, *Egyptian Letters to the Dead, Mainly From the Old and Middle Kingdoms*, London 1928.

no dei testi redatti in forma di lettere indirizzate a personaggi defunti, ai quali si chiede in generale protezione o piuttosto – come nel nostro caso specifico – intercessione per un favore particolare.

Il breve testo, appartenente alla collezione dell'Haskel Oriental Museum di Chicago,³ è riprodotto su un supporto in terracotta rossa corrispondente a un vaso funerario che gli studiosi fanno risalire al periodo che va dal XXII al XXI sec. a. C. È scritto in ieratico⁴ e riporta la supplica di un uomo che invoca il suo padre defunto affinché dalla dimora di eternità in cui si trova interceda per lui il dono di un figlio maschio, visto che la moglie è vittima di un sortilegio tramato da due serve che mirano a impedirle il concepimento.⁵ La supplica culmina in una benedizione che, sulla scorta delle acquisizioni dell'analisi semantica condotta nel primo capitolo, potremmo ascrivere al genere delle benedizioni gratulatorie, dal momento che viene invocata una benedizione in pegno del beneficio che si richiede nella supplica.

Il testo contenente la benedizione è divisibile in tre parti, al pari di quello di Nm 6,24-26: il primo stico⁶ è un'invocazione della benevolenza divina di carattere piuttosto generale ed è pertanto assimilabile al concetto espresso dall'ebraico יְבַרְכֶּךָ «ti benedica»; il secondo contiene un'espressione idiomatica corrispondente all'ebraico נִשְׂא פָּנֶיךָ «ti sorrida»; il terzo stico, invece, non mostra alcun punto di contatto, almeno al livello linguistico-semantico. La riproduzione

³ Catalogato col numero 13945 (cf. GARDINER, «A New Letter to the Dead», 19).

⁴ La scrittura ieratica, detta anche corsiva, deriva direttamente della scrittura geroglifica, ma presenta un tratto grafico assai meno definito ed elaborato. Tale sistema consentiva, come avviene anche nella nostra scrittura, di poter scrivere in modo più scorrevole, veloce. Lo ieratico era scritto in genere su rotoli di papiro, ma anche su altri materiali scrittori, come dimostra il documento che stiamo analizzando.





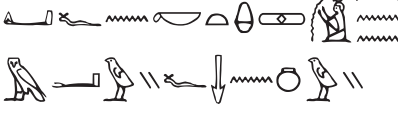

⁵ Si tratta di una tematica assai ricorrente nella letteratura antica, che riflette un contesto socio-economico formalmente basato sull'ereditarietà: la mancanza di un discendente maschio corrispondeva all'estinzione della schiatta e, conseguentemente, alla dispersione del patrimonio familiare. S.R. KELLER, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», in M. LUBETSKI – C. GOTTLIEB – S.R. KELLER (edd.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, (JSOT.S 273), Sheffield 1998, 340.

⁶ Si usa questo termine per analogia perché in realtà il testo, riprodotto sul supporto di terracotta, è continuo e non suddiviso in stichi.

Confronto tra Nm 6,24-26 e altri testi eulogici del vicino oriente

33

sinottica dei due testi può risultare utile al fine di evidenziarne meglio i punti di contatto e le divergenze:⁷

Letter to the Dead (Chicago 13945) 7-8	Nm 6,24-26
 hsi.tw ʿ3t <i>Il (dio) grande ti mostrerà il (suo) favore</i>	 y ^ʿ bārek ^ʿ kā yhw w ^ʿ yišm ^ʿ rékā <i>che YHWH ti sia favorevole e ti protegga</i>
 nfr hr n nṯr ʿ3 im.k <i>il volto del dio grande sarà buono nei tuoi confronti</i>	 yāʿēr yhw pānâw ʿēlékā wihunnékā <i>che YHWH faccia brillare su di te il suo volto e ti usi misericordia</i>
 dit.f n.k t w ^ʿ b m ʿwy.fy snwy <i>(il grande dio) ti darà pane puro con le sue due mani</i>	 yiśśāʾ yhw pānâw ʿēlékā w ^ʿ yāsēm l ^ʿ kā šālôm <i>che YHWH ti sorrida e ti stabilisca saldamente nella prosperità e nella pace</i>

Mentre per la terza sarebbe necessario un discorso a sé, la corrispondenza linguistico-semanticca è abbastanza evidente per ciò che concerne le prime due proposizioni: in entrambi i testi si affida il destinatario della benedizione al favore della divinità attraverso un'invocazione alquanto generale e tale auspicio è formulato mediante il ricorso a espressioni idiomatiche legate al *volto* della divinità stessa.

Ciò che appare radicalmente differente è il *contesto immediato* e il *fine* per cui si impetra la benedizione: infatti, laddove il testo

⁷ Il presente schema riporta in maniera sinottica per ciascun versetto rispettivamente: il testo originale, la trascrizione, la traduzione. A differenza della traduzione dinamica di Nm 6,24-26 proposta a conclusione del primo capitolo, la presente è resa assai più letteralmente, per facilitare il paragone tra i due testi. La divisione del testo egiziano si discosta da quella proposta da KELLER («An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», 340), che appare imprecisa, come avremo modo di mostrare nel corso dell'argomentazione.

eulogico egiziano risulta occasionato da una *richiesta contingente* e a essa totalmente finalizzato, la benedizione di Nm 6,24-26 non appare – almeno da quanto abbiamo desunto a partire dai risultati dell’analisi etimologica e semantica compiuta nel primo capitolo – indirizzata all’ottenimento di un beneficio concreto, specifico, quanto piuttosto all’acquisizione di un atteggiamento di costante benevolenza da parte di Dio nei confronti dei destinatari della benedizione.

Un’affermazione del genere comporta una certa presa di distanza da alcune conclusioni formulate da Keller in sede di interpretazione e di confronto del testo geroglifico della *Lettera al defunto* con la benedizione sacerdotale: il primo rilievo concerne la tendenza ad ascrivere tra gli elementi di contatto tra i due testi di benedizione la «similarità di contenuto», insistendo sul fatto che la benedizione sacerdotale avrebbe dovuto garantire *de facto* la fertilità dei singoli come della comunità;⁸ in tal senso, essendo la supplica egiziana palesemente rivolta all’ottenimento della nascita di un figlio, i due testi sarebbero coincidenti per quanto concerne l’oggetto della richiesta. Una simile conclusione tende a generalizzare un aspetto *parziale* della benedizione biblica, ovvero la sua connessione con il tema della fertilità che, quantunque rappresenti un motivo fondamentale in certi contesti (ad esempio in alcuni dei racconti patriarcali), nel testo di Nm 6,24-26 non sembra essere così rilevante, visto che l’obiettivo principale della benedizione sacerdotale consiste nell’ottenimento della benevolenza costante da parte di YHWH piuttosto che nel conseguimento di un singolo beneficio.⁹

Un secondo rilievo che si può muovere a S.R. Keller concerne la sua proposta di raffronto metrico tra il testo egiziano e l’eulogia biblica,¹⁰ addotto come ulteriore motivo di vicinanza dei due testi: ciò che fa problema è che la divisione del testo geroglifico proposta

⁸ Cf. KELLER, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», 341.

⁹ Tale atteggiamento di costante benevolenza che si impetra da YHWH non esclude, peraltro, la possibilità che il suo favore si espliciti in benefici concreti, i quali però sono da ritenersi come un *corollario* della benedizione e non come il contenuto immediato della benedizione stessa.

¹⁰ Cf. KELLER, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», 341-342.

da Keller non appare consistente dal momento che comprende l'aggettivo *nfr* nella prima proposizione, mentre risulta abbastanza evidente che *nfr* debba andare con la seconda, la quale – essendo una frase nominale a predicato aggettivale – non si reggerebbe senza *nfr* che funge proprio da predicato aggettivale; ragion per cui, rischia di venir meno tutto lo schema di confronto della struttura dei due testi proposto da Keller.

L'ultimo rilievo che si può muovere all'ipotesi di S.R. Keller riguarda il modo di presentare il rapporto tra Nm 6,24-26 e il testo riportato sulle placchette d'argento rinvenute a Ketef Hinnom: Keller afferma che il rinvenimento del testo ebraico della benedizione sacerdotale in questo sito archeologico, che è una tomba, confermerebbe ulteriormente la vicinanza tra la benedizione egiziana (anch'essa rinvenuta in un sito funerario e per di più riprodotta su una suppellettile facente parte del corredo funebre) e quella biblica,¹¹ e in tal modo sembra dare per scontato che il testo delle placchette argentee di Ketef Hinnom corrisponda esattamente a Nm 6,24-26, la qual cosa è lungi dall'essere provata in maniera così evidente.

A prescindere dalle difficoltà interpretative cui abbiamo appena fatto riferimento, il contributo di Keller ha l'indiscutibile merito di aver messo in luce un importante parallelo della benedizione sacerdotale che, pur se con i dovuti distinguo, testimonia la sussistenza nella letteratura del vicino oriente antico di forme eulogiche assimilabili – perlomeno quanto a vocabolario e a semantica – a quella di Nm 6,24-26.

Peraltro, ogni tentativo di individuare relazioni di interdipendenza tra i due testi appare poco prudente: infatti, allo stato attuale – ferme restando le corrispondenze semantiche, che del resto non sembrano così stringenti da dirimere la questione – non è dimostrabile una forma di contatto testuale tra la *Lettera al defunto* e il testo biblico di Nm 6,24-26.

¹¹ Cf. KELLER, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», 342-345.

1.2. *Corrispondenze semantiche in accadico*

Le scoperte archeologiche relative alla letteratura mesopotamica hanno permesso di evidenziare notevoli punti di contatto tra quest'ultima e il testo biblico: la pericope oggetto della nostra indagine non fa eccezione, per cui l'obiettivo di questo paragrafo consisterà nell'evidenziare i paralleli semantici esistenti tra la benedizione sacerdotale e alcuni testi mesopotamici.¹²

Secondo lo studio di **M. Fishbane**, il riscontro nella letteratura mesopotamica dell'utilizzo dell'immaginario presente in Nm 6,24-26 depone a favore di una certa dipendenza del testo biblico dalla letteratura della Mesopotamia, per quanto sia arduo allo stato attuale precisare i termini di tale dipendenza e ricostruire il rapporto preciso tra i due testi. In particolare, due documenti babilonesi risulterebbero corrispondenti alla benedizione sacerdotale quanto a linguaggio e a forma letteraria: senza addentrarci, questa volta, nel confronto dettagliato dei testimoni,¹³ cerchiamo di riassumerne le conclusioni.

Dall'analisi del primo documento – un testo babilonese del IX sec. a.C. contenente un'invocazione della benevolenza divina impetrata dal re di Babilonia Nabu-apla-iddina in favore di un sacerdote – emerge che la benedizione, formulata mediante espressioni idiomatiche analoghe a quelle del testo di Nm 6,24-26, è intesa come la manifestazione di favore e grazia di un superiore nei confronti di un suo subalterno: non sfugge il parallelo con la benedizione sacerdotale, che risulta essere l'invocazione – per il tramite dell'intervento mediatore del sacerdote – della benevolenza dell'essere superiore per eccellenza, ovvero YHWH.¹⁴

¹² Le opere a cui faremo costante riferimento sono: **M. FISHBANE**, «Form and Reformulation of the Biblical Blessing», in *JAOS* 103(1983), 115-121; **C. COHEN**, «The Biblical Priestly Blessing (Num. 6:24-26) in the Light of Akkadian Parallels», in *Tel Aviv* 20(1993), 228-238. Mentre **Fishbane** prende in analisi due testi mesopotamici allo scopo di confrontarli con la benedizione aronitica, l'opera di **Cohen** – che per esplicita dichiarazione dell'autore si pone come continuazione dello studio del **Fishbane** – rappresenta uno studio semantico delle espressioni idiomatiche presenti in Nm 6,24-26 in relazione ai paralleli presenti nella letteratura mesopotamica.

¹³ Per tale confronto si rimanda all'articolo di **FISHBANE**, «Form and Reformulation of the Biblical Blessing», 116-117.

¹⁴ Cf. **FISHBANE**, «Form and Reformulation of the Biblical Blessing», 117.

Nel secondo documento, un testo neo-babilonese datato al VI sec. a.C., un tale di nome Nabuna'id descrive gli atteggiamenti di benevolenza della dea Gula nei suoi confronti con un vocabolario antropomorfo corrispondente a quello utilizzato in Nm 6,24-26. Per cogliere pienamente la similitudine tra i due testi converrà riportare lo stralcio più significativo del documento neo-babilonese in traduzione italiana:¹⁵

«[La dea] rivolse il suo volto verso di me; con il suo viso splendente, ella guardò a me con fedeltà e indusse [Marduk] ad usarmi misericordia».

Fishbane conclude la sua analisi sottolineando gli innegabili elementi di contatto tra questi due testi mesopotamici e la benedizione sacerdotale e saggiamente precisa che, pur concedendo che il testo biblico abbia attinto a un patrimonio semantico-letterario comune, è da considerarsi come assolutamente originale l'*utilizzo* di tali elementi, peraltro applicati da ciascun testo a una situazione affatto diversa. Una simile sottolineatura contribuisce a far emergere l'originalità della benedizione sacerdotale che, seppur radicata nella tradizione letteraria della cultura che l'ha prodotta, si configura come un elemento di novità, a sua volta recepito e reinterpretato dalle tradizioni a essa successive.

Tale riutilizzo della benedizione è testimoniato da diverse fonti:¹⁶ alcuni testi liturgici quali, ad esempio, i Sal 4 e 67; il testo profetico di Ml 1,6-2,9 che si configura come un notevole esempio di impiego e al contempo di esegesi aggadica¹⁷ del testo di Nm 6,24-26; la citazione della benedizione sacerdotale presente in Sir 36,16 (diretta) e 50,20 (indiretta); la versione aramaica della benedizione

¹⁵ Si tratta dei vv. 19-22, secondo la trascrizione proposta da **Fishbane**. L'edizione del documento si deve a H. LEWY, «The Babylonian Background of the Kay Kâts Legend», in *AnOr* 17(1949), 51-52.

¹⁶ Circa il riutilizzo della benedizione sacerdotale da parte della letteratura giudaica, cf. **M. FISHBANE**, «The Priestly Blessing and its Aggadic Reuse», in R.P. GORDON (ed.), «*The Place is Too Small for Us*». *The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, (Sources for Biblical and Theological Study 5), Winona Lake, IN 1995, 223-229.

¹⁷ Il termine viene qui utilizzato con la connotazione che gli attribuisce **Fishbane** nel suo studio: cf. **FISHBANE**, «The Priestly Blessing and its Aggadic Reuse», 226. Visto che l'argomento esula dall'obiettivo specifico della nostra analisi, rimandiamo a tale studio per una completa esposizione del rapporto testuale intercorrente tra Nm 6,24-26 e Ml 1,6-2,9.

sacerdotale riportata dal targum dello Pseudo-Jonathan;¹⁸ le discussioni talmudiche sulla benedizione contenute nei trattati *Sifre Num* e *Num Rabba*;¹⁹ la versione della benedizione sacerdotale riportata nel *Libro dei Giubilei* 12,29.²⁰

2. NM 6,24-26 E LE PLACCHETTE D'ARGENTO DI KETEF HINNOM

Dopo aver passato in rassegna alcuni testi eulogici che rappresentano fonti extra-bibliche provenienti da alcune delle culture viciniori di quella palestinese, ci occuperemo ora di una testimonianza epigrafica assai importante, che appare – anche da un punto di vista meramente testuale, a prescindere dall'aspetto contenutistico-semanticò – in stretta relazione con la benedizione sacerdotale: si tratta del testo di benedizione inciso su due placchette argentee rinvenute nel 1979 nel sito archeologico di Ketef Hinnom, nella valle dell'Hinnom, nei pressi di Gerusalemme.²¹

¹⁸ Circa il rapporto tra la benedizione e i Targumin, vedi l'interessante studio di **R. HAYWARD**, «The Priestly Blessing in Targum Pseudo-Jonathan», in *JSPE* 19(1999), 81-101.

¹⁹ Cf. **HAYWARD**, «The Priestly Blessing in Targum Pseudo-Jonathan», 88-89.

²⁰ Cf. **HAYWARD**, «The Priestly Blessing in Targum Pseudo-Jonathan», 91-96.

²¹ In considerazione dell'obiettivo principale del nostro studio ci occuperemo prevalentemente dei risvolti testuali del ritrovamento, soprassedendo sulle considerazioni di carattere squisitamente archeologico, per le quali rimandiamo a una nutrita letteratura, tra cui si evidenziano soprattutto gli articoli dell'archeologo che ha scavato il sito: **G. BARKAY**, «The Divine Name Found in Jerusalem», in *BAR* 9(1983), 14-19. Si tratta di un'opera di carattere piuttosto divulgativo, assai agibile per lo stile giornalistico con il quale vengono presentati i contenuti. È interessante più che altro per il ricco corredo di immagini che illustrano la scoperta. **Barkay** è anche autore di «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», in *Tel Aviv* 19(1992), 139-192, una monografia di carattere scientifico che contiene il resoconto dettagliato della missione archeologica, la ricostruzione del testo mediante il confronto epigrafico con altri documenti, la discussione paleografica e soprattutto – ciò che maggiormente ci interessa – il rapporto tra il testo riportato dalle placchette e Nm 6,24-26. Altri studi relativi all'argomento verranno segnalati nel corso dell'analisi. La questione della datazione dei reperti rimane *sub judice*: mentre per gli archeologi israeliani saremmo dinanzi a manufatti risalenti al VII sec. a.C. (posizione ribadita negli articoli più recenti di **G. BARKAY**, «The Amulets of Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation», in *BASOR* 334[2004], 41-71; Id., «The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context», in *NEA* 66[2003], 162-171), altri studiosi tendono a datare i reperti all'epoca persiana o addirittura ellenistica. Per una sintesi piuttosto esaustiva e aggiornata del dibattito sulla questione si veda il recente articolo di A. Berlejung, «Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort des Silberamulette von Ketef Hinnom», in *ZAW* 120(2008), 208-212.

2.1. Confronto testuale tra le due placchette di Ketef Hinnom e Nm 6,24-26

Il primo passo della nostra analisi filologica comparata di questi tre documenti verterà sul confronto testuale dei testimoni, nel tentativo di far emergere punti di contatto e divergenze, al fine di preparare il terreno alle conclusioni che si trarranno in sede di interpretazione. Ecco come si presenta la sinossi dei testi:²²

PLACCA 1 (linee 14-18)	PLACCA 2 (linee 5-12)	Nm 6,24-26
14. [...] יבר [כ]	5. [...] יבר [כ]	²⁴ יְבָרְכֶךָ
15. כ יהוה ו	6. כ יהוה ו	יְהוָה
16. [י] שמרכ [י]	7. [י] שמרכ	וְיִשְׁמְרֶכָּךְ
17. א] ר יהוה	8. יאר יה	²⁵ יְאָר יְהוָה
18. [פ] נ] יי]	9. ו] ה פניו	פָּנָיו
Linee mancanti	10. א] ל] יכ ו] י]	אֱלֹהֶיךָ וְיִהְיֶה ²⁶ יְשָׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ
	11. שם לב ש	וְיִשָּׂם לְךָ
	12. ל] מ []	שְׁלוֹם

²² Per quanto concerne il testo delle placchette, mi limito a riportare le righe contenenti la benedizione, adottando i segni diacritici utilizzati da BARKAY, «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», 151 nota 9: le parentesi quadre [] indicano le congetture per la ricostruzione del testo nelle parti lacunose; il circolo sovrapposto ad alcune lettere indica che, pur essendo state rinvenute incomplete, tali lettere sono plausibilmente identificabili. Per l'elaborazione dello schema ho tenuto presenti i seguenti studi: A. YARDENI, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», in *VT* 41(1991), 176-185, spec. 178. Si tratta di un'opera imprescindibile per lo studio delle placchette argentee di Ketef Hinnom: Barkay infatti era riuscito a identificare poco più della metà delle lettere contenute nei reperti da lui rinvenuti e, tra esse, le lettere che formano il tetragramma sacro (ciò rende ragione del titolo «The Divine Name Found in Jerusalem» che lo studioso assegnò all'articolo con il quale divulgava la scoperta nella rivista *Biblical Archaeology Review*, vedi nota precedente): Ada Yardeni fu invece la prima a compiere la decifrazione completa di tutte le lettere conservate in entrambi i testi. Tenendo conto che, allo stato attuale, non è stata ancora pubblicata l'*editio princeps* del testo dei due amuleti, l'opera di questa studiosa si impone come una pietra miliare per l'argomento. Cf. anche T.G. CRAWFORD, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, (American University Studies. Series VII: Theology and Religion 120), New York, NY 1992, 41. Di fatto, Crawford riprende lo schema della Yardeni: ha il pregio di riportare la sinossi in lettere ebraiche anziché in traslitterazione.

Al di là di ogni possibile precomprensione relativa al rapporto esistente tra le placchette di Ketef Hinnom e Nm 6,24-26, l'evidenza prodotta dalla comparazione sinottica dei documenti è assai eloquente circa i plausibili rapporti di interconnessione fra i tre testi. Nonostante le lacune testuali – peraltro supplite da congetture che appaiono condivisibili senza troppa difficoltà²³ – e le lettere conservatesi in cattivo stato, gli indizi che depongono in favore di un testo comune al quale i diversi testimoni si siano rifatti sono rilevanti: in particolare, il testo eulogico riportato sulla placca n. 2 è pressoché identico al TM, se si eccettua la sequenza di parole assenti dalla placca e presenti in Nm 6,25-26.²⁴ La **Yardeni** tenta di risolvere questa discrepanza proponendo due soluzioni, di cui la prima è che si tratti di un errore di *omoteleuton*: in effetti, la parte mancante è compresa tra due vocaboli identici²⁵ e non è difficile ipotizzare che un copista distratto abbia ommesso di copiare le parole che mancano per *parablesi*, fenomeno per il quale durante il processo di copiatura si salta da una riga all'altra, omettendo di copiare le parole racchiuse nell'intervallo che separa due vocaboli identici. La seconda ipotesi è che la placchetta riporti un testo abbreviato rispetto a quello del TM.²⁶

La placca n. 1, invece, contiene un testo piuttosto rimaneggiato e incompleto, in quanto riporta solo il primo e parte del secondo versetto della benedizione sacerdotale; ma l'indicazione epigrafica della **Yardeni**, secondo la quale si individuerebbe nella placca n. 1 lo spazio relativo ad alcune linee mancanti, consente per lo meno di ipotizzare che l'amuleto riportasse in origine l'intero testo della benedizione sacerdotale.²⁷

²³ A tal proposito, è illuminante il racconto della Yardeni sul modo in cui è giunta a identificare parte del testo delle placchette con una benedizione sacerdotale che presenta notevoli somiglianze con quella aronitica: cf. **YARDENI**, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», 177.

²⁴ L'intervallo mancante nella placca n. 2 è **וַיִּתְּנֵהוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**.

²⁵ Il vocabolo ripetuto è la preposizione **אֵלַיִךְ** «verso di te».

²⁶ Cf. **YARDENI**, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», 180.

²⁷ Cf. **YARDENI**, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», 177.

2.2. Rapporto letterario tra il testo delle placchette e Nm 6,24-26

Nonostante le molteplici convergenze di carattere testuale appena rilevate, il rapporto letterario tra i testi di Ketef Hinnom e la benedizione sacerdotale del libro dei Numeri è ben lungi dal poter essere univocamente definito: in ambito scientifico, infatti, l'entusiasmo degli inizi – suscitato dalla novità della scoperta – che tendeva a qualificare i testi delle placchette come le più antiche testimonianze del testo biblico ha ben presto lasciato spazio a una maggiore cautela, in considerazione del fatto che i reperti appartengono a un contesto extra-biblico e pertanto non hanno autorità sufficiente a provare l'esistenza di un Pentateuco scritto già in periodo pre-esilico.²⁸

Come vedremo più in particolare nel terzo capitolo, nel contesto dell'analisi della storia dell'evoluzione testuale di Nm 6,24-26, la benedizione sacerdotale del libro dei Numeri appare come incastonata all'interno di una sezione che presenta delle caratteristiche riferibili al cosiddetto «redattore sacerdotale» (P), quantunque se ne discosti in modo assai evidente per stile e semplicità di espressione:²⁹ pertanto, la maggioranza degli esegeti concorda nel ritenere che la benedizione sacerdotale faccia parte di quell'insieme di antiche tradizioni recepite dal testo biblico e in esso incorporate secondo criteri che andremo a investigare più avanti.

Tale precisazione depone indubbiamente in favore della vicinanza testuale tra le placchette di Ketef Hinnom e il testo biblico della benedizione sacerdotale, ma non ha la forza sufficiente a dirimere la questione relativa al rapporto intercorrente tra queste due fonti: entrambe, infatti, testimoniano di un'antica tradizione eulogica peraltro largamente attestata, come comprovano molteplici ritro-

²⁸ Così la **Yardeni**: «Only a discovery of biblical scrolls or even a fragment of a biblical scroll could serve as such a proof. The plaques can prove only that the priestly blessing was already crystallized at that time and probably in current use» («Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», 181).

²⁹ Sull'argomento cf. tra gli altri **G.B. GRAY**, *Numbers*, (ICC), Edinburgh 1903, 71; **M. NOTH**, *Numbers. A Commentary*, (OTL), London 1968, 53; **B.A. LEVINE**, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AncB 4A), New York, NY 1993, 236-244; **E.W. DAVIES**, *Numbers*, (NCBC), Grand Rapids, MI 1995, 66.

vamenti archeologici,³⁰ ma tale acquisizione non consente di determinare con sufficiente certezza quale tra le due fonti sia l'archetipo cui l'altra si conforma o per lo meno si riferisce. Al riguardo, l'archeologo israeliano **G. Barkay** propone tre ipotesi:

- a) il TM di Nm 6,24-26 è il più antico e ha influenzato i testi eulogici contenuti nelle placchette di Ketef Hinnom;
- b) il testo delle placchette è l'archetipo della benedizione sacerdotale del TM, che avrebbe subito un'espansione a opera del redattore;
- c) nel periodo del primo Tempio coesistevano diverse versioni della benedizione sacerdotale, una delle quali fu canonizzata e conservata nel testo biblico.³¹

Partendo dal fatto che il testo delle due placchette non è identico, visto che la placchetta n. 1 contiene la prima e la seconda delle benedizioni contenute in Nm 6,24-26, mentre la n. 2 contiene la prima e un misto tra la seconda e la terza, **Barkay** inferisce che entrambe devono derivare da una terza fonte più completa, che le contenga entrambe, abbreviata all'uopo da coloro che hanno scritto il testo degli amuleti: pertanto, l'ipotesi da seguire tra quelle tre sopra enunciate sarebbe la prima, in base alla quale il TM rappresenterebbe il testo più antico che ha funto da archetipo per le eulogie riportate negli amuleti. A ben guardare, però, tale teoria si rivela meno apodittica di quanto appaia, dal momento che si fonda su un unico criterio – quello della lunghezza del testo – che da solo appare insufficiente a stabilire con certezza i rapporti di dipendenza tra i

³⁰ Si veda a tal proposito **YARDENI**, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», 184.

³¹ Cf. **BARKAY**, «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», 177. Sulla terza ipotesi, cf. **M.C.A. KORPEL**, «The Poetic Structure of the Priestly Blessing», in *JSOT* 45(1989), 3-13, spec. 9: questa studiosa analizza la struttura poetica dei testi delle placchette e di Nm 6,24-26 e conclude che tali testi sono varianti di un unico testo di base. A sostegno della sua tesi adduce un parallelo neotestamentario, ossia la storia della trasmissione della preghiera del *Pater* di cui si hanno due versioni, una più breve (quella lucana) e una più lunga ed elaborata (quella matteana).

diversi documenti in questione. Di conseguenza, la teoria presta il fianco a molteplici obiezioni di carattere metodologico, tra cui quella derivante dall'asserto comunemente accettato dagli studiosi in base al quale il testo più breve è quello più antico (*lectio brevior potior*).³² In considerazione di ciò appare più prudente limitarsi a evidenziare i termini della questione, che allo stato attuale resta problematica e di difficile soluzione.

In conclusione, il rapporto letterario tra le benedizioni contenute nelle placchette di Ketef Hinnom e la benedizione sacerdotale riportata in Nm 6,24-26 è inquadrabile unicamente nel contesto della *comune dipendenza da una medesima fonte eulogica*, plausibilmente orale nella sua origine, ma che non tardò a sedimentarsi in molteplici versioni come attestano diversi documenti provenienti da varie zone del vicino oriente antico, alcuni dei quali sono stati fatti oggetto di analisi nel presente capitolo.

3. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

Non ci sono fiori nel deserto e ogni fenomeno letterario è frutto della cultura che lo produce: l'itinerario ideale compiuto in questo secondo capitolo ci ha permesso di confrontarci con forme letterarie analoghe, in alcuni casi quasi identiche alla benedizione sacerdotale contenuta nel libro dei Numeri, per cogliere al contempo gli elementi di contatto e le peculiarità di ciascuna.

L'analisi filologica comparata di alcune fonti extra-bibliche del vicino oriente antico e di Nm 6,24-26 ha evidenziato un retroterra comune, senza peraltro mettere in discussione la freschezza di contenuto e di espressione della benedizione sacerdotale, che si qualifica come un *prodotto originale* della spiritualità israelitica.

Allo stato attuale, resta difficile stabilire quale sia l'*origine del testo* riportato dal TM: la scoperta di Ketef Hinnom rappresenta

³² G. BARKAY si discosta apertamente da questo principio, senza peraltro fornire un'adeguata motivazione della sua scelta: cf. BARKAY, «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», 177.

un'acquisizione assai importante, un plausibile *terminus ante quem* che testimonierebbe la diffusione della benedizione sacerdotale già in epoca pre-esilica; ma, come abbiamo avuto modo di mostrare, non si può inferire a cuor leggero la sua dipendenza o viceversa la sua archetipicità nei confronti del testo biblico senza rischiare di essere smentiti dall'inconsistenza – o dall'insufficiente consistenza – delle prove addotte.

Ciò che appare utile ritenere è che la benedizione sacerdotale riproduce una tradizione molto antica, incorporata a un certo momento nel testo sacro e in tal modo, per così dire, canonizzata: il prossimo passo che ci attende consisterà nell'investigare sull'ambiente che ha prodotto tale tradizione, per aggiungere ulteriori elementi al nostro quadro d'insieme.

CAPITOLO 3

L'ORIGINE DELLA BENEDIZIONE SACERDOTALE E IL SUO SVILUPPO SINO A NM 6,24-26

Lo scopo di questo terzo capitolo consisterà nel gettar luce – per quanto ciò sia possibile – sulla genesi della benedizione sacerdotale mediante l'individuazione di elementi che contribuiscano a far emergere ipotesi relative al suo ambiente originario; in un secondo momento, affronteremo lo studio dell'evoluzione del testo sino alla sua definitiva fissazione nel capitolo sesto del libro dei Numeri.

1. L'AMBIENTE CHE HA PRODOTTO LA BENEDIZIONE SACERDOTALE

Tentare di stabilire quale sia il *Sitz im Leben* che ha originato la benedizione sacerdotale è di per sé assai problematico: alle difficoltà oggettive di una simile impresa, si aggiunge il fatto che i commentari esegetici sul libro dei Numeri sono tutt'altro che generosi nei confronti della nostra pericope, alla quale dedicano uno spazio assai limitato, peraltro soffermandosi più o meno tutti sulle medesime fugaci considerazioni. Pertanto, preso atto della scarsità di teorie da condividere o criticare sull'argomento in questione, tenteremo di proporre alcune ipotesi volte alla ricostruzione dell'ambiente vitale che può aver prodotto la benedizione sacerdotale riportata in Nm 6,24-26.

Il percorso ideale che seguiremo è improntato alle acquisizioni maturate alla luce dell'analisi del testo condotta nei capitoli precedenti: partiremo quindi dal presupposto – condiviso pressoché dalla totalità degli esegeti – che l'ambiente culturale rappresenti il punto di arrivo nel lungo percorso di sedimentazione del testo della benedi-

zione sacerdotale;¹ e, visto che indizi di carattere testuale, specie quelli desunti dal linguaggio antropomorfo utilizzato in Nm 6,25, suggeriscono che la benedizione rifletta un vocabolario vicino all'ideologia di corte, inizieremo la nostra indagine proprio a partire da questo *milieu*.

1.1. Ambiente di corte

Il primo problema con il quale dobbiamo misurarci per capire se sia riscontrabile una qualche relazione tra la benedizione sacerdotale e l'ambiente di corte riguarda la questione relativa alla «funzione sacerdotale» – intesa sia come attività di culto che come esercizio di mediazione tra YHWH e il popolo – del sovrano in Israele.

Non c'è unanimità di pensiero tra gli esegeti in relazione a questo argomento: per alcuni si tratta di un elemento fondamentale, ritenuto costitutivo dell'istituzione regale stessa, mentre per altri l'attribuzione di caratteristiche sacerdotali alla figura del sovrano sarebbe frutto di una rilettura preconcepita dell'istituzione regale, sensibilmente influenzata dalla figura post-esilica del sommo sacerdote.²

¹ Così si esprime in proposito B.A. Levine: «It is probable that expressions of blessing drawn from social and official contexts, originally having no bearing on the cult, provided the discrete components of the fixed liturgical benedictions». L'autore continua rilevando che all'interno della preghiera biblica – e ciò si può applicare per estensione anche alla benedizione – si può osservare una progressione «from the less fixed formulas to the more fixed ones and, in the same vein, a progression from more general usage to more defined liturgical functions». Cf. B.A. LEVINE, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AnCB 4), New York, NY 1993, 237.

² Per la questione relativa agli aspetti religiosi della monarchia israelitica si veda J. DE FRAINE, *L'aspecte religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, (AnBib 3), Roma 1954. In questo studio – vasto e articolato nel suo insieme, ma non sempre esente da giudizi che pretendono di essere dirimenti e invece si rivelano meno apodittici di quanto non appaiano – l'autore prende nettamente le distanze dagli studiosi che attribuiscono al re la funzione di *pontifex* chiaramente attestata in altre culture. Di parere opposto è invece R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen 1992. Sull'argomento della funzione sacrale della monarchia israelitica si possono anche vedere – tra i tanti – i seguenti studi: L.L. GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, PA 1999, 35-40; R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972, 98-121; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1972, 349-400; E. GALBIATI, «Il carattere sacro della regalità nell'antico Israele», in *BeO* 19(1977), 89-100.

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 47

Non pretendiamo in questa sede di entrare direttamente nel merito della questione, che di per se stessa esula dagli intenti immediati della nostra indagine; cionondimeno, non possiamo esimerci dal prendere in considerazione tre testi narrativi che riferiscono di un'azione di carattere sacerdotale attribuita a un re, descritto nell'atto di benedire: si tratta di *Gen 14,18-20*; *2Sam 6,18* e *1Re 8,14.55*.

1.1.1. Alcuni testi biblici riconducibili alla funzione sacerdotale del re

In *Gen 14,18-20* fa la sua comparsa sulla scena del racconto biblico la misteriosa figura di Melchisedek, definito con due attributi: il primo è מֶלֶךְ שָׁלֵם «re di Salem»; il secondo è לֵאֵל עֹלֵיִן «sacerdote del Dio altissimo». Questo personaggio, di cui in maniera assai insolita si tacciono le origini e la discendenza, compare solo in questo breve episodio dell'incontro con Abramo dopo la campagna dei re: l'elemento per noi interessante è costituito dal fatto che viene presentato nell'atto di compiere due gesti di natura tipicamente sacerdotale, quali l'*offerta del pane e del vino*³ e la *benedizione* che egli pronuncia sia nei confronti di Abram (v. 19) che di Dio (v. 20).

Al di là degli aspetti specifici di una tradizione quale quella riportata da *Gen 14*, che nel suo complesso pone indubbiamente diversi problemi di interpretazione,⁴ è assai significativo il fatto che Melchisedek venga presentato dal testo biblico come «re e sacerdote» in una maniera che potremmo definire naturale, ovvero senza

³ Dice Wenham in proposito: «Bread and water would have been the staple diet. Bread and wine is royal fare (1Sam 16:20) and regularly accompanied animal sacrifice (Num 15:2-10; 1Sam 1:24; 10:3)» (G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco, TX 1987, 316).

⁴ Su *Gen 14* e la sua interpretazione cf. O. MARGALITH, «The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek», in *ZAW* 112(2000), 501-508; N.-E.A. ANDERSEN, «Genesis 14 in Its Near Eastern Context», in C.D. EVANS – W.W. HALLO – J.B. WHITE (edd.), *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh, PA 1980, 59-78; J.G. McCONVILLE, «Abraham and Melchizedek. Horizons in Genesis 14», in R.S. HESS – G.J. WENHAM – P.E. SATTERTHWAITTE (edd.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, Grand Rapids, MI 1994, 93-118.

che la cosa debba essere in alcun modo ulteriormente giustificata.⁵ A partire da questo testo, dunque, la benedizione potrebbe essere ascritta tra le prerogative regali nella misura in cui il sovrano rappresenta il supremo mediatore – il *pontefice*, nel senso più proprio del termine – tra la divinità e l’umanità.

Il secondo dei testi biblici in cui un sovrano viene presentato nell’espletamento di una funzione sacrale è 2Sam 6,18: in questo breve passaggio viene detto che il re David benedice l’assemblea di Israele, nel contesto più ampio della liturgia d’intronizzazione dell’arca di YHWH descritto in 2Sam 6. Nonostante la laconicità e la schiettezza del testo, il valore dell’azione compiuta dal re non è interpretato da tutti gli esegeti alla stessa maniera: a parere di **J. De Fraine**, ad esempio, sarebbe difficile riscontrare in questo atto un gesto culturale dal momento che si tratterebbe più semplicemente di un gesto di saluto, di benvenuto.⁶

A partire dal contesto immediato, però, che come abbiamo visto descrive un solenne atto di culto, si può ipotizzare che il gesto di David vada ascritto piuttosto tra gli atti culturali. In questa direzione spinge, tra l’altro, la considerazione dell’espressione ebraica utilizzata, che rappresenta una delle formule tecniche utilizzate nella Bibbia per designare la benedizione sacerdotale:⁷ «E benedisse il popolo nel nome di YHWH delle schiere».⁸ Tali indizi inducono a ritenere che, al pari di Gen 14,18-20, anche questo testo costituisca una

⁵ **G.J. Wenham** non sembra nutrire dubbi di sorta circa la funzione sacerdotale del re Melchizedek: «Melchizedek [...] in traditional Near Eastern fashion combined the offices of king and priest» (**WENHAM**, *Genesis 1–15*, 316). A proposito della funzione sacerdotale dei re nel vicino oriente antico cf. **F. Cocco**, *Sulla cattedra di Mosè. La legittimazione del potere nell’Israele post-esilico (Nm 11; 16)*, Roma 2007, 56, 131-134.

⁶ **DE FRAINE**, *L’aspect religieux de la royauté israélite*, 329: «Il faut se demander si le mot *bérék* ne pourrait pas signifier: “souhaiter la bienvenue”, “féliciter”. C’è da rilevare che, citando il passo di riferimento, nella nota 2 di p. 329 riporta erroneamente 2Sam 6,17 anziché 2Sam 6,18.

⁷ Ecco quanto afferma in proposito A.A. Anderson: «After the offerings, David blessed the people in the name of Yahweh or “with the name of ...” [...]. At some later time this function became one of the duties of the Levites (see Deut 10:8; cf. Num 6:22–27)» (**A.A. ANDERSON**, *2 Samuel*, [WBC 11], Dallas, TX 1989, 106).

⁸ וַיְבָרֵךְ אֶת-הָעָם בְּשֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת.

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 49

sorta di testimonianza della funzione sacrale del re,⁹ riportando un esempio concreto dell'utilizzo di formule di benedizione impetrate dal sovrano sul popolo «nel nome di YHWH».

Anche il breve testo di 1Re 8,14.55 rimanda a un contesto culturale in cui il protagonista dell'azione sacra è un sovrano, nella fattispecie Salomone che secondo la Bibbia regnò su Israele dopo David:¹⁰ il testo biblico lo descrive nell'atto di benedire¹¹ il popolo nel corso della cerimonia di consacrazione del nuovo tempio, da lui stesso edificato. Il parere di **De Fraine** a proposito di questa pericope non si discosta molto da quello espresso in relazione a 2Sam 6,18: egli, infatti, ritiene che la benedizione regale sia sostanzialmente diversa da quella sacerdotale e nello specifico sia assimilabile a quella *parentale* – ovvero di un genitore nei confronti del proprio figlio – piuttosto che a quella di un sacerdote nell'adempimento delle sue funzioni religiose.¹²

Pur volendo prescindere dal fatto che le argomentazioni addotte non sembrano aver la forza di supportare un'affermazione tanto netta, non si può non evidenziare come l'essenzialità del testo biblico e la spiccata connotazione liturgica del contesto rappresentino un

⁹ Circa la funzione sacrale del re in Israele, **R. Albertz** non sembra nutrire dubbi di sorta e cita tra gli esempi proprio il testo di cui ci stiamo occupando. Ecco le sue testuali parole: «Die Funktionen des Königs waren aber nun keineswegs auf den politischen und rechtlichen Bereich beschränkt. Entsprechend der Konzeption vom sakralen Königtum beanspruchten die Davididen selbstverständlich auch kultische Funktionen so wie die jebusitischen Könige vor ihnen. *Als Priester vollzog der König selber den Opferkult, besonders an herausragenden Festtagen (2.Sam 6,17f.; 1. Kön 8,62f.; 2.Kön 10,18ff.25), und wie ein Priester teilte er dem Volk den gottesdienstlichen Segen aus (2.Sam 6,18; 1. Kön 8,14.55 vgl. Ps 21,7)*» (**ALBERTZ**, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 183: il corsivo è mio).

¹⁰ Ecco il riferimento preciso: «¹⁴Il re si voltò e benedisse tutta l'assemblea d'Israele che se ne stava in piedi [...].⁵⁵ Stando in piedi, benedisse ad alta voce tutta l'assemblea d'Israele».

¹¹ Tralascio volutamente – in quanto non rilevante ai fini immediati della nostra indagine – la questione esegetica relativa alla natura della benedizione (formula dichiarativa? Preghiera d'intercessione?) e al soggetto al quale si indirizza: cf. in proposito S.J. DEVRIES, *1 Kings*, (WBC 12), Waco, TX 1985, 125-126.

¹² Dice letteralmente: «La bénédiction, accordée par les rois, les assimile autant et plus à la personne des parents qu'à celle des prêtres aaronides. La formule des bénédiction imposée par ces derniers diffère sensiblement de celle qu'employa Salomon» (**DE FRaine**, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, 328-329).

dato difficilmente controvertibile. Al riguardo può essere illuminante il giudizio di **R. Albertz**, secondo il quale la concezione sacrale della monarchia israelitica comportava quasi come un corollario la conseguenza che il re si configurasse come il mediatore per eccellenza tra la divinità e il popolo: tale mediazione vedeva una delle sue esplicitazioni nel gesto sacrale della benedizione.¹³

Le affermazioni che siamo venuti enucleando a partire dalla lettura di questi tre brani aprono il campo a considerazioni ulteriori: si può pensare, infatti, che la funzione di mediazione tra il popolo e la divinità, che abbiamo visto essere una delle prerogative del re in Israele, si sia successivamente – presumibilmente non prima dell'epoca ellenistica, in base a quanto ho avuto modo di ipotizzare altrove¹⁴ – trasferita al sommo sacerdote, che si ergeva a simbolo dell'unità nazionale e religiosa del popolo in una contingenza storica che aveva ormai preso atto del tramonto dell'istituzione monarchica.¹⁵ Di conseguenza ci chiediamo: quali possono essere i risvolti di questa ipotesi per il nostro tentativo di individuazione dell'ambiente d'origine della benedizione sacerdotale?

Rimanendo sul fragile terreno delle supposizioni, in base a quanto detto si può presumere che la benedizione sacerdotale si sia sviluppata originariamente in ambiente di corte come espressione di una delle prerogative peculiari del re, sommo mediatore tra YHWH e il suo popolo; solo più tardi – al tramonto dell'istituzione monarchica, secondo quanto ipotizzato – si sarebbe progressivamente attestata come esclusivo appannaggio dei discendenti di Aronne, cioè

¹³ Esplicitando in che cosa consistesse la funzione culturale del re d'Israele, **Albertz** si riferisce precisamente al brano che stiamo prendendo in considerazione: «Die kultischen Aktivitäten des Königs waren wahrscheinlich noch vielseitiger, wie ein Kultanz Davids (2.Sam 6,14ff.) und das Fürbittegebet Salomos (1.Kön 8) bezeugen». (**ALBERTZ**, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 183; il corsivo è mio).

¹⁴ Cf. **Cocco**, *Sulla cattedra di Mosè*, 110-116.

¹⁵ Tale concetto è brillantemente riassunto da L.L. Grabbe: «In the Second Temple period the high priest was an important figure. There is a straightforward reason for this: There was no longer a king, most of the time, and the nation itself was generally constituted as a theocracy, with the high priest in the main administrative post» (**GRABBE**, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 60).

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 51

dei sommi sacerdoti, eredi di quella funzione di mediazione tra la divinità e il popolo che dapprima era propria del sovrano.

Oltre alle testimonianze testuali che abbiamo preso sin qui in considerazione, depongono in favore di questa ipotesi alcuni indizi di carattere filologico-semanticco, che rimandano alquanto chiaramente all'ambiente di corte: è ciò di cui andremo a occuparci nel prossimo paragrafo.

1.1.2. אור פנים: un vocabolario legato all'ideologia di corte?

I risultati acquisiti mediante l'analisi filologico-semanticca sviluppata nel primo capitolo evidenziano che una particolare *nuance* del sintagma אור פנים «far brillare il volto» dimostra di avere una certa rilevanza nel contesto regale. Questo sintagma ricorre nel TM ben 9 volte,¹⁶ pressoché sempre nel contesto di una supplica rivolta a YHWH affinché si mostri benevolo nei confronti dei suoi fedeli.¹⁷

Commentando l'espressione del Sal 67,2 יָאֵר פָּנָיו אֲתָנוּ «faccia brillare il suo volto su di noi», E.T. Marvin rimanda a un testo sapienziale, segnatamente a Pr 16,15 in cui la metafora del volto che si illumina in segno di benevolenza accordata ha per soggetto il re:¹⁸ מֶלֶךְ חַיִּים בְּאוֹר־פָּנָיו «nella luce del volto del re c'è vita».¹⁹ È interessante rilevare che questo proverbio si trova incastonato in una piccola sezione – all'interno della cosiddetta «grande raccolta salomonica» – dedicata a presentare il ritratto ideale del sovrano²⁰ che, tra le altre cose, viene

¹⁶ Oltre che in Nm 6,25 il sintagma ricorre in: Sal 31,17; 67,2; 80,4.8.20; 119,135; Qo 8,1; Dn 9,17.

¹⁷ L'unica eccezione è rappresentata da Qo 8,1 in cui il soggetto del sintagma non è YHWH bensì l'uomo, e conseguentemente il significato è diverso.

¹⁸ Così egli afferma: «The shining forth of the face of God among his people is a metaphor for his goodwill and blessing [...]. A shining, bright face reveals a person of good disposition and is a sign of inward pleasure» (E.T. MARVIN, *Psalms 51-100*, [WBC 20], Dallas, TX 1998, 157).

¹⁹ Segnalo che la Vulgata così traduce il sintagma בְּאוֹר־פָּנָיו מֶלֶךְ: «In hilaritate vultus regis». Tale traduzione non manca di interesse in relazione allo studio che stiamo portando avanti: le assonanze semanticche tra il termine *hilaritas* e il «sorriso» di cui abbiamo parlato a proposito della traduzione di Nm 6,26 sono del tutto evidenti e rappresentano un interessante motivo di riflessione.

²⁰ La sezione a cui facciamo riferimento corrisponde a Pr 16,10-15: sull'argomento cf. R. MURPHY, *Proverbs*, (WBC 22), Nashville, TN 1988, 121-122.

definito come colui che ha potere sul destino dei suoi sudditi. In effetti, il v. 14 sentenza che l'ira del re è foriera di morte, mentre il v. 15 afferma che il dono della vita sta nell'illuminarsi del volto del re: tentando di sciogliere la metafora, non sembra azzardato collocare l'immagine all'interno del contesto giudiziale, in cui al re spettava pronunciare il verdetto di condanna o di assoluzione di colui che appariva in giudizio al suo cospetto.

Ciò che maggiormente ci interessa è che la grazia, il favore, la benevolenza, l'assoluzione vengono espresse mediante la metafora del «volto che brilla»; metafora che – come abbiamo evidenziato nel primo capitolo – viene utilizzata con la medesima valenza nella benedizione sacerdotale del libro dei Numeri.

A questo punto, si delinea abbastanza chiaramente quale sia la conseguenza di quanto appena mostrato per il nostro tentativo di individuazione dell'ambiente che ha prodotto la benedizione di Nm 6,24-26: c'è un indizio etimologico-semantic, piuttosto chiaro e di una certa rilevanza, che collegherebbe il vocabolario utilizzato nel v. 25 del nostro testo eulogico con l'ambiente di corte, fornendoci un ulteriore elemento in favore dell'identificazione di questo *milieu* come il possibile – o almeno uno dei possibili – ambienti di origine di quella che conosciamo come «benedizione sacerdotale».

1.2. *Ambito culturale*

L'ipotesi iniziale da cui è scaturita la nostra indagine relativa all'ambiente che ha prodotto la benedizione sacerdotale prevedeva che l'ambito culturale fosse lo stadio finale della sua sedimentazione, il punto di arrivo del processo di formazione del testo eulogico; e ciò a partire dal fatto che, come abbiamo avuto modo di evidenziare in precedenza, c'è una sostanziale convergenza tra gli esegeti sull'idea che la benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26 – quantunque si trovi inserita in un contesto di natura marcatamente sacerdotale, quindi di epoca relativamente tardiva – riproduca una tradizione assai più antica. La nostra benedizione sarebbe parte, dunque, di quell'insieme di tradizioni antiche che furono riutilizzate dalla cosiddetta «redazione sacerdotale» al fine di legittimare il ruolo di preminenza dei discendenti di Aronne in ambito clericale nel contesto di quel processo di

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 53

ricostruzione nazionale che occupò il periodo che va dal VI al IV sec. a.C., e che vide il sacerdozio aronitico assurgere – progressivamente e inesorabilmente – a istituzione cardine della società giudaica.²¹

Ma, se l'inserimento della benedizione nel libro dei Numeri rappresenta lo stadio finale del percorso testuale della benedizione sacerdotale, quella che potremmo definire la «canonizzazione liturgica» del nostro testo, è pur innegabile che ci siano nel testo biblico altre testimonianze del suo utilizzo in ambito cultuale: si tratta di diversi testi – prevalentemente di carattere liturgico – che fanno riferimento più o meno diretto alla «benedizione di Aronne», alcune volte mutuandone semplicemente le espressioni idiomatiche, altrimenti rimandando all'antica eulogia per mezzo di assonanze.

Tra questi testi emerge per il numero degli elementi di contatto il Sal 67,2 che riporta ben tre dei verbi utilizzati dalla benedizione sacerdotale, ovvero אור ברך חן, al punto che Marvin definisce questo versetto del salmo un adattamento della benedizione sacerdotale riportata in Nm 6,22-27.²²

Non v'è dubbio sul fatto che questo salmo si configuri come una supplica, un accorato appello a Dio affinché si prenda cura del suo popolo. In effetti, a ben guardare, tutti i salmi che si rifanno in qualche modo alla benedizione sacerdotale – citandola direttamente o attingendo al suo patrimonio di immagini – sono ascrivibili al genere letterario della supplica: così ad esempio il Sal 4,7 che utilizza il repertorio semantico della benedizione di Aronne per esprimere la confidenza nell'intervento salvifico di YHWH: «Molti dicono: “Chi ci farà vedere il bene?”. *Risplenda su di noi, YHWH, la luce del tuo volto!*»;²³ ancora, il Sal 80,4.8.20 in cui il triplice *refrain* הָאֵל פָּנֶיךָ וְנֹשָׁעָה

²¹ Cf. LEVINE, *Numbers 1–20*, 237.

²² Letteralmente: «[...] An adaptation of the Aaronic Benediction found in Num 6:22-27» (MARVIN, *Psalms 51–100*, 157).

²³ «The psalmist, as his confidence grows, must not only transcend the attacks of opponents, but must also overcome the voice of doubt within himself. And he overcomes it by recalling an ancient blessing, the Blessing of Aaron, which he had doubtless heard hundreds of times during his participation in worship: “The Lord will make his face to shine upon you and be gracious to you; the Lord will lift up his face to you and give you his peace” (Num 6:25–26). In a shortened form, he makes that blessing his own to quash the uncertainties within him» (P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, [WBC 19], Waco, TX 1983, 81).

«*Fa' risplendere il tuo volto e saremo salvati*» – che rappresenta un riferimento esplicito alla benedizione sacerdotale²⁴ – manifesta l'intimo desiderio del salmista, che brama la manifestazione di YHWH come pastore del suo popolo Israele; infine, il Sal 119,135 in cui la rivelazione della benevolenza di Dio viene associata all'apprendimento dei decreti della Torah: «*Fa' risplendere il tuo volto sul tuo servo e insegnami i tuoi comandamenti*».

A questi testi salmici c'è da aggiungere un brano del libro di Daniele in cui nel contesto della grande supplica del profeta in favore del popolo, si invoca la benevolenza di Dio mutuando dalla benedizione sacerdotale l'immagine dell'illuminazione del volto come segno di benevolenza: «Ora ascolta, Dio nostro, la preghiera del tuo servo e le sue suppliche e per amor tuo, o Signore, *fa' risplendere il tuo volto* sopra il tuo santuario, che è desolato» (Dn 9,17).²⁵

Anche alcuni brani tratti dal Pentateuco – pur non presentando riferimenti espliciti alla benedizione sacerdotale – testimoniano che la titolarità della prassi eulogica era da intendersi come appannaggio esclusivo della classe sacerdotale:²⁶ si tratta di Lv 9,22 in cui è lo stesso Aronne a compiere il gesto di benedizione nei confronti del popolo dopo aver offerto il sacrificio espiatorio, l'olocausto e il sacrificio di pacificazione: «Poi Aronne, alzate le mani verso il popolo, *lo benedisse* e, dopo aver fatto il sacrificio espiatorio, l'olocausto e i sacrifici di comunione, scese dall'altare».

²⁴ Cf. MARVIN, *Psalms 51–100*, 314.

²⁵ Così J.E. GOLDINGAY, *Daniel*, (WBC 30), Dallas, TX 1989, 254: «He takes up one element in the Aaronic blessing (Num 6:25), which becomes a prayer in Psalms (31:17 [16]; 67:2 [1]; 80:4, 8, 20 [3, 7, 19]; 119:135; cf. 4:7 [6]; 118:27). The metaphor presupposes first that a person's happiness shows in the brightness of his or her face (cf. 1Sam 14:27, 29); then that this same brightness directed toward other people is an indication of regard and favour».

²⁶ In questa sede non prendiamo in considerazione la questione relativa alla distinzione tra *leviti* e *sacerdoti* all'interno delle diverse fonti del Pentateuco; per l'approfondimento cf. A.H.J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, (FRLANT 89), Göttingen 1965, 138-158, in relazione alla fonte P; per una visione d'insieme sull'argomento cf. U. DAHMEN, *Leviten und Priester in Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, (BBB 110), Bonn 1996, 388-408; GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 42-43.

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 55

Altre due testimonianze in tal senso sono ravvisabili in Dt 10,8; 21,5, in cui si afferma esplicitamente che alla tribù di Levi era stato dato incarico da Dio stesso di benedire il popolo nel suo nome. In entrambi questi testi ricorre l'espressione בָּרַךְ בְּשֵׁם יְהוָה «benedire nel nome di YHWH», che abbiamo visto essere una formula tecnica atta a indicare il gesto sacerdotale della benedizione: «In quel tempo il Signore prescelse la tribù di Levi per portare l'arca dell'alleanza del Signore, per stare davanti al Signore al suo servizio e *per benedire nel nome di lui*, come ha fatto fino ad oggi (10,8) [...]. Si avvicineranno poi i sacerdoti, figli di Levi, poiché il Signore tuo Dio li ha scelti per servirlo e *per dare la benedizione nel nome del Signore* e la loro parola dovrà decidere ogni controversia e ogni caso di lesione (21,5)». Ora, dal momento che il nome sacro di Dio ricorre per ben tre volte in Nm 6,24-26, non sarebbe possibile ritenere che l'eulogia a cui si fa riferimento quando si parla di «benedire nel nome del Signore» sia quella conservata in Nm 6,24-26, che verrebbe a configurarsi dunque come la benedizione sacerdotale per eccellenza? Evidentemente, non vi sono elementi sufficienti per dimostrare senza ombra di dubbio la validità di questa ipotesi, ma non si può negare che l'accostamento abbia un certo fascino e possa, pertanto, dar adito a ulteriori approfondimenti.

2. LA FISSAZIONE DELLA BENEDIZIONE SACERDOTALE IN Nm 6,24-26

Dopo aver cercato di far luce sull'ambiente che ha prodotto la benedizione sacerdotale, proveremo ora a ipotizzare la direzione del cammino della sua evoluzione testuale, nel tentativo di dare una risposta alla domanda fondamentale: come mai la benedizione aronitica si trova nel capitolo 6 del libro dei Numeri?

Prima di addentrarsi nel merito della questione, occorre formulare alcune considerazioni relative all'impianto generale del libro che contiene la nostra pericope. Notiamo subito che la struttura del libro dei Numeri costituisce un problema aperto e di difficile soluzione: seguendo la maggioranza dei commentatori²⁷ sono individua-

²⁷ Per questo problema si farà riferimento a: R.P. KNIERIM, «The Book of Numbers», in E. BLUM – C. MACHOLZ – E.W. STEGEMANN (edd.), *Die hebräische Bibel und ihre zweif-*

bili tre grandi sezioni, che possono essere così intitolate: Israele al Sinai; la marcia dal Sinai alle pianure di Moab; Israele nelle pianure di Moab.²⁸ Non c'è unanimità di consenso tra gli esegeti in relazione all'inizio e alla fine di ciascuna di queste tre sezioni: tra le diverse teorie, che si alternano nell'attribuire al libro dei Numeri ora una struttura tripartita, ora una struttura bipartita, seguiamo l'ipotesi di **J.-L. Ska** che – a partire dalle osservazioni di **R.P. Knierim** relative alla partizione del testo²⁹ – elabora un criterio di strutturazione fondato sul binomio «piano – esecuzione del piano» proponendo una struttura sostanzialmente bipartita, ma che nella sua seconda parte appare, per così dire, «geminata» in due ulteriori suddivisioni. Tentando di schematizzare quanto detto si ottiene il seguente risultato:

1. PRIMA PARTE (1,1–10,10): preparazione culturale e militare della campagna;
2. SECONDA PARTE (10,11–36,13): esecuzione della campagna in due momenti:
 - a) 10,11–21,20: *la marcia nel deserto*;
 - b) 21,21–36,13: *l'inizio della conquista*.³⁰

Il nostro indugiare sulla questione della suddivisione generale del libro dei Numeri non è fine a se stesso, ma è da intendersi unicamente in funzione della collocazione della pericope che stiamo stu-

che Nachgeschichte, Festschrift R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 155-163; **J.-L. Ska**, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, (Collana biblica), Roma 1998-Bologna 2000, 48-50.

²⁸ Per la titolazione delle sezioni cf. **Ska**, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 48.

²⁹ «**Knierim** perciò propone di partire dalla divisione in tre parti. Nota però che non vi è alcuna ragione di distinguere la seconda dalla terza parte dal punto di vista formale e contenutistico. Da 10,10 in poi, Israele cammina nel deserto. Moab è un'altra "tappa d'Israele nel deserto", anche se è più lunga. Quindi, è più ragionevole distinguere due parti nel libro: Num 1,1-10,10 e 10,11-36,13» (**Ska**, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 49).

³⁰ Cf. **Ska**, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 49-50.

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 57

diando all'interno del piano generale dell'opera: pertanto, in base a quanto detto, la «benedizione aronitica» è da situarsi nella prima grande sezione del libro dei Numeri (1,1-10,10) dedicata alla preparazione militare e culturale della campagna di conquista della terra promessa.

Ampliando ancora l'orizzonte nel contesto più vasto rappresentato dall'insieme Lv—Nm, osserviamo che la benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26 si pone a conclusione di una lunga sezione che va da Lv 1 a Nm 6, contenente perlopiù prescrizioni legali relative al sacerdozio consegnate da YHWH a Mosè sul Sinai: che la benedizione sacerdotale funga da cesura è in un certo modo confermato dal fatto che in Nm 7,1 inizia un argomento affatto diverso, relativo alle offerte che i capi recano alla dimora.³¹

Ci chiediamo: come mai la benedizione di Aronne si trova proprio in questo contesto? C'è un nesso di relazione tra il testo eulogico, ciò che lo precede e ciò che lo segue? Una risposta definitiva a questi interrogativi è tutt'altro che agevole: ci limiteremo, pertanto, a indicare le principali ipotesi di soluzione del problema proposte dagli studiosi.

Tra i commentatori, alcuni ritengono che la benedizione sacerdotale fosse originariamente collocata subito dopo Lv 9,22 in cui – come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza – si descrive Aronne nell'atto di benedire il popolo: in un secondo momento la benedizione sarebbe stata spostata dalla fine del racconto della cerimonia di dedicazione del santuario riportato dal libro del Levitico all'inizio del racconto del medesimo episodio riportato dal libro dei Numeri (Nm 7).³² Secondo **J. De Vault**, invece, il *trait d'union* sarebbe rappresentato dalla relazione che le benedizioni di Giacobbe (Gen 49,25-26) e di Mosè (Dt 33,16) avevano con il nazireato o dal

³¹ Cf. **T.R. Ashley**, *The Book of Numbers*, (NICOT), Grand Rapids, MI 1993, 149-150.

³² Così **Ashley**, *The Book of Numbers*, 149; **Levine**, *Numbers 1—20*, 243-244; **K.D. Sakenfeld**, *Journeying with God. A Commentary on the Book of Numbers*, (ITC), Grand Rapids, MI-Edinburgh 1995, 43; **Davies**, *Numbers*, (NCBC), Grand Rapids, MI 1995, 67. Ciò che lascia un po' perplessi è il fatto che nessuno sembra addurre delle prove che giustifichino una tale operazione di traslazione del testo.

fatto che la benedizione di YHWH si consideri come una risposta all'offerta totale di sé che compivano i nazirei.³³

Di parere opposto **G.J. Wenham**, secondo il quale la benedizione divina, collocata nel contesto della preparazione della campagna militare, rappresenta una sorta di viatico che accompagna il popolo nella grande marcia della conquista.³⁴ **P.J. Budd**, dal canto suo, ritiene che – nel contesto di Nm 6 – la pericope della benedizione segua abbastanza naturalmente la sezione che la precede; riporta inoltre l'opinione di J. Sturdy, secondo il quale la benedizione mostrerebbe la risposta benevola di Dio al voto dei nazirei, che liberamente avevano scelto di offrirgli tutta la loro esistenza.³⁵

Data l'assenza di elementi inconfutabili a disposizione, non è possibile prendere una posizione che abbia la pretesa di essere risolutiva della questione: ciò che possiamo ritenere – in quanto risulta in modo abbastanza chiaro dall'analisi del testo – è che la benedizione sacerdotale rispecchi una tradizione antica, mutuata dal redattore sacerdotale e «canonizzata» mediante l'inserzione in un contesto marcatamente liturgico-clericale. Sul perché dell'inserimento in quella determinata sezione del libro dei Numeri, come abbiamo visto non si possono avanzare che ipotesi difficilmente verificabili: ritengo, però, che la proposta di **Wenham** che vede nella benedizione una sorta di «viatico» in vista della campagna militare soddisfi almeno una buona parte degli interrogativi che la questione solleva.

3. SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO

Quella che potremmo definire l'«analisi genetica» della benedizione sacerdotale compiuta in questo capitolo ci ha condotto alla formulazione di alcune ipotesi relative al suo *Sitz im Leben*: parten-

³³ Cf. **J. DE VAULX**, *Les Nombres*, (Sources Bibliques), Paris 1972, 103. Anche per questa ipotesi vale la critica mossa alle precedenti: le affermazioni in essa contenute non sono supportate da adeguati elementi probatori.

³⁴ Cf. **G.J. WENHAM**, *Numbers*, (OTG), Sheffield 1997, 89.

³⁵ Cf. **P.J. BUDD**, *Numbers*, (WBC 5), Waco, TX 1984, 76. Anche l'ipotesi di **Budd** presta il fianco alle obiezioni di cui sopra.

L'origine della benedizione sacerdotale e il suo sviluppo sino a Nm 6,24-26 59

do da alcuni indizi desunti dall'analisi filologico-semantiche, abbiamo evidenziato come la benedizione conservi dei dettagli che potrebbero collegarla all'ambiente di corte e in particolare alla figura del re.

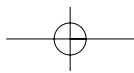
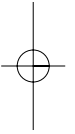
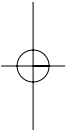
Il sovrano in Israele si configura come l'unico e supremo mediatore tra Dio e il popolo e in quanto tale ha l'appannaggio esclusivo dell'impetrazione della benevolenza divina nei confronti del popolo che a lui è affidato: tale prerogativa si esprime per l'appunto mediante il gesto della benedizione. Abbiamo visto che esistono nella Bibbia testimonianze piuttosto chiare della funzione sacrale del re, ritratto mentre benedice il popolo nel «nome di YHWH».

A questo primo argomento se ne aggiunge un ulteriore, desunto dal vocabolario della benedizione: dalla nostra analisi, risulta che l'espressione idiomatica «far brillare il volto» possa essere ricondotta all'ambiente di corte, utilizzata per esprimere la concessione di una speciale benevolenza che il re accordava ai suoi sudditi nel contesto giudiziale del pronunciamento di una sentenza.

Tutto ciò depone a favore di un certo legame tra l'ideologia regale e la benedizione sacerdotale: un ulteriore indizio in questa direzione deriverebbe dal fatto che dopo la fine dell'istituzione monarchica la benedizione sacerdotale diventa una delle prerogative del sommo sacerdote, che rappresenta l'erede naturale di quella funzione religiosa di mediazione che abbiamo visto risiedere in periodo monarchico nella figura del sovrano.

L'ambiente culturale appare piuttosto chiaramente come il punto d'arrivo della benedizione sacerdotale, il *milieu* nel quale si è sedimentata fino alla sua «canonizzazione» all'interno del libro dei Numeri.

Poco si può dire relativamente al motivo dell'inserzione della benedizione nel contesto biblico nel quale è situata: gli elementi a disposizione sono troppo esigui per poter definire una teoria soddisfacente sull'argomento. Ciò che appare chiaro è che si tratta di un testo antico che riflette una tradizione ben attestata e finalmente cristallizzata nel testo biblico in un contesto marcatamente sacerdotale.



CONCLUSIONE

In fondo alla Basilica Inferiore di san Francesco in Assisi, sul lato destro dell'altare, vi è una piccola porta di legno. Quando rimane chiusa, ad esempio durante le celebrazioni liturgiche, è difficile persino notarla tanto è austera e comune la sua foggia. Per di più, lo sguardo del pellegrino è – inevitabilmente – troppo assorbito dagli splendidi affreschi di Cimabue, Giotto, Lorenzetti che risplendono in ogni centimetro delle pareti e delle volte per prestare attenzione a un'anonima porta di legno.

Eppure...

Dietro quella porta sono conservate reliquie di Francesco d'Assisi tra le più preziose: la sua ruvida tonaca cenerina; la bolla papale con cui Onorio III diede la sua approvazione alla regola dei frati minori; alcuni manufatti eburnei che Francesco ricevette in dono dal sultano Melek-el-Kamel in occasione del suo viaggio in Oriente. Ma non solo. Quasi al centro del percorso del pellegrino, incastonata in un reliquiario argenteo, si intravede una piccola pergamena, di non facile lettura e visibilmente marcata dallo scorrere inesorabile dei secoli: è la cosiddetta *Cartula a frate Leone*, quella piccola testimone del gesto d'amore di Francesco nei confronti di un fratello in difficoltà che ci ha introdotto nel viaggio allo scoperta del sorriso di Dio.

Mi sono soffermato a lungo a contemplarla, prima di scrivere queste righe: vi si possono ancora scorgere i segni delle molte pieghe alle quali fu sottoposta da Leone, suo grato destinatario, che ascoltando la parola di Francesco la portò sempre con sé. Addosso. Come una sorta di viatico. Proprio come le placchette argentee rinvenute a

Ketef Hinnom, contenenti le sacre parole che i figli di Aronne erano chiamati a pronunciare sui figli di Israele per invocare su di essi il santissimo nome di YHWH. Ispirato da quella Sapienza eterna che annulla le distanze temporali e culturali, Francesco perpetua dunque il medesimo, antico gesto benediciente, invocando su Leone la costante protezione di Dio. Il suo sorriso...

Nel nostro viaggio, abbiamo imparato che il testo della benedizione sacerdotale di Nm 6,24-26 ci presenta un'immagine di Dio che contribuisce a perfezionare la nostra comprensione – peraltro sempre limitata e provvisoria – del mistero di lui. Ciò significa che quando ci confrontiamo con la benedizione sacerdotale non ci troviamo dinanzi a una formula sterile, ripetuta meccanicamente al fine di accaparrarsi magicamente dei benefici, ma che siamo in presenza di una realtà più grande, che ci trascende: questi tre brevi versetti celano – sotto l'apparenza di una semplice formula rituale – un'autentica rivelazione di Dio, che si manifesta come il Provvidente per eccellenza, colui che solo è in grado di soddisfare tutte le attese dell'uomo attraverso la sua presenza.

La benedizione insiste su un dettaglio importante: richiama insistentemente la nostra attenzione sul *volto* di Dio, lo stesso di cui in altri brani della Scrittura viene detto che è terribile, che non si può guardare direttamente, pena la morte all'istante. Ebbene, la benedizione ci parla di un volto di Dio che si illumina per esprimere tutta la propria compiacenza nei nostri confronti; di più, ci lascia un'immagine che non può non riempire il cuore ogni volta che la si richiama alla memoria: quella di un *Dio che sorride*. Ed è proprio con questa immagine che vogliamo concludere il nostro percorso. A partire da qui, continueremo nel cammino della vita certi di non essere mai soli, perché accompagnati dalla forza di una benedizione che siamo chiamati a rivolgerci scambievolmente: «**Che YHWH ti sorrida...**».

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTZ R.**, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, (GAT-ATD Ergänzungsreihe 8,1), Göttingen 1992.
- ANDERSEN N.-E.A.**, «Genesis 14 in Its Near Eastern Context», in C.D. EVANS – W.W. HALLO – J.B. WHITE (edd.), *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh, PA 1980, 59-78.
- ASHLEY T.R.**, *The Book of Numbers*, (NICOT), Grand Rapids, MI 1993.
- BARKAY G.**, «The Amulets of Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation», in *BASOR* 334(2004), 41-71.
- , «The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context», in *NEA* 66(2003), 162-171.
- , «The Divine Name Found in Jerusalem», in *BAR* 9.2(1983), 14-19.
- , «The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem», in *Tel Aviv* 19 (1992) 139-192.
- BAUM V.I.**, «Gesegnet seist Du, Ewiger. Zur Bedeutung des Segens», in *Freiburger Rundbrief* 13(2006), 195-198.
- BERLEJUNG A.**, «Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort des Silberamulette von Ketef Hinnom», in *ZAW* 120(2008), 204-230.
- BINNS L.E.**, *The Book of Numbers*, London 1927.
- BUDD P.J.**, *Numbers*, (WBC 5), Waco, TX 1984.

- COCCO F.**, «La sonrisa de Dios. Los verbos de la bendición de Nm 6,24-26», in J.A. BAIOLA (ed.), *La carne humana de la Escritura. Homenaje a Don Andrés Ibáñez Arana*, (Biblioteca Victoriense 6), Vitoria-Gasteiz 2007, 163-175.
- , *Sulla cattedra di Mosè. La legittimazione del potere nell'Israele post-esilico (Nm 11; 16)*, Roma 2007.
- COHEN C.**, «The Biblical Priestly Blessing (Num. 6:24-26) in the Light of Akkadian Parallels», in *Tel Aviv* 20(1993), 228-238.
- CRAWFORD T.G.**, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, (American University Studies. Series VII: Theology and Religion 120), New York, NY 1992.
- DAHMEN U.**, *Levitens und Priester in Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien*, (BBB 110), Bonn 1996.
- DAVIES E.W.**, *Numbers*, (NCBC), Grand Rapids, MI 1995.
- DE FRAINE J.**, *L'aspecte religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, (AnBib 3), Roma 1954.
- DE VAULX J.**, *Les Nombres*, (Sources Bibliques), Paris 1972.
- DORIVAL G.** (ed.), *Les Nombres*, (La Bible d'Alexandrie 4), Paris 1994.
- FISHBANE M.**, «Form and Reformulation of the Biblical Blessing», in *JAOS* 103(1983), 115-121.
- , «The Priestly Blessing and its Aggadic Reuse», in R.P. GORDON (ed.), «*The Place is Too Small for Us*». *The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, (Sources for Biblical and Theological Study 5), Winona Lake, IN 1995, 223-229.
- GARDINER A.H.** – **SETHE K.**, *Egyptian Letters to the Dead, Mainly From the Old and Middle Kingdoms*, London 1928.
- GARDINER A.H.**, «A New Letter to the Dead», in *JEA* 16(1930), 19-22.
- GEVA H.**, «Ketef Hinnom», in E. STERN (ed.), *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993, II, 715.
- GRABBE L.L.**, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge, PA 1999.
- GRAY G.B.**, *Numbers*, (ICC), Edinburgh 1903.

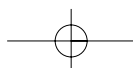
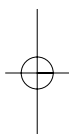
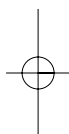
- GRUBER M.I.**, «The Many Faces of Hebrew נָשָׂא פָּנָיו “lift up the face”», in *ZAW* 95(1983), 252-260.
- GUILLÉN TORRALBA J.**, «Sobre el vocabulario de “bendición” del Pentateuco», in N. FERNANDEZ MARCOS – J. TREBOLLE BARRERA – J. FERNANDEZ VALLINA (edd.), *Simposio Bíblico Español (Salamanca, 1982)*, Madrid 1984, 271-287.
- GUILLET J.**, «Le langage spontané de la bénédiction dans l’Ancien Testament», in *RSR* 57(1969), 163-204.
- GUNNEWEG A.H.J.**, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, (FRLANT 89), Göttingen 1965.
- HAYWARD R.**, «The Priestly Blessing in Targum Pseudo-Jonathan», in *JSPE* 19(1999), 81-101.
- KAVANAGH P.**, «The Jehoiachin Code in Scripture’s Priestly Benediction», in *Bib* 88(2007), 234-244.
- KELLER S.R.**, «An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing», in M. LUBETSKI – C. GOTTLIEB – S.R. KELLER (edd.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, (JSOTS 273), Sheffield 1998, 338-345.
- KNIERIM R.P.**, «The Book of Numbers», in E. BLUM – C. MACHOLZ – E.W. STEGEMANN (edd.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 155-163.
- KORPEL M.C.A.**, «The Poetic Structure of the Priestly Blessing», in *JSOT* 45(1989), 3-13.
- LEVINE B.A.**, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AncB 4), New York, NY 1993.
- LIEBREICH L.J.**, «The Songs of Ascents and the Priestly Blessing», in *JBL* 74(1955), 33-36.
- LOEWENSTAMM S.E.**, *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, (Alter Orient und Altes Testament 204), Neukirchen-Vluyn 1980, 266.
- MARGALITH O.**, «The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek», in *ZAW* 112(2000), 501-508.
- MARTIN-ACHARD R.**, «Remarques sur la bénédiction sacerdotale - Nb 6/22-27 (II)», in *ETR* 70(1995), 253-258.

- McCONVILLE J.G.**, «Abraham and Melchizedek. Horizons in Genesis 14», in R.S. HESS – G.J. WENHAM – P.E. SATTERTHWAITTE (edd.), *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12—50*, Grand Rapids, MI 1994, 93-118.
- MILGROM J.**, *Numbers*, (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA-New York, NY 1989.
- MILLER P.D.**, «The Blessing of God: An Interpretation of Num. 6.22-27», in *Interpretation* 29(1975), 240-251.
- MITCHELL C.W.**, *The Meaning of brk «to bless» in the Old Testament*, Atlanta, GE 1987.
- MUFFS Y.**, «The Priestly Benediction», in *The Personhood of God. Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image* Woodstock, VT 2005, 151-156.
- MURTONEN A.**, «The Use and Meaning of the Words $L^E B^A r e K$ and $B^E r \hat{A} k \hat{A}^H$ in the Old Testament», in *VT* 9(1959), 158-177.
- NOTH M.**, *Numbers. A Commentary*, (OTL), London 1968.
- PHILIP J.**, *Numbers*, (The Communicator's Commentary IV), Waco, TE 1987.
- RICCIARDI A.**, «La benedición aarónica: Una interpretación de Nm 6,22-27», in *RevBib* 56(1994), 219-230.
- RUDDAT G.**, «Der Aaronitische Segen im Gottesdienst und die Gemeinschaft mit Israel», in S. KRENZER – F. VEBERSCHAER (edd.), *Gemeinsame Bibel - gemeinsame Sendung*, 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 2006, 256-276.
- SAKENFELD K.D.**, *Journeying with God. A Commentary on the Book of Numbers*, (ITC), Grand Rapids, MI-Edinburgh 1995.
- SEEBASS H.**, «YHWH's Name in the Aaronic Blessing (Num 6:22-27)», in G.H. VAN KOOTEN (edd.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, (Themes and Christian Tradition 9), Brill, Leiden-Boston, MA 2006, 37-54.
- SEYBOLD K.**, *Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22-27*, Neukirchen-Vluyn 1977.
- SKA J.L.**, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, (Collana biblica), Roma 1998 – Bologna 2000.

Bibliografia

67

- SNAITH N.H.**, *Leviticus and Numbers*, (The Century Bible), London 1967.
- WENHAM G.J.**, *Numbers. An Introduction & Commentary*, (The Tyn-dale Old Testament Commentaries 4), Leicester-Downers Grove, IL 1981.
- WESTERMANN C.**, *Blessing* (Overtures to Biblical Theology 3, Philadelphia, PA 1978.
- YARDENI A.**, «Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem», in *VT* 41(1991), 176-185.



INDICE DEGLI AUTORI

- Albertz R. 46, 49, 50, 63
Andersen N.-E.A. 47, 63
Anderson A.A. 48
Ashley T.R. 57, 63
- Barkay G. 38, 39, 42, 43, 63
Baum V.I. 63
Binns L.E. 63
Budd P.J. 58, 63
- Cocco F. 15, 48, 50, 64
Cohen C. 36, 64
Crawford T.G. 39, 64
- Dahmen U. 54, 64
Davies E.W. 41, 57, 64
De Fraine J. 46, 48, 49, 64
De Vault J. 57, 58, 64
Dorival G. 64
- Fishbane M. 36, 37, 64
- Gardiner A.H. 31, 32, 64
Geva H. 64
Grabbe L.L. 46, 50, 54, 64
- Gray G.B. 41, 64
Gruber M.I. 25, 65
Guillén Torralba J. 18, 21, 65
Guillet J. 65
Gunneweg A.H.J. 54, 65
- Hayward R. 38, 65
- Kavanagh P. 65
Keller S.R. 31, 32, 33, 34, 35, 65
Knierim R.P. 55, 56, 65
Korpel M.C.A. 42, 65
- Levine B.A. 41, 46, 53, 57, 65
Liebreich L.J. 65
Loewenstamm S.E. 65
- Margalith O. 47, 65
Martin-Achard R. 65
McConville J.G. 47, 66
Milgrom J. 27, 28, 66
Miller P.D. 66
Mitchell C.W. 19, 66
Muffs Y. 66
Murtonen A. 18, 66

70

Indice degli autori

Noth M. 41, 66

Philip J. 66

Ricciardi A. 66

Ruddat G. 66

Sakenfeld K.D. 57, 66

Seebass H. 28, 66

Sethe K. 31, 64

Seybold K. 28, 66

Ska J.-L. 9, 56, 66

Snaith N.H. 67

Wenham G.J. 47, 48, 58, 67

Westermann C. 67

Yardeni A. 39, 40, 41, 42, 67

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE

Genesi

1
1,15
1,17
14
14,18-20
24,11
47,7
48,9-12
49,25-26
50,23-24

Esodo

13,21
14,20
26,35
40,3
34,6
39,43

Levitico

1
9,22

Numeri

4,6
7,1

Deuteronomio

10,2
10,8
21,5
28,50
33
33,16

Giudici

18,31

1 Samuele

1,24
7,1
10,3
14,27
14,29
15,13
16,20

72

Indice delle citazioni bibliche

23,21
25,14
25,33

2 Samuele

6
6,14
6,17
6,18
6,20

1 Re

8,14
8,55
8,62

2 Re

6,29
10,18

Salmi

4
4,2
4,7
6,3
31,10
31,17
41,5
41,11
51,3
67
67,2

76,5
80,4
80,8
80,20
117,26
118,27
119,135
121
129

Proverbi

16,10-15
16,15
25,26

Qoelet

8,1

Siracide

36,16
50,20

Ezechiele

43,2

Daniele

9,17

Malachia

1,6—2,9
3,20

INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE.....	pag. 7
PREFAZIONE.....	» 9
INTRODUZIONE	» 11
CAPITOLO 1	
LA «GRAMMATICA DI DIO»: I VERBI DI NM 6,24-26... »	15
1. «CHE YHWH TI BENEDICA...» (יְבָרְכֶךָ)	» 16
1.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 16
1.2. <i>Analisi semantica</i>	» 17
2. «...E TI CUSTODISCA...» (וַיִּשְׁמְרֶךָ).....	» 19
2.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 19
2.2. <i>Analisi semantica</i>	» 20
3. «FACCIA BRILLARE IL SUO VOLTO SU DI TE...» (יָאֵר פָּנָיו)	» 21
3.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 21
3.2. <i>Analisi semantica</i>	» 21
4. «... E ABBA DI TE MISERICORDIA» (וַיַּחַנֶּךָ)	» 23
4.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 23
4.2. <i>Analisi semantica</i>	» 23
5. «CHE YHWH TI MOSTRI IL SUO VOLTO...» (יִשָּׂא פָנָיו).....	» 24
5.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 24
5.2. <i>Analisi semantica</i>	» 25
6. «... E TI DIA PACE» (וַיִּשֶׁם לְךָ שְׁלוֹם)	» 26
6.1. <i>Analisi etimologico-linguistica</i>	» 26
6.2. <i>Analisi semantica</i>	» 26
7. LA BENEDIZIONE DI Nm 6,24-26 IN UNO SGUARDO D'INSIEME »	27

CAPITOLO 2	
CONFRONTO TRA NM 6,24-26	
E ALTRI TESTI EULOGICI DEL VICINO ORIENTE..... » 31	
1.	CONFRONTO CON ALCUNE FONTI EXTRA-BIBLICHE DEL VICINO
	ORIENTE ANTICO..... » 31
1.1.	<i>Un parallelo egiziano</i> » 31
1.2.	<i>Corrispondenze semantiche in accadico</i> » 36
2.	NM 6,24-26 E LE PLACCHETTE D'ARGENTO
	DI KETEF HINNOM..... » 38
2.1.	<i>Confronto testuale tra le due placchette</i>
	<i>di Ketef Hinnom e Nm 6,24-26</i> » 39
2.2.	<i>Rapporto letterario tra il testo delle placchette</i>
	<i>e Nm 6,24-26</i> » 41
3.	SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO..... » 43
CAPITOLO 3	
L'ORIGINE DELLA BENEDIZIONE SACERDOTALE	
E IL SUO SVILUPPO SINO A NM 6,24-26..... » 45	
1.	L'AMBIENTE CHE HA PRODOTTO LA BENEDIZIONE
	SACERDOTALE » 45
1.1.	<i>Ambiente di corte</i> » 46
1.1.1.	Alcuni testi biblici riconducibili
	alla funzione sacerdotale del re..... » 47
1.1.2.	אֵוֶר קָנִים: un vocabolario legato
	all'ideologia di corte? » 51
1.2.	<i>Ambito culturale</i> » 52
2.	LA FISSAZIONE DELLA BENEDIZIONE SACERDOTALE
	IN NM 6,24-26 » 55
3.	SINTESI DEL PERCORSO COMPIUTO..... » 58
CONCLUSIONE..... » 61	
BIBLIOGRAFIA » 63	
INDICE DEGLI AUTORI » 69	
INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE » 71	