

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
in cotutela con Sorbonne Université

DOTTORATO DI RICERCA IN
CULTURE LETTERARIE E FILOLOGICHE

Ciclo XXX

Settore Concorsuale: 10/D2 - LINGUA E LETTERATURA GRECA

**Settore Scientifico Disciplinare: L-FIL-LET/02 - LINGUA E LETTERATURA
GRECA**

*La storia di Iefte (Jdc 10,6-12,7).
Studi sul testo biblico e sulla sua ricezione nell'Antichità*

Presentata da: Marco Grossi

Coordinatore Dottorato

Nicola Grandi

Supervisore

Camillo Neri

Supervisore

Olivier Munnich

Esame finale anno 2020



SORBONNE UNIVERSITÉ
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ÉCOLE DOCTORALE I – Mondes anciens et médiévaux
Laboratoire de recherche « Orient & Méditerranée » (UMR 8167)
CORSO DI DOTTORATO in Culture Letterarie e Filologiche

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ
DOTTORE DI RICERCA IN CULTURE LETTERARIE E FILOLOGICHE

Discipline : Études grecques

Présentée et soutenue par :

Marco GROSSI

le 11 Mars 2020

La storia di Iefte (*Jdc* 10,6-12,7)
Studi sul testo biblico e sulla sua ricezione nell'Antichità

Sous la direction de :

M. Olivier MUNNICH – Professeur, Sorbonne Université
M. Camillo NERI – Professore ordinario, Università di Bologna

Membres du jury :

M. Olivier MUNNICH – Professeur, Sorbonne Université
M. Sébastien MORLET – Maître de conférences HDR, Sorbonne Université
Mme Francesca BARONE – Chargée de recherches au CNRS HDR
M. Camillo NERI – Professore ordinario, Università di Bologna
M. Daniele TRIPALDI – Professore associato, Università di Bologna
M. Claudio ZAMAGNI – Professore associato, Sapienza-Università di Roma

Indice

Ringraziamenti	p. 5
Introduzione.....	6
Prima parte – Il testo biblico.....	13
Il testo masoretico.....	14
I LXX.....	23
1. Il Testo A.....	25
2. Il Testo B.....	34
Il <i>Targum</i>	43
1. Modifiche di etnonimi e toponimi.....	43
2. Modifiche di matrice esegetica.....	44
3. Modifiche di matrice teologica.....	45
La <i>Vulgata</i>	47
Analisi.....	56
Osservazioni sulla storia testuale.....	148
1. Le differenze tra TM e LXX.....	148
2. Ideologia comune e differenze tra le recensioni greche dei LXX.....	164
Commento storico-letterario.....	174
1. <i>Status quaestionis</i>	174
2. Quattro analisi recenti.....	177
2.1. Le ricostruzioni di Uwe Becker e di Daniel Finkelstein.....	177
2.2. Le ipotesi di Thomas Römer e di Michaela Bauks.....	181
3. La ricezione di Iefte nella Bibbia: <i>ISam</i> 12 e <i>Hbr</i> 11.....	186
4. La datazione mediante il lessico.....	189
5. La datazione mediante il contesto teologico.....	194
5.1. I personaggi.....	194
5.2. La discesa dello Spirito divino su figure chiaroscurali.....	197
5.3. La parola performativa.....	199
5.3.1. Il voto (נָדַר).....	200
5.3.2. Il giuramento (שָׁבוּעָה).....	205
5.3.3. Lo sterminio (חָרַם).....	208
5.4. Connessioni intertestuali.....	210
5.5. Maledizioni dagli effetti indesiderati.....	214
5.6. Il solo sacrificio umano?.....	215
5.7. I nemici di Israele.....	217
5.7.1. Camos.....	218
5.7.2. Ammoniti o Moabiti?.....	220
5.8. La conquista della Terra promessa.....	225
5.8.1. Segni di una contaminazione reciproca.....	228
5.8.2. Eventi diversi, temi comuni.....	230
6. Un'ipotesi di datazione.....	235
Appendice 1: Le tappe della traversata.....	240
Seconda parte – La ricezione nell'Antichità.....	251
Flavio Giuseppe.....	252

Il <i>Liber antiquitatum biblicarum</i>	263
Origene	285
1. Il <i>Commento al Vangelo secondo Giovanni</i>	285
2. <i>La preghiera</i>	296
3. <i>Le Omelie sui Numeri</i>	299
4. <i>I Selecta in Judices</i>	303
5. <i>Le Omelie sui Giudici</i>	310
Il <i>De rebaptismate</i>	313
Metodio di Olimpo	317
Atanasio di Alessandria	332
1. <i>La Lettera sui Sinodi di Rimini d'Italia e di Seleucia in Isauria</i>	332
2. <i>Le lettere a Serapione</i>	334
Gregorio di Nazianzo	337
1.1. <i>L'orazione sui Maccabei</i>	337
1.2. <i>L'Epitafio 94</i>	342
Diodoro di Tarso	349
1. Il frammento su <i>Jdc 11,30</i>	349
2. Il frammento su <i>Jdc 12,6</i>	351
<i>Le Costituzioni degli apostoli</i>	354
L' <i>Ambrosiaster</i>	361
1. <i>Le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti</i>	361
2. <i>Il Commento alla Prima lettera ai Corinzi</i>	371
Ambrogio di Milano	373
1. <i>Il De virginitate</i>	373
2. <i>Il De officiis</i>	383
3. <i>La lettera a Simpliciano</i>	401
4. <i>L'Apologia del profeta Davide</i>	404
5. <i>Il De obitu Valentiniani</i>	409
6. <i>L'Exhortatio virginitatis</i>	413
7. <i>Il racconto biblico in Ambrogio</i>	417
Giovanni Crisostomo	422
1. <i>Le Omelie sulle statue</i>	422
2. <i>Le Omelie sulla Lettera agli Ebrei</i>	427
3. <i>Le Omelie sulla Lettera ai Romani</i>	428
Girolamo di Stridone	431
1. <i>Il Commento a Michea</i>	431
2. <i>Il Contro Gioviniano</i>	435
3. <i>La lettera a Eliodoro</i>	439
4. <i>Il Contro Giovanni</i>	440
5. <i>La lettera a Giuliano</i>	443
6. <i>Il Commento a Geremia</i>	445
7. <i>Riepilogo</i>	447
Teodoro di Mospuestia	448
Teodoreto di Cirro	450
1. <i>L'Esegesi sul Salmo 89</i>	450
2. <i>Le Questioni sui Giudici</i>	451
<i>Le Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos</i>	458

Gli <i>Atti di Guria e Samona</i>	465
Appendice 2: La formazione dei <i>corpora</i> omiletici di Origene. Riflessioni metodologiche a partire dalle <i>Omellerie sui Giudici</i>	472
1. Considerazioni cronologiche sulla composizione delle omellerie.....	472
2. Un nuovo approccio metodologico	475
3. Le <i>Omellerie sui Giudici</i> : un'edizione d'autore?.....	477
4. Un confronto tra testi in greco e traduzioni latine	479
5. Pratiche di riconversione del testo	486
6. Raccolta o antologia?	490
6.1. Il vaglio dei frammenti catenari.....	491
6.2. Un possibile criterio logico del <i>corpus</i>	491
6.3. Ipotesi intorno ai possibili autori del <i>corpus</i>	493
Appendice 3: Struttura e datazione del <i>De virginitate</i>	496
1. Lo <i>status quaestionis</i>	496
2. La struttura.....	498
2.1. Il proemio (Ambr. <i>Virginit.</i> 1,1-1,4).....	499
2.2. L'introduzione (Ambr. <i>Virginit.</i> 1,4-3,13)	502
2.3. La differenza tra donne e vergini (Ambr. <i>Virginit.</i> 3,14-5,24).....	503
2.4. L'arringa (Ambr. <i>Virginit.</i> 5,24-7,41)	505
2.5. Il sermone sul <i>Cantico dei Cantici</i> (Ambr. <i>Virginit.</i> 8,42-14,92)	505
2.5.1. La vita ritirata (Ambr. <i>Virginit.</i> 8,42-9,53).....	506
2.5.2. Cristo bellezza dell'anima (Ambr. <i>Virginit.</i> 10,54-13,84)	506
2.5.3. I custodi della vita ritirata (Ambr. <i>Virginit.</i> 13,85-14,92)	507
2.5.4. La sutura del carro di Aminadab (Ambr. <i>Virginit.</i> 15,93s.)	508
2.6. Il volo dell'anima platonica (Ambr. <i>Virginit.</i> 15,95-16,97)	508
2.7. Un testo eterogeneo (Ambr. <i>Virginit.</i> 16,98-17,111)	509
2.7.1. La sutura sul giardino del noce (Ambr. <i>Virginit.</i> 16,98)	509
2.7.2. Cristo medico dell'anima (Ambr. <i>Virginit.</i> 16,99-16,104).....	511
2.7.3. Il peccato come zavorra dell'anima (Ambr. <i>Virginit.</i> 16,105-17,107).....	511
2.7.4. Il volo della vergine (Ambr. <i>Virginit.</i> 17,108-17,111)	513
2.8. Il volo dell'anima cristiana (Ambr. <i>Virginit.</i> 18,112-18,118)	514
2.9. Cristo auriga dell'anima (Ambr. <i>Virginit.</i> 18,119).....	515
2.10. Il sermone sulla festa dei ss. Pietro e Paolo (Ambr. <i>Virginit.</i> 18,120-20,131)...	516
2.10.1. La pesca di Pietro (Ambr. <i>Virginit.</i> 18,120-19,126).....	517
2.10.2. Il prezzo della redenzione (Ambr. <i>Virginit.</i> 19,127-19,129).....	517
2.10.3. La pesca dei nuovi apostoli (Ambr. <i>Virginit.</i> 20,130-20,131).....	517
2.11. Il finale (Ambr. <i>Virginit.</i> 20,131-20,132).....	518
2.12. La struttura del <i>De virginitate</i> . Un riepilogo	521
3. I riferimenti storici.....	524
3.1. La satira politica	524
3.1.1. Chi è Erodiade?	526
3.1.2. Chi è Erode?	528
3.2. Delle scuse tardive?	531
3.3. La Chiesa di Bologna	532
3.4. La datazione dei documenti del <i>De virginitate</i> . Un riepilogo	536
4. I rapporti con il <i>De virginibus</i>	538
4.1. Il primo libro.....	539

4.2. Il secondo libro	545
4.3. Il terzo libro	548
4.4. Numerose corrispondenze	550
5. Le citazioni dell'opera	552
5.1. Il giglio come metafora della resurrezione	552
5.2. <i>Adfirmanti incumbit probatio</i> : a sostegno di una vecchia tesi	557
6. Le corrispondenze con altre opere	560
6.1. Tracce origeniane	560
6.2. Un archivio molto utilizzato	566
7. La funzione del <i>De virginitate</i>	571
7.1. Una <i>satura</i> troppo elaborata	571
7.2. <i>Cui prodest?</i>	572
7.3. Un quarto <i>De virginibus?</i>	573
8. Conclusioni	574
Conclusioni	576
1. Uno sguardo d'insieme	576
2. Le linee-guida dell'esegesi	586
Bibliografia	591
Résumé substantiel en français	628
1. Le récit biblique	628
2. Introduction	628
3. Études sur le texte biblique	634
4. Études sur la réception dans l'Antiquité	641
Quatrième de couverture – abstract en français et en anglais	656

Ringraziamenti

Desidero porgere alcuni sentiti ringraziamenti a quanti hanno contribuito alla stesura di questo lavoro.

Il mio primo pensiero va alle due istituzioni che hanno reso possibile il percorso congiunto, l'Alma Mater Studiorum e la Sorbona. *Florentinus natione*, ho ricevuto enormi benefici accademici e umani nel varcare gli Appennini prima, e le Alpi poi. Ho imparato molto dal delicato percorso che cerca di unire due Università, e quindi due popoli, nel sentiero comune dell'identità europea.

Il secondo omaggio va ai miei supervisori, il professor Camillo Neri e il professor Olivier Munnich, che mi hanno accolto tra i loro alunni senza conoscermi prima. Per il loro impegno costante, i loro insegnamenti utili, la loro pazienza inesauribile non posso che provare un sentimento di fervida e sincera gratitudine.

Il terzo va ai segretari e alle segretarie delle due facoltà, in particolare a Silvia Superbi e a Noeline Zemboulingame, sorridenti e infaticabili, perché non ho dimenticato il loro sostegno.

Il quarto va ai compagni di studio e agli amici, vincastro e usbergo nel cammino, per i quali – volenti o nolenti – Iefte non ha più segreti. Che cosa farei senza di voi?

Il quinto va alla famiglia, nido discreto e sempre accogliente.

Il sesto va a Carlo Nardi, che mi ha insegnato ad amare ciò che studio e a studiare ciò che amo.

Introduzione*

La tesi ha come argomento la storia veterotestamentaria di Iefte (*Jdc* 10,6-12,7). L'idolatria degli Israeliti ha condotto YHWH a scatenare contro di loro la furia degli Ammoniti, i quali occupano militarmente la regione transgiordana del Galaad per diciotto anni e si approntano a conquistare tutto Israele. Messo alle strette, il popolo chiede perdono alla divinità, che accetta di salvarli dal disastro imminente. Iefte entra allora in scena attraverso un'analessi in cui viene raccontata la sua infanzia tormentata: figlio di una prostituta e cacciato dalla sua famiglia alla morte del padre, fugge nel deserto di Tob e diventa il capo di una banda di mercenari. Sotto la minaccia dei nemici, gli Israeliti gli domandano di tornare in qualità di capo e di condottiero. Dopo qualche reticenza, egli accetta la carica e prova a risolvere il conflitto per via diplomatica, ricordando al re Ammonita che Israele detiene il possesso del territorio fin dai tempi della conquista di Mosè. Le trattative falliscono e Iefte riceve su di lui lo Spirito divino; pronuncia allora un voto che lo obbligherà, in caso di vittoria, a offrire in olocausto a Dio chiunque gli verrà incontro da casa sua al suo ritorno. Al successo della battaglia si contrappone la tragedia personale: la vittima designata dal destino è la sua unica figlia, subito uscita per festeggiare il padre vincitore. Dopo un dialogo ricco di *pathos*, la fanciulla lo incoraggia a ottemperare alla promessa sacra, domandando soltanto due mesi per piangere la sua verginità sui monti con le amiche. Al suo ritorno il giudice compie quanto promesso e viene istituita una festa in onore della ragazza morta per la salvezza di Israele. La tribù israelitica di Efraim, tuttavia, si muove in armi contro Iefte, perché lo vuole punire per non averli chiamati alla battaglia contro il nemico comune. Anche in questo caso il Galaadita espone a parole il suo punto di vista, ma lo scontro ha inizio e la vittoria arride al giudice. Gli Efraimiti in fuga cercano di trovare riparo oltre il Giordano, ma i soldati di Iefte, dopo averli riconosciuti grazie ad una differenza di pronuncia, non fanno prigionieri.

* I criteri redazionali quelli in uso nella filologia classica (e in particolare quelli codificati dalla rivista «Eikasmós»). Per gli autori cristiani di lingua greca vengono utilizzate le abbreviazioni del Lampe (1969); per Origene, tuttavia, saranno utilizzate le abbreviazioni proposte da «Adamantius», cui sarà aggiunta l'indicazione dell'autore latino della traduzione, qualora il testo non sia pervenuto in originale. Le abbreviazioni dei libri biblici sono prese dal *NDPAC* I (2006), mentre le sigle usate per le versioni bibliche sono le seguenti:

A = *Codex Alexandrinus* (testo A di Rahlfs)

B = *Codex Vaticanus* (testo B di Rahlfs)

L = recensione antiochena (o luciana)

La = *Vetus Itala* (*Codex Lugdunensis*)

T = *Targum*

TM = Testo Masoretico

V = *Vulgata*.

Il lavoro è diviso in due parti: la prima riguarda il testo biblico e ha come scopo quello di proporre una nuova analisi del passo sotto gli aspetti critico-testuale, storico e letterario, che a loro volta costituiscono la base per una contestualizzazione del racconto e dei suoi temi all'interno dell'intero *corpus* biblico. La seconda si concentra invece sulla storia delle interpretazioni del passo nel mondo antico greco e latino, a partire dall'epoca giudeo-ellenistica fino all'inizio del V secolo, e prevede la costituzione di un *dossier* dei passi che commentano l'episodio. Ogni fonte è presentata in lingua originale, con una mia traduzione e un commento che illustra i principali temi testuali, letterari ed esegetici. Dato che la maggior parte dei saggi sull'argomento predilige l'uno o l'altro aspetto, si è ritenuto utile affrontare insieme tanto lo studio del testo biblico, quanto la sua esegesi: il racconto di *Giudici*, dunque, è stato esaminato sia come testo in formazione, mosso da interessi certo religiosi, ma anche storici e letterari dell' 'autore' nell'ambito della sua cultura di provenienza, sia come *monumentum aere perennius* (Hor. *Carm.* III 30,1), dove la parola ormai cristallizzata dalla sacralità viene 'ruminata' per ricavarne un insegnamento morale e una più chiara comprensione della divinità. Se da un lato, dunque, le due sezioni della tesi sono autonome, perché la ricezione assume il testo come già codificato e, nel caso della maggior parte degli esegeti cristiani, esula dall'originale ebraico, dall'altro il lavoro stesso sul testo biblico, operato tanto nel momento di composizione, quanto nella sua trasmissione e nelle sue traduzioni, partecipa di un analogo sforzo ermeneutico. L'uno e l'altro momento, pertanto, non possono che essere considerati complementari se si vuole ricostruire la storia di *Jdc* 10,6-12,7 tra la sua stesura ad opera di una piccola popolazione mediorientale e la sua interpretazione nei luoghi più disparati dell'Impero romano.

Questa storia dell'Antico Testamento è particolarmente ricca di temi (la nascita illegittima dell'eroe, il voto, il sacrificio umano, la fuga sui monti, la morte in stato verginale, la valenza espiatrice di una morte per la salvezza del popolo), che concorrono a creare una grande problematica a livello teologico: perché YHWH ha permesso il sacrificio di un'innocente? La questione della teodicea ha sfidato le migliori menti del Giudaismo e del Cristianesimo fino ad oggi, ed esse hanno interpretato il testo nella maniera più disparata per trovare risposte innanzitutto teologiche. Un ruolo di primaria importanza ha in questo senso il tentativo di datazione dell'opera, a seconda della quale il medesimo testo può essere letto sotto una luce completamente differente: infatti, una datazione antica dell'episodio potrebbe far pensare al ricordo di antichi usi culturali, mentre una molto recente ha fatto ipotizzare un'influenza della cultura ellenistica. Il tentativo di identificazione dell' 'autore' e del periodo di composizione è pertanto il *focus* principale delle ricerche sul testo biblico.

Per arrivare a tale traguardo le ricerche partono dal confronto tra le versioni della narrazione. L'episodio di Iefte è esaminato nelle versioni ebraica (testo masoretico), greca (LXX: *Codex Alexandrinus* e *Codex Vaticanus*) e latina (*Vulgata*), che hanno assunto nel tempo un valore storico di primaria importanza in quanto testi ufficiali del Giudaismo, della Chiesa greca e di quella latina. Ciascun testo è presentato in lingua originale ed è corredato della mia traduzione, mentre in nota sono segnalati i principali problemi testuali riscontrati; inoltre, viene presentata una cursoria trattazione delle maggiori differenze apportate al testo nel *Targum*. Anche nei casi di corrottele testuali, infatti, il testo canonico è importante sia dal punto di vista della tradizione, per comprendere le relazioni esistenti tra le versioni antiche, sia da quello della storia dell'esegesi, perché taluni errori testuali furono spiegati mediante il ricorso all'allegoria. Ciascuna di queste versioni presenta vari problemi, che trovano origine nell'assenza di una vera e propria edizione critica. In particolare, nei commentari moderni si osserva una distanza tra il testo ebraico ormai 'cristallizzato' e le sue traduzioni in lingua corrente, le quali, per esigenze di comprensione, sono costrette a sanare per via esegetica le corrottele presenti. Neanche la versione dei LXX è immune da problemi analoghi, perché la traduzione greca, già progettata per essere una resa letterale del modello ebraico e successivamente rielaborata perché corrispondesse ancor di più al testo masoretico, è stata talvolta addolcita nelle sue spigolosità dai traduttori moderni. Questa tesi si prefigge, attraverso una resa volutamente letterale di entrambi i testi editi da Rahlfs, di mostrare invece il ruolo funzionale che il testo di *Giudici* LXX tende ad assumere nel corso delle rielaborazioni. Lo spoglio analitico dei testi permette infatti di individuare, versetto per versetto, le maggiori differenze che intercorrono tra le versioni del passo, cui si aggiungono anche le varianti delle altre fonti antiche, in special modo quelle attestate nei codici greci della recensione antiochena, nei tre revisori greci (Aquila, Simmaco, Teodoziona), nelle *Veteres Latinae*, nel *Targum* e nelle traduzioni siriane. Le note, anche quelle più 'descrittive', hanno la funzione di sottolineare le differenze di resa tra le recensioni dei LXX: il confronto tra le 'varianti' consente infatti di ipotizzare in alcuni casi la lezione di partenza, poi corrotta nel corso della tradizione. I risultati dell'analisi permettono una riflessione tanto sul rapporto tra il testo masoretico e il modello ebraico dei LXX, quanto sulle relazioni tra le varie recensioni dei LXX. Le osservazioni intendono ricalibrare due principi su cui si sono finora basati gli studi sul testo biblico: sul versante ebraico, il ricorso abituale all'idea che le differenze dei LXX rispetto al testo masoretico di *Giudici* siano dovute a una *Vorlage* diversa; sul versante greco, l'opinione invalsa secondo la quale il testo afferente al *Codice Vaticano* riporterebbe sempre una lezione peggiore rispetto agli altri gruppi. Le informazioni

ricavate dall'analisi del testo formano la base di dati su cui verrà impostato il commento storico e letterario del passo, che si propone di arrivare al fine ultimo di questa ricerca, cioè l'individuazione dell' 'autore' e dell'epoca della redazione finale del brano. Anche in questo caso si è tentato un approccio diverso rispetto agli studi precedenti: la critica, infatti, può essere divisa tra saggi di matrice critico-testuale, che ricercano il presunto nucleo originale del racconto, e altri che prendono in esame più specificamente la sezione del voto e del sacrificio umano, che viene separata dal contesto della narrazione perché spesso ritenuta più recente rispetto al resto dell'episodio. In questa sede si è allora tentata una contestualizzazione del brano nella sua integralità attraverso l'analisi del lessico e dei temi presenti dell'episodio, che vengono raffrontati con episodi analoghi nell'Antico Testamento. Si è voluto cioè valutare se si possa supporre un revisore 'solitario', oppure se il racconto di Iefte rifletta un quadro teologico concorde con la mentalità deuteronomistica.

La seconda parte della tesi si concentra sulla ricezione dell'episodio nell'Antichità greco-latina. Gli studi sull'argomento hanno già ricostruito la storia dell'esegesi affrontando i vari passi in un'ottica prevalentemente teologica: in questo senso, le interpretazioni antiche, riassunte cursoriamente, sono state commentate esclusivamente in senso contenutistico e per questo si trovano spesso raggruppate per aree tematiche. In questa sede, invece, si è tentato di analizzare ogni brano a partire dal suo contesto: le occorrenze trattate non sono state presentate come frammenti 'isolati', ma all'interno del discorso sviluppato dal singolo autore. Anche in questa parte l'inizio dell'analisi parte dalla lettura del testo originale e dalla nuova traduzione proposta per ogni passo. La versione ha tentato di rendere di volta in volta lo scopo e lo stile di ciascun autore: come per il testo masoretico i costrutti ebraici sono stati resi con le strutture sintattiche correnti nella lingua italiana, mentre la loro traduzione 'pedissequa' nei LXX è stata riprodotta con analoghe 'sgrammaticature', così per i brani esegetici si è voluto mantenere l'aspetto predominante di ciascun testo mediante la piacevolezza della narrazione, la sontuosità della poesia oppure la scrupolosità del trattato. Coerentemente con questo principio, le opere in versi sono state tradotte in endecasillabi sciolti, per dare un'idea almeno approssimativa della loro natura ritmica.

L'importanza attribuita alla lingua originale come veicolo di informazioni ha indotto a limitare la ricerca alle attestazioni in greco e latino, anche se sono state ricordate altre interpretazioni trasmesse in lingue diverse. Tale scelta, che pur mette da parte per il momento l'approfondimento dell'episodio nell'ambiente giudaico post-ellenistico, si è resa infatti preferibile rispetto a un'esposizione unitaria di tipo strettamente 'tematico' perché, oltre al fatto che studi di questo tenore esistono già, l'analisi minuziosa dei singoli passi e il loro

confronto hanno permesso di proporre interventi testuali mirati, alcuni dei quali hanno già visto la pubblicazione (cf. Grossi 2016; vd. anche Grossi 2013). Grazie a questa impostazione l'esame del pensiero teologico nei confronti dell'episodio biblico permette anche di apportare alcune modifiche alle opere che conservano le attestazioni, in virtù della differente focalizzazione con cui ci si avvicina al testo. In effetti, l'analisi del passo nel suo contesto letterario ed ermeneutico permette una riflessione innovativa su problemi testuali legati ai testimoni antichi che finora hanno minato parzialmente la ricostruzione della storia esegetica. I due passaggi risultano così complementari: l'approccio 'tematico' consente di esaminare le questioni critico-testuali sotto una prospettiva nuova, la soluzione dei problemi risulta necessaria per comprendere meglio lo sviluppo esegetico di *Jdc* 10,6-12,7. In questa ricerca ci si è posti dunque l'obiettivo preliminare di appianare le criticità maggiori che ostacolavano la ricostruzione del pensiero antico.

Il primo scoglio, e forse il più importante per la storia dell'esegesi del passo, riguarda due frammenti catenari di commento a *Jdc* 11,30 e 12,6 (*PG* XII 949) di dubbia autenticità origeniana. Il testo è di importanza primaria, perché contiene una condanna inequivocabile del gesto di Iefte che segna una svolta nella storia delle interpretazioni. Di fatto, l'accettazione dell'attribuzione a Origene implica che il biasimo per quel sacrificio umano sia avvenuto nel Cristianesimo fin dal III secolo, mentre il suo rifiuto comporta tanto una modifica nella datazione di questo importante cambiamento esegetico, quanto una rivalutazione dell'estensione del *corpus* omiletico dell'Alessandrino su tale libro biblico. Se la risoluzione di questa *impasse* è importante per determinare la corretta interpretazione di Origene sul Galaadita, nello stesso tempo permette di affrontare la questione intricata della trasmissione dei sermoni da un punto di vista diverso. Il frammento in questione, infatti, sarebbe tra i pochi conservati in lingua originale per le *Omèlie sui Giudici*, la cui traduzione latina si interrompe improvvisamente alla spiegazione del cap. 7. L'indagine verte dunque non soltanto sui testi traditi, ma anche su quelli 'assenti', per cercare di comprendere se la mancanza di un'esegesi *ad hoc* nelle *Omèlie sui Giudici* sia dovuta a una perdita meccanica oppure a una scelta deliberata.

Un altro problema rilevante si riscontra nel *corpus* di Ambrogio, dove la mancanza di una datazione certa per il trattato conosciuto come *De virginitate* ha a lungo inficiato la corretta comprensione dello sviluppo interpretativo del vescovo per quanto riguarda l'episodio di Iefte. In quell'opera, infatti, Ambrogio offre un'interpretazione del passo per molti aspetti diversa dalle altre, che la critica non ha potuto situare cronologicamente. Invece, è proprio questa singolarità a rendere ancor più necessaria un'indagine sul periodo

di composizione su cui orientare la ricostruzione della storia del pensiero esegetico dell'autore. Anche in questo caso, dunque, i cambiamenti di interpretazione all'interno del *corpus* di un autore possono costituire un importante elemento di datazione, e, allo stesso tempo, necessitano di una data perché il cammino interpretativo dell'autore sia interamente compreso.

Analogamente, il confronto tra le interpretazioni degli autori afferenti alla scuola antiochena permette di elaborare indizi nuovi su alcune opere anonime o di dubbia autenticità (alcuni frammenti catenari, le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, gli *Atti di Guria e Samona*). In particolare, le ricerche sull'origine delle *Quaestiones ad Orthodoxos*, che una parte della critica attribuisce a Teodoreto di Cirro, possono ricevere beneficio dal parallelo con l'esegesi sicuramente riconducibile al vescovo: la comunanza tra le fonti sosterrrebbe l'ipotesi della paternità dell'autore, mentre la loro dissonanza può essere usata come indizio per screditare questa idea.

Per mettere pienamente a frutto questa ricerca intra- e intertestuale si è deciso di strutturare il *dossier* in ordine cronologico per autore, piuttosto che geografico-tematico, come invece ha fatto Thompson (2001). Sebbene la maggior parte degli scrittori esaminati viva nella seconda metà del IV secolo, per cui talvolta l'opera di un esegeta trattato in precedenza può essere leggermente più recente di un testo illustrato in seguito, questa scelta appare preferibile alle altre possibilità, perché permette di porre in risalto i legami tra gli antichi teologi e di offrire un quadro più realistico della storia dell'esegesi nelle letterature religiose dell'Antichità.

L'attenzione all'aspetto cronologico ha fatto sì che fossero marcati i limiti temporali di questa ricerca. Il *corpus* sulla ricezione prevede lo studio dei passi che offrono un'interpretazione dell'episodio di Iefte nei testi in lingua greca e latina fino all'inizio del V secolo. Non sono pertanto trattate le citazioni che utilizzano il racconto di *Giudici* con altri scopi, quali ad esempio quello di recuperare informazioni relative alla cronologia degli eventi biblici¹, o alla toponomastica veterotestamentaria², oppure alle cause di culti eterodossi³. Per non caricare ulteriormente la raccolta si è deciso, inoltre, di omettere la presentazione delle citazioni di *Hbr* 11,32⁴ – dove Iefte è citato insieme ad altri personaggi

¹ Cf. Theophyl. Ant. *Autol.* III 24, Clem. Al. *Str.* I 21,111, Eus. *PE* X14,3.

² Cf. Eus. *Onom.* (Klostermann 1904, 10-13, 32s., 128s., 132s., 160s., 164s.).

³ Cf. Epiph. *Haer.* 55,1,10 (vd. Holl-Dummer 1980, 325) e 78,23,6 (vd. Holl-Dummer 1985, 473).

⁴ Cf. Clem. Al. *Str.* II 4,13, Epiph. *Haer.* 66,81,7 (Holl-Dummer 1985, 123), Ath. *Epist. Aeg. Lib.* 21,3, (Bas.) *En. in Is.* 1,58, Cyr. H. *Catech.* 16,8, [Sever.] *In ill.: Quom.* (PG LIX 651), Chrys. *Hom. in 2Cor 11,1* (PG LI 310).

dell'Antico Testamento – tranne nei casi in cui l'interpretazione del versetto si interessi specificamente al giudice od offra la possibilità di chiarire alcuni aspetti dell'esegesi di un determinato autore sull'episodio veterotestamentario. I limiti cronologici hanno fatto sì che venissero esclusi anche alcuni scritti spurî, i quali non presentano datazione certa, ma sono con molta probabilità più tardi rispetto all'autore cui sono stati attribuiti⁵. Se la demarcazione del V secolo è stata facilmente attuabile per gli autori latini – per cui si è terminato con Girolamo, che scrive a cavallo tra i due secoli – le somiglianze tra vari scritti afferenti alla scuola antiochena hanno indotto invece a proseguire le ricerche, limitatamente a quel contesto teologico-geografico, fino alla metà del secolo. Questo leggero divario è stato necessario per inquadrare più correttamente i legami tra gli autori di area siriana e alcune opere anonime o di dubbia autenticità, di cui si è già accennato. Naturalmente, la scelta di fermarsi all'inizio del V secolo esclude teologi di prima importanza, quale tra tutti Agostino di Ippona. Pur senza nascondere la difficoltà di tale scelta, dovuta anche ai limiti di tempo imposti ai corsi di dottorato in Italia, si è deciso di rinviare ad un momento successivo l'analisi del commento dell'Ipponate su Iefte (*e.g. Quaest. Hept. VII 49*), la cui complessa articolazione avrebbe richiesto uno studio particolareggiato. Infatti, date, da una parte, la presenza di vari studi sulla storia esegetica sia ebraica, che cristiana dell'episodio (cf. *e.g. Richter 1966, Thompson 2001, Rottzoll-Rottzoll 2003, Houtman-Spronk 2007, Sjöberg 2006, Groß 2012, Spronk 2018*) e, dall'altra, l'importanza delle questioni sopra esposte che impediscono una ricostruzione adeguata del pensiero di vari autori, la limitazione dell'arco cronologico ha permesso di affrontare gli autori esaminati con una maggiore attenzione al contesto critico-testuale, storico e letterario, rimandando ad un'indagine ulteriore la prosecuzione temporale delle attestazioni patristiche. Il nuovo taglio dato alla ricerca, in cui si coniuga l'analisi completa dell'episodio biblico e lo studio approfondito della sua esegesi, consentirà di osservare prima le scelte operate nella creazione di un testo destinato ad assumere un aspetto sacro, pur essendo problematico, e, una volta terminato il processo di sacralizzazione, i molteplici meccanismi usati dagli esegeti per spiegare il senso di un testo problematico proprio perché sacro.

⁵ Cf. [Epiph.] *Tract. num. myst.* 3 (PG XLIII 509) τρεῖς κριταὶ δυναστοί, Γεδεών, Ἰεφθάε, Σαμψών, 5 (PG XLIII 517) τὴν ἡγαπημένην ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς, καὶ δώσει ἑαυτὸν λύτρον ἀντὶ πολλῶν, τὰ ἐν τῇ βίβλῳ τῶν Κριτῶν ἠρμήνευσεν· ὀλοκαυτώματα γὰρ καὶ ὁ Ἰεφθάε ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τῷ Θεῷ τὴν θυγατέρα προσήνεγκεν. [Ath.] *Synops.* (PG XXVIII 313) μετ' αὐτὸν Ἰεφθάε ὁ Γαλααδίτης· οὗτος ἀπέκτεινε τοὺς Ἀμανίτας καὶ τοὺς Φυλιστιεῖμ, θλίψαντας τὸν Ἰσραὴλ ἔτη ιη'. εὐξάμενος δὲ ἐν τῷ πολέμῳ τὸν ἀπαντῶντα πρῶτον μετὰ τὴν νίκην ἀναφέρειν εἰς θυσίαν, ἀπαντήσασαν τὴν θυγατέρα, ἤξιωσεν πρότερον συγχωρηθῆναι αὐτῇ δίμηνον κλαῦσαι τὰ παρθένια αὐτῆς· οὕτως αὐτὴν ἀνενεγκὼν ὁ πατὴρ εἰς θυσίαν, ἔκρινε τὸν λαὸν ἔτη ἕξ, [Chrys.] *Synops.* (PG LVI 339), *Ecl.* (PG LXIII 776).

Prima parte

Il testo biblico

Il testo masoretico

Il TM è ad oggi privo di un'edizione 'critica', perché gli editori si basano sulla collazione del *Codex Leningradensis* senza emendarla da errori di trasmissione. Anche l'ultima edizione di Stoccarda, curata da Natalio Fernández Marcos (2011), segue questa regola: le varianti presenti nel Codice di Aleppo e in quello del Cairo vengono riportate in apparato soltanto nel caso in cui siano significative per la traduzione o l'esegesi. Fernández Marcos riassume così i risultati della collazione: «the Masoretic text of *Judges* in its final form is a text relatively well preserved except for chapter 5. Most of M[asoretic]'s readings should be preferred over the variant readings of the versions or a good number of conjectures suggested by previous editors and commentators [...]. Nevertheless, there are some passages of a corrupt Masoretic text that can be restored with the help of other witnesses, especially G[reek], when it is accompanied by La[tin], and, occasionally, La alone» (p. 5). La nuova collazione di TM ha permesso allo studioso di operare soltanto due correzioni vere e proprie al testo rispetto all'edizione precedente, delle quali nessuna riguarda l'episodio di Iefte, che peraltro non figura neppure nei frammenti di Qumran. Nonostante il giudizio molto positivo sullo stato del TM, nella ricca parte di commento all'apparato critico Fernández Marcos non nega la validità di alcune proposte di ricostruzione avanzate dagli studiosi per vari passi (e.g. *Jdc* 11,11, 13, 33, 37, 12,2, 7). Se l'edizione del TM non permette di sanare i guasti accettati come tali dai Masoreti, lo spoglio dei commentari biblici moderni mostra una discrasia latente tra il testo ebraico ormai 'cristallizzato' e la traduzione seguita dal commento, in cui le corrottele vengono invece affrontate. La rinuncia a intervenire sul testo, però, comporta che gli sforzi ermeneutici rimangano soltanto teorici. Gli studiosi, quindi, evitano di pubblicare il testo ebraico che hanno 'idealmente' ricostruito, ma adattano la traduzione alle loro congetture.

La presente traduzione si prefigge di rendere i costrutti ebraici con le strutture sintattiche correnti nella lingua italiana. Per riprodurre la musicalità originaria la sola accortezza è stata quella di far corrispondere, per quanto possibile, a ciascuna parola ebraica un solo corrispondente italiano. Per mostrare i probabili guasti esistenti in alcuni versetti, la traduzione presenterà talvolta frasi scorrette o poco intelleggibili, di cui in nota verrà indicato il problema e il punto dell'analisi dove esso sarà discusso.

- ⁶ I figli di Israele continuarono a fare il male agli occhi di YHWH e servirono i Baal, le Astarti, gli dèi della Siria, gli dèi di Sidone, gli dèi di Moab, gli dèi dei figli di Ammon e gli dèi dei Filistei, abbandonarono YHWH e non lo servirono.
- ⁷ Esplose la rabbia di YHWH con Israele ed egli li vendette in mano ai Filistei e in mano ai figli di Ammon.
- ⁸ Ed (essi) prostrarono e oppressero i figli di Israele in quell'anno, per diciotto anni, tutti i figli di Israele che (abitavano) oltre il Giordano nella terra dell'Amorreo che (è) in Galaad.
- ⁹ I figli di Ammon passarono il Giordano per combattere anche contro Giuda, Beniamino e la casa di Efraim, e Israele si ritrovò in forte angoscia.
- ¹⁰ I figli di Israele fecero appello a YHWH: "Abbiamo commesso un torto contro di te poiché abbiamo abbandonato il nostro Dio e abbiamo servito i Baal".
- ¹¹ E YHWH disse ai figli di Israele: "Forse non dagli Egiziani e dall'Amorreo e dai figli di Ammon e dai Filistei⁶?
- ¹² E i Sidonî e Amalec e Maon vi oppressero, e avete fatto appello a me e vi ho liberati dalle loro mani.
- ⁶ וַיִּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעֲבֹדוּ אֶת־הַבְּעֻלִים וְאֶת־הָעִשְׁתָּרוֹת וְאֶת־אֱלֹהֵי אַרְם וְאֶת־אֱלֹהֵי צִידוֹן וְאֶת־אֱלֹהֵי מוֹאָב וְאֶת־אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמּוֹן וְאֶת־אֱלֹהֵי פְלִשְׁתִּים וַיַּעֲזְבוּ אֶת־יְהוָה וְלֹא עֲבָדוּהוּ
- ⁷ וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד בְּנֵי עַמּוֹן
- ⁸ וַיִּרְעֻצּוּ וַיִּרְצְצוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּשָּׁנָה הַהִיא שְׁמֹנֶה עָשָׂרָה שָׁנָה אֶת־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּגִלְעָד
- ⁹ וַיַּעֲבְרוּ בְנֵי־עַמּוֹן אֶת־הַיַּרְדֵּן לְהִלָּחֵם גַּם־בְּיַהוּדָה וּבְבִנְיָמִין וּבְבֵית אֶפְרַיִם וַתִּצָּר לְיִשְׂרָאֵל מְאֹד
- ¹⁰ וַיִּזְעְקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה לֵאמֹר חָטָאנוּ לָךְ וְכִי עֲזַבְנוּ אֶת־אֱלֹהֵינוּ וַנַּעֲבֹד אֶת־הַבְּעֻלִים
- ¹¹ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא מִמִּצְרַיִם וּמִן־הָאֱמֹרִי וּמִן־בְּנֵי עַמּוֹן וּמִן־פְּלִשְׁתִּים
- ¹² וַצִּידוֹנִים וְעַמְלֵק וּמְעֹזַיִם וְעַמְּוֹן לָחֲצוּ אֶתְכֶם וַתִּצְעַקוּ אֵלַי וְאֹשִׁיעָה אֶתְכֶם מִיָּדָם

⁶ Alla frase ebraica manca il predicato, che non può essere ritenuto sottinteso.

¹³ Voi però mi avete abbandonato e avete servito altri dèi, perciò non continuerò a liberarvi.

¹³ וְאַתֶּם עָזַבְתֶּם אוֹתִי וַתַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְכֹן לֹא־
אוֹסִיף לְהוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם

¹⁴ Andate e fate appello agli dèi che avete scelto per voi; vi liberino costoro nel tempo della vostra angoscia”.

¹⁴ לָכוּ וְזַעֲקוּ אֱלֹהֵי־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם בָּם הַמָּה
יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעֵת צָרְתְּכֶם

¹⁵ I figli di Israele dissero a YHWH: “Abbiamo peccato, fa’ a noi secondo tutto ciò che è bene ai tuoi occhi, però liberaci in questo giorno”.

¹⁵ וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה חָטֵאוּנוּ עֲשֵׂה־אֵתָּה לָנוּ
כְּכֹל־הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ אֲךָ הַצִּילֵנוּ נָא הַיּוֹם הַזֶּה

¹⁶ Rimossero gli dèi stranieri di mezzo a loro e servirono YHWH e gli si mozzò il respiro per la sofferenza di Israele.

¹⁶ וַיִּסְרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַגֹּכָר מִקִּרְבָּם וַיַּעֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה
וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ בְּעַמַּל יִשְׂרָאֵל

¹⁷ I figli di Ammon furono chiamati a raccolta e si accamparono a Galaad, mentre i figli di Israele si radunarono e si accamparono a Mispà.

¹⁷ וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי עַמּוֹן וַיִּחַנּוּ בְּגִלְעָד וַיֵּאָסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּחַנּוּ בַּמִּצְפָּה

¹⁸ Il popolo, i principi di Galaad, dissero ognuno al suo vicino: “Chi (sarà) l’uomo che comincerà a combattere contro i figli di Ammon? Diventerà il capo di tutti gli abitanti di Galaad”.

¹⁸ וַיֹּאמְרוּ הָעָם שְׂרֵי גִלְעָד אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ מִי הָאִישׁ
אֲשֶׁר יִחַל לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי עַמּוֹן יִהְיֶה לְרֹאשׁ לְכָל יִשְׂרָאֵל
גִלְעָד

¹¹ ¹ Iefte il Galaadita (era) un eroe valoroso; egli era figlio di una donna che si prostituiva, e costei partorì a Galaad Iefte.

¹¹ ¹ וַיִּפְתַּח הַגִּלְעָדִי הָיָה גִבּוֹר חַיִּל וְהוּא בֶן־אִשָּׁה זוֹנָה
וַיֹּלְד גִלְעָד אֶת־יִפְתָּח

² La moglie di Galaad partorì a lui dei figli; e i figli della moglie crebbero, cacciarono Iefte e gli dissero: “Non avrai eredità nella casa di nostro padre poiché tu sei figlio di un’altra donna”.

² וַתֵּלֶד אִשְׁת־גִלְעָד לוֹ בָּנִים וַיִּגְדְּלוּ בְנֵי־הָאִשָּׁה וַיַּגְרִשׁוּ
אֶת־יִפְתָּח וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־תִנָּחַל בְּבֵית־אָבִינוּ כִּי בֶן־
אִשָּׁה אַחֲרַת אֵתָּה

³ E Iefte fuggì dal cospetto dei suoi fratelli, si stabilì nella terra di Tob e si radunavano

³ וַיִּבְרַח יִפְתָּח מִפְּנֵי אָחָיו וַיָּשָׁב בְּאַרְצָן טוֹב וַיִּתְּלַקְטוּ
אֶל־יִפְתָּח אַנְשִׁים רִיקִים וַיִּצְאוּ עִמּוֹ

intorno a Iefte uomini in miseria e facevano delle sortite con lui.

⁴ Avvenne dopo molto tempo che i figli di Ammon combatterono con Israele.

4 וַיְהִי מִיָּמִים וַיִּלְחַמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל

⁵ Avvenne, quando i figli di Ammon combatterono con Israele, che gli anziani di Galaad andarono a prendere Iefte dalla terra di Tob.

5 וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־נִלְחַמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל וַיֵּלְכוּ זַקְנֵי גִלְעָד לְקַחַת אֶת־יִפְתָּח מֵאַרְצָן טוֹב

⁶ Dissero a Iefte: “Vieni e diventerai il nostro comandante e combatteremo contro i figli di Ammon”.

6 וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח לָכֵה וְהָיִיתָ לָנוּ לְקַצִּין וְנִלְחַמָּה בְּבָנֵי עַמּוֹן

⁷ E Iefte disse agli anziani di Galaad: “Non (siete) forse voi (che) mi odiavate e mi avete cacciato dalla casa di mio padre? Perché siete venuti da me adesso quando siete nell’angoscia?”.

7 וַיֹּאמֶר יִפְתָּח לְזַקְנֵי גִלְעָד הֲלֹא אַתֶּם שָׂנְאֶתֶם אוֹתִי וְתִגְרְשׁוּנִי מִבֵּית אָבִי וּמִדּוּעַ בָּאתֶם אֵלַי עַתָּה כַּאֲשֶׁר צַר לָכֶם

⁸ Gli anziani di Galaad dissero a Iefte: “Perciò adesso siamo tornati da te: verrai con noi e combatterai contro i figli di Ammon e diventerai il nostro capo, di tutti gli abitanti di Galaad”.

8 וַיֹּאמְרוּ זַקְנֵי גִלְעָד אֶל־יִפְתָּח לָכֵן עַתָּה שָׁבְנוּ אֵלֶיךָ וְהִלַּכְתָּ עִמָּנוּ וְנִלְחַמְתָּ בְּבָנֵי עַמּוֹן וְהָיִיתָ לָנוּ לְרֹאשׁ לְכָל־יְשֵׁבֵי גִלְעָד

⁹ E Iefte disse agli anziani di Galaad: “Se voi mi fate tornare per combattere contro i figli di Ammon e YHWH li consegnerà davanti a me, io diventerò il vostro capo”.

9 וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל־זַקְנֵי גִלְעָד אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּבָנֵי עַמּוֹן וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם לְפָנָי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ

¹⁰ Gli anziani di Galaad dissero a Iefte: “YHWH sarà testimone in mezzo a noi se non faremo così, secondo la tua parola”.

10 וַיֹּאמְרוּ זַקְנֵי־גִלְעָד אֶל־יִפְתָּח יְהוָה יְהִיָּה שֹׁמֵעַ בֵּינֹתֵינוּ אִם־לֹא כְדַבְּרְךָ כֹּן נַעֲשֶׂה

¹¹ E Iefte andò con gli anziani di Galaad, il popolo lo pose su di sé come capo e come comandante, e Iefte pronunciò tutte le sue parole dinanzi a YHWH a Mispà.

11 וַיֵּלֶךְ יִפְתָּח עִם־זַקְנֵי גִלְעָד וַיִּשְׁימוּ הָעָם אוֹתוֹ עָלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקַצִּין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת־כָּל־דְּבָרָיו לְפָנָי יְהוָה בְּמִצְפָּה

¹² Iefte mandò dei messi al re dei figli di Ammon: “Che cosa (c’è) tra me e te per cui sei giunto da me per combattere nella mia terra?”.

¹³ E il re dei figli di Ammon disse agli ambasciatori di Iefte: “Perché Israele prese la mia terra mentre saliva dall’Egitto, dall’Arnon fino allo Iaboc e fino al Giordano. Adesso rendimele in pace”.

¹⁴ Iefte continuò ancora e mandò degli ambasciatori al re dei figli di Ammon

¹⁵ e disse a lui: “Così ha detto Iefte: Israele non prese la terra di Moab o la terra dei figli di Ammon,

¹⁶ poiché nella loro salita dall’Egitto Israele passò nel deserto fino al mare dei Giunchi e giunse a Qades.

¹⁷ E Israele inviò degli ambasciatori al re di Edom: ‘lasciaci passare nella tua terra’; ma il re di Edom non prestò ascolto; li inviò anche dal re di Moab, che non acconsentì, e Israele si insediò a Qades.

¹⁸ Allora andò nel deserto e girò intorno alla terra di Edom e alla terra di Moab e giunse ad est verso la terra di Moab; si accamparono oltre l’Arnon e non entrarono nel confine di Moab, dato che l’Arnon (era) il confine di Moab.

¹⁹ E Israele inviò degli ambasciatori da Sicon, re degli Amorrei, re di Chesbon e gli disse Israele: ‘lasciaci passare la tua terra fino al mio luogo’.

¹² וַיִּשְׁלַח יִפְתָּח מַלְאָכִים אֶל־מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן לֵאמֹר מַה־
לִי וְלָךְ כִּי־בָאתָ אֵלַי לְהִלָּחֵם בְּאַרְצִי

¹³ וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן אֶל־מַלְאָכָיו יִפְתָּח כִּי־לָקַח
יִשְׂרָאֵל אֶת־אַרְצִי בְּעֵלְוֹתוֹ מִמִּצְרַיִם מֵאַרְנוֹן וְעַד־הַיַּבֹּק
וְעַד־הַיַּרְדֵּן וְעַתָּה הִשִּׁיבָה אֶתְהֶן בְּשָׁלוֹם

¹⁴ וַיִּזְכֹּף עוֹד יִפְתָּח וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן

¹⁵ וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר יִפְתָּח לֹא־לָקַח יִשְׂרָאֵל אֶת־אַרְצְךָ
מוֹאָב וְאֶת־אַרְצְךָ בְּנֵי עַמּוֹן

¹⁶ כִּי בְּעֵלְוֹתָם מִמִּצְרַיִם וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַר עַד־נִים־
סוּף וַיָּבֵא קָדֵשָׁה

¹⁷ וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל־מֶלֶךְ אֲדוֹם לֵאמֹר
אֲנֵנּוּ בְּרַחֲמֶיךָ וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ אֲדוֹם וְגַם אֶל־מֶלֶךְ
מוֹאָב שָׁלַח וְלֹא אָבָה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּקָדֵשׁ

¹⁸ וַיֵּלֶךְ בְּמִדְבַר וַיִּסֹּב אֶת־אַרְצְךָ אֲדוֹם וְאֶת־אַרְצְךָ מוֹאָב
וַיָּבֵא מִמִּזְרַח־שָׁמֶשׁ לְאַרְצְךָ מוֹאָב וַיִּתְחַנֵּן בְּעֵבֶר אַרְנוֹן
וְלֹא־בָאוּ בְּגִבּוֹל מוֹאָב כִּי אַרְנוֹן גְּבוּל מוֹאָב

¹⁹ וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי מֶלֶךְ
חִשְׁבוֹן וַיֹּאמֶר לוֹ יִשְׂרָאֵל נֵעַבְרָה־נָא בְּאַרְצְךָ עַד־מְקוֹמִי

²⁰ Ma Sicon non si fidò che Israele passasse nei suoi territori⁷, così Sicon radunò tutto il suo popolo e si accamparono a Iassà e combatté con Israele.

²⁰ וְלֹא־הֶאֱמִין סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עֵבֶר בְּגִבְלוֹ וַיִּצְאֹם
סִיחֹן אֶת־כָּל־עַמּוֹ וַיִּחַנּוּ בְּיַהֲצָה וַיִּלְחָם עִם־יִשְׂרָאֵל

²¹ E YHWH, Dio di Israele, diede Sicon e tutto il suo popolo in mano a Israele, che li percosse, e si impossessò di tutto il territorio dell'Amorreo che abitava quella terra.

²¹ וַיִּתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־סִיחֹן וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ בְּיַד
יִשְׂרָאֵל וַיַּכּוּם וַיִּירֶשׁ יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב
הָאֶרֶץ הַהִיא

²² Prese possesso di tutte le frontiere dell'Amorreo dall'Arnon, fino allo Iaboc e dal deserto fino al Giordano.

²² וַיִּירֶשׁוּ אֶת כָּל־גְּבוּל הָאֱמֹרִי מֵאֲרֹנוֹן וְעַד־הַיַּבֵּק וּמִן־
הַמִּדְבָּר וְעַד־הַיַּרְדֵּן

²³ E dunque YHWH, Dio di Israele, eliminò l'Amorreo dal cospetto del suo popolo Israele per sottrargli il possesso del territorio, e lo prenderai tu?

²³ וַעֲתָה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹרִישׁ אֶת־הָאֱמֹרִי מִפְּנֵי
עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּירָשׁוּ

²⁴ Non possederai forse quello che il tuo Dio Camos, farà sì che tu possieda? E noi possederemo il territorio di tutti coloro che nostro Dio YHWH ha eliminato dal nostro cospetto perché lo possedessimo noi.

²⁴ הֲלֹא אַתָּה אֲשֶׁר יוֹרִישֶׁךָ כְּמוֹשׁ אֱלֹהֶיךָ אוֹתוֹ תִּירֶשׁ
וְאַתָּה כָּל־אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מִפְּנֵינוּ אוֹתוֹ נִירֶשׁ

²⁵ E ora, forse che tu sei migliore di Balaq figlio di Zippor re di Moab? Contese a lungo con Israele oppure combatté aspramente contro di loro.

²⁵ וַעֲתָה הֲטוֹב טוֹב אַתָּה מִבְּלָק בֶּן־צִפּוֹר מֶלֶךְ מוֹאָב
הָרוּב רַב עִם־יִשְׂרָאֵל אִם־נִלְחַם נִלְחַם בָּם

²⁶ Dato che Israele ha abitato a Chesbon e nelle sue dipendenze, ad Aroer e nelle sue dipendenze e in tutte le città che (sono) sulla riva dell'Arnon per trecento anni, per qual motivo non avete liberato⁸ in quel tempo?

²⁶ בְּשָׁכַת יִשְׂרָאֵל בְּחֶשְׁבוֹן וּבְכַנּוֹתֶיהָ וּבְעַרְעוֹר
וּבְכַנּוֹתֶיהָ וּבְכָל־הָעָרִים אֲשֶׁר עַל־יַדֵּי אֲרֹנוֹן שְׁלֹשׁ
מֵאוֹת שָׁנָה וּמִדּוּעַ לֹא־הִצַּלְתֶּם בְּעֵת הַהִיא

⁷ La frase ebraica presenta una costruzione sintattica problematica.

⁸ Il verbo edito in TM crea problemi di comprensione, che potrebbero essere risolti con una vocalizzazione differente.

27 Io non ho commesso un torto verso di te, mentre tu stai compiendo il male nei miei confronti a combattere contro di me; giudichi YHWH, il giudice, oggi, tra i figli di Israele e i figli di Ammon”.

28 Ma il re dei figli di Ammon non prestò ascolto alle parole di Iefte che gli aveva mandato.

29 E ci fu su Iefte lo Spirito di YHWH ed (egli) passò Galaad e Manasse, passò Mispè⁹ di Galaad e da Mispè di Galaad passò verso i figli di Ammon.

30 Iefte fece un voto al Signore e disse: “se mi darai i figli di Ammon in mano mia, chiunque uscirà dalle porte di casa mia per incontrarmi al mio ritorno in pace dai figli di Ammon, sarà per YHWH e lo offrirò come olocausto”.

32 Allora Iefte passò verso i figli di Ammon per combattere contro di loro e YHWH li diede in mano sua.

33 Li sconfisse da Aroer fino a quando arrivi a Minnit per venti città e fino ad Abel Cheramim con una batosta molto grande e i figli di Ammon furono umiliati dinanzi ai figli di Israele.

34 Iefte giunse a Mispà, a casa sua, ed ecco sua figlia che usciva per incontrarlo con tamburelli e danze; solo che lei era l’unica, egli non aveva come sua discendenza né (un altro) figlio, né (un’altra) figlia.

27 וְאַנְכִי לֹא־חָטָאתִי לְךָ וְאַתָּה עֹשֶׂה אֵתִי רָעָה לְהִלָּחֵם בִּי יִשְׁפֹּט יְהוָה הַשֹּׁפֵט הַיּוֹם בֵּין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבֵין בְּנֵי עַמּוֹן

28 וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן אֶל־דְּבָרַי יִפְתָּח אֲשֶׁר שָׁלַח אֵלָיו

29 וַתְּהִי עָלָיו־יִפְתָּח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֵר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־מְנַשֶּׁה מִנְּשֵׁה וַיַּעֲבֵר אֶת־מִצְפָּה גִלְעָד וּמִמִּצְפָּה גִלְעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן

30 וַיִּדְרֹךְ יִפְתָּח נֶדֶר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַתּוֹן תַּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי

31 וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדְּלַתִּי בֵּיתִי לְקִרְאָתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה וְהִעֲלִיתֵהוּ עֹלָה

32 וַיַּעֲבֵר יִפְתָּח אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן לְהִלָּחֵם בָּם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיָדוֹ

33 וַיִּכֶם מֵעָרוֹ עַר וְעַד־בּוֹאֵף מְנִית עֲשָׂרִים עִיר וְעַד אָבֵל כְּרָמִים מְכָה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּכְנָעוּ בְּנֵי עַמּוֹן מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל

34 וַיָּבֹא יִפְתָּח הַמִּצְפָּה אֶל־בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בָתּוּ יוֹצֵאת לְקִרְאָתוֹ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלוֹת וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין־לוֹ מִמֶּנּוּ בֵן אֲחֵר־בָּת

⁹ La vocalizzazione in Mispè suscita alcuni dubbi in virtù della somiglianza con Mispà.

³⁵ E avvenne, come vide costei, che si strappò le vesti e disse: “ahimè, figlia mia, mi hai prostrato profondamente, tu sei divenuta (causa) del mio turbamento, ma io ho aperto la mia bocca davanti a YHWH e non potrò ritornare indietro”.

³⁵ וַיְהִי כִּרְאוֹתָיו אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֲהִי בְּתִי הַקְּרַע הַכְּרַעַתְנִי וְאֵת הַיֵּית בְּעַכְרֵי וְאֲנֹכִי פְּצִיתִי־פִי אֶל־יְהוָה וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב

³⁶ Ella gli disse: “Padre mio, hai aperto la tua bocca di fronte a YHWH; fa’ di me secondo quanto è uscito dalla tua bocca, dal momento che YHWH ti ha fatto vendetta sui tuoi nemici, i figli di Ammon”.

³⁶ וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פְּצִיתָה אֶת־פִּיךָ אֶל־יְהוָה עֲשֵׂה לִי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרַי אֲשֶׁר עֲשֵׂה לְךָ יְהוָה נִקְמוֹת מֵאֵיבֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן

³⁷ Disse a suo padre: “Si compia per me questa cosa: concedimi due mesi e andrò e scenderò¹⁰ sui monti e piangerò sulla mia verginità io e le mie amiche¹¹”.

³⁷ וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ וַעֲשֵׂה לִי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפֵּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֶלְכָה וְנִרְדַּמְתִּי עַל־הַהָרִים וְאֶבְכֶּה עַל־בְּתוּלִי אֲנֹכִי וְנִרְעִיתִי

³⁸ Ed egli disse: “Va” e la mandò due mesi; ella andò, lei e le sue amiche, e pianse per la sua verginità sui monti.

³⁸ וַיֹּאמֶר לָכִי וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא וְנִרְעוּמֶיהָ וַתִּבְכּוּ עַל־בְּתוּלֶיהָ עַל־הַהָרִים

³⁹ E accadde alla fine dei due mesi che tornò da suo padre ed (egli) compì su di lei il suo voto che aveva fatto; ed ella non conobbe uomo. E divenne prescrizione in Israele:

³⁹ וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשׁוּב אֶל־אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־גְּדוּרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהָיָא לֹא־יִדְעָה אִישׁ וַתַּהֲיִי־חַק בְּיִשְׂרָאֵל

⁴⁰ di anno in anno le figlie di Israele vadano a commemorare la figlia di Iefte il Galaadita quattro giorni l’anno.

⁴⁰ מִיָּמַיִם יְמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לַתְּנוּת לְבַת־יִפְתָּח הַגַּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה

¹² ¹ Gli uomini di Efraim si riunirono e passarono a Safon, e dissero a Iefte: “Perché sei andato a combattere contro i figli di Ammon e non ci hai chiamato per venire con te? Bruceremo la tua casa su di te col fuoco”.

¹² ¹ וַיִּצְעַק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צָפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מִדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֵם בְּבָנֵי־עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לָלֶכֶת עִמָּךְ בֵּיתְךָ נִשְׂרַף עָלֶיךָ כְּאִישׁ

² E Iefte disse loro: “Ero un uomo in un contenzioso, io e il mio popolo, e i figli di

² וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֲלֵיהֶם אִישׁ רִיב הָיִיתִי אֲנִי וְעַמִּי וּבְנֵי־עַמּוֹן מָאֵד וְאֶנְעַק אֶתְכֶם וְלֹא־הוֹשַׁעְתֶּם אוֹתִי מִיָּד

¹⁰ L’espressione “scendere sui monti” è probabilmente il frutto di una corruzione.

¹¹ La parola in testo presenta una grafia sbagliata, corretta in margine mediante il *kere ketib*.

Ammon molto¹²; ho fatto appello a voi e non mi avete salvato dalle loro mani.

³ E vedevo che non c'era chi mi liberasse e ho preso nella mia mano la mia vita, sono passato fino ai figli di Ammon e YHWH li ha dati nella mia mano. Perché salite verso di me quest'oggi per combattere contro di me?"

⁴ Iefte radunò tutti gli uomini di Galaad e combatté Efraim e gli uomini di Galaad vinsero Efraim, perché (i Galaaditi)¹³ dissero: "siete dei superstiti di Efraim? Galaad si trova in mezzo a Efraim, in mezzo a Manasse".

⁵ Galaad conquistò i guadi del Giordano contro Efraim e avvenne che i superstiti di Efraim dissero "lasciateci passare" e dissero loro gli uomini di Galaad "voi siete Efraimiti" e dissero "no";

⁶ dissero loro "dite 'ruscello'" ma costoro dissero "russello"¹⁴; non erano preparati a pronunciarlo così. Li catturarono e li sgozzarono nei guadi del Giordano, e morirono in quel tempo quarantaduemila uomini di Efraim.

⁷ E Iefte giudicò Israele sei anni e Iefte il Galaadita morì e fu sepolto nelle città di Galaad¹⁵.

³ וְאַרְאָה כִּי־אֵינֶךָ מוֹשִׁיעַ וְאַשְׁיֵמָה נַפְשִׁי בְּכַפִּי וְאַעֲבֹרָה אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּתְּנֶם יְהוָה בְּיָדִי וְלָמָּה עָלִיתָם אֵלַי הַיּוֹם הַזֶּה לְהִלָּחֵם בִּי

⁴ וַיִּקְבְּצוּ יַפְתָּח אֶת־כָּל־אֲנָשֵׁי גִלְעָד וַיִּלָּחֶם אֶת־אֶפְרַיִם וַיִּכּוּ אֲנָשֵׁי גִלְעָד אֶת־אֶפְרַיִם כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנוּשָׁה

⁵ וַיִּלְכְּדוּ גִלְעָד אֶת־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרַיִם וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אֲעֹבְרָה וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֲנָשֵׁי־גִלְעָד הַאֶפְרַתִּי אַתָּה וַיֹּאמֶר לֹא

⁶ וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶמְרָנָא שְׁבִלַת וַיֹּאמֶר סְבִלַת וְלֹא יָכִין לְדַבֵּר כֵּן וַיֹּאחֲזוּ אוֹתוֹ וַיִּשְׁחָטוּהוּ אֶל־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן וַיִּפֹּל בַּעַת הַהִיא מֵאֶפְרַיִם אַרְבַּעַיִם וּשְׁנָיִם אָלֶף

⁷ וַיִּשְׁפֹּט יַפְתָּח אֶת־יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ שָׁנִים וַיָּמָת יַפְתָּח הַגִּלְעָדִי וַיִּקְבַּר בְּעָרֵי גִלְעָד

¹² I problemi sintattici della frase lasciano ipotizzare la caduta di un verbo.

¹³ L'ultima parte della frase presenta numerosi problemi di interpretazione, che includono l'identificazione degli allocutori.

¹⁴ Lo storpiamento della parola ebraica è stato reso con il ricorso a un'analogia differenza di pronuncia della parola "ruscello" in molti dei dialetti emiliani, dove non esiste la fricativa post-alveolare sorda /ʃ/.

¹⁵ Il seppellimento di Iefte in varie città di Galaad lascia presumere una corruzione nel testo.

I LXX

La traduzione dei LXX di *Giudici* fu composta nel II secolo, probabilmente non prima del 160 a.C., e appartiene alla seconda fase di riproduzione in greco della Bibbia ebraica; nasce pertanto già connotata da un letteralismo più accentuato rispetto alla resa dei primi sei libri. Il testo originario, definito Antico Greco (*Old Greek*), ricevette poi varie revisioni. Quella comunemente considerata più antica – databile intorno al I sec. d.C. ma forse presente già in tempi pre-cristiani – è la cosiddetta revisione *kaige*, identificata da Barthélemy (1963, 1982) e analizzata in *Giudici* da Bodine (1980); essa fu guidata da due fattori principali, il disaccordo tra i LXX e il testo proto-Masoretico e lo sviluppo di nuovi principi ermeneutici per la comprensione delle Scritture, che si tradussero in nuove scelte traduttive. La seconda revisione gravita intorno alla figura di Origine e ai suoi *Esapla*, in cui la traduzione greca fu rivista sulla base del testo ebraico, ormai identificabile con quello Masoretico; le lezioni assenti in Ebraico furono segnalate tramite i segni critici di Aristarco, mentre le lezioni assenti in Greco furono inserite mediante il ricorso alle altre traduzioni disponibili in quel momento. La terza fu operata ad Antiochia ed è passata a lungo sotto il nome di Luciano, presbitero morto martire nel 312. Quest'ultima recensione va in senso opposto alla revisione *kaige*, a favore di un testo più docile alle esigenze linguistiche e letterarie della lingua greca. In questo senso il testo presenta delle aggiunte chiarificatrici e rende espliciti i nomi delle persone nei dialoghi¹⁶. Tale recensione presenta vari punti d'accordo con Flavio Giuseppe, la *Vetus Latina* ed è spesso confermata da fonti di Qumran: questo scarto temporale con il IV secolo ha portato a postulare l'esistenza di un testo proto-lucianico, fino a mettere in dubbio l'esistenza stessa della recensione. In ogni caso, il testo tradito dai manoscritti ascrivibili alla recensione antiochena è ritenuto in generale il più vicino all'Antico Greco¹⁷.

Per quanto riguarda in particolare *Giudici*, la complessa storia testuale del libro biblico ha posto vari problemi di ricostruzione, soprattutto a causa delle profonde differenze tra i due principali codici, il *Codex Alexandrinus* e il *Codex Vaticanus*. I primi studiosi decisero infatti di stampare separatamente i due testi, considerati come due tradizioni testuali indipendenti: Brooke e McLean (1897) prima pubblicarono il testo dell'*Alessandrino* senza apparato, e successivamente (1917) quello del *Vaticano*, riportando questa volta le varianti

¹⁶ Sulla formazione e la storia di questo testo, si vedano l'introduzione a Kreuzer-Sigismund (2013, 15-19) e gli articoli presenti nel volume, dove il testo di *Giudici* non viene trattato.

¹⁷ Cf. Kreuzer 2008, 243-257.

presenti nelle varie tradizioni manoscritte della Bibbia. Rahlfs, invece, decise di presentare i due testi nella stessa pagina, proponendo in basso la versione del *Vaticano* (B) e in alto un testo misto (A) dove l'*Alessandrino* è talvolta emendato con la recensione di Origene (O) e l'antiochena (L). È ormai prevalentemente accettato che A e B siano due recensioni rielaborate che provengono da uno stesso antigrafo¹⁸: secondo Soisalon Soininen (1951, 33-49) l'attenzione rigorosa nella resa dell'ordine delle parole del testo ebraico, e il fatto che le eccezioni a questa regola siano comuni ai vari gruppi di manoscritti afferenti ad A e B, rende fortemente improbabile che si tratti di traduzioni indipendenti. È stato inoltre riconosciuto che tutti i gruppi, sebbene in misura diversa, presentano l'influenza della revisione esaplaire di Origene. La critica ha diviso i manoscritti in tre gruppi, che Soisalon Soininen (1951, 20s.) e Bodine (1980, 2s.) hanno portato a quattro. In particolare, secondo Bodine la revisione *kaige* ebbe proporzioni molto più rilevanti in *Giudici* rispetto ai processi di rielaborazione testuale presenti negli altri libri dei LXX. I vari gruppi non furono però toccati dalla revisione in egual maniera: il gruppo che gravita intorno alla recensione antiochena (L) è considerato il testimone più importante della prima traduzione dei LXX, il gruppo legato a B è il più lontano dal cosiddetto *Old Greek* e il più vicino a TM, mentre il gruppo di A detiene una posizione mediana, più vicina all'Antico Greco ma già con vari esempi di revisione *kaige* e di contaminazione esaplaire¹⁹.

Dal momento che manca ancora l'edizione di Göttingen per *Giudici*, in questa ricerca verranno presentati i due testi pubblicati nell'edizione di Rahlfs-Hanhart, con la traduzione a fronte, mentre si riserva all'analisi l'indicazione delle principali varianti della recensione antiochena. Ragioni di tempo hanno impedito di procedere alla ricostruzione dell'Antico Greco, di cui Fernández Marcos (2010, 478-488) ha già pubblicato il passo di *Jdc* 11,29-40.

Per dare immediata contezza delle differenze, sia nel testo, che nella traduzione sono state sottolineate tutte le parti che divergono, mentre in grassetto vengono evidenziate le parole e le pericopi proprie di un solo testo e assenti in TM. Dal momento che il testo A è già stato elaborato dall'editore, si è intervenuti solo in pochi casi: per ripristinare delle lezioni dell'*Alessandrino* nel testo A in *Jdc* 10,10 e 11,2, per cambiare una lezione con una variante in *Jdc* 11,30 e per espungere due probabili glosse in *Jdc* 10,16 e 11,35.

Tra i traduttori dei LXX si distinguono Brenton (1851), Harlé (1999), Satterthwaite (in Pietersma-Wright 2007), Kabierisch-Kreuzer-Schmeller-Weber (in Kraus-Karrer 2010). La versione di Harlé è stata usata come principale traduzione di confronto, in ottica

¹⁸ Cf. Harlé 1999, 25-28.

¹⁹ Per un quadro di insieme, cf. Fernández Marcos 2011, 6-9; Satterthwaite 2015, 102-105.

contrastiva, perché essa veicola una concezione dei processi di versione – e quindi dell'intento che guidò i Settanta nel momento della versione e ancor più delle revisioni successive cui fu sottoposto l'Antico Greco in funzione ebraizzante – diversa dalla mia. Nonostante il fatto che nell'introduzione al volume de «La Bible d'Alexandrie», lo studioso (1999, 35-39) abbia documentato nei dettagli l'attenzione al letteralismo operata dai traduttori antichi, la sua resa in francese non sembra voler rendere le particolarità linguistiche notate nell'introduzione: Harlé offre due traduzioni alquanto letterarie, in cui spesso non si notano le numerosissime sgrammaticature del testo e talune differenze presenti tra i due testi greci (cf. e.g. *Jdc* 11,25, 27). Inoltre, alcune parole o strutture (cf. e.g. *Jdc* 10,6, 18, 11,25, 33) vengono tradotte nel loro significato ebraico, che un lettore non 'ebreofono' non avrebbe potuto desumere dal testo se non per intuizione.

La paratassi preponderante, la struttura Verbo-Soggetto-Oggetto, l'assenza di articoli, l'uso abnorme delle proposizioni ἐν e εἰς sono soltanto gli elementi più appariscenti che riflettono la tendenza – iniziata dai traduttori, e portata all'eccesso ancor di più dai rielaboratori – di rendere non solo parola per parola il testo originale, anche a costo di produrre frasi illogiche, ma addirittura di volgere ogni parola ebraica con una sola parola greca. Nella presente ricerca, pertanto, la traduzione sarà volutamente letterale, mentre nel commento verranno spiegate le cause che indussero i LXX ad operare queste scelte. Soltanto così il lettore potrà avvertire le idee teologiche che guidarono gli antichi calami e – perché no? – forse anche la repulsione percepita nell'Antichità per quelle *Scripturae ... dure sonantes*, per dirla con le parole di Girolamo (*Praef. Eus. Chron. PL XXVII 36*).

1. Il Testo A

Jdc 10,6-12,7 Testo A (ed. Rahlfs-Hanhart 2006, 451-459)

<p>10⁶ καὶ προσέθεντο οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἔναντι Κυρίου καὶ ἐλάτρευσαν ταῖς Βααλιμ καὶ ταῖς Αστάρωθ καὶ τοῖς θεοῖς Σιδῶνος καὶ τοῖς θεοῖς Μωαβ καὶ τοῖς θεοῖς υἰῶν Ἀμμων καὶ τοῖς θεοῖς τῶν ἀλλοφύλων καὶ ἐγκατέλιπον τὸν Κύριον καὶ οὐκ ἐδούλευσαν αὐτῷ.</p>	<p>10⁶ E aggiunsero i figli di Israele (a) fare il male <u>di fronte a</u> Signore e <u>resero culto alle</u> Baalim e alle Astarot e agli dèi di Sidone e agli dèi di Moab e agli dèi di figli di Ammon e agli dèi degli <u>stranieri</u> e abbandonarono il Signore e non lo servirono.</p>
--	--

⁷ καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ Κύριος ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἀπέδοτο αὐτοὺς ἐν χειρὶ ἀλλοφύλων καὶ ἐν χειρὶ υἱῶν Ἀμμων.

⁸ καὶ ἐσάθρωσαν καὶ ἔθλασαν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ ὀκτωκαίδεκα ἔτη, πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν τῇ γῆ τοῦ Ἀμορραίου ἐν τῇ Γαλααδίτιδι.

⁹ καὶ διέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων τὸν Ἰορδάνην ἐκπολεμῆσαι καὶ ἐν τῷ Ἰουδα καὶ Βενιαμὴν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ Ἐφραϊμ, καὶ ἐθλίβησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ σφόδρα.

¹⁰ καὶ ἐβόησαν²⁰ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον λέγοντες· “ἡμάρτομέν σοι, ὅτι ἐγκατελίπομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ ἐλατρεύσαμεν ταῖς Βααλὶμ”.

¹¹ καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ· “οὐχὶ οἱ Αἰγύπτιοι καὶ οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ Μωαβ καὶ οἱ ἀλλόφυλοι

¹² καὶ Σιδώνιοι καὶ Μαδιαμ καὶ Ἀμαληκ ἐξέθλιψαν ὑμᾶς; καὶ ἐκεκράξατε πρὸς με, καὶ ἔσωσα ὑμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

¹³ καὶ ὑμεῖς ἐγκατελίπετέ με καὶ ἐλατρεύσατε θεοῖς ἑτέροις; διὰ τοῦτο οὐ προσθήσω τοῦ σῶσαι ὑμᾶς.

¹⁴ βαδίζετε καὶ βοᾶτε πρὸς τοὺς θεοὺς, οὓς ἐξελέξασθε ἑαυτοῖς, καὶ αὐτοὶ σωσάτωσαν ὑμᾶς ἐν καιρῷ θλίψεως ὑμῶν”.

¹⁵ καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον· “ἡμάρτομεν, ποιήσον σὺ ἡμῖν κατὰ πάντα,

⁷ E fremette di rabbia Signore nell'Israele e li vendette in mano di stranieri e in mano di figli di Ammon.

⁸ Ed (essi) perseguitarono e oppressero i figli di Israele in quell'annata, per diciotto anni, tutti i figli di Israele nel (territorio) oltre il Giordano nella terra dell'Amorreο, nella Galaaditide.

⁹ E attraversarono i figli di Ammon il Giordano (per) combattere sia nel (territorio di) Giuda e Beniamino, sia nella casa di Efraim, e furono afflitti i figli di Israele fortemente.

¹⁰ E chiamarono in aiuto i figli di Israele in direzione di Signore dicendo: “Abbiamo peccato contro di te, perché abbiamo abbandonato il nostro Dio e abbiamo reso culto alle Baalim”.

¹¹ E disse Signore ai figli di Israele: “Gli Egiziani e gli Amorrei e i figli di Ammon e Moab e gli stranieri

¹² e Sidonî e Madian e Amalec non vi afflissero fortemente? E chiamaste a gran voce a me e vi salvai da mano loro.

¹³ E voi mi avete abbandonato e avete reso culto ad altri dèi; per questo non aggiungerò a salvarvi.

¹⁴ Andate e chiamate in aiuto gli dèi che avete scelto per voi stessi, e questi vi salvino in momento di vostra afflizione”.

¹⁵ E dissero i figli di Israele a Signore: “Abbiamo peccato, fa' tu a noi

²⁰ Rahlfs stampa ἐκέκραζαν, “chiamarono a gran voce”, correggendo il testo dell'*Alessandrino* con la lezione di L.

ὅσα ἂν ἀρέσκη ἐνώπιόν σου, πλήν, **Κύριε**, ἐξελοῦ ἡμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ”.

¹⁶ καὶ μετέστησαν τοὺς θεοὺς τοὺς ἄλλοτρίους ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Κυρίῳ· καὶ οὐκ εὐηρέστησεν {ἐν τῷ λαῷ}, καὶ ὀλιγοψύχησεν ἐν τῷ κόπῳ Ἰσραηλ.

¹⁷ καὶ ἀνέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ παρενέβαλον ἐν Γαλααδ, καὶ ἐξῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ καὶ παρενέβαλον ἐν τῇ Μασσηφα.

¹⁸ καὶ εἶπον οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ Γαλααδ ἀνὴρ πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· “τίς ἀνὴρ, ὃς ἄρξεται πολεμῆσαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων; καὶ ἔσται εἰς κεφαλὴν πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ”.

11 ¹ καὶ Ἰεφθαε ὁ Γαλααδίτης δυνατὸς ἐν ἰσχύι· καὶ αὐτὸς ἦν υἱὸς γυναικὸς πόρνης, καὶ ἔτεκεν τῷ Γαλααδ τὸν Ἰεφθαε.

² καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Γαλααδ αὐτῷ υἱοῦς· καὶ ἠδρύνθησαν οἱ υἱοὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐξέβαλον τὸν Ἰεφθαε καὶ εἶπον αὐτῷ· “οὐ κληρονομήσεις ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι γυναικὸς υἱὸς ἐτέρας²¹ εἶ σύ”.

³ καὶ ἀπέδρα Ἰεφθαε ἐκ προσώπου τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ κατώκησεν ἐν γῆ Τωβ, καὶ συνελέγοντο πρὸς τὸν Ἰεφθαε ἄνδρες λιτοὶ καὶ συνεξεπορεύοντο μετ’ αὐτοῦ.

⁴ καὶ ἐγένετο μεθ’ ἡμέρας καὶ ἐπολέμησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ.

conformemente a tutto ciò che possa piacere al tuo cospetto; però, **Signore**, liberaci in questo giorno”.

¹⁶ E allontanarono gli dèi stranieri da in mezzo a loro e resero culto al Signore; e (ciò) **non** (gli) **piacque**, e si scoraggiò per la sofferenza di Israele.

¹⁷ E salirono i figli di Ammon e si accamparono in Galaad, e i figli di Israele uscirono e si accamparono alla Massefa.

¹⁸ E dissero i capi del popolo di Galaad, (ogni) uomo al suo vicino: “Chi (sarà l’)uomo che comincerà a combattere con i figli di Ammon? E sarà come testa per tutti gli abitanti di Galaad”.

11 ¹ E Iefte il Galaadita (era) potente in forza; e costui **era** figlio di una donna prostituta, ed (ella) partorì a Galaad Iefte.

² E partorì la moglie di Galaad a lui dei figli; e crebbero i figli della donna, e cacciarono Iefte e gli dissero: “Non avrai eredità nella casa di nostro padre, perché figlio di un’altra donna sei tu”.

³ E fuggì Iefte dal cospetto dei suoi fratelli e si stanziò in terra di Tob, e si radunavano presso Iefte uomini semplici e facevano delle sortite in gruppo con lui.

⁴ E accadde dopo giorni e combatterono i figli di Ammon con Israele.

²¹ Rahlfs stampa ἑταίρας, “cortigiana”, correggendo il testo dell’Alessandrino con la variante di B.

⁵ καὶ ἐγενήθη ἡνίκα ἐπολέμουν οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραὴλ, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ παραλαβεῖν τὸν Ἰεφθαε ἐν γῆ Τωβ

⁶ καὶ εἶπαν πρὸς Ἰεφθαε· “δεῦρο καὶ ἔση ἡμῖν εἰς ἡγούμενον, καὶ πολεμήσωμεν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων”.

⁷ καὶ εἶπεν Ἰεφθαε τοῖς πρεσβυτέροις Γαλααδ· “οὐχ ὑμεῖς ἐμισήσατέ με καὶ ἐξεβάλετέ με ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου **καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ’ ὑμῶν;** καὶ τί ὅτι ἤλθατε πρὸς με, ἡνίκα ἐθλίβητε;”

⁸ καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ἰεφθαε· “οὐχ οὕτως· νῦν ἤλθομεν πρὸς σέ, καὶ συμπορεύση ἡμῖν, καὶ πολεμήσωμεν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων· καὶ ἔση ἡμῖν εἰς κεφαλὴν, πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ”.

⁹ καὶ εἶπεν Ἰεφθαε πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους Γαλααδ· “εἰ ἐπιστρέφετέ με ὑμεῖς πολεμήσαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων καὶ παραδῶ Κύριος αὐτοὺς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἐγὼ ὑμῖν ἔσομαι εἰς κεφαλὴν”.

¹⁰ καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ἰεφθαε· “Κύριος ἔσται ὁ ἀκούων ἀνά μέσον ἡμῶν, εἰ μὴ κατὰ τὸ ῥῆμά σου οὕτως ποιήσομεν”.

¹¹ καὶ ἐπορεύθη Ἰεφθαε μετὰ τῶν πρεσβυτέρων Γαλααδ, καὶ κατέστησαν αὐτὸν ἐπ’ αὐτῶν εἰς κεφαλὴν εἰς ἡγούμενον. καὶ ἐλάλησεν Ἰεφθαε πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐνώπιον Κυρίου ἐν Μασσηφα.

⁵ E avvenne, quando combattevano i figli di Ammon con Israele, e andarono gli anziani di Galaad per riprendere Iefte in terra di Tob

⁶ e dissero verso Iefte: “Vieni qui e sarai per noi condottiero e combatteremo con i figli di Ammon”.

⁷ E disse Iefte agli anziani di Galaad: “Non (siete) voi (che) mi avete odiato e mi avete cacciato dalla casa di mio padre, **e che mi avete mandato via, lontano da voi?** E perché mai siete venuti da me, quando siete stati afflitti?”.

⁸ E dissero gli anziani di Galaad a Iefte: “Non è così, adesso siamo giunti da te, verrai insieme a noi e combatteremo con i figli di Ammon. E sarai a noi capo, per tutti gli abitanti di Galaad”.

⁹ E disse Iefte agli anziani di Galaad: “Se voi mi portate indietro a combattere con i figli di Ammon e li consegnerai Signore al mio cospetto, sarò io a voi capo”.

¹⁰ E dissero gli anziani di Galaad a Iefte: “Signore sarà colui che ascolta in mezzo a noi, se non faremo così, secondo la tua parola”.

¹¹ E andò Iefte insieme agli anziani di Galaad, e lo posero sopra di loro come testa, come condottiero. E pronunciò Iefte tutti i suoi discorsi al cospetto di Signore a Massefa.

¹² καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἰῶν Αμμων λέγων· “τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὅτι ἤκεις πρὸς με σὺ πολεμήσαι με ἐν τῇ γῆ μου;”

¹³ καὶ εἶπεν βασιλεὺς υἰῶν Αμμων πρὸς τοὺς ἀγγέλους Ιεφθαε· “διότι ἔλαβεν Ἰσραηλ τὴν γῆν μου ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτοῦ ἐξ Αἰγύπτου ἀπὸ Ἀρνων ἕως Ιαβοκ καὶ ἕως τοῦ Ἰορδάνου· καὶ νῦν ἐπίστρεψον αὐτὰς μετ’ εἰρήνης”.

¹⁴ **καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ιεφθαε.** καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς τὸν βασιλέα υἰῶν Αμμων

¹⁵ λέγων· “τάδε λέγει Ιεφθαε· οὐκ ἔλαβεν Ἰσραηλ τὴν γῆν Μωαβ καὶ τὴν γῆν υἰῶν Αμμων

¹⁶ ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτῶν ἐξ Αἰγύπτου, ἀλλ’ ἐπορεύθη Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἕως θαλάσσης ἐρυθρᾶς καὶ ἦλθεν ἕως Καδης.

¹⁷ καὶ ἐξαπέστειλεν Ἰσραηλ ἀγγέλους πρὸς βασιλέα Εδωμ λέγων· ‘παρελεύσομαι διὰ τῆς γῆς σου’· καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς Εδωμ. καὶ γε πρὸς βασιλέα Μωαβ ἀπέστειλεν, καὶ οὐκ ἠθέλησεν. καὶ ἐκάθισεν Ἰσραηλ ἐν Καδης.

¹⁸ καὶ διῆλθεν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐκύκλωσεν τὴν γῆν Εδωμ καὶ τὴν γῆν Μωαβ καὶ παρεγένετο κατ’ ἀνατολὰς ἡλίου τῆς γῆς Μωαβ καὶ παρενέβαλον ἐν τῷ πέραν Ἀρνων καὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ ὄριον Μωαβ, ὅτι Ἀρνων ἦν ὄριον Μωαβ.

¹⁹ καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραηλ ἀγγέλους πρὸς Σηων βασιλέα Εσεβων τὸν Αμορραῖον, καὶ

¹² E inviò Iefte ambasciatori a re di figli di Ammon dicendo: “Che cosa (c’è) a me e a te, per cui **tu giungi** da me per **combattere me** nella mia terra?”.

¹³ E disse re di figli di Ammon agli ambasciatori di Iefte: “Per il fatto che prese Israele la mia terra nella sua risalita dall’Egitto, da Arnon fino a Iaboc e fino al Giordano. E adesso restituiscile con pace”.

¹⁴ **E si volsero gli ambasciatori verso Iefte** e mandò Iefte ambasciatori dal re dei figli di Ammon

¹⁵ dicendo: “Queste cose dice Iefte: non prese Israele la terra di Moab e la terra dei figli di Ammon

¹⁶ nella loro salita dall’Egitto, **ma** andò Israele nel deserto fino a Mar Rosso e giunse fino a Cades.

¹⁷ E inviò di nuovo Israele ambasciatori da re di Edom dicendo: ‘passerò attraverso la tua terra’; ma non prestò ascolto re di Edom. E allora li mandò pure da re di Moab, e non volle. E si stabilì Israele a Cades.

¹⁸ E fece la traversata nel deserto e girò intorno alla terra di Edom e alla terra di Moab e giunse a oriente della terra di Moab e si accamparono nel (territorio) oltre Arnon e non si entrarono nel confine di Moab, perché Arnon **era** confine di Moab.

¹⁹ E inviò Israele ambasciatori da Seon, re di Esebon, l’Amorreo, e disse a lui Israele:

εἶπεν αὐτῷ Ἰσραηλ· ‘παρελεύσομαι διὰ τῆς γῆς σου ἕως τοῦ τόπου μου’.

²⁰ καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων διελθεῖν τὸν Ἰσραηλ διὰ τῶν ὁρίων αὐτοῦ· καὶ συνήγαγεν Σηων πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ παρενέβαλεν εἰς Ἰασσα καὶ ἐπολέμησεν μετὰ Ἰσραηλ.

²¹ καὶ παρέδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραηλ τὸν Σηων καὶ πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν χειρὶ Ἰσραηλ, καὶ ἐπάταξεν αὐτούς· καὶ ἐκληρονόμησεν Ἰσραηλ πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ Ἀμορραίου τοῦ κατοικοῦντος ἐν τῇ γῆ.

²² καὶ ἐκληρονόμησεν πᾶν τὸ ὄριον τοῦ Ἀμορραίου ἀπὸ Ἀρνων καὶ ἕως τοῦ Ἰαβοκ καὶ ἀπὸ τῆς ἐρήμου καὶ ἕως τοῦ Ἰορδάνου.

²³ καὶ νῦν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραηλ ἐξῆρεν τὸν Ἀμορραῖον ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ αὐτοῦ Ἰσραηλ, καὶ σὺ κληρονομήσεις αὐτὸν ἐπὶ σοῦ;

²⁴ οὐχὶ ὅσα κατεκληρονόμησέν σοι Χαμῶς ὁ θεὸς σου, αὐτὰ κληρονομήσεις; καὶ πάντα, ὅσα κατεκληρονόμησεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἀπὸ προσώπου ἡμῶν, αὐτὰ κληρονομήσομεν.

²⁵ καὶ νῦν μὴ κρείσσω εἶ σὺ τοῦ Βαλακ υἱοῦ Σεπφορ βασιλέως Μωαβ; μὴ μάχη ἐμαχέσατο μετὰ Ἰσραηλ ἢ πολεμῶν ἐπολέμησεν αὐτοῖς;

²⁶ ἐν τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ ἐν Εσεβων καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν Ἰαζηρ καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ταῖς παρὰ τὸν Ἰορδάνην τριακόσια

‘Passerò attraverso la tua terra fino al mio posto’.

²⁰ E non volle Seon che Israele passasse attraverso i suoi confini; e riunì Seon tutto il suo popolo e si schierò a battaglia a Iassa e combatté con Israele.

²¹ E consegnò Signore, il Dio di Israele, Seon e tutto il suo esercito in mano di Israele, e li percosse; e ereditò Israele tutta la terra dell’Amorreo che abitava nella terra.

²² Ed ereditò tutto il confine dell’Amorreo da Arnon e fino allo Iaboc, e dal deserto e fino al Giordano.

²³ E adesso Signore, il Dio di Israele, ha eliminato l’Amorreo da(l) cospetto del suo popolo Israele, e tu lo erediterai **per te?**

²⁴ Non erediterai piuttosto le cose che ti ha dato in eredità Camos, il tuo dio? E noi erediteremo tutte quelle cose che ci ha dato in eredità Signore, il Dio nostro, al nostro cospetto.

²⁵ E adesso, forse sei migliore di Balac, figlio di Seffor, re di Moab? Attaccava forse battaglia in battaglia con Israele o combattendo li combatté?

²⁶ In casa (è) Israele ad Esebon e nelle sue figlie, e a Iazer e nelle sue figlie, e in tutte le città lungo il Giordano, per trecento anni; perché mai non li hanno liberati in quel tempo?

ἔτη τί ὅτι οὐκ ἐρρύσαντο αὐτοὺς ἐν τῷ
καιρῷ ἐκείνῳ;

²⁷ καὶ ἐγὼ οὐχ ἥμαρτόν σοι, καὶ σὺ ποιεῖς
μετ' ἐμοῦ πονηρίαν τοῦ πολεμῆσαι ἐν ἐμοί·
κρίναι Κύριος ὁ κρίνων σήμερον ἀνὰ μέσον
υἰῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀνὰ μέσον υἰῶν Ἀμμων”.

²⁸ καὶ οὐκ εἰσήκουσεν βασιλεὺς υἰῶν
Ἀμμων **καὶ οὐκ εἰσήκουσεν** τῶν λόγων
Ἰεφθαε, ὃν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν.

²⁹ καὶ ἐγενήθη ἐπὶ Ἰεφθαε Πνεῦμα Κυρίου,
καὶ διέβη τὴν γῆν Γαλααδ καὶ τὸν Μανασση
καὶ διέβη τὴν σκοπιὰν Γαλααδ καὶ ἀπὸ
σκοπιᾶς Γαλααδ εἰς τὸ πέραν υἰῶν Ἀμμων.

³⁰ καὶ ἠῤῥατο Ἰεφθαε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ
εἶπεν· “ἐὰν παραδόσει²² παραδῶς μοι τοὺς
υἰοὺς Ἀμμων ἐν χειρί μου,

³¹ καὶ ἔσται ὃς ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τῶν θυρῶν τοῦ
οἴκου μου εἰς ἀπάντησίν μου ἐν τῷ
ἐπιστρέψαι με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ τῶν υἰῶν
Ἀμμων, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ, καὶ ἀνοίσω
αὐτὸν ὀλοκαύτωμα”.

³² καὶ διέβη Ἰεφθαε πρὸς τοὺς υἰοὺς Ἀμμων
τοῦ πολεμῆσαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν
αὐτούς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ.

³³ καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ἀπὸ Ἀροερ καὶ ἕως
τοῦ ἐλθεῖν εἰς Σεμοιθ εἴκοσι πόλεις ἕως
Ἀβελ ἀμπελώνων πληγὴν μεγάλην σφόδρα,
καὶ ἐνετράπησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων ἀπὸ
προσώπου υἰῶν Ἰσραὴλ.

²⁷ E io non ho fatto un torto a te, ma tu
compì contro di me una crudeltà a
combattere con me. Giudichi Signore, colui
che giudica, oggi, tra figli di Israele e figli
di Ammon”.

²⁸ E non prestò ascolto re di figli di Ammon
e non prestò ascolto alle parole di Iefte,
che aveva mandato a lui.

²⁹ E fu su Iefte lo Spirito del Signore, ed
attraversò la terra di Galaad e Manasse, e
attraversò l'altura di Galaad e dall'altura di
Galaad fino al (territorio) oltre (i) figli di
Ammon.

³⁰ E fece Iefte un voto al Signore e disse:
“Qualora **mi consegna con una consegna** i
figli di Ammon in mia mano,

³¹ allora sarà colui che esca dalle porte di
casa mia incontro a me nel mio tornare in
pace dai figli di Ammon, e sarà per il
Signore e lo offrirò in olocausto”.

³² E attraversò Iefte verso i figli di Ammon
per combattere contro di loro e li consegnò
Signore in mano sua.

³³ E li percosse dall'Aroer fino all'arrivare
a Semoit per venti città, fino ad Abel delle
viti, con una batosta molto grande, e furono
umiliati i figli di Ammon al cospetto
dei figli di Israele.

²² Si è scelta questa variante rispetto alla lezione *παραδόσει* edita da Rahlfs-Hanhart.

³⁴ καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς· καὶ αὕτη μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλὴν αὐτῆς υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

³⁵ καὶ ἐγενήθη ἡνίκα εἶδεν αὐτήν, καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἴμμοι, θυγατέρ μου, ἐμπεποδοστάτηκάς με, εἰς σκῶλον ἐγένου {ἐν ὀφθαλμοῖς μου}²³, ἐγὼ δὲ ἤνοιξα τὸ στόμα μου περὶ σοῦ πρὸς Κύριον καὶ οὐ δυνήσομαι ἀποστρέψαι”.

³⁶ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· “πάτερ μου, εἰ ἐν ἐμοὶ ἤνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς Κύριον, ποίει μοι ὄν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ στόματός σου, ἀνθ’ ὧν ἐποίησέν σοι Κύριος ἐκδικήσεις ἐκ τῶν ἐχθρῶν σου ἐκ τῶν υἱῶν Αμμων”.

³⁷ καὶ εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς· “καὶ ποιήσόν μοι τὸ ῥῆμα τοῦτο· ἔασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθενία μου, καὶ ἐγὼ καὶ αἱ συνεταιρίδες μου”.

³⁸ καὶ εἶπεν· “πορεύου”· καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτήν δύο μῆνας, καὶ ἐπορεύθη, αὐτὴ καὶ αἱ συνεταιρίδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ παρθενία αὐτῆς ἐπὶ τὰ ὄρη.

³⁹ καὶ ἐγένετο μετὰ τέλος δύο μηνῶν καὶ ἀνέκαμψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐπετέλεσεν Ιεφθαε τὴν εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν

³⁴ E giunse Iefte a Massefa, a casa sua, ed ecco sua figlia usciva incontro a lui in tamburelli e danze; e costei (era) figlia unica per lui, **amata**, ed egli non ha oltre a lei un figlio o una figlia.

³⁵ E avvenne (che), quando la vide, allora si strappò le sue vesti e disse: “Ahimè, figlia mia, ti sei messa d’intralcio a me, sei diventata come il laccio di una trappola, **ma** io ho aperto la mia bocca **riguardo a te** di fronte a Signore e non potrò tornare indietro”.

³⁶ E disse a lui: “Padre mio, **se su di me** hai aperto la tua bocca di fronte a Signore, fa’ di me nel modo in cui uscì dalla tua bocca, in cambio delle vendette che Signore ti diede dai tuoi nemici, dai figli di Ammon”.

³⁷ E disse a suo padre: “**E compi per me** questa parola: lasciami due mesi, e andrò e scenderò sui monti e piangerò sulla mia verginità, sia io, sia le mie compagne”.

³⁸ Ed egli disse: “Va”·; e la mandò via due mesi. E andò, lei e le sue compagne, e pianse sulla sua verginità sui monti.

³⁹ E avvenne dopo (la) fine di due mesi e si volse indietro da suo padre e **Iefte portò a compimento** il suo voto, che aveva fatto; ed

²³ Il testo tra parentesi graffe è probabilmente una glossa successiva.

ἠϋξάτο· καὶ αὐτὴ οὐκ ἔγνω ἄνδρα. καὶ ἐγενήθη εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραὴλ·

⁴⁰ ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας συνεπορεύοντο αἱ θυγατέρες Ἰσραὴλ θρηγεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθαε τοῦ Γαλααδίτου τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ.

12 ¹ καὶ συνήχθησαν οἱ υἱοὶ Εφραϊμ καὶ ἦλθον εἰς Σεφίνα καὶ εἶπον πρὸς Ἰεφθαε· “τί ὅτι ἐπορεύθης πολεμεῖν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων καὶ ἡμᾶς οὐ κέκληκας πορευθῆναι μετὰ σοῦ; τὸν οἶκόν σου ἐμπρήσομεν ἐν πυρὶ”.

² καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς Ἰεφθαε· “ἀνὴρ ἀντιδικῶν ἤμην ἐγὼ καὶ ὁ λαός μου, καὶ οἱ υἱοὶ Ἀμμων ἐταπείνουν με σφόδρα· καὶ ἐβόησα πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐκ ἐσώσατέ με ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

³ καὶ εἶδον ὅτι οὐκ ἦν ὁ σώζων, καὶ ἐθέμην τὴν ψυχὴν μου ἐν τῇ χειρὶ μου καὶ διέβην πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἀμμων, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ μου· καὶ ἵνα τί ἀνέβητε πρὸς με τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ τοῦ πολεμεῖν ἐν ἐμοί;”

⁴ καὶ συνήθροισεν Ἰεφθαε πάντας τοὺς ἄνδρας Γαλααδ καὶ ἐπολέμει τὸν Εφραϊμ, καὶ ἐπάταξαν ἄνδρες Γαλααδ τὸν Εφραϊμ, ὅτι εἶπαν· “οἱ διασεσωσμένοι τοῦ Εφραϊμ ὑμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ Εφραϊμ καὶ ἐν μέσῳ Μανασση”.

⁵ καὶ προκατελάβοντο ἄνδρες Γαλααδ τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου τοῦ Εφραϊμ, καὶ ἐγενήθη ὅτι εἶπαν οἱ διασεσωσμένοι τοῦ Εφραϊμ· “διαβῶμεν”, καὶ εἶπαν αὐτοῖς οἱ

ella non conobbe uomo. E divenne prescrizione in Israele:

⁴⁰ da giorni a giorni le figlie di Israele andarono insieme a piangere la figlia di Iefte il Galaadita quattro giorni nel corso dell'anno.

12 ¹ E si radunarono i figli di Efraim e giunsero fino a Sefina e dissero a Iefte: “Perché mai sei andato a combattere con i figli di Ammon e non ci hai chiamato ad andare con te? Bruceremo la tua casa con fuoco”.

² E disse loro Iefte: “Un uomo litigante ero io e il mio popolo, e i figli di Ammon mi umiliarono fortemente. E vi ho chiamato in aiuto e non mi avete salvato da mano loro.

³ E ho visto che non c'era chi (mi) salvasse e ho posto la mia anima nella mia mano; e attraversai contro i figli di Ammon e me li consegnò Signore in mia mano; e a qual fine siete saliti contro di me questo giorno per combattermi?”.

⁴ E radunò Iefte tutti gli uomini di Galaad e combatteva Efraim, e uomini di Galaad colpirono Efraim, perché dissero: “Voi (siete) i sopravvissuti di Efraim, Galaad (è) in mezzo a Efraim e in mezzo a Manasse”.

⁵ E occuparono per primi uomini di Galaad i guadi sul Giordano di Efraim, e accadde che dissero i sopravvissuti di Efraim: “attraversiamo”; e risposero loro gli uomini

ἄνδρες Γαλααδ· “μὴ ὑμεῖς ἐκ τοῦ Εφραιμ”;
καὶ εἶπαν· “οὐκ ἐσμὲν”.

⁶ καὶ εἶπαν αὐτοῖς· “εἶπατε δὴ σύνθημα”²⁴.
καὶ οὐ κατηύθυναν τοῦ λαλήσαι οὕτως. καὶ
ἐπελάβοντο αὐτῶν καὶ ἔσφαξαν αὐτούς ἐπὶ
τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἔπεσαν ἐξ
Εφραιμ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ δύο
τεσσαράκοντα χιλιάδες.

⁷ καὶ ἔκρινεν Ἰεφθαε τὸν Ἰσραηλ ἐξ ἔτη. καὶ
ἀπέθανεν Ἰεφθαε ὁ Γαλααδίτης καὶ ἐτάφη ἐν
τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλααδ.

di Galaad: “non (siete) voi di Efraim?”. Ed
essi dissero: “Non **lo siamo**”.

⁶ e risposero loro: “dite allora parola
d’ordine”; e non riuscirono rettamente a
dire così. E li catturarono e li sgozzarono
sui guadi del Giordano, e morirono in
quella circostanza quarantaduemila
(uomini) di Efraim.

⁷ E giudicò Iefte Israele sei anni. E morì
Iefte il Galaadita e fu sepolto nella sua città,
Galaad.

2. Il Testo B

Jdc 10,6-12,7 Testo B (ed. Rahlfs-Hanhart 2006, 451-459)

¹⁰ ⁶ καὶ προσέθεντο οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ ποιῆσαι
τὸ πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου καὶ
ἐδούλευσαν τοῖς Βααλιμ καὶ ταῖς Ασταρωθ
καὶ τοῖς θεοῖς Αραδ καὶ τοῖς θεοῖς Σιδῶνος
καὶ τοῖς θεοῖς Μωαβ καὶ τοῖς θεοῖς υἰῶν
Αμμων καὶ τοῖς θεοῖς Φυλιστιμ καὶ
ἐγκατέλιπον τὸν Κύριον καὶ οὐκ
ἐδούλευσαν αὐτῷ.

⁷ καὶ ὠργίσθη θυμῷ Κύριος ἐν Ἰσραηλ καὶ
ἀπέδοτο αὐτούς ἐν χειρὶ Φυλιστιμ καὶ ἐν
χειρὶ υἰῶν Αμμων.

⁸ καὶ ἔθλιψαν καὶ ἔθλασαν τοὺς υἱοὺς
Ἰσραηλ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ δέκα ὀκτὼ ἔτη,
τοὺς πάντας υἱοὺς Ἰσραηλ τοὺς ἐν τῷ πέραν
τοῦ Ἰορδάνου ἐν γῆ τοῦ Αμορρι τοῦ ἐν
Γαλααδ.

¹⁰ ⁶ E aggiunsero i figli di Israele (a) fare il
male al cospetto di Signore e servirono i
Baalim e le Astarot e gli dèi di Arad e gli
dèi di Sidone e gli dèi di Moab e gli dèi dei
figli di Ammon e gli dèi dei Filistiim e
abbandonarono il Signore e non lo
servirono.

⁷ E si adirò di rabbia Signore in Israele e li
vendette in mano dei Filistiim e in mano di
figli di Ammon.

⁸ Ed (essi) afflissero e oppressero i figli di
Israele in quella circostanza per diciotto
anni, tutti i figli di Israele, quelli oltre il
Giordano in terra dell’Amorri che sta in
Galaad.

²⁴ Correzione mia rispetto alla grafia edita da Rahlfs-Hanhart, che stampano la parola con l’iniziale maiuscola per farla apparire come un discorso diretto.

⁹ καὶ διέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων τὸν Ἰορδάνην παρατάξασθαι πρὸς Ἰουδαν καὶ Βενιαμιν καὶ πρὸς Εφραιμ, καὶ ἐθλίβη Ἰσραηλ σφόδρα.

¹⁰ καὶ ἐβόησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ πρὸς Κύριον λέγοντες· “ἡμάρτομέν σοι, ὅτι ἐγκατελίπομεν τὸν Θεὸν καὶ ἐδουλεύσαμεν τῷ Βααλιμ”.

¹¹ καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ· “μὴ οὐχὶ ἐξ Αἰγύπτου καὶ ἀπὸ τοῦ Ἄμορραίου καὶ ἀπὸ υἰῶν Ἀμμων καὶ ἀπὸ Φυλιστιμ

¹² καὶ Σιδωνίων καὶ Ἀμαληκ καὶ Μαδιαμ, οἳ ἐθλίψαν ὑμᾶς, καὶ ἐβοήσατε πρὸς με, καὶ ἔσωσα ὑμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν;

¹³ καὶ ὑμεῖς ἐγκατελίπετέ με καὶ ἐδουλεύσατε θεοῖς ἐτέροις· διὰ τοῦτο οὐ προσθήσω τοῦ σῶσαι ὑμᾶς.

¹⁴ πορεύεσθε καὶ βοήσατε πρὸς τοὺς θεοὺς, οὓς ἐξελέξασθε ἑαυτοῖς, καὶ αὐτοὶ σωσάτωσαν ὑμᾶς ἐν καιρῷ θλίψεως ὑμῶν”.

¹⁵ καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ πρὸς Κύριον· “ἡμάρτομεν, ποίησον σὺ ἡμῖν κατὰ πᾶν τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, πλὴν ἐξελοῦ ἡμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ”.

¹⁶ καὶ ἐξέκλιναν τοὺς θεοὺς τοὺς ἄλλοτριούς ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἐδούλευσαν τῷ Κυρίῳ **μόνῳ**, καὶ ὠλιγώθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν κόπῳ Ἰσραηλ.

¹⁷ καὶ ἀνέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ παρενέβαλον ἐν Γαλααδ, καὶ συνήχθησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ καὶ παρενέβαλον ἐν τῇ σκοπιᾷ.

⁹ E attraversarono i figli di Ammon il Giordano (per) dar battaglia contro Giuda e Beniamino e contro Efraim, e Israele fu afflitto fortemente.

¹⁰ E chiamarono in aiuto Signore i figli di Israele dicendo: “Abbiamo peccato contro di te, perché abbiamo abbandonato Dio e servito il Baalim”.

¹¹ E disse Signore ai figli di Israele: “Forse, non da Egitto e dall’Amorreo e da figli di Ammon e da Filistiim

¹² e da Sidonî e da Amalec e da Madiam, i quali vi afflissero e mi chiamaste in aiuto, io vi salvai da mano loro?”

¹³ E voi mi avete abbandonato e avete servito altri dèi; per questo non aggiungerò a salvarvi.

¹⁴ Andate e chiamate in aiuto gli dèi che avete scelto per voi stessi, e questi vi salvino nel momento di vostra afflizione”.

¹⁵ E dissero i figli di Israele a Signore: “Abbiamo peccato, fa’ tu a noi conformemente a tutto ciò che è bene ai tuoi occhi, però liberaci in questo giorno”.

¹⁶ E volsero via gli dèi stranieri da in mezzo a loro e servirono l’**unico** Signore; e si scoraggiò la sua anima per (la) sofferenza di Israele.

¹⁷ E salirono i figli di Ammon e si accamparono in Galaad, e i figli di Israele si radunarono e si accamparono sull’altura.

18 καὶ εἶπον ὁ λαὸς οἱ ἄρχοντες Γαλααδ ἄνθρωπος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· “τίς ὁ ἄνθρωπος, ὅστις ἂν ἄρξηται παρατάξασθαι πρὸς υἱοὺς Ἀμμων; καὶ ἔσται εἰς ἄρχοντα πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ”.

11 ¹ καὶ Ἰεφθαε ὁ Γαλααδίτης ἐπισημνός δυνάμει; καὶ αὐτὸς υἱὸς γυναικὸς πόρνης, ἣ ἐγέννησεν τῷ Γαλααδ τὸν Ἰεφθαε.

² καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Γαλααδ αὐτῷ υἱοῦς; καὶ ἠδρύνθησαν οἱ υἱοὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐξέβαλον τὸν Ἰεφθαε καὶ εἶπαν αὐτῷ· “οὐ κληρονομήσεις ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι υἱὸς γυναικὸς ἐταίρας σύ”.

³ καὶ ἔφυγεν Ἰεφθαε ἀπὸ προσώπου ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ ὤκησεν ἐν γῆ Τωβ, καὶ συνεστράφησαν πρὸς Ἰεφθαε ἄνδρες κενοὶ καὶ ἐξῆλθον μετ’ αὐτοῦ.

4 /

⁵ καὶ ἐγένετο ἡνίκα παρετάξαντο οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραὴλ, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ λαβεῖν τὸν Ἰεφθαε ἀπὸ τῆς γῆς Τωβ

⁶ καὶ εἶπαν τῷ Ἰεφθαε· “δεῦρο καὶ ἔσῃ ἡμῖν εἰς ἄρχηγόν, καὶ παραταξώμεθα πρὸς υἱοὺς Ἀμμων”.

⁷ καὶ εἶπεν Ἰεφθαε τοῖς πρεσβυτέροις Γαλααδ· “οὐχὶ ὑμεῖς ἐμισήσατέ με καὶ ἐξεβάλετέ με ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς μου **καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ’ ὑμῶν**; καὶ διὰ τί ἦλθατε πρὸς με νῦν, ἡνίκα χρηζετε;”

18 E dissero il popolo, i capi di Galaad, (ogni) uomo al suo vicino: “Chi (sarà) l’uomo che potrebbe cominciare a dar battaglia contro figli di Ammon? E sarà comandante per tutti gli abitanti di Galaad”.

11 ¹ E Iefte il Galaadita (era) eccellente in potenza; e costui (era) figlio di una donna prostituta, la quale fece nascere a Galaad Iefte.

² E partorì la moglie di Galaad a lui dei figli; e i figli della donna crebbero, e cacciarono Iefte e gli dissero: “non avrai eredità nella casa di nostro padre, perché figlio di una donna cortigiana (sei) tu”.

³ E scappò Iefte dal cospetto d(e)i suoi fratelli e si stabilì in terra di Tob, e si radunarono intorno a Iefte uomini vuoti e uscirono con lui.

4 /

⁵ E avvenne, quando i figli di Ammon diedero battaglia con Israele, allora andarono gli anziani di Galaad per prendere Iefte dalla terra di Tob

⁶ e dissero a Iefte: “Vieni qui e sarai per noi comandante e daremo battaglia contro figli di Ammon”.

⁷ E disse Iefte agli anziani di Galaad: “**Non** (siete) voi (che) mi avete odiato e mi avete cacciato dalla casa di mio padre, **e che mi avete mandato via, lontano da voi?** E per qual motivo siete venuti da me adesso, quando avete bisogno?”.

⁸ καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “διὰ τοῦτο νῦν ἐπεστρέψαμεν πρὸς σέ, καὶ πορεύση μεθ’ ἡμῶν καὶ παρατάξη πρὸς υἱοὺς Αμμων· καὶ ἔση ἡμῖν εἰς ἄρχοντα, πᾶσιν τοῖς οἰκοῦσιν Γαλααδ”.

⁹ καὶ εἶπεν Ιεφθαε πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους Γαλααδ· “εἰ ἐπιστρέφετέ με ὑμεῖς παρατάξασθαι ἐν υἱοῖς Αμμων καὶ παραδῶ Κύριος αὐτοὺς ἐνώπιον ἐμοῦ, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς ἄρχοντα”.

¹⁰ καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “Κύριος ἔστω ἀκούων ἀνὰ μέσον ἡμῶν, εἰ μὴ κατὰ τὸ ῥῆμά σου οὕτως ποιήσομεν”.

¹¹ καὶ ἐπορεύθη Ιεφθαε μετὰ τῶν πρεσβυτέρων Γαλααδ, καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ὁ λαὸς ἐπ’ αὐτοὺς εἰς κεφαλὴν καὶ εἰς ἀρχηγόν. καὶ ἐλάλησεν Ιεφθαε τοὺς λόγους αὐτοῦ πάντας ἐνώπιον Κυρίου ἐν Μασσηφα.

¹² καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἱῶν Αμμων λέγων· “τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὅτι ἦλθες πρὸς με τοῦ παρατάξασθαι ἐν τῇ γῆ μου;”

¹³ καὶ εἶπεν βασιλεὺς υἱῶν Αμμων πρὸς τοὺς ἀγγέλους Ιεφθαε· “ὅτι ἔλαβεν Ἰσραηλ τὴν γῆν μου ἐν τῷ ἀναβαίνειν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου ἀπὸ Αρνων καὶ ἕως Ιαβοκ καὶ ἕως τοῦ Ἰορδάνου· καὶ νῦν ἐπίστρεψον αὐτὰς ἐν εἰρήνῃ, καὶ πορεύσομαι”.

¹⁴ καὶ προσέθηκεν ἔτι Ιεφθαε καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἱῶν Αμμων

⁸ E dissero gli anziani di Galaad a Iefte: “Per questo adesso siamo ritornati da te, verrai con noi e darai battaglia contro figli di Ammon. E sarai per noi comandante, per tutti gli abitanti di Galaad”.

⁹ E disse Iefte agli anziani di Galaad: “Se voi mi portate indietro a dar battaglia con i figli di Ammon e li consegnate Signore al mio cospetto, allora io sarò per voi comandante”.

¹⁰ E dissero gli anziani di Galaad a Iefte: “Signore sia in ascolto in mezzo a noi, se non faremo così, secondo la tua parola”.

¹¹ E andò Iefte insieme agli anziani di Galaad, e lo posero il popolo su di loro come testa e come comandante. E pronunciò Iefte i suoi discorsi, tutti, al cospetto di Signore a Massefa.

¹² E inviò Iefte ambasciatori a re di figli di Ammon dicendo: “che cosa (c’è) a me e a te, per cui sei giunto da me per dar battaglia nella mia terra?”.

¹³ E disse re di figli di Ammon agli ambasciatori di Iefte: “Perché prese Israele la mia terra nel risalire dall’Egitto, da Arnon e fino a Iaboc e fino al Giordano. E adesso restituiscile in pace, e me ne andrò”.

¹⁴ E aggiunse ancora Iefte e inviò ambasciatori da re dei figli di Ammon

¹⁵ καὶ εἶπεν αὐτῷ· “οὕτω λέγει Ιεφθαε· οὐκ ἔλαβεν Ἰσραηλ τὴν γῆν Μωαβ καὶ τὴν γῆν υἰῶν Ἀμμων.

¹⁶ ὅτι ἐν τῷ ἀναβαίνειν αὐτοὺς ἐξ Αἰγύπτου ἐπορεύθη Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἕως θαλάσσης Σιφ καὶ ἦλθεν εἰς Καδης.

¹⁷ καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραηλ ἀγγέλους πρὸς βασιλέα Εδωμ λέγων· ‘παρελύσομαι δὴ ἐν τῇ γῆ σου’· καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς Εδωμ. καὶ πρὸς βασιλέα Μωαβ ἀπέστειλεν, καὶ οὐκ εὐδόκησεν. καὶ ἐκάθισεν Ἰσραηλ ἐν Καδης.

¹⁸ καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐκύκλωσεν τὴν γῆν Εδωμ καὶ τὴν γῆν Μωαβ καὶ ἦλθεν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τῇ γῆ Μωαβ καὶ παρενέβαλον ἐν πέραν Ἀρνων καὶ οὐκ εἰσῆλθεν ἐν ὀρίοις Μωαβ, ὅτι Ἀρνων ὄριον Μωαβ.

¹⁹ καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραηλ ἀγγέλους πρὸς Σηων βασιλέα τοῦ Ἀμορραίου βασιλέα Εσεβων, καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰσραηλ· ‘παρέλθωμεν δὴ ἐν τῇ γῆ σου ἕως τοῦ τόπου ἡμῶν’.

¹⁹ καὶ οὐκ ἐνεπίστευσεν Σηων τῷ Ἰσραηλ παρελθεῖν ἐν ὀρίῳ αὐτοῦ· καὶ συνῆξεν Σηων τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ, καὶ παρενέβαλον εἰς Ἰασα, καὶ παρετάξατο πρὸς Ἰσραηλ.

²¹ καὶ παρέδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραηλ τὸν Σηων καὶ πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν χειρὶ Ἰσραηλ, καὶ ἐπάταξεν αὐτόν· καὶ ἐκληρονόμησεν Ἰσραηλ τὴν πᾶσαν γῆν τοῦ

¹⁵ e gli disse: “Così dice Iefte: non prese Israele la terra di Moab e la terra di figli di Ammon

¹⁶ perché nel salire da Egitto andò Israele nel deserto fino a Mare di Sif e giunse a Cades.

¹⁷ E inviò Israele ambasciatori da re di Edom dicendo: ‘passerò dunque nella tua terra’; ma non prestò ascolto re di Edom. E allora li inviò pure da re di Moab, e non acconsentì. E si stabilì Israele a Cades.

¹⁸ E andò nel deserto e girò intorno alla terra di Edom e alla terra di Moab e giunse a oriente della terra di Moab e si accamparono n(el territorio) oltre Arnon e non si entrò n(e)i di Moab, perché Arnon (era) confine di Moab.

¹⁹ E inviò Israele ambasciatori da Seon, re dell’Amorreο, re di Esebon, e disse a lui Israele: ‘Passiamo dunque attraverso la tua terra fino al nostro posto’.

²⁰ E non accordò fiducia Seon a Israele, che passasse in confine suo, e Seon riunì tutto il suo popolo e si accamparono a Iasa e si schierò a battaglia contro Israele.

²¹ E consegnò Signore, il Dio di Israele, Seon e tutto il suo esercito in mano a Israele, e lo percosse; e ereditò Israele tutta la terra dell’Amorreο che abitava quella terra

Αμορραίου τοῦ κατοικοῦντος τὴν γῆν
ἐκείνην

²² ἀπὸ Ἀρνων καὶ ἕως τοῦ Ἰαβοκ καὶ ἀπὸ τῆς
ἐρήμου ἕως τοῦ Ἰορδάνου.

²³ καὶ νῦν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραηλ ἐξῆρεν τὸν
Αμορραῖον ἀπὸ προσώπου λαοῦ αὐτοῦ
Ἰσραηλ, καὶ σὺ κληρονομήσεις αὐτόν;

²⁴ οὐχὶ ἃ ἐὰν κληρονομήσει σε Χαμωσ ὁ
θεὸς σου, αὐτὰ κληρονομήσεις; καὶ τοὺς
πάντας, οὓς ἐξῆρεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν
ἀπὸ προσώπου ἡμῶν, αὐτούς
κληρονομήσομεν.

²⁵ καὶ νῦν μὴ ἐν ἀγαθῷ ἀγαθώτερος σὺ ὑπὲρ
Βαλακ υἱὸν Σεφφορ βασιλέα Μωαβ; μὴ
μαχόμενος ἐμαχέσατο μετὰ Ἰσραηλ ἢ
πολεμῶν ἐπολέμησεν αὐτόν;

²⁶ ἐν τῷ οἰκῆσαι ἐν Εσεβων καὶ ἐν τοῖς
ὀρίοις αὐτῆς καὶ ἐν γῆ Ἀροερ καὶ ἐν τοῖς
ὀρίοις αὐτῆς καὶ ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ταῖς
παρὰ τὸν Ἰορδάνην τριακόσια ἔτη καὶ διὰ τί
οὐκ ἐρρύσω αὐτούς ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ;

²⁷ καὶ νῦν ἐγὼ εἶμι οὐχ ἥμαρτόν σοι, καὶ σὺ
ποιεῖς μετ' ἐμοῦ πονηρίαν τοῦ
παρατάξασθαι ἐν ἐμοί· κρίναι Κύριος
κρίνων σήμερον ἀνὰ μέσον υἱῶν Ἰσραηλ
καὶ ἀνὰ μέσον υἱῶν Ἀμμων”.

²⁸ καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς υἱῶν Ἀμμων
τῶν λόγων Ἰεφθαε, ὃν ἀπέστειλεν πρὸς
αὐτόν.

²⁹ καὶ ἐγένετο ἐπὶ Ἰεφθαε Πνεῦμα Κυρίου,
καὶ παρῆλθεν τὸν Γαλααδ καὶ τὸν Μανασση

²² da Arnon e fino allo Iaboc, e dal deserto
fino al Giordano.

²³ E adesso Signore, Dio di Israele, ha tolto
di mezzo l'Amorreo da(l) cospetto di suo
popolo Israele, e tu lo erediterai?

²⁴ Non erediterai piuttosto ciò che ti farà
eventualmente ereditare Camos, il tuo dio?
E noi erediteremo tutti coloro che ha tolto
di mezzo Signore Dio nostro da(l) nostro
cospetto.

²⁵ E forse adesso (sei) più buono in bene
rispetto a Balac, figlio di Seffor, re di
Moab? Attaccava forse battaglia attaccando
battaglia con Israele o combattendo lo
combatté?

²⁶ Quando (Israele) abitava ad Esebon e nei
suoi confini e nella terra di Aroer e nei suoi
confini, e in tutte le città lungo il Giordano,
per trecento anni, e per quale motivo non li
hai liberati in quel tempo?

²⁷ E adesso io sono, non ho fatto un torto a
te, ma tu compi contro di me una crudeltà a
dar battaglia con me. Giudichi Signore,
giudicando oggi tra (i) figli di Israele e (i)
figli di Ammon”.

²⁸ E non ascoltò re di figli di Ammon le
parole di Iefte che aveva inviato a lui.

²⁹ E fu su Iefte Spirito di Signore, ed (egli)
passò Galaad e Manasse, e passò l'altura di

καὶ παρῆλθεν τὴν σκοπιὰν Γαλααδ εἰς τὸ πέραν υἰῶν Αμμων.

³⁰ καὶ ἠῤῥατο Ιεφθαε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· “ἐὰν διδούς δῶς τοὺς υἰοὺς Αμμων ἐν τῇ χειρί μου,

³¹ καὶ ἔσται ὁ ἐκπορευόμενος, ὃς ἐὰν ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ οἴκου μου εἰς συνάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέφειν με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ υἰῶν Αμμων, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα”.

³² καὶ παρῆλθεν Ιεφθαε πρὸς υἰοὺς Αμμων παρατάσσασθαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν αὐτούς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ.

³³ καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ἀπὸ Αροερ ἕως ἐλθεῖν ἄχρις Αρνων ἐν ἀριθμῷ εἴκοσι πόλεις καὶ ἕως Εβελχαρμιν πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ συνεστάλησαν οἱ υἱοὶ Αμμων ἀπὸ προσώπου υἰῶν Ισραηλ.

³⁴ καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς· καὶ ἦν αὕτη μονογενής, οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

³⁵ καὶ ἐγένετο ὡς εἶδεν αὐτὴν αὐτός, διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “ἶ ἶ, θυγάτηρ μου, ταραχῆ ἐτάραξάς με, καὶ σὺ ἦς ἐν τῷ ταράχῳ μου, καὶ ἐγὼ εἰμι ἠνοιξα κατὰ σοῦ τὸ στόμα μου πρὸς Κύριον καὶ οὐ δυνήσομαι ἐπιστρέψαι”.

³⁶ ἡ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· “πάτερ, ἠνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς Κύριον· ποίησόν μοι ὄν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ στόματός σου, ἐν τῷ

Galaad fino al territorio oltre i figli di Ammon.

³⁰ E fece Iefte un voto al Signore e disse: “Qualora tu dia dando i figli di Ammon nella mia mano,

³¹ allora sarà chi esce, colui che esca dalla porta di casa mia incontro a me nel mio ritornare in pace da figli di Ammon, allora sarà per il Signore, lo offrirò in olocausto”.

³² E Iefte passò contro i figli di Ammon (per) dar battaglia contro di loro e li consegnò Signore in mano sua.

³³ E li percorse da Aroer fino ad arrivare verso Arnon in numero di venti città e fino ad Ebelcarmin (con una) batosta molto grande, e i figli di Ammon furono sminuiti al cospetto di figli di Israele.

³⁴ E giunse Iefte a Massefa, a casa sua, ed ecco sua figlia usciva all'incontro con tamburelli e danze; e costei era figlia unica, ed egli non aveva un altro figlio o figlia.

³⁵ E avvenne, come la vide costui, si strappò le sue vesti e disse: “Ahi ahi, figlia mia, mi hai sconvolto con sconvolgimento, tu eri nel mio sconvolgimento, e io sono, ho aperto la mia bocca su di te a Signore e non potrò tornarci sopra”.

³⁶ Ed ella disse a lui: “Padre, hai aperto la tua bocca a Signore; fa' di me nel modo in cui uscì da tua bocca, nell'averti Signore

ποιῆσαί σοι Κύριον ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σου ἀπὸ υἱῶν Αμμων”.

³⁷ καὶ ἦδε εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς· “ποιησάτω δὴ ὁ πατήρ μου τὸν λόγον τοῦτον· ἔασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλάυσομαι ἐπὶ τὰ παρθενία μου, ἐγὼ εἶμι καὶ αἱ συνεταιρίδες μου”.

³⁸ καὶ εἶπεν· “πορεύου”· καὶ ἀπέστειλεν αὐτὴν δύο μῆνας. καὶ ἐπορεύθη, αὐτὴ καὶ αἱ συνεταιρίδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ παρθενία αὐτῆς ἐπὶ τὰ ὄρη.

³⁹ καὶ ἐγένετο ἐν τέλει τῶν δύο μηνῶν καὶ ἐπέστρεψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν ἐν αὐτῇ τὴν εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ηὔξατο· καὶ αὐτὴ οὐκ ἔγνω ἄνδρα. καὶ ἐγένετο εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραηλ·

⁴⁰ ἀπὸ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐπορεύοντο θυγατέρες Ἰσραηλ θρηγεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθαε Γαλααδ ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ.

12 ¹ καὶ ἐβόησεν ἀνὴρ Εφραιμ καὶ παρῆλθαν εἰς βορρᾶν καὶ εἶπαν πρὸς Ἰεφθαε· “διὰ τί παρῆλθες παρατάξασθαι ἐν υἱοῖς Αμμων καὶ ἡμᾶς οὐ κέκληκας πορευθῆναι μετὰ σοῦ; τὸν οἶκόν σου ἐμπρήσομεν ἐπὶ σὲ ἐν πυρί”.

² καὶ εἶπεν Ἰεφθαε πρὸς αὐτούς· “ἀνὴρ μαχητῆς ἤμην ἐγὼ καὶ ὁ λαός μου καὶ οἱ υἱοὶ Αμμων σφόδρα· καὶ ἐβόησα ὑμᾶς, καὶ οὐκ ἐσώσατέ με ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

³ καὶ εἶδον ὅτι οὐκ εἶ σωτήρ, καὶ ἔθηκα τὴν ψυχὴν μου ἐν χειρὶ μου καὶ παρῆλθον πρὸς

fatto vendetta dai tuoi nemici, da figli di Ammon”.

³⁷ E **questa** disse a suo padre: “Compia dunque mio padre questo discorso: lasciami due mesi, e andrò e scenderò sui monti e piangerò sulla mia verginità, io sono e le mie compagne”.

³⁸ Ed egli disse: “Va”; e la mandò due mesi. E andò, lei e le sue compagne, e pianse sulla sua verginità sui monti.

³⁹ E avvenne in fine dei due mesi e tornò indietro da suo padre e fece in lei il suo voto, che aveva fatto; ed ella non conobbe uomo. E divenne prescrizione in Israele:

⁴⁰ da giorni a giorni figlie di Israele andarono a piangere la figlia di Iefte di Galaad per quattro giorni nel corso dell’anno.

12 ¹ E chiamò in aiuto uomo di Efraim e si mossero verso nord e dissero a Iefte: “Per qual motivo sei passato a dar battaglia con figli di Ammon e non ci hai chiamato ad andare con te? Bruceremo casa tua su di te con fuoco”.

² E disse Iefte a loro: “Un uomo combattivo ero io e il mio popolo, e i figli di Ammon fortemente. E vi ho chiamato in aiuto e non mi avete salvato da mano di quelli.

³ E ho visto che non sei un salvatore e ho posto la mia anima in mia mano; e giunsi

υιούς Αμμων, καὶ ἔδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν
χειρί μου· καὶ εἰς τί ἀνέβητε ἐπ’ ἐμὲ ἐν τῇ
ἡμέρᾳ ταύτῃ παρατάξασθαι ἐν ἐμοί;”

⁴ καὶ συνέστρεψε Ιεφθαε τοὺς πάντας
ἄνδρας Γαλααδ καὶ παρετάξατο τῷ Εφραιμ,
καὶ ἐπάταξαν ἄνδρες Γαλααδ τὸν Εφραιμ,
ὅτι εἶπαν· “οἱ διασωζόμενοι τοῦ Εφραιμ
ὕμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ τοῦ Εφραιμ καὶ ἐν
μέσῳ τοῦ Μανασση”.

⁵ καὶ προκατελάβετο Γαλααδ τὰς διαβάσεις
τοῦ Ιορδάνου τοῦ Εφραιμ, καὶ εἶπαν αὐτοῖς
οἱ διασωζόμενοι Εφραιμ· “διαβῶμεν”, καὶ
εἶπαν αὐτοῖς οἱ ἄνδρες Γαλααδ· “μὴ
Εφραθίτης εἶ;” καὶ εἶπεν· “οὐ”.

⁶ καὶ εἶπαν αὐτῷ· “εἰπὸν δὴ· ‘στάχυς’”· καὶ
οὐ κατεύθυνεν τοῦ λαλῆσαι οὕτως. καὶ
ἐπελάβοντο αὐτοῦ καὶ ἔθυσαν αὐτὸν πρὸς
τὰς διαβάσεις τοῦ Ιορδάνου, καὶ ἔπεσαν ἐν
τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπὸ Εφραιμ
τεσσαράκοντα δύο χιλιάδες.

⁷ καὶ ἔκρινεν Ιεφθαε τὸν Ισραηλ ἐξήκοντα
ἔτη. καὶ ἀπέθανεν Ιεφθαε ὁ Γαλααδίτης καὶ
ἐτάφη ἐν πόλει αὐτοῦ ἐν Γαλααδ.

contro figli di Ammon e me li diede Signore
in mia mano; e a qual fine siete saliti contro
di me in questo giorno per dar battaglia con
me?”.

⁴ E raccolse Iefte gli uomini tutti di Galaad
e diede battaglia a Efraim, e colpirono
uomini di Galaad Efraim, perché dissero:
“Voi (siete) i superstiti di Efraim, Galaad
(è) in mezzo a Efraim e in mezzo a
Manasse”.

⁵ E occupò per primo Galaad i guadi sul
Giordano di Efraim, e dissero **loro** i
superstiti di Efraim: “Attraversiamo”; e gli
uomini di Galaad risposero loro: “Sei forse
Efraimita?”. E disse: “No”.

⁶ E gli risposero: “Allora di ‘spiga’”; e non
riuscì rettamente a dire così. E lo
catturarono e lo uccisero ai guadi del
Giordano, e morirono in quella circostanza
quarantaduemila (uomini) da Efraim.

⁷ E Iefte giudicò Israele sessant’anni. E morì
Iefte il Galaadita e fu sepolto in sua città, **in**
Galaad.

Il Targum

Il *Targum di Giudici* fa parte del *Targum di Ionathan ai profeti anteriori*, cioè la versione aramaica dei testi biblici che vanno dal *Libro di Giosuè* al *Secondo Libro dei Re*. Secondo la tradizione riportata dal *Talmud* babilonese (*bMeg* 3a), l'opera sarebbe stata composta da Yonathan ben Uzziel (che una parte della critica accosta a Teodoziona²⁵), un discepolo di Hillel, rabbino e primo dei *tannaim*. Adesso, tuttavia, si tende a negare l'attendibilità storica di tale identificazione, mentre si è propensi a credere che dietro ai testi targumici ci fossero scuole di traduttori dai criteri abbastanza simili. L'autore (o gli autori) del *Targum Ionathan* è dunque sconosciuto. L'opera è scritta in una variante dell'antico aramaico riscontrabile nei documenti provenienti da una zona abbastanza estesa della regione palestinese. Secondo Smelik (1995, 638-642) un proto-*Targum* sarebbe stato noto già ai tempi della rivolta di Bar Kokhba (135 d.C.); il testo originario sarebbe poi stato rielaborato nella seconda metà del II sec. d.C. e successivamente rivisto durante il periodo amoraico²⁶.

Il metodo che permea questo *Targum* è quello di una traduzione ad andamento parafrastico del modello ebraico, identificabile con quello masoretico, da cui l'opera si distacca soltanto per finalità di comprensione o di esegesi. Per questo motivo, invece della traduzione dell'intero passo, verranno qui riassunti i principali cambiamenti operati sul testo biblico, suddivisi in categorie tematiche.

1. Modifiche di etnonimi e toponimi

Mentre nel TM si usa spesso il singolare collettivo per indicare un popolo, il *Targum* rende gli etnonimi al plurale: questa tendenza è riscontrabile per es. in *Jdc* 10,15 con i riferimenti agli Amorrei, agli Amaleciti e ai Maoniti. Quando il TM indica una tribù di Israele attraverso il nome del fondatore, il *Targum* chiarisce con "la casa di": questo avviene nella menzione di Giuda e Beniamino in *Jdc* 10,9 e nel ricordo di Efraim in *Jdc* 12,4-6.

Inoltre, il *Targum* sembra attualizzare i toponimi riportati nel testo biblico: in *Jdc* 11,16s. Qades, il luogo dove secondo il TM gli Israeliti si fermano sulla strada per la Terra promessa, viene chiamato Rechem (רְחֵם). La notizia confermata anche dal *Targum di*

²⁵ Cf. Barthélemy 1963, 148-157; Dorival-Harl-Munnich 1994, 152.

²⁶ Le informazioni sono prese dai volumi di Harrington-Saldarim (1987, 1-15) e Smelik (1995, 1-110, 642-649).

Onkelos (*Gen* 16,14), mentre Flavio Giuseppe (*AJ* IV 7,1) identifica il toponimo con Petra. In maniera simile, il nome ebraico Abel-Cheramin di *Jdc* 11,33, cioè “il prato delle viti”, è reso in aramaico con il suo corrispondente מִישַׁר כְּרָמָיָא, “la valle delle vigne” come aveva già fatto A con Αβελ ἀμπελώνων.

2. Modifiche di matrice esegetica

Nel *Targum* si osserva la tendenza a correggere i verbi comuni usati nel testo ebraico con altri più puntuali:

- Il verbo ‘combattere’ (לחמ) è sistematicamente tradotto con la pericope “intraprendere la guerra” (*Jdc* 10,9 לְאַגָּהָא קְרָבָא; cf. 11,4-6, 8s., 12, 20, 25, 32, 12,1, 3s.).
- Il verbo ‘essere convocati’ (צעק) diventa ‘radunarsi insieme’ (*Jdc* 10,17 וְאַתְּכַנְיִשׁוּ).
- L’espressione ebraica “dopo giorni” di *Jdc* 11,4 è sostituita con l’equivalente “nel tempo dei giorni” (מִזְמַן יוֹמִין).
- La frase “Iefte disse tutte le sue parole” è resa con “Iefte concordò tutte le sue parole” (*Jdc* 11,11 וְסִדֵּר יִפְתָּח יַת כָּל פִּתְגָמוֹהִי).
- L’eventualità dell’incompiuto “e tu ne prenderai possesso?” di *Jdc* 11,23 è resa nel testo aramaico con la perifrasi “stai pensando di prenderne possesso?” (מְדַמֵּי לְמִירְתִּיהָ).
- Il verbo ‘ascoltare’ (שמע) è reso con ‘accettare’ (*Jdc* 11,28 קַבֵּיל) quando l’ascolto comprende anche un’interiorizzazione delle parole apprese.
- L’uso del verbo עבר con l’accusativo semplice in *Jdc* 11,29 viene corretto con l’inserimento della preposizione di luogo ית.
- L’espressione “scese sulle montagne” di *Jdc* 11,37, probabilmente causata dalla corruzione del verbo רוּד (‘vagare’) in ירד (‘scendere’), viene qui modificata attraverso il ricorso al verbo ‘ritirarsi’ (וְאַתְּנַגֵּיד).
- L’ambiguo emistichio finale dopo la battaglia tra Efraimiti e Galaaditi (*Jdc* 12,4) non mostra chiaramente se אֶפְרַיִם אֵינִי פְּלִיטִי abbia una funzione di soggetto o di apostrofe: T separa l’allocuzione dal resto del discorso diretto con il pronome מָה il predicato חֲשִׁיבִין.
- Il gioco di parole tra la pronuncia esatta e sbagliata di ‘corso d’acqua’ in *Jdc* 12,6 viene riproposto attraverso l’equivalente aramaico di *šibbolet* (שׁוּבְלֵתָא) e *sibbolet* (סוּבְלֵתָא).

- Il verbo ‘cadere’ (נפל) usato in senso bellico diviene un puntuale ‘essere ucciso’ (*Jdc* 12,6 וַאֲתַקְטְלוּ).

3. Modifiche di matrice teologica

La teologia alla base del *Targum* dà molta importanza al monoteismo e alla trascendenza divina; per questo motivo evita gli antropomorfismi, usa spesso la diatesi passiva e le costruzioni impersonali nelle frasi che si riferiscono a YHWH. Il cambiamento più ripetuto riguarda l’espressione “al cospetto di YHWH”, soppiantata da un’altra meno corporea, “dinanzi a YHWH” (לְפָנֵי); questa locuzione è usata molte volte per evitare un coinvolgimento diretto di Dio nelle azioni e nei sentimenti degli uomini (cf. *Jdc* 10,6, 10, 12s., 15s., 11,30s., 35s.). Secondo questo stesso principio, l’espressione “Dio si adirò” (*Jdc* 10,7) è volta in un più impersonale “la rabbia del Signore aumentò” (וַתִּקְרַח רִיבְזָא דִינִי).

In questo contesto le divinità dei popoli stranieri, chiamate in TM *’ēlōhîm* al pari di YHWH, vengono declassate al titolo di ‘idoli’ (טַעֲוֹת), come si osserva in *Jdc* 10,6, 13s., 16, 11,11, 24. Di conseguenza, se nel testo ebraico di *Jdc* 10,14 si trova la risposta gelosa e sarcastica allo stesso tempo di un Dio offeso che consiglia agli Israeliti di farsi salvare dai nuovi dèi che hanno scelto, l’autore del *Targum* è ben attento a eliminare ogni possibile equivoco: la frase “vi liberino costoro nel tempo della vostra angoscia” diventa un più rigido “se per caso essi hanno la possibilità di salvarvi” (הָאֵם יִכְלִין לְמַפְרָקְכוֹן בְּעֵידֹן עֲקַתְכוֹן).

A questo Dio veramente altissimo non si grida, si fanno preghiere (*Jdc* 10,12 וּבִצְעִיתוֹן). Costui non compare mai direttamente, non si mostra mai in prima persona: se nel TM di *Jdc* 11,10 si legge che “YHWH ascolterà”, nel *Targum* si trova “la Parola del Signore sarà un testimone” (מִימְרָא דִי יְהִי טְהִיד). Non è più lo Spirito di YHWH a scendere su Iefte, ma uno “Spirito di potenza dal cospetto del Signore” (*Jdc* 11,29 רִיחַ גְּבוּרָא מִן גְּדָם). Anche in *Jdc* 11,27 la frase “YHWH è giudice oggi” può far presumere che non lo sia tutti i giorni, per cui il *Targum* aggiunge “emette un giudizio oggi” (דִּין יִי דְעֵבֵד דִּינָא יוֹמָא דִּין).

Da un punto di vista teologico, si osserva inoltre che in *Jdc* 11,30 Iefte non formula un voto, ma un giuramento (וְקִיָּם יִפְתָּח קִיָּם): come nota Smelik (1995, 551s.), il cambiamento nei *corpora* targumici avviene anche per il voto di Giacobbe (*Gen* 28,20) e il suo ricordo in *Gen* 31,13, per il voto di sterminio contro la città di Corma (*Num* 21,2) e per il voto di Anna (*ISam* 1,11). Secondo lo studioso, il cambiamento deriva da una generale avversione per i voti in ambiente rabbinico; per questo egli ritiene che l’uso della parola ‘voto’ nel *Targum* a commento di *Jdc* 11,39 sia stato il frutto di una modifica successiva.

La formulazione della promessa solenne cambia nel suo aspetto più problematico, la designazione della vittima: se nelle versioni ebraica (הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא) e soprattutto greca (ὄς ὂν ἐξέληθη) si intuisce che verrà uccisa una persona, qui l'espressione è modificata in דְּפֹק בְּ מִפְּק בָּר, che allarga la possibilità a qualsiasi cosa venga incontrata. Secondo Smelik (1995, 553) questa interpretazione già risente delle antiche esegesi giudaiche anche presenti in Giuseppe Flavio (*AJ* V 263) e nello Pseudo-Filone (*Antiq.* 39,10).

In *Jdc* 11,39 abbiamo un importante inserimento per ribadire con forza la completa non liceità di sacrificare i propri figli a Dio. L'aggiunta in aramaico per spiegare la regola posta in Israele recita così: בְּדִיל דְּלֵא לְאַסְקָא גְבַר יִת בְּרִיָּה וְיִת בְּרִתִּיהָ לְעֵלְתָא כְּמָא דְעֵבַד יִפְתָּח גִּלְעָדָא: “per cui un uomo non avrebbe innalzato suo figlio o sua figlia per un olocausto come fece Iefte il Galaadita. Ed egli non aveva consultato Fineès, il sacerdote; se avesse domandato a Fineès il sacerdote, invece, egli l'avrebbe riscattata col sangue (di un sacrificio animale)”. L'esegesi targumica condanna espressamente il gesto di Iefte e inserisce il riferimento al sacerdote Fineès, a cui il giudice si sarebbe dovuto rivolgere per evitare l'empio sacrificio umano. Con יִתְמִין si intende una «monetary consecration» (cf. Smelik 1995, 555), o più precisamente il sangue versato per un sacrificio animale di riparazione, che prevedeva un'offerta in denaro. Il riferimento a Fineès può essere compreso attraverso la lettura del cap. 22 del *Libro di Giosuè*, quando il sacerdote viene mandato a Galaad per rimproverare le tribù orientali di aver edificato un altare a discapito di un'anacronistica unicità del santuario, e del cap. 20 di *Giudici*, in cui si legge della visita degli Israeliti al sacerdote, che si trovava a Betel. L'idea che i due personaggi si sarebbero potuti incontrare nacque probabilmente come conseguenza logica dalla lettura di questi brani e si sviluppò nel corso dell'esegesi rabbinica: vari testi midrašici (*GenR* 60,3, *ExR* 10,15, *LevR* 37,4) descrivono la morte di Iefte tra atroci dolori perché non aveva avuto compassione per sua figlia e non era andato da Fineès ad annullare il voto; i suoi arti sarebbero caduti e sarebbero stati bruciati nelle città di Galaad. Questa spiegazione permette di dare un senso al plurale all'epilogo della vita di Iefte, mantenuto anche nel *Targum* (*Jdc* 12,7 בְּקִרְוֵי גִלְעָד).

La Vulgata

Girolamo tradusse il libro dei *Giudici* intorno al 405, partendo da un testo ebraico molto simile a TM. *Giudici* fu uno degli ultimi libri biblici a essere da lui tradotti, sicuramente dopo la morte di Paola (404), e infatti dedicati insieme a *Giosuè* e *Rut* alla sola Eustochio, intorno al 406 (cf. Ciarlo 2009, 29s.).

La sua traduzione si basa su criteri metodologici molto diversi rispetto a quelli dei LXX: si tratta di una resa che cerca di mantenere il senso dell'ebraico armonizzandolo con gli usi linguistici latini. Le strutture sintattiche ebraiche e il lessico biblico sono mantenuti quando ciò non va a detrimento della fluidità del testo; un chiaro esempio di questo amalgama si riflette nella tendenza a preservare la struttura verbo-soggetto-oggetto dell'ebraico all'inizio di numerosi versetti (cf. Sznajder-Bortolussi 2011, 273-299), alternata con l'uso frequente di nessi relativi e di ablativi assoluti. La chiarezza sembra essere il principale assillo di Girolamo, soprattutto negli ultimi libri da lui tradotti (cf. Kedar Kopfstein 1988, 326): ciò lo induce ad aggiungere brevi pericopi che possano precisare la vaghezza di certe espressioni originali, talvolta mediante il ricorso a traduzioni greche quando il testo ebraico presenti problemi testuali. La resa segue alcuni principi stilistici, quali quello della *variatio* e del *sensus altior*, che permette di rendere le varie sfumature della lingua originale con una scelta traduttiva sofisticata (cf. Rico 2016, 102-116).

Come scriveva Serra Zanetti (2001, 776), «è noto che Gerolamo afferma che nelle Scritture sante *et verborum ordo mysterium est* (ep. 57,5): ma, se questa convinzione (teologica) è seguita in modo rigoroso nel salterio e si manifesta nettamente nei 'Profeti posteriori', Gerolamo mostra, soprattutto nei testi narrativi, di considerare *κακοζηλία* la conservazione forzata dell'*ordo*, almeno nel senso preciso di successione di parole». Perché alcuni dei criteri traduttivi siano immediatamente percepibili²⁷, sia nel testo, che nella traduzione della *Vulgata* le parti rielaborate da Girolamo rispetto al testo ebraico sono state sottolineate, e quelle aggiunte sono evidenziate con il grassetto, mentre i passi in cui l'esegeta appare ricorrere al testo greco per risolvere le difficoltà dell'ebraico sono messi in evidenza mediante la spaziatura espansa.

²⁷ Sui criteri generali della traduzione geronimiana, cf. Brown 1992, 104-120; Rico 2016, 71-124 (con bibl.).

10⁶ *fili autem Israhel, peccatis veteribus iungentes nova, fecerunt malum in conspectu Domini et servierunt idolis Baalim et Astharoth et diis Syriae ac Sidonis et Moab et filiorum Ammon et Philisthim dimiseruntque Dominum et non colebant eum.*

7 *contra quos iratus tradidit eos in manu Philisthim et filiorum Ammon*

8 *adflictique sunt et vehementer oppressi per annos decem et octo omnes qui habitabant trans Iordanem in terra Amorrei quae est in Galaad,*

9 *in tantum ut filii Ammon Iordane transmisso vastarent Iudam et Benjamin et Ephraim adflictusque est Israhel nimis.*

10 *et clamantes ad Dominum dixerunt: "peccavimus tibi quia dereliquimus Deum nostrum et servivimus Baalim".*

11 *quibus locutus est Dominus: "numquid non Aegyptii et Amorrei filiique Ammon et Philisthim*

12 *Sidonii quoque et Amalech et Chanaan oppresserunt vos et clamastis ad me et erui vos de manu eorum?*

13 *et tamen reliquistis me et coluistis deos alienos idcirco non addam ut ultra vos liberem.*

10⁶ Ma i figli di Israele, aggiungendo ai vecchi peccati dei nuovi, fecero il male al cospetto del Signore e servirono gli **idoli** Baalim e Astaroth, e gli dèi della Siria e di Sidone e di Moab e dei figli di Ammon e dei Filistei, e ripudiarono il Signore e non lo adoravano.

7 Irato contro costoro, (il Signore) li consegnò in mano ai Filistei e ai figli di Ammon

8 e furono afflitti e oppressi **violentemente** per diciotto anni tutti coloro che **abitavano** oltre il Giordano nella terra dell'Amorreo che è in Galaad,

9 **al punto che** i figli di Ammon, oltrepassato il Giordano, devastavano Giuda e Beniamino ed Efraim, e Israele fu afflitto grandemente.

10 Chiamando a gran voce il Signore dissero: "abbiamo peccato contro di te, perché abbiamo abbandonato il nostro Dio e abbiamo servito i Baalim".

11 E a costoro disse il Signore: "non è forse vero che gli Egizi e gli Amorrei e i figli di Ammon e i *Filistei*

12 e **pure** i Sidonî e Amalec e Canaan vi oppressero e mi chiamaste a gran voce e vi salvai dalla mano di costoro?

13 E, **nonostante ciò**, mi avete abbandonato e avete venerato dèi altrui; per questo non continuerò **più** a liberarvi.

¹⁴ *ite et invocate deos quos elegistis ipsi vos liberent in tempore angustiae*”.

¹⁵ *dixeruntque filii Israhel ad Dominum: “peccavimus, redde tu nobis quicquid tibi placet, tantum nunc libera nos”*.

¹⁶ *quae dicentes omnia de finibus suis alienorum deorum idola proiecerunt et servierunt Deo qui doluit super miseriis eorum*.

¹⁷ *itaque filii Ammon conclamantes in Galaad fixere tentoria; contra quos congregati filii Israhel in Maspha castrametati sunt*.

¹⁸ *dixeruntque principes Galaad singuli ad proximos suos: “qui primus e nobis contra filios Ammon coeperit dimicare erit dux **populi Galaad**”*.

11 ¹ *fuit illo tempore Iepthae Galaadites vir fortissimus atque pugnator filius meretricis mulieris qui natus est de Galaad*.

² *habuit autem Galaad uxorem de qua suscepit filios qui, postquam creverant, eiecerunt Iepthae dicentes: “heres in domo patris nostri esse non poteris quia de altera matre generatus es”*.

³ *quos ille fugiens atque devitans habitavit in terra Tob congregatique sunt ad eum viri inopes et latrocinantes et quasi principem sequebantur*.

¹⁴ Andate ed invocate gli dèi che avete scelto; costoro vi liberino nel tempo dell’angoscia”.

¹⁵ E dissero i figli di Israele al Signore: “Abbiamo peccato, tu ripagaci con qualsiasi cosa ti piaccia, ma, per adesso, liberaci.

¹⁶ **Mentre dicevano queste cose** cacciarono dai loro confini tutti gli idoli degli dèi altrui e servirono Dio, il quale soffrì per le loro sofferenze.

¹⁷ E così i figli di Ammon, radunatisi, **posero le tende** in Galaad; contro di loro i figli di Israele, raggruppatisi, si accamparono in Masfa

¹⁸ e dissero i capi di Galaad, ciascuno al suo vicino: “Colui che per primo tra noi comincerà a lottare contro i figli di Ammon sarà il condottiero del **popolo** di Galaad”.

11 ¹ **Ci fu in quel tempo** Iefte il Galaadita, uomo pieno di forza e di ardore guerriero, figlio di una donna meretrice. Costui nacque da Galaad

² ma ebbe Galaad una moglie dalla quale ottenne dei figli, i quali, dopo essere cresciuti, cacciarono Iefte dicendo: “Non potrai essere erede nella casa di nostro padre, perché sei stato generato da una madre diversa”.

³ E costui per fuggire ed evitare costoro abitò nella regione di Tob e si radunarono intorno a lui degli uomini poveri e dediti al furto, e lo seguivano **come un capo**.

⁴ *in illis diebus pugnabant filii Ammon contra Israhel;*

⁵ *quibus acriter instantibus perrexerunt maiores natu de Galaad ut tollerent in auxilium sui Iepthae de terra Tob*

⁶ *dixeruntque ad eum: “veni et esto princeps noster et pugna contra filios Ammon”.*

⁷ *quibus ille respondit: “nonne vos **estis** qui odistis me et eiecistis de domo patris mei et nunc venistis ad me necessitate conpulsi?”*

⁸ *dixeruntque principes Galaad ad Iepthae: “ob hanc igitur causam nunc ad te venimus ut proficiscaris nobiscum et pugnes contra filios Ammon sisque dux omnium qui habitant in Galaad”.*

⁹ *Iepthae quoque dixit eis: “si **vere** venistis ad me ut pugnem pro vobis contra filios Ammon tradideritque eos Dominus in manus meas ego ero princeps vester”.*

¹⁰ *qui responderunt ei: “Dominus qui haec audit ipse mediator ac testis est quod nostra promissa faciamus”.*

¹¹ *abiit itaque Iepthae cum principibus Galaad fecitque eum **omnis** populus principem sui, locutusque est Iepthae omnes sermones suos coram Domino in Maspha.*

⁴ In quei giorni combattevano i figli di Ammon contro Israele

⁵ e mentre questi incombevano minacciosamente si avviarono i più eminenti per età da Galaad per prendere Iefte **in loro aiuto** dalla terra di Tob,

⁶ e dissero a lui: “Vieni e sii il nostro capo e combatti contro i figli di Ammon”.

⁷ E a costoro egli rispose: “Non siete forse **voi che** mi avete odiato e che mi cacciaste dalla casa di mio padre, e ora siete venuti da me, costretti dalla necessità?”

⁸ E dissero i capi di Galaad a Iefte: “Proprio per questo motivo adesso siamo venuti da te, perché tu riparta con noi e combatta contro i figli di Ammon, e tu sia il condottiero di tutti quelli che abitano in Galaad”.

⁹ Anche Iefte disse loro: “Se **davvero** siete venuti da me perché combatta per voi contro i figli di Ammon, e il Signore li consegnerà nelle mie mani, io sarò il vostro capo”.

¹⁰ E costoro gli risposero: “Il Signore che ascolta queste cose sia lui stesso il mediatore e il testimone del fatto che compiamo le nostre promesse”.

¹¹ Così se ne andò Iefte con i capi di Galaad, e **tutto** il popolo lo rese suo capo, e pronunciò Iefte tutti i suoi discorsi di fronte al Signore a Masfa.

¹² *et misit nuntios ad regem filiorum Ammon qui ex persona sua dicerent: “quid mihi et tibi est quia venisti contra me ut vastares terram meam?”.*

¹³ *quibus ille respondit: “quia tulit Israhel terram meam quando ascendit de Aegypto a finibus Arnon usque Iaboc atque Iordanem nunc igitur cum pace redde mihi eam”.*

¹⁴ *per quos rursus mandavit Iepthae et imperavit eis ut dicerent regi Ammon:*

¹⁵ *“haec dicit Iepthae: non tulit Israhel terram Moab nec terram filiorum Ammon,*

¹⁶ *sed quando de Aegypto conscenderunt ambulavit per solitudinem usque ad mare Rubrum et venit in Cades*

¹⁷ *misitque nuntios ad regem Edom dicens: ‘dimitte ut transeam per terram tuam’; qui noluit acquiescere precibus eius. misit quoque et ad regem Moab qui et ipse transitum praebere contempsit mansit itaque in Cades.*

¹⁸ *et circumivit ex latere terram Edom et terram Moab venitque contra orientalem plagam terrae Moab et castrametatus est trans Arnon nec voluit intrare terminos Moab, Arnon quippe confinium est terrae Moab.*

¹⁹ *misit itaque Israhel nuntios ad Seon regem Amorrearum qui habitabat in Esebon et dixerunt ei: ‘dimitte ut transeam per terram tuam usque ad fluvium’.*

¹² E inviò dei messaggeri al re dei figli di Ammon, che dicessero **per conto di lui**: “Che cosa c’è per me e te per cui sei venuto contro di me per devastare la mia terra?”.

¹³ A costoro egli rispose: “perché Israele prese la mia terra quando salì dall’Egitto, dai confini dell’Arnon fino allo Iaboc e al Giordano; allora adesso rendimela con pace”.

¹⁴ Mediante costoro Iefte mandò di nuovo e ordinò loro che dicessero al re di Ammon:

¹⁵ “Iefte dice ciò: Israele non prese la terra di Moab, né la terra dei figli di Ammon,

¹⁶ ma quando risalirono dall’Egitto viaggiò per il deserto fino al Mar Rosso e venne a Cades

¹⁷ e inviò degli ambasciatori al re di Edom dicendo: ‘Lascia che passi per la tua terra’; ma questi non volle **acconsentire alle sue preghiere**. Ne inviò anche al re di Moab, che anch’egli disdegnò di permettere il transito, e così (Israele) rimase a Cades.

¹⁸ E girò intorno, di lato, alla terra di Edom e alla terra di Moab, e venne contro la regione orientale della terra di Moab e si accampò oltre l’Arnon, né volle entrare nei confini di Moab; infatti l’Arnon è il confine della terra di Moab.

¹⁹ Così inviò Israele degli ambasciatori a Seon, re degli Amorrei **che abitava in Esebon**, e gli dissero: ‘Lascia che passi per la tua terra fino al fiume’.

²⁰ *qui et ipse Israhel verba despiciens non dimisit eum transire per terminos suos sed infinita multitudine congregata egressus est contra eum in Iassa et fortiter resistebat.*

²¹ *tradiditque eum Dominus in manu Israhel cum omni exercitu suo, qui percussit eum et possedit omnem terram Amorreii habitatoris regionis illius*

²² *et universos fines eius de Arnon usque Iaboc et de solitudine usque ad Iordanem.*

²³ *Dominus ergo Deus Israhel subvertit Amorreum pugnante contra illum populo suo Israhel et tu nunc vis possidere terram eius?*

²⁴ *nonne ea quae possedit Chamos deus tuus tibi iure debentur, quae autem Dominus Deus noster victor obtinuit in nostram cedent possessionem?*

²⁵ *nisi forte melior es Balac filio Sepphor rege Moab aut **docere potes quod iurgatus sit contra Israhel et pugnaverit contra eum.***

²⁶ *quando habitavit in Esebon et viculis eius et in Aroer et villis illius vel in cunctis civitatibus iuxta Iordanem per trecentos annos, quare tanto tempore nihil super hac repetitione temptastis?*

²⁰ E costui, **disprezzando anch'egli le parole** di Israele, non permise che egli passasse attraverso i suoi confini ma, raccolta una folla senza numero, uscì contro di lui a Iassa e opponeva una strenua resistenza.

²¹ E lo consegnò il Signore con tutto il suo esercito in mano a Israele, che lo percosse e prese possesso di tutta la terra dell'Amorreo, abitatore di quella regione,

²² e di tutti i suoi confini dall'Arnon fino allo Iaboc e dal deserto fino al Giordano.

²³ Dunque il Signore Dio di Israele abbatté l'Amorreo **mentre il suo popolo Israele combatteva contro quello**, e tu adesso vuoi possedere la sua terra?

²⁴ Non è forse vero che quelle cose che ti fece possedere il tuo dio Camos ti sono dovute di diritto, mentre quelle che il Signore nostro Dio ottenne **vittorioso**, saranno cedute in nostro possesso?

²⁵ A meno che tu non sia migliore di Balac, figlio di Seffor, re di Moab, o **possa rendere edotto sul fatto che** egli si sia sollevato contro Israele e abbia combattuto contro di lui.

²⁶ Dal momento che abitò a Esebon e nei suoi villaggi, e in Aroer e nei suoi paesi, ossia in tutte le città di fronte al Giordano per trecento anni, perché non avete tentato niente per riprenderli indietro per così lungo tempo?

²⁷ *igitur non ego pecco in te, sed tu contra me male agis indicens mihi bella non iusta. iudicet Dominus arbiter huius diei inter Israhel et inter filios Ammon”.*

²⁸ *noluitque adquiescere rex filiorum Ammon verbis Iepthae quae per nuntios mandaverat.*

²⁹ *factus est **ergo** super Iepthae Spiritus Domini et circumiens Galaad et Manasse Maspha quoque Galaad et inde transiens ad filios Ammon,*

³⁰ *votum vovit Domino dicens: “si tradideris filios Ammon in manus meas,*

³¹ *quicumque **primus** fuerit egressus de foribus domus meae mihi que occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon eum holocaustum offeram Domino”.*

³² *transivitque Iepthae ad filios Ammon ut pugnaret contra eos quos tradidit Dominus in manus eius*

³³ *percussitque ab Aroer usque dum venias in Mennith viginti civitates et usque ad Abel quae est vineis consita plaga magna nimis humiliatique sunt filii Ammon a filiis Israhel.*

³⁴ *revertenti autem Iepthae in Maspha domum suam occurrit unigenita filia cum tympanis et choris; non enim habebat alios liberos.*

³⁵ *qua visa scidit vestimenta sua et ait: “heu filia mi, decepisti me et ipsa decepta es;*

²⁷ **Dunque** non sono io che pecco contro di te, ma tu ti comporti male contro di me, dichiarando a me guerre non giuste; giudichi il Signore, arbitro di questo giorno tra Israele e tra i figli di Ammon”.

²⁸ E non volle accondiscendere il re dei figli di Ammon alle parole di Iefte che aveva mandato **per mezzo degli ambasciatori.**

²⁹ E ci fu **allora** su Iefte lo Spirito del Signore e, mentre girava intorno a Galaad e a Manasse e a Masfa di Galaad, e da lì spostava verso i figli di Ammon,

³⁰ fece un voto al Signore dicendo: “Se consegnerai i figli di Ammon nelle mie mani,

³¹ chiunque **per primo** sarà uscito dalla porta di casa mia, e mi sarà venuto incontro mentre torno in pace dai figli di Ammon, lo offrirò in olocausto al Signore”.

³² E passò Iefte contro i figli di Ammon per combattere contro di loro, che consegnò il Signore in mano sua.

³³ E li percosse da Aroer fino a quando arrivò a Mennith per venti città e fino ad Abel che è disseminata tra le vigne, con un colpo molto grande; e furono umiliati i figli di Ammon dai figli di Israele.

³⁴ Mentre ritornava Iefte a Masfa, a casa sua, gli venne incontro la figlia unigenita con timpani e cori; non aveva infatti altri figli.

³⁵ Vedutala, si strappò le sue vesti e disse: “Ahimè, figlia mia, mi hai ingannato e tu

aperui enim os meum ad Dominum et aliud facere non potero".

³⁶ *cui illa respondit: "pater mi, si aperuisti os tuum ad Dominum, fac mihi quodcumque pollicitus es concessa tibi ultione atque victoria de hostibus tuis"*.

³⁷ *dixitque ad patrem: "hoc solum mihi praesta quod deprecor: dimitte me ut duobus mensibus circumeam montes et plangam virginitatem meam cum sodalibus meis"*.

³⁸ *cui ille respondit: "vade"; et dimisit eam duobus mensibus cumque abisset cum sociis ac sodalibus suis flebat virginitatem suam in montibus.*

³⁹ *expletisque duobus mensibus reversa est ad patrem suum et fecit ei sicut voverat quae ignorabat virum. exinde mos increbuit in Israhel et consuetudo servata est*

⁴⁰ *ut post anni circulum conveniant in unum filiae Israhel et plangent filiam Iepthae Galaaditae diebus quattuor.*

12 ¹ *ecce autem in Ephraim orta seditio est; nam transeuntes contra aquilonem dixerunt ad Iepthae: "quare vadens ad pugnam contra filios Ammon vocare nos noluisti ut pergeremus tecum? igitur incendimus domum tuam"*.

² *quibus ille respondit: "disceptatio erat mihi et populo meo contra filios Ammon*

stessa sei stata ingannata; infatti, ho aperto la mia bocca al Signore e non potrò fare altro".

³⁶ E costei gli rispose: "Padre mio, se hai aperto la tua bocca al Signore, fammi qualsiasi cosa tu abbia promesso, dato che ti è stata concessa la vendetta e la vittoria sui tuoi nemici".

³⁷ E disse al padre: "Assicurami soltanto ciò che ti chiedo: permettimi che per due mesi io giri per i monti e pianga la mia verginità con le mie amiche".

³⁸ E a costei egli rispose "Va"; e la lasciò per due mesi, e dopo essersi allontanata con le sue compagne e amiche piangeva la sua verginità nei monti.

³⁹ Completati i due mesi tornò da suo padre ed (egli) fece a lei come aveva promesso in voto, e costei non conosceva uomo. Da lì si diffuse l'usanza in Israele e la consuetudine fu mantenuta

⁴⁰ che dopo il corso dell'anno si riuniscano insieme le figlie di Israele e piangano la figlia di Iefte il Galaadita per quattro giorni.

12 ¹ Ecco invece, in Efraim nacque una sedizione; spostandosi infatti verso nord dissero a Iefte: "Perché andando in battaglia contro i figli di Ammon non hai voluto chiamarci perché accorressimo con te? Allora bruciamo la tua casa".

² E a costoro egli rispose: "c'era un litigio tra me e il mio popolo contro i figli di

vehemens vocavique vos ut mihi praeberetis auxilium et facere nolulistis.

³ *quod cernens posui in manibus meis animam meam transivique ad filios Ammon et tradidit eos Dominus in manus meas. quid commerui ut adversum me consurgatis in proelium?"*

⁴ *vocatis itaque ad se cunctis viris Galaad pugnabat contra Ephraim percusseruntque viri Galaad Ephraim, quia dixerat: "fugitivus est Galaad de Ephraim et habitat in medio Ephraim et Manasse".*

⁵ *occupaveruntque Galaaditae vada Iordanis per quae Ephraim reversurus erat; cumque venisset ad ea de Ephraim numero fugiens atque dixisset "obsecro ut me transire permittas" dicebant ei Galaaditae "numquid Ephrateus es?"; quo dicente "non sum".*

⁶ *interrogabant eum: "dic ergo 'sebboleth'", quod interpretatur spica. qui respondebat "tebbleth", eadem littera spicam exprimere non valens. statimque adprehensum iugulabant in ipso Iordanis transitu et ceciderunt in illo tempore de Ephraim quadraginta duo milia.*

⁷ *iudicavitque Iepthae Galaadites Israhel sex annis et mortuus est ac sepultus in civitate sua Galaad.*

Ammon, feroce, e vi ho chiamati **perché mi offrivate aiuto** e non avete voluto **farlo**.

³ Accorgendomi di ciò, ho posto la mia anima nelle mie mani, e passai contro i figli di Ammon e il Signore li consegnò nelle mie mani. **Che cosa ho meritato perché** vi solleviate a battaglia contro di me?"

⁴ Chiamati così a sé tutti gli uomini di Galaad, lottava contro Efraim e gli uomini di Galaad sconfissero Efraim perché aveva detto: "Galaad è un fuggiasco di Efraim, e **abita** in mezzo a Efraim e Manasse".

⁵ E i Galaaditi occuparono i guadi del Giordano **attraverso i quali** Efraim **sarebbe tornato indietro; dopo che** un fuggitivo di Efraim **fu giunto là ed ebbe detto "ti prego che tu mi permetta di passare"**, dicevano a lui i Galaaditi: "sei forse Efrateo?". E costui rispondeva: "non lo sono".

⁶ Lo interrogavano: "allora di' 'sebboleth'", **che significa 'spiga'**, e questo rispondeva 'tebbleth', incapace di pronunciare **la parola 'spiga' con la stessa lettera**. E, **catturatolo subito**, lo sgozzavano proprio sul passaggio del Giordano e morirono in quel tempo quarantaduemila uomini di Efraim.

⁷ E giudicò Iefte il Galaadita Israele per sei anni e morì e fu sepolto nella sua città, Galaad.

Analisi

Jdc 10,6

וַיִּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעֲבְדוּ אֶת־הַבְּעֻלִים וְאֶת־הַשִּׁשְׁתִּים־עָרֹת וְאֶת־אֱלֹהֵי אֲרָם וְאֶת־אֱלֹהֵי תְּמַרְיָהוּ וְאֶת־אֱלֹהֵי מוֹאָב וְאֶת־אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמּוֹן וְאֶת־אֱלֹהֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲבֹדוּ וַיַּעֲבֹדוּהוּ וַיִּזְדוּן וְאֶת־אֱלֹהֵי אֲתִיָּהוּ וַיַּעֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה וְלֹא עָבְדוּהוּ.

A καὶ προσέθεντο οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐναντι Κυρίου καὶ ἐλάτρευσαν ταῖς Βααλμ καὶ ταῖς Ἀσταρωθ καὶ τοῖς θεοῖς Σιδῶνος καὶ τοῖς θεοῖς Μωαβ καὶ τοῖς θεοῖς υἱῶν Ἀμμων καὶ τοῖς θεοῖς τῶν ἄλλοφύλων καὶ ἐγκατέλιπον τὸν Κύριον καὶ οὐκ ἐδούλευσαν αὐτῷ.

B καὶ προσέθεντο οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον Κυρίου καὶ ἐδούλευσαν τοῖς Βααλμ καὶ ταῖς Ἀσταρωθ καὶ τοῖς θεοῖς Ἀραδ καὶ τοῖς θεοῖς Σιδῶνος καὶ τοῖς θεοῖς Μωαβ καὶ τοῖς θεοῖς υἱῶν Ἀμμων καὶ τοῖς θεοῖς Φυλιστιμ καὶ ἐγκατέλιπον τὸν Κύριον καὶ οὐκ ἐδούλευσαν αὐτῷ.

V filii autem Israhel, peccatis veteribus iungentes nova, fecerunt malum in conspectu Domini et servierunt idolis Baalim et Astharoth et diis Syriae ac Sidonis et Moab et filiorum Ammon et Philisthim dimiseruntque Dominum et non colebant eum.

וַיִּסְפוּ: il verbo יָסַף presenta il significato di ‘aggiungere’ al *binyan qal*, da cui deriva quello di ‘continuare’ o ‘riprendere’ al *binyan hif’il*. I LXX, traducendo con προστίθημι, rendono il senso primario del verbo ebraico ma non quello adeguato alla frase (cf. Satterthwaite 2015, 111). Harlé (1999, 178) traduce con «ils recommencèrent», dando a προστίθημι un valore inesistente in greco, mentre Brenton (1851, 331), con «again», arriva addirittura a mutuare il valore avverbiale con cui soltanto il verbo ebraico può essere reso nelle lingue moderne. In Moulton-Milligan (1949, 551) si ricorda il cambiamento di *Lc 20,1* in cui *Mc 12,4* πάλιν ἀπέστειλε diviene προσέθετο πέμψαι, segno che l’autorità dei LXX era riuscita ad ampliare la sfera semantica del verbo. Lo sviluppo del verbo nella sua ricezione non deve però offuscare la comprensione dei meccanismi di scelta dei vocaboli da parte dei traduttori ebrei ellenofoni, la cui principale preoccupazione in questo caso era quella di rendere l’etimologia dell’originale ebraico; un esempio analogo si troverà nella resa di סָרַף *hif’il* in *Jdc 10,16*. Se La mantiene la traduzione letterale con *adiecierunt*, Girolamo ristruttura la frase attraverso una subordinata in cui indica un’unione di peccati vecchi e nuovi, mentre i testi ebraico e greco indicano semplicemente il protrarsi di una situazione di peccato.

וַיַּעֲבֹדוּ: il verbo עָבַד è reso con due diversi predicati in greco: A, in accordo con L, riporta λατρεύω, B δουλεύω. Entrambe le traduzioni cercano di rendere due aspetti consequenziali del verbo ebraico, che indica l'asservimento, e quindi l'adorazione nel caso della divinità. Il verbo ebraico 'adorare' acquista questo significato dall'idea originaria di 'coltivare', come *colo* in latino e il suo corrispettivo פָּלַח usato in T. Harlé (1999, 87) nota che, soltanto nella traduzione di *Giudici*, in A la traduzione di עָבַד è scelta in ragione della divinità venerata: λατρεύω designa il culto degli idoli, δουλεύω quello di YHWH.

idolis: prima della lista degli dèi pagani Girolamo aggiunge *idolis* per mitigare l'enotheismo biblico. Dopo la menzione degli 'dèi di Siria' non ripete il termine 'dèi' perché lo ritiene già ricavabile dal complemento precedente.

ταῖς Βααλμ: l'articolo femminile è una lezione di L, accettata da Rahlfs-Hanhart anche per *Jdc* 2,13, 3,7, 10,10, *2Chr* 24,7, 33,3. La femminilizzazione degli idoli deriva da una tradizione ebraica che vietava di pronunciare il nome degli dèi stranieri: al posto di questi si sarebbe dovuto pronunciare il nome תְּבִישָׁה, 'vergogna', di genere femminile (cf. Harlé 1999, 88s.).

אַרְמֵי אֲרָם: vi sono alcune discrepanze nei nomi dei popoli: in TM è attestato *Aram*, cioè la Siria, mentre B presenta *Arad*, probabile disgrafia della parola ebraica. La pericope è assente in A, ma attestata in T e V.

בְּעֵינָיו: il complemento 'agli occhi di', è usato in funzione prepositiva e presenta la radice della vista, mantenuta in B (ἐνώπιον) e in V (*in conspectu Domini*), ma non in A (ἐναντι).

פְּלִשְׁתִּים: TM, B e V nominano i Filistei nell'elenco, mentre A e Teodoziona traducono con ἀλλόφυλοι, 'stranieri', in accordo con l'idea che quel popolo – neanche circoscritto (in quanto indoeuropeo) – fosse lo straniero per antonomasia. È a partire dal *Libro di Giudici* che viene usato questo nome, mentre nel Pentateuco si traslittera dall'ebraico il nome proprio. Questa parola è propria della lingua classica e acquista significato dal suo opposto ὁμόφυλος. Nei *Libri dei Maccabei* (e.g. *IMac* 4,12, 26) il termine passerà ad indicare i Greci portatori di un'ellenizzazione coatta, motivo che fa datare ad il testo a dopo il 167 a.C., successivo alle lotte con Antioco IV (cf. Harlé 1999, 58-60).

colebant: va notato l'uso dell'imperfetto, dopo il perfetto *dimiserunt*, con cui Girolamo mette in rilievo la durata dell'empietà israelitica.

Jdc 10,7

TM וַיִּחַר־רָאִי יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל נִמְכָּרִם בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד בְּנֵי עַמּוֹן

A καὶ ἐθυμώθη ὀργῆ Κυρίου ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἀπέδοτο αὐτοὺς ἐν χειρὶ ἀλλοφύλων καὶ ἐν χειρὶ υἱῶν Ἀμμων.

B καὶ ὠργίσθη θυμῷ Κυρίου ἐν Ἰσραὴλ καὶ ἀπέδοτο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Φυλιστιμ καὶ ἐν χειρὶ υἱῶν Ἀμμων.

V *contra quos iratus tradidit eos in manu Philisthim et filiorum Ammon*

וַיִּחַר־רָאִי: l'espressione, già attestata in Jdc 6,39, presenta nelle due versioni dei LXX un uso chiastico delle radici θυμ- e ὀργ- (cf. Bodine 1980, 71; Harlé 1999, 146). L e Teodoziona si accordano con A.

בְּיִשְׂרָאֵל: spesso A e B si differenziano nell'uso degli articoli. Solitamente la tendenza a ometterli, in ossequio alla costruzione ebraica, si manifesta più accentuata in B che in A, come si vede in questo caso.

פְּלִשְׁתִּים: per la differenza tra 'Filistei' e 'stranieri', cf. ad Jdc 10,6.

contra quos: Girolamo lega la frase alla precedente con un nesso relativo che gli permette di evitare una citazione ulteriore del popolo eletto e di Dio. Nell'episodio tale scelta stilistica si riscontra con estrema frequenza, ben quindici volte (Jdc 10,7, 11, 16, 11,3, 5, 7, 10, 13s., 20, 35s., 38, 12,2s.). La tendenza ad evitare le ripetizioni si nota anche nell'unica resa di *in manu*.

Jdc 10,8

TM וַיִּרְצְצוּ וַיִּרְצְצוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּשָׁנָה הַהִיא שְׁמֹנֶה עָשָׂר שָׁנָה אֶת־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּעַבְרָה הִרְדּוּ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם

A καὶ ἐθάθρωσαν καὶ ἔθλασαν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ ὀκτωκαίδεκα ἔτη, πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν τῇ γῆ τοῦ Ἀμορραίου ἐν τῇ Γαλααδίτιδι.

B καὶ ἔθλιψαν καὶ ἔθλασαν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ δέκα ὀκτὼ ἔτη, τοὺς πάντας υἱοὺς Ἰσραὴλ τοὺς ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν γῆ τοῦ Ἀμορρι τοῦ ἐν Γαλααδ.

V *adflictique sunt et vehementer oppressi per annos decem et octo omnes qui habitabant trans Iordanem in terra Amorrei quae est in Galaad,*

וַיִּרְעֲצוּ: il verbo רָעַץ è attestato soltanto qui e in Ex 15,6. Analogamente, σαθρόω, presente in A e in L, è un unicismo nei LXX (cf. Lust-Eynikel-Hauspie 2003, s.v.) e un verbo non comune nella lingua greca; B, invece, sembra aver voluto rendere l'allitterazione tra i due verbi ebraici, רָעַץ e רָעַץ. Simmaco descrive la potenza dell'oppressione ammonita con κατεδυνάστευσαν. Girolamo rende gli Israeliti soggetto del versetto, mentre nelle altre versioni sono il complemento oggetto, ed aggiunge *vehementer* per enfatizzare la condizione di sofferenza del popolo.

בְּשָׁנָה הָיָא שְׁמָנָה עָשָׂרָה שָׁנָה: una parte della critica (cf. Barthélemy 1982, 103) ha ritenuto contraddittorie le due informazioni temporali presenti in TM. In L si omette il primo complemento, e probabilmente si tratta di un'omissione volontaria; in A שָׁנָה è tradotto con ἐνιαυτός, che richiama la ciclicità delle stagioni del suo modello ebraico, a differenza di καιρός attestato in B. Se BHS ipotizza che καιρός sia derivato da una lettura diversa dell'ebraico (בשעה), Harlé (1999, 179) e Fernández Marcos (2011, 81s.) intravedono nei due complementi una diversificazione degli aspetti temporali che riguardano la vicenda, scelta stilistica analoga a quella attuata con *in illo tempore* di La. Infatti, quando in Jdc 11,40 si indicherà il ritrovo annuale delle figlie di Israele anche B userà ἐνιαυτός. Dal canto suo, Girolamo elimina il primo complemento di tempo, forse perché sentito come ridondante rispetto al successivo “per diciotto anni”. Sembra dunque condivisibile la soluzione di Fernández Marcos (2011, 82), per il quale il primo dato temporale va riferito alla sconfitta degli Israeliti, e il secondo alla durata dell'oppressione.

Va notato infine che Rahlfs-Hanhart (2006, 451) stampano per A ὀκτωκαίδεκα, variante assente nell'apparato di Brooke-McLean (1917, 836).

אֶת־כָּל־בְּנֵי: si nota una diversa posizione di πᾶς nelle due recensioni greche: in A viene presentata la posizione normativa dell'aggettivo prima dell'articolo e del sostantivo con cui è concordato (πάντας τοὺς υἱούς), mentre in B si riproduce l'ordine ebraico delle parole. Si nota anche qui l'uso dell'articolo, più frequente in A (ἐν τῇ γῆ) che in B (ἐν γῆ), con un'eccezione rilevante: B tende a inserire l'articolo per tradurre il relativo ebraico אֲשֶׁר (τοὺς ἐν τῷ πέραν ... τοῦ ἐν Γαλααδ).

בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן: la tradizione greca è compatta nel rendere la preposizione ebraica mediante l'uso di una preposizione sostantivata; Girolamo, invece, offre una traduzione esplicativa aggiungendo *qui habitabant trans Iordanum*.

הָאֲמֹרִי ... בְּגִלְעָד: A ellenizza l'etnomino e il toponimo, mentre B traslittera entrambi i sostantivi.

TM וַיַּעֲבְרוּ בְּגִי-עַמּוֹן אֶת-הַיַּרְדֵּן לְהַלָּחֵם גַּם-בְּיַהוּדָה וּבְבִנְיָמִין וּבְכַרְתִּי אֶפְרַיִם וַתֵּצֵר לְיִשְׂרָאֵל מָאָד

A καὶ διέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων τὸν Ἰορδάνην ἐκπολεμῆσαι καὶ ἐν τῷ Ἰουδα καὶ Βενιαμιν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ Ἐφραιμ, καὶ ἐθλίβησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ σφόδρα.

B καὶ διέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων τὸν Ἰορδάνην παρατάσασθαι πρὸς Ἰουδαν καὶ Βενιαμιν καὶ πρὸς Ἐφραιμ, καὶ ἐθλίβη Ἰσραηλ σφόδρα.

V *in tantum ut filii Ammon Iordane transmissio vastarent Iudam et Benjamin et Ephraim adflictusque est Israhel nimis.*

in tantum ut: si tratta di un'aggiunta di Girolamo per legare la frase al versetto precedente. Il traduttore smorza la paratassi con un ablativo assoluto (*Iordane transmissio*).

לְהַלָּחֵם: il verbo ebraico לָחַץ viene sistematicamente tradotto con *πολεμέω* in L e A (nell'episodio *ἐκπολεμέω* è attestato soltanto qui) e con *παρατάσσω* in B (cf. Bodine 1980, 72-74; Harlé 1999, 53s.). Anche la costruzione del verbo è fissa: *πολεμέω* regge la preposizione *ἐν* seguita dall'articolo, mentre *παρατάσσω* è sempre seguito da *πρός*, cui viene legato un sostantivo sempre senza articolo (cf. Dorival-Harl-Munnich 1994, 238s.). La scelta di traduzione appare dunque contraddittoria: B sostituisce la preposizione 'letterale' a vantaggio di un'altra, più adatta al contesto, ma non utilizza l'articolo determinativo presente in A. Nell'episodio di Iefte il verbo verrà ripetuto molte volte (cf. *Jdc* 10,18, 11,6, 9, 12, 20, 33, 12,1s., 4).

גַּם-בְּיַהוּדָה וּבְבִנְיָמִין וּבְכַרְתִּי אֶפְרַיִם: in questo caso A, in accordo con L e Teodoziona, segue più da vicino il testo ebraico di B: traduce la particella *גַּם* con *καί*, mantiene la preposizione ebraica *בְּ* nel suo significato primario di stato in luogo, riproduce l'espressione "casa di Efraim" come in TM. Al contrario, B esplicita l'aggressione degli Ammoniti con la preposizione *πρός* ed armonizza la menzione di Efraim agli altri toponimi.

וַתֵּצֵר לְיִשְׂרָאֵל מָאָד: le differenze tra il testo ebraico e le traduzioni antiche derivano dalla costruzione impersonale dei verbi esperienziali («*experientials*», Waltke-O'Connor 1990, 376s.), in cui la persona che prova l'esperienza è indicato con la preposizione *לְ*. Non è chiaro perché il verbo *צָר* sia coniugato alla 3a pers. sing. fem., il cui uso è attestato anche in *ISam* 30,6. Entrambi i gruppi cambiano la struttura sintattica della frase, ma in A e L è attestata un'aggiunta, *οἱ υἱοί*, cui viene concordato il predicato. B mantiene l'uso dello stesso verbo *θλίβω* per l'ebraico *צָר*, mentre A nel versetto precedente aveva tradotto con *σαθρόω*. Fernández Marcos (2011, 82) ipotizza una *Vorlage* differente, ma l'ipotesi non sembra

necessaria perché A rende talvolta il singolare collettivo in plurale (cf. *Jdc* 12,1, 5s.). Anche Girolamo sembra riprendere la sintassi greca.

Jdc 10,10

TM וַיִּזְעַקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַיהוָה לֵאמֹר לָמָּה הִנְחֵנוּ לְיַד עֲבָדֵי תְּהוֹמֵי נֹכַח וַיִּזְעַקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַיהוָה לֵאמֹר לָמָּה הִנְחֵנוּ לְיַד עֲבָדֵי תְּהוֹמֵי נֹכַח

A καὶ ἐκέκραξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον λέγοντες: “ἡμάρτομέν σοι, ὅτι ἐγκατελίπομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ ἐλατρεύσαμεν ταῖς Βααλῖμ”.

B καὶ ἐβόησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον λέγοντες: “ἡμάρτομέν σοι, ὅτι ἐγκατελίπομεν τὸν Θεὸν καὶ ἐδουλεύσαμεν τῷ Βααλῖμ”.

V et *clamantes ad Dominum dixerunt*: “*peccavimus tibi quia dereliquimus Deum nostrum et servivimus Baalim*”.

וַיִּזְעַקוּ: il verbo ebraico זָעַק indica il grido d’aiuto in un momento di seria difficoltà, sfumatura resa da ἐκκράζω in L (e poi inserita in A da Rahlfs-Hanhart 2006, 451) e in Teodoziona. Il sinonimo βοάω, presente sia nel *Codex Alexandrinus*, sia nel *Vaticanus*, appare chiaramente come una revisione posteriore banalizzante.

וַיִּזְעַקוּ: il complemento τὸν Θεὸν ἡμῶν è lezione di L, con cui Rahlfs-Hanhart (2006, 451) correggono A. Nel *Codex Alexandrinus*, invece, è presente Κύριος ma non il complemento di L. Fernández Marcos (2011, 82) suggerisce che l’inserimento di Κύριος possa dipendere dalla citazione del titolo divino nella prima parte della frase. In B è omesso l’aggettivo possessivo.

וְכִי: secondo Sznajder (2017, 264-271), la congiunzione *quia* impiegata da Girolamo è frutto di una scelta ponderata per rendere il suo omologo greco ὅτι, mentre l’uso di *quod* tende a riprodurre l’ebraico וְכִי. In realtà, nell’episodio di Iefte *quod* non traduce mai una parola ebraica, ma viene usato soltanto in quelle espressioni (*Jdc* 11,10, 25, 37, 12,3, 6) rielaborate o aggiunte da Girolamo stesso.

וַיִּזְעַקוּ: per la differenza tra λατρεύω e δουλεύω, cf. *ad Jdc* 10,6.

וַיִּזְעַקוּ: il plurale ebraico viene reso in maniera diversa nelle recensioni greche: in A è attestato l’art. fem. pl., come in *Jdc* 10,6, mentre L presenta l’art. masch. pl. B, invece, utilizza l’art. sing., rendendo i Baal un dio unico.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא מִמְצָרִים וּמִן־הַצְּמָרִי וּמִן־בְּנֵי עַמּוֹן וּמִן־פְּלִשְׁתִּים

A καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ· “οὐχὶ οἱ Αἰγύπτιοι καὶ οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ Μωαβ καὶ οἱ ἀλλόφυλοι

B καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ· “μὴ οὐχὶ ἐξ Αἰγύπτου καὶ ἀπὸ τοῦ Ἀμορραίου καὶ ἀπὸ υἰῶν Ἀμμων καὶ ἀπὸ Φυλιστιμ

V *quibus locutus est Dominus: “numquid non Aegyptii et Amorrei filiique Ammon et Philisthim*

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן וּמִן־פְּלִשְׁתִּים: la risposta di YHWH, divisa con il versetto successivo, presenta un anacoluto nel testo ebraico: al v. 11 i popoli sono sintatticamente dei complementi d’agente, mentre nel v. 12 diventano il soggetto della frase. In L, A e V (che probabilmente in questo caso segue il testo greco) tutti i sostantivi sono resi soggetto della frase. Invece, B presenta una soluzione esegetica interessante che gli permette di risolvere i problemi sintattici (tranne l’assenza del predicato in v. 11) e di rimanere il più aderente possibile al testo ebraico: uniforma tutti i toponimi come complementi d’agente, grazie del fatto che nel v. 12 gli etnonimi sono quasi tutti indeclinabili, inserisce un pronome relativo per riallacciarsi alla sintassi del versetto. Si nota inoltre che מִצְרַיִם è interpretato come un riferimento al territorio e non al popolo, per cui ἐξ Αἰγύπτου rende un valore temporale (cf. Harlé 1999, 179). Simmaco regolarizza il costrutto delle due frasi in maniera analoga a B, con i complementi d’agente: μὴ οὐχὶ ἀπὸ Αἰγύπτου, καὶ ἀπὸ τῶν Ἀμορραίων, καὶ ἀπὸ τῶν υἰῶν Ἀμμων, καὶ ἀπὸ τῶν Φυλιστιαίων, καὶ ἀπὸ Σιδωνίων, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἀμαλήχ, καὶ Χαναάν, καὶ τῶν ἀποθλιβόντων ὑμᾶς, ὁπότε ἐβοήσατε πρὸς με;

Moore (1895, 281; 1900, 49) rifiuta l’ipotesi di ricostruzione di un verbo col significato di ‘liberare’, ‘salvare’ (הושיע o הצייל), perché questi predicati non reggono mai in *Giudici* la preposizione מן, quanto piuttosto מיד, “dalla mano di”. Secondo lui il guasto sarebbe stato originato da un copista che iniziò a trascrivere il versetto pensando a una forma come הלא ממצרים העליתי, “forse non vi ho fatto salire dall’Egitto” (cf. Jdc 6,13) e, scoperto l’errore, avrebbe cercato di rimediare invece che di correggere. Lo studioso elimina pertanto le preposizioni del v. 11 per uniformarsi alla lettura di A, L e V; si accordano a questa interpretazione BHS, Burney (1920, 296s.) e Soggin (1987, 176). Questa ipotesi è stata criticata in epoca recente, perché la sintassi di A sembra semplicemente cercare di risolvere un problema già presente nel modello ebraico. Anche T attesta la preposizione מן: per Smelik

(1995, 536) e Fernández Marcos (2011, 82) si tratta della lezione originale, perché è improbabile che un copista sia intervenuto successivamente per aggiungere le preposizioni senza la presenza di un verbo che le reggesse, ma non propongono soluzioni che chiarifichino la differenza tra מן e un supposto מיד.

A mio avviso va scartata la soluzione di accordare gli etnonimi del testo ebraico alla funzione di soggetto ricavata da A perché è banalizzante e non permette di spiegare il motivo dell'inserimento delle preposizioni מן. Viceversa, il confronto con *ISam* 10,18 אֲנֹכִי הֶעֱלִיתִי וְאֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְאֶצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד כָּל־הַמַּמְלָכוֹת הַלְחָצִים אֶתְכֶם, “io ho fatto uscire Israele dall’Egitto e vi ho liberato dalla mano degli Egiziani e dalla mano di tutti i regni che vi opprimevano” induce a pensare che l’intuizione di B sia corretta. La formulazione originaria prevederebbe una differenza tra il toponimo מִצְרַיִם, retto da un verbo come ‘uscire’, mentre gli etnonimi successivi potrebbero effettivamente avere la funzione di soggetto per il verbo del v. 12. Si potrebbe ipotizzare una forma originaria come אֶעֱלֶה אֶתְכֶם (cf. *Jdc* 2,1), oppure הֶעֱלִיתִי אֶתְכֶם (cf. *Jdc* 6,8), poi caduta per la somiglianza con לְחָצוּ אֶתְכֶם e soprattutto וְאֹשִׁיעַ וְאֶצִּיל אֶתְכֶם del v. 12. In alternativa si potrebbe sospettare la caduta di un’unica parola, più breve, come בְּצִאתְכֶם (cf. *Dt* 23,4, 24,9, 25,17) o una non attestata בְּעֵלְתְכֶם (cf. *Jdc* 11,13), ma la presenza di הֶלֵא supporta meglio una forma finita. La lontananza del predicato לְחָצוּ e l’uso di מִצְרַיִם sia come toponimo, che come etnonimo, avrebbero fatto considerare il versetto come una frase conclusa, motivo per cui si procedette a uniformare i nomi degli altri popoli con la stessa preposizione מן; a quel punto il predicato ‘uscire’ non avrebbe avuto più senso e sarebbe stato eliminato.

καὶ Μωαβ (A): in A e L è attestato anche il nome di Moab, assente in TM e B. Secondo Harlé (1999, 180) l’inserimento sarebbe dovuto della frequente vicinanza con i figli di Ammon nel capitolo (cf. *Jdc* 10,6, 11,5).

פְּלִשְׁתִּים: sulla differenza tra ‘Filistei’ e ‘stranieri’, cf. *ad Jdc* 10,6.

TM וְצִידוֹנִים וְעַמְלֵק וְיָמְעוֹן לְחַצְוֵי אֶתְחָז וְאִישֵׁי עַד מְדִיָּן

A καὶ Σιδώνιοι καὶ Μαδιαμ καὶ Ἀμαληκ ἐξέθλιψαν ὑμᾶς; καὶ ἐκεκράξατε πρὸς με, καὶ ἔσωσα ὑμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

B καὶ Σιδωνίων καὶ Ἀμαληκ καὶ Μαδιαμ, οἱ ἔθλιψαν ὑμᾶς, καὶ ἐβόησατε πρὸς με, καὶ ἔσωσα ὑμᾶς ἐκ χειρὸς αὐτῶν;

V *Sidonii quoque et Amalech et Chanaan opprresserunt vos et clamastis ad me et erui vos de manu eorum?*

וְצִידוֹנִים וְעַמְלֵק וְיָמְעוֹן לְחַצְוֵי אֶתְחָז: la disposizione degli etnonimi in TM è seguita in B, mentre in A sono invertiti Amalec e Madian. A differenza delle versioni dei LXX, TM al posto di Madian indica Maon (יָמְעוֹן), un termine che designa ‘luogo’ o ‘casa’, e da cui prendono nome varie località, ma che pare indicare anche un popolo nemico attestato qui e in *1Chr* 4,41 (anche in quel caso con varie problematicità testuali). Harlé (1999, 180) nota che l’assenza dei Sidonî in L potrebbe essere dovuta all’esigenza di mantenere a sette il numero dei popoli citati.

Simmaco aveva citato *Χαναάν*, variante attestata anche in alcuni manoscritti dei LXX²⁸ e nella Siro-esaplare; questa lezione è ripresa da Girolamo, che per il resto sembra seguire la resa di A. Anche in *1Chr* 4,41, dove è presente l’altra attestazione dei Maoniti, Girolamo non traduce l’etnonimo: *percusserunt tabernacula eorum et habitatores qui inventi fueranti ibi*. Probabilmente lo Stridonense si avvale del testo di Simmaco, perché non capiva il riferimento alla popolazione nemica²⁹. T, invece, inserisce il complemento ‘uomini di’ (וְאִישֵׁי) per chiarificare il senso del testo biblico. In ogni caso, appare chiaro che Maon è *lectio difficilior* (cf. Fernández Marcos 2011, 82).

וְאִישֵׁי עַד: sulla differenza tra κράζω e βοάω, cf. *ad Jdc* 10,10.

²⁸ I codici, secondo la classificazione di Brook-McLean, sono M (Codex Coislinianus – Paris. Bibl. Nat., Coislin Gr. I), h (Rome, Vat., Regin. Gr. 1), i (Paris. Bibl. Nat., Reg. Gr. 3), p (Ferrara, Bibl. Com., Gr. 187), r (Rome, Vat., Gr. 1252), t (Florence, Laur., v. 1), v (Athos, Pantocrator, 24), x (London, Brit. Mus. Curzon 66), y (Venice, St Mark’s, Gr. 3), a (Paris, Bibl. Nat., Coislin Gr. 2).

²⁹ Sulla ripresa di Simmaco in V, cf. González Luis 1983, 267-280.

Jdc 10,13

TM מִתְּמַנְּנִים אֹתִי וְמַעֲבָדִים אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְכֹן לֹא־אֶחְיֶה עַל־יְהוָה אֱלֹהֵי

A καὶ ὑμεῖς ἐγκατελίπετέ με καὶ ἐλατρεύσατε θεοῖς ἑτέροις· διὰ τοῦτο οὐ προσθήσω τοῦ σῶσαι ὑμᾶς.

B καὶ ὑμεῖς ἐγκατελίπετέ με καὶ ἐδουλεύσατε θεοῖς ἑτέροις· διὰ τοῦτο οὐ προσθήσω τοῦ σῶσαι ὑμᾶς.

V et **tamen** reliquistis me et coluistis deos alienos idcirco non addam ut **ultra** vos liberem.

מִתְּמַנְּנִים: il pronome personale di seconda persona è utilizzato per indicare una particolare attenzione focalizzata sull'uditore (cf. Waltke-O'Connor 1990, 296s.).

וְמַעֲבָדִים: sulla differenza tra λατρεύω e δουλεύω, cf. ad Jdc 10,6.

אֱלֹהִים אֲחֵרִים: l'aggettivo ebraico indica tutti gli dèi che non sono YHWH, e così viene tradotto in greco, mentre in V *alienus* sottolinea che le divinità sono di altri popoli. Analogamente a Jdc 10,6, Girolamo sembra prefiggersi di mitigare l'enoteismo che traspare in queste pagine.

tamen ... ultra: si tratta di due aggiunte stilistiche di Girolamo, che rafforzano il senso di sdegno e delusione di YHWH.

Jdc 10,14

TM לְכוּ וְעִקְוּ אֶל־הַלְּאֵהִים אֲחֵרִים וְשָׁרְתֶם בָּם הַמָּה יוֹשִׁיעֵי לָכֶם בְּצַת צָרְתְּכֶם

A βαδίζετε καὶ βοᾶτε πρὸς τοὺς θεοὺς, οὓς ἐξελέξασθε ἑαυτοῖς, καὶ αὐτοὶ σωσάτωσαν ὑμᾶς ἐν καιρῷ θλίψεως ὑμῶν”.

B πορεύεσθε καὶ βοήσατε πρὸς τοὺς θεοὺς, οὓς ἐξελέξασθε ἑαυτοῖς, καὶ αὐτοὶ σωσάτωσαν ὑμᾶς ἐν καιρῷ θλίψεως ὑμῶν”.

V *ite et invoke deos quos elegistis ipsi vos liberent in tempore angustiae”*.

לְכוּ וְעִקְוּ: le differenze tra A e B si limitano alla scelta del tempo per i due imperativi iniziali e alla traduzione del verbo עִקְוּ.

בָּם: Girolamo ne omette la traduzione, come farà anche con il pronome suffisso כֶּם, ma rafforza il pronome soggetto con *ipsi*.

צָרְתְּכֶם: il termine צָרָה riprende la radice dell'angoscia di Jdc 10,9: il discorso di YHWH rispecchia la condizione di Israele.

TM הָיָה הַיּוֹם נָא הַצִּילֵנוּ אֱלֹהֵינוּ מִיַּד הַכּוֹלֵל־הַטּוֹב לְנוֹן הַשָּׁמַיִם וְנִנְחָטְךָ הַיְהוָה לְאַלְלֵנוּ בְּיַד הַיְהוָה

A καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον· “ἡμάρτομεν, ποιήσον σὺ ἡμῖν κατὰ πάντα, ὅσα ἂν ἀρέσκη ἐνώπιόν σου, πλὴν, **Κύριε**, ἐξελοῦ ἡμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ”.

B καὶ εἶπαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον· “ἡμάρτομεν, ποιήσον σὺ ἡμῖν κατὰ πᾶν τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, πλὴν ἐξελοῦ ἡμᾶς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ”.

V *dixeruntque filii Israhel ad Dominum: “peccavimus, redde tu nobis quicquid tibi placet, tantum nunc libera nos”.*

כּוֹלֵל־הַטּוֹב: l’uso di ‘bene’ in questo caso presenta un certo *humour* antifrastico: gli Israeliti, pur di essere salvati, sono pronti a sopportare qualsiasi punizione della divinità incollerita. Una formula analoga è usata in *Gen* 16,6 quando Abram dà licenza a Sarai di picchiare la serva Agar (si nota che la frase è preceduta dall’espressione “YHWH sia giudice tra me e te”, analoga a *Jdc* 11,28), in *Jdc* 19,24 quando l’anfitrione del levita offre la propria figlia agli uomini della città perché abusino di lei invece che del forestiero, in *ISam* 11,10 quando gli abitanti di Iabes chiedono agli Ammoniti di aspettare un altro giorno prima di sferrare l’attacco alla città, quando potranno fare “ciò che è bene ai loro occhi”. T sostituirà il ‘bene’ con il ‘giusto’ (יָקוּן), che crea una connotazione legale (cf. Smelik 1995, 538). Invece di riproporre la forma ebraica, come in B, in A e in L si rimodula il doppio senso attraverso il verbo ἀρέσκω, che precisa il significato di ‘piacere’ nel senso di ‘indennizzare’, ‘placare’ (cf. LSJ⁹ 238 s.v.). Girolamo potrebbe aver reso questa doppia accezione attraverso *quidquid placet*, dato che il verbo *placere* – il pronome indefinito è usato spesso con l’indicativo (cf. Traina-Bertotti 2003, 174) – è simile al verbo *placare*, che esprime chiaramente il bisogno di riconciliazione espresso dagli Israeliti.

בְּעֵינֶיךָ: l’espressione “nei tuoi occhi”, tradotta letteralmente in B, è resa in A con ἐνώπιόν σου, in cui si rivede la radice dell’‘occhio’. Harlé (1999, 180s.) traduce entrambe le forme «à tes yeux». Girolamo evita queste espressioni formulari e utilizza un semplice pronome personale.

Κύριε: in A e in L è attestata questa invocazione alla divinità, assente in TM, e perciò segnalata con un *obelos* nella Siro-esaplare. Fernández Marcos (2011, 82s.) ipotizza una *Vorlage* differente del greco, ma ricorda anche la tendenza della recensione antiochena ad aggiungere elementi chiarificatori nella frase. Si tratta con buona probabilità di un inserimento deliberato, perché nel primo emistichio il Signore è ricordato come il

destinatario della supplica e la frase è un parallelo di *Jdc* 10,10 (καὶ ἐκέκραξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον λέγοντες· ἡμάρτομέν σοι), don'è presente Κύριος. Inoltre, trattandosi di un'invocazione, il lemma potrebbe corrispondere soltanto a יְיָ: il titolo, tuttavia, è attestato unicamente in *Jdc* 6,15, 13,8 e non ha come referente YHWH, bensì il suo messaggero.

הַיּוֹם הַזֶּה: anche in questo caso, come in *Jdc* 10,8, Girolamo modifica le indicazioni temporali (*nunc*).

Jdc 10,16

TM וַיִּרְאוּ אֶת־לַעֲזָרָה הַנְּכִימָה מִקְרָבָם וַיַּעֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה וַתִּקְרַצַּר נַפְשׁוֹ בְּעַמְלֵי יִשְׂרָאֵל

A καὶ μετέστησαν τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Κυρίῳ· καὶ οὐκ εὐηρέστησεν ἐν τῷ λαῷ, καὶ ὀλιγοψύχησεν ἐν τῷ κόπῳ Ἰσραὴλ.

B καὶ ἐξέκλιναν τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἐδούλευσαν τῷ Κυρίῳ μόνῳ, καὶ ὀλιγώθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν κόπῳ Ἰσραὴλ.

V *quae dicentes omnia de finibus suis alienorum deorum idola proiecerunt et servierunt Deo qui doluit super miseriis eorum.*

quae dicentes: la funzione connettiva del nesso relativo è ottenuta mediante l'aggiunta del participio.

וַיִּרְאוּ: il verbo ebraico רָא, al *binyan hiph'il*, è reso in A e in L con μεθίστημι, che in senso transitivo indica lo 'spostare', e quindi anche il 'cacciare', il 'mettere al bando', mentre in B ἐκκλίνω presenta il significato originale del verbo nel *binyan qal*, 'mettere da parte'. Come per προστίθημι di *Jdc* 10,6, qui si nota (soltanto in B) lo sforzo nella resa dell'etimologia ebraica: l'attenzione al significato di base del verbo fa sì che venga oscurato il valore proprio della coniugazione causativa.

וַיַּעֲבֹדוּ: sulla differenza tra λατρεύω e δουλεύω, cf. *ad Jdc* 10,6. Harlé (1999, 180) vede nell'uso di A un'eccezione alla regola per cui λατρεύω è usato per il culto degli dèi stranieri, mentre δουλεύω per YHWH, e ne riconosce una valenza ironica.

μόνῳ: l'aggettivo è presente unicamente in B, forse sulla scorta di *ISam* 7,4 καὶ περιεῖλον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰς Βααλὶμ καὶ τὰ ἄλση Ἀσταρωθ καὶ ἐδούλευσαν Κυρίῳ μόνῳ.

וַתִּקְרַצַּר נַפְשׁוֹ בְּעַמְלֵי יִשְׂרָאֵל: la fine del versetto ha posto grandi problemi di comprensione negli studiosi. A e L presentano una frase assente in TM: καὶ οὐκ εὐηρέστησεν ἐν τῷ λαῷ. Il verbo εὐαρεστέω, 'gradire', 'essere ben disposto', è infatti segnalato con l'*obelos* nella Siro-esaplare. Segue poi la frase comune alle versioni, il cui verbo in TM indica 'l'essere

corto' o 'spezzato', da cui deriva il senso figurato di 'spazientirsi'. B traduce alla lettera con il verbo ὀλιγώω, 'rimpicciolirsi', 'venire meno', mentre A incorpora il verbo al soggetto della frase יִשְׁפָּן in un unico termine greco, ὀλιγοψυχέω, che indica lo spirito che si fa piccolo, fino ad assumere in alcuni casi il significato di 'essere preoccupato/timoroso/scoraggiato/turbato'. Al contrario, Harlé (1999, 180s.) traduce ὀλιγοψυχέω con «il fut à bout de souffle», dando al verbo greco il valore dell'originale ebraico. Lo studioso francese ipotizzava che la lezione originale del testo greco ricalcasse il testo di L, in cui Israele è presentato come soggetto della frase e soffre a causa dell'aiuto rifiutato da Dio.

La difficoltà di fondo consiste nella corretta comprensione dell'emozione di YHWH verso il popolo eletto: si tratta di pentimento o di collera? TM e B descrivono un sentimento favorevole agli Israeliti, mentre A e L uno esplicitamente negativo. Buona parte della critica (Burney 1920, 298; Schreiner 1957, 95; Fernández Marcos 2011, 83; Sasson 2013, 413s.; Nelson 2017, 196) sostiene che il TM avesse descritto in origine l'insofferenza divina verso gli uomini, in accordo con *Jdc* 10,13, in cui YHWH non accetta la richiesta di perdono degli Ebrei; soltanto successivamente, il cambiamento della visione teologica della divinità avrebbe indotto a correggere l'obiettivo della collera divina, spostandolo dal popolo (מֵעַם) alla sofferenza (עֲמָל) da lui provata. A sostegno della tesi dello scoramento, vengono citate in causa altre attestazioni di קָצַר, dove il verbo descrive sentimenti di avversione: *Jdc* 16,16 (TM וַתִּקְצַר נִפְשׁוֹ לְמוֹת, A καὶ ὀλιγοψύχησεν ἕως εἰς θάνατον B καὶ ὀλιγοψύχησεν ἕως εἰς τοῦ ἀποθανεῖν), quando Sansone è infastidito da Dalila, e *Zach* 11,8 (TM וַתִּקְצַר נִפְשִׁי בְּהָם, A καὶ βαρυνθήσεται ἡ ψυχὴ μου ἐπ' αὐτούς), in cui YHWH mostra la sua irritazione nei confronti del popolo di Israele, le pecore a cui ha ucciso i pastori. Motore di questa interpretazione è proprio l'emistichio presente nel testo A, che Schreiner (1957, 95) considera una traduzione doppia, un 'doppione' (*Dublette*), della frase וַתִּקְצַר נִפְשׁוֹ בְּעַמָּל יִשְׂרָאֵל, in cui ἐν τῷ λαῷ sarebbe derivato dalla confusione tra עֲמָל, 'sofferenza', e עַם, 'popolo', mentre il verbo avrebbe reso in anticipo il קָצַר subito successivo³⁰.

L'esplicita visione negativa presente nel testo A non dissipa tuttavia una generale ambiguità nel senso della frase. Nei primi due capitoli del libro biblico, che hanno una

³⁰ Schreiner (1957, 90) descrive così il fenomeno traduttivo dei 'doppioni' nel testo greco: «man darf in ihnen nicht die Arbeit des Übersetzers der LXX sehen, sondern eine spätere Bearbeitung des ursprünglichen griech. Textes. Genauere Fassung eines Wortes, eine andere Auffassung der Stelle oder des Wortstammes, das Streben nach Erklärung mancher Ausdrücke haben viele Dubletten entstehen lassen. Oft bringen sie altes Übersetzungsgut. Wenn uns eine ganze Reihe von Obelen den richtigen Hinweis gibt, hat Origenes gewöhnlich eine alte, unkorrekte Übersetzung ausscheiden und durch eine bessere ersetzen wollen. Häufig stehen nun beide nebeneinander, sicherlich in vielen Fällen auch ohne Ob., weil er später nicht immer überliefert wurde. Vor allem erscheinen die Dubletten in (A)L, wo sich ohne Zweifel alte Lesarten finden, die dem Urtext der LXX näherstehen».

mentre Dio può essere indicato come oggetto (e.g. *Gen* 5,22 אֶת־הַלְלוֹתָיִם הַנְּחַדְתָּ לַיהוָה, cf. *Gen* 5,24, 6,9), con la preposizione לְפָנָי (e.g. *Gen* 17,1 לְפָנָי הִתְהַלַּקְתָּ, cf. *Gen* 24,40, 48,40, *Ps* 56,14, 116,9), in un solo caso con la preposizione בְּ (Ps 26,3: הִתְהַלַּקְתִּי בְּמַצְתֵי). Si nota che il verbo εὐαρεστέω, ‘piacere’, ‘essere gradito’, ha una valenza esplicativa della metafora, in cui i traduttori non resero l’idea del cammino (cf. Lust-Eynikel-Hauspie 2003, s.v.). La costruzione greca mantiene l’uso ebraico: quando il TM riporta il complemento oggetto i LXX usano il dativo (*Gen* 5,22 εὐηρέστησεν δὲ Ἐνωχ τῷ Θεῷ), לְפָנָי è tradotto con ἐναντίον (*Gen* 17,1 εὐαρέσται ἐναντίον ἐμοῦ), בְּ è reso con ἐν (*Ps* 25,3 καὶ εὐηρέστησα ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου). Il soggetto grammaticale rimane in ogni caso la persona che cammina con YHWH, e che dunque è a lui gradita.

Oltre a quest’uso maggioritario, il verbo εὐαρεστέω traduce in un passo il verbo תַּרְשָׁ, ‘servire’: *Gen* 39,4: אֶת־יְהוָה יִשְׁרָאֵל אָבְדָה, וְיָשָׁרְתָהּ אֵת־יְהוָה, καὶ εὗρεν Ἰωσήφ χάριν ἐναντίον τοῦ Κυρίου αὐτοῦ, εὐηρέσται δὲ αὐτῷ. Si trova infine un’ultima attestazione in *Ex* 21,8 אִם־רָעָה בְּעֵינָי וְלֹא־יִשְׂמַח־בָּהּ אֲדֹנָיָהּ, εὐαρεστήσει τῷ κυρίῳ. Questo è l’unico caso, eccettuato *Jdc* 10,16, in cui il verbo greco necessita una negazione per rendere il suo modello ebraico, רָעָה, che generalmente significa ‘fare male’ ma può assumere il significato di ‘dispiacere’ (cf. Zorell 1940, 782 s.v.): “se (la schiava) non piace al padrone”. Si nota che, anche con il cambiare del predicato, il soggetto della frase rimane sempre la persona oggetto (o no) del gradimento.

In *Jdc* 10,16, invece, la struttura è ribaltata: il popolo è reso con un complemento di luogo figurato e il soggetto sottinteso è chiaramente YHWH. Neanche la variante scartata da Rahlfs-Hanhart (2006, 452: εὐηρέστησαν) offre un senso migliore, perché gli Israeliti diventerebbero contemporaneamente il soggetto e l’oggetto del compiacimento. L’ipotesi di Schreiner (1957, 95) della doppia traduzione sembra vacillare a questo punto, perché implicherebbe che, su tre parole ebraiche, il primo interprete dei LXX abbia reso il verbo רָעָה con un costrutto sgrammaticato, abbia omissso il soggetto וְיָשָׁרְתָהּ e abbia letto male il complemento בְּעֵינָי.

Credo piuttosto che si possa ipotizzare una proposizione ulteriore nel testo originale, che fu mal tradotta in greco e poi omessa in TM. La presente situazione testuale potrebbe infatti derivare dal parallelismo con la frase ὅσα ἂν ἀρέσκει del versetto precedente. Il verbo ἀρέσκω traduce la radice del ‘bene’ in moltissimi passi biblici (cf. e.g. *Gen* 19,8, 20,15), ivi compreso nella locuzione con בְּעֵינָי, ‘agli occhi di’ (*Lev* 10,20, *Jos* 22,30, *Est* 1,21); al contrario, quando presenta la negazione rende il suo contrario, il ‘male’ (רָעָה, רָעָה), anche in questo caso legato alla locuzione בְּעֵינָי (cf. *Num* 22,34 אִם־רָעָה בְּעֵינָי, εἰ μὴ σοὶ ἀρέσκει, *Jos* 24,15 אֶת־יְהוָה לְעַבְדְּךָ בְּעֵינֶיךָ, εἰ δὲ μὴ ἀρέσκει ὑμῖν λατρεύειν Κυρίῳ, *Pr* 24,18 רָעָה בְּעֵינָי).

וְהָשִׁיב מֵעֲלָיו אֶפְרוֹ, καὶ οὐκ ἄρ᾽ ἔσει αὐτῷ, καὶ ἀποστρέψει τὸν θυμὸν αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ). In questi casi, analogamente a quanto è stato già notato per εὐαρεστῶ in *Ex* 21,8, il verbo non ha la valenza di ‘essere nocivo’, ‘fare male’, ma indica il ‘dispiacere’ (cf. Zorell 1940, 782 s.v.).

Il verbo εὐαρεστῶ è un sinonimo di ἄρέσκω e presenta costrutti analoghi al primo: come si è visto, in una proposizione positiva traduce הִלֵּךְ al *binyan hitpa'el* con un significato affine al primo. Tuttavia, tale verbo non può essere la *Vorlage* di questo versetto perché non è mai attestato con una negazione e, come ἄρέσκω, ha come soggetto sempre colui che è oggetto del compiacimento. L'analogia vale anche per l'unica attestazione biblica (*Ex* 21,8) in cui è preceduto da una negazione, dove traduce la medesima forma ebraica con la radice del ‘male’ che nei LXX è resa anche con μὴ ἄρέσκει. Anche in questo caso non indica il male compiuto dalla schiava al nuovo padrone, ma il fatto che costei non piaccia al suo possessore.

Vale la pena fare un confronto con alcuni passi analoghi in ebraico:

1) In *Gen* 21,11 Abramo ha ricevuto l'ordine di cacciare Agar e Ismaele e viene descritto così: וַיֵּרַע הַדְּבָר מְאֹד בְּעֵינָי אַבְרָהָם, mentre i LXX traducono *ad sensum* σκληρὸν δὲ ἐφάνη τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐναντίον Ἀβρααμ. Si nota che l'ebraico indica un sentimento di dolore, che viene tradotto in greco grazie alla presenza di דְּבָר, ‘parola’, ‘fatto’, e con la trasformazione del verbo principale in un aggettivo; Dio consola il patriarca nel versetto successivo (*Gen* 21,12): אַל-יֵרַע בְּעֵינָיךָ, μὴ σκληρὸν ἔστω τὸ ῥῆμα ἐναντίον σου. Come il TM utilizza la stessa espressione, così LXX mantiene la pericope con ῥῆμα anche se qui non vi è traccia del suo corrispettivo ebraico.

2) In *Gen* 48,17 Giuseppe si duole del fatto che Giacobbe preferisca Efraim a Manasse: il TM (וַיֵּרַע בְּעֵינָיו) viene reso in greco in maniera diversa (βαρὺ αὐτῷ κατεφάνη).

3) In *Num* 11,10 Mosè si dispiace per l'ira divina causata dai lamenti del popolo: מִשָּׁה רַע וַיִּחַר-אַף יְהוָה מְאֹד וּבְעֵינָי, καὶ ἐθυμώθη ὀργῆ Κύριος σφόδρα, καὶ ἔναντι Μωυσῆ ἦν πονηρόν, dove va notata la stessa formula usata in *Jdc* 10,7 (וַיִּחַר-אַף); a differenza di *Gen* 21,11, qui la traduzione greca non rispecchia il senso del testo originale: il termine πονηρόν sembra limitarsi a tradurre letteralmente la radice ebraica e, così facendo, offre un'idea di ‘malvagità’ assente in TM.

4) In *ISam* 18,8, invece, si trova un'endiadi nel testo ebraico (וַיִּחַר לְיִשְׂאֹוֹל מְאֹד וַיֵּרַע (בְּעֵינָיו הַדְּבָר הַזֶּה), in cui prima si mostra l'ira di YHWH e poi il suo dispiacere, mentre

nei LXX (καὶ πονηρὸν ἐφάνη τὸ ῥῆμα ἐν ὀφθαλμοῖς Σαουλ περὶ τοῦ λόγου τούτου)
le due proposizioni sembrano accorpate, dando spazio soltanto alla collera divina.

5) In *Pr* 24,18 il TM presenta un chiaro riferimento di dispiacere, che induce YHWH a ritirare la sua ira (פְּוֹרְרָאָה יְהוָה וַיִּרַע בְּעֵינָיו וַיִּהְיֶיב מְעַלְיוֹ אָפוֹ); in greco viene reso con ἀρέσκω, il sinonimo di εὐαρεστέω (ὅτι ὄψεται Κύριος, καὶ οὐκ ἀρέσει αὐτῷ, καὶ ἀποστρέψει τὸν θυμὸν αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ).

6) In *Is* 59,15, analogamente, il testo recita in ebraico וַיִּרָא יְהוָה וַיִּרַע בְּעֵינָיו כִּי־אֵין מְשָׁפֵךְ, e in greco καὶ εἶδεν Κύριος, καὶ οὐκ ἤρεσεν αὐτῷ, ὅτι οὐκ ἦν κρίσις.

Si può dunque concludere che la *Vorlage* di A e L presentasse la pericope וַיִּרַע בְּעֵינָיו, “e ci fu dispiacere nei suoi occhi” (cf. *ISam* 18,8), con cui si veniva a formare il seguente gioco di parole:

Jdc 10,15: “fa’ a noi secondo tutto il bene ai tuoi occhi”;

Jdc 10,16: “e ciò fece male (= dispiacere) ai suoi occhi”.

Il verbo οὐκ εὐηρέστησεν avrebbe reso una disposizione positiva di YHWH verso gli Israeliti, mentre le attestazioni del successivo קָצַר con valore negativo potrebbero aver causato una diversa interpretazione della parola, cui venne aggiunto – come glossa chiarificatrice, qui segnalata in testo con parentesi graffe – il complemento ἐν τῷ λαῷ, senza però tener in conto la costruzione sintattica imposta dal verbo. L’inserimento potrebbe essere stato suggerito da alcune attestazioni dello stesso verbo, usato però per indicare il male recato da YHWH al popolo (*Ex* 5,22 הָרַע לְעַם הַזֶּה לְמַה הָרַעְתָּהּ לְעַם הַזֶּה, 23 הָרַע לְעַם הַזֶּה, *Ps* 44,2 הָרַע לְאַמִּים). Il fatto che il complemento “nei suoi occhi” non sia stato tradotto non pone problemi, dato che, come si è visto, in *Gen* 48,17, *Pr* 24,18, *Is* 59,15, viene spesso omesso nella traduzione greca.

TM מִן־עֵמֶן בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְנִתְּנוּ בְּגֵלְגָל וְעָרְפוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמַצְפָּה

A καὶ ἀνέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ παρενέβαλον ἐν Γαλααδ, καὶ ἐξῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ παρενέβαλον ἐν τῇ Μασσηφα.

B καὶ ἀνέβησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ παρενέβαλον ἐν Γαλααδ, καὶ συνήχθησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ παρενέβαλον ἐν τῇ σκοπιᾶ.

V itaque filii Ammon conclamantes in Galaad fixere tentoria; contra quos congregati filii Israhel in Maspha castrametati sunt.

מִן־עֵמֶן: il primo verbo ebraico è ancora קָרָעַ, già in Jdc 10,10 e 14, ma qui si trova coniugato al *binyan nif'al*, col significato di ‘essere convocati’. Schreiner (1957, 127) spiega la differenza tra l’originale ebraico e la traduzione greca ἀναβαίνω, ‘salire’ come una corruzione di ἀνεβόησαν, ‘fare l’appello’, da cui Fernández Marcos (2011, 83) fa derivare il *conclamantes* in V. Costui suggerisce in alternativa che l’errore sia dipeso dalla confusione col verbo מָרַץ, ‘marciare’, ma l’ipotesi appare a prima vista più debole. I due studiosi sono convinti che per spiegare l’originario ἀνεβόησαν si debba presupporre il verbo ebraico al *binyan qal*: viceversa, questa scelta traduttiva è un’ulteriore conferma del fatto che i LXX erano intenzionati a rendere il significato etimologico delle parole ebraiche.

וְנִתְּנוּ: nel testo ebraico un unico verbo (נָתַן) è usato sia per gli Ammoniti, sia per gli Israeliti, mentre Girolamo procede a una *variatio*, con *fixere tentoria* e *castrametati sunt*. Inoltre, egli spezza la paratassi con una subordinata relativa (*contra quos*).

עָרְפוּ: il verbo ebraico indica il raccogliersi dell’esercito ed è stato reso adeguatamente in B, mentre in A e in L si indica la partenza dell’armata. Secondo Harlé (*ibid.*), il verbo nel codice *Alessandrino* è dovuto all’attrazione del verbo successivo, perché essi sono usati spesso insieme (cf. *Ex* 18,5, *Dt* 23,10, *3Reg* 4,1); la spiegazione appare migliore rispetto all’ipotesi di una Vorlage differente (cf. Fernández Marcos 2011, 83).

מַצְפָּה: la parola ebraica מַצְפָּה è stata resa differentemente: in A e in Teodoziona è traslitterata come toponimo, mentre in B viene resa l’origine etimologica del sostantivo, ‘altura’, ‘punto di osservazione’, in cui l’articolo determinativo vuole indicare un colle ben preciso. Il nome indica varie località in *Giosuè* (11,3, 13,26, 15,38), individuate da Moatti Fine (1996, 157). Rispetto a *Μασσηφα* di A e Teodoziona, Simmaco riporta *Μασφα*, che concorda perfettamente con la traslitterazione di Girolamo. È già stato notato che la *Vulgata* evita generalmente di rendere il senso etimologico dei nomi proprio (cf. Rico 2016, 116).

Altrove nell'episodio (*Jdc* 11,11, 34) del toponimo è traslitterato da entrambe le versioni greche; al contrario, in *Jdc* 11,29 lo stesso termine, vocalizzato diversamente, è reso con σκοπιά, 'luogo da cui si può vedere', 'altura'.

Jdc 10,18

TM וַיִּמְרוּ עִמָּהּ שְׂרָי גִלְעָד אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ מִי הָאִישׁ שֶׁאֵין יָקֹחַ לְהִלָּחֵם בְּבִנְיָ עַמּוֹן יִהְיֶה לְרֹאשׁ לְכָל יִשְׂרָאֵל גִּלְעָד

A καὶ εἶπον οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ Γαλααδ ἀνὴρ πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· τίς ἀνὴρ, ὃς ἄρξεται πολεμῆσαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων; καὶ ἔσται εἰς κεφαλὴν πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ.

B καὶ εἶπον ὁ λαὸς οἱ ἄρχοντες Γαλααδ ἀνὴρ πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· τίς ὁ ἀνὴρ, ὅστις ἂν ἄρξεται παρατάξασθαι πρὸς υἱοὺς Ἀμμων; καὶ ἔσται εἰς ἄρχοντα πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ.

V dixeruntque principes Galaad singuli ad proximos suos: "qui primus e nobis contra filios Ammon coeperit dimicare erit dux populi Galaad".

וַיִּמְרוּ עִמָּהּ שְׂרָי גִלְעָד: il TM presenta un doppio soggetto accordato per asindeto e così mantenuto in B, mentre in A e in L è reso come specificazione di ἄρχοντες. Girolamo omette il riferimento al popolo in questa parte della frase, ma lo inserisce alla fine, invece di tradurre לְכָל יִשְׂרָאֵל.

שֶׁאֵין: l'ebraico usa la parola שֶׁאֵין, 'uomo' in funzione pronominale (cf. HALOT I 44). In A e B è reso alla lettera ἀνὴρ, tendenza che si distacca dalla probabile resa nell'Antico Greco con ἕκαστος (cf. Bodine 1980, 12), da cui è derivato *unusquisque* in La; anche in questo caso la traduzione di Harlé (1999, 183: «l'un à l'autre») rende il significato ebraico della parola.

מִי הָאִישׁ שֶׁאֵין יָקֹחַ: l'uso di מי e שֶׁאֵין dà alla frase ebraica un valore indefinito (cf. Waltke-O'Connor 1990, 320s.). Rispetto al testo di A, in accordo con L, in B si cerca di rendere una sfumatura di eventualità nella frase, sia attraverso il pronome ὅστις, sia attraverso l'uso della particella ἂν con il congiuntivo; Girolamo sembra avvicinarsi all'interpretazione di B con il congiuntivo *coeperit*. Riguardo alla struttura sintattica del discorso diretto, si nota che, mentre le altre versioni presentano due proposizioni indipendenti, una interrogativa e l'altra affermativa, Girolamo ne crea una sola, trasformando il pronome interrogativo in uno relativo.

Harlé (1999, 182) vedeva nel quesito una ripresa di *Jdc* 1,1 in chiave parodica. È condivisibile l'idea di un'analogia, ma non il fine parodico; questa domanda formulare serve

per alimentare la *suspense* in vista del *flashback* sulla giovinezza di Iefte, prima che il racconto ritorni al momento subito precedente alla battaglia.

לְהִלָּחֵם: per le differenze nella traduzione del verbo e nella sua costruzione, cf. *ad Jdc* 10,9.

וְיָהָה: Fernández Marcos (2011, 83) suggerisce che la congiunzione καί, comune a tutta la tradizione greca prima di ἔσται, potrebbe essere il segno di una *Vorlage* differente. Credo che si tratti piuttosto di un'aggiunta deliberata, dovuta a varie occorrenze simili (cf. e.g. *Jdc* 11,30).

לְרִאשׁוֹ: la preposizione לְ viene usata dopo i verbi che indicano una trasformazione, anche giuridica; essa viene resa in greco con la preposizione εἰς (cf. Dorival-Harl-Munnich 1994, 240). L'ebraico לְרִאשׁוֹ per indicare il 'capo' come persona alla guida del popolo non è così frequente: esclusi i riferimenti nell'episodio di Iefte, tale significato si trova *Ex* 18,25, *Num* 1,16, *Dt* 1,15, *Os* 2,2, *Mich* 3,1. La resa dei LXX nelle lingue moderne impone una riflessione metodologica: la traduzione più immediata sarebbe "a capo", in maniera da mantenere l'uso metaforico della parte del corpo, presente anche in italiano. Tale scelta risulterebbe tuttavia equivoca, perché si verrebbe a rendere una metafora presente in ebraico e in italiano, ma non in greco, dove κεφαλή non presenta il significato di 'capo militare o politico'³¹, eccettuato l'uso nei LXX. Una questione analoga si pone per il francese: Harlé (1999, 182) traduce «à la tête» e dà così al complemento il valore di una posizione di primo piano a livello spaziale ("in testa all'esercito"). A mio avviso, invece, l'uso di κεφαλή in A e in L è dettato dalla tendenza *kaige* di presentare il valore etimologico delle parole ebraiche. B, infatti, non coglie la metafora di κεφαλή e sostituisce il sostantivo con ἄρχων, usato anche in *Jdc* 11,9; la necessità di modificare la traduzione non sarebbe avvenuta se il testo risultante fosse stato conforme alla lingua d'uso. Va notato infine che questa traduzione *ad sensum* è in contrasto con la tendenza letteralista del codice *Vaticano*.

³¹ Cf. LSJ⁹ (945), Chantraine (1968, 522).

TM וַיִּזְכֹּר יֵשׁוּעַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָשָׂה לָהֶם יְהוָה בְּיַד הַגִּבּוֹר הַזֶּה וַיִּזְכֹּר יֵשׁוּעַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

A καὶ Ἰεφθαε ὁ Γαλααδίτης δυνατὸς ἐν ἰσχύι· καὶ αὐτὸς ἦν υἱὸς γυναικὸς πόρνης, καὶ ἔτεκεν τῷ Γαλααδ τὸν Ἰεφθαε.

B καὶ Ἰεφθαε ὁ Γαλααδίτης ἐπηρμένος δυνάμει· καὶ αὐτὸς υἱὸς γυναικὸς πόρνης, ἣ ἐγέννησεν τῷ Γαλααδ τὸν Ἰεφθαε.

V *fuit illo tempore Iepthae Galaadites vir fortissimus atque pugnator filius meretricis mulieris qui natus est de Galaad.*

fuit illo tempore: è un'aggiunta di Girolamo, ottima ai fini della narrazione perché esplicita l'inizio del *flashback* sull'infanzia di Iefte.

הַגִּבּוֹר: il predicato nominale ebraico è tradotto in A e in L con la pericope *δυνατὸς ἐν ἰσχύι*, una *vox media*, mentre in B col verbo *ἐπαίρω*, che designa chi è diventato illustre per qualcosa. Secondo Schreiner (1957, 125) il participio *ἐπηρμένος* di B potrebbe derivare da una lettura travisata di *גִּבּוֹר* nel participio di *גָּבַהּ*, 'essere alto', 'insuperbire', e rimanda al parallelo di *Jer* 13,15, dove il verbo ebraico è così tradotto. Girolamo rende con un'endiadi la parte nominale ebraica.

ἦν: nelle frasi nominali A inserisce spesso il verbo 'essere', sottinteso in ebraico (cf. *Jdc* 11,2, 18, 12,3). In *Jdc* 11,34, invece, è B ad aggiungerlo.

וַיִּזְכֹּר יֵשׁוּעַ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: il soggetto sintattico della frase cambia a seconda delle versioni, perché TM e T presentano Galaad, mentre le recensioni greche la donna. Il verbo *זָכַר* al *binyan hif'il*, tradotto con *γεννάω*, è usato abitualmente per indicare il padre, mentre al *binyan qal*, tradotto con *τίκτω*, indica spesso la madre; pertanto, Harlé (1999, 183) intravede qui un tentativo di B di avvicinarsi a TM, mentre A (in accordo con L) basa la sua traduzione sulla frase di *Jdc* 11,2. A, con *ἔτεκεν*, sceglie dunque il verbo appropriato per il *binyan qal*, anche se in genere riferito alla madre, mentre B, con *ἐγέννησεν*, preferisce impiegare il verbo solitamente usato per il padre, in accordo con il soggetto della relativa. In ogni caso non si presuppone una *Vorlage* differente, come sostiene anche Fernández Marcos (2011, 83s.). Il testo risulta alquanto tardivo, dato che l'uso di *זָכַר* al *binyan hif'il* è tipico degli scritti sacerdotali (cf. Becker 1990, 214s.).

Girolamo mantiene il senso dell'ebraico pur modificando la forma grammaticale della frase (*qui natus est de Galaad*). Anche in questo caso la paratassi è spezzata mediante l'uso di una proposizione relativa.

TM תָּלַדְתָּ אֶת־גִּלְגָּד לֹא בְּנִים וְגִלְגָּד לֹא בְּנִי־הָאִשָּׁה וְנִגְרָשׁוּ אֶת־פְּתָח־וַיִּמְרוּ לוֹ לֹא־תִנְחַל בְּבֵית־אֲבִינוּ כִּי בְּנֵי־הָאִשָּׁה תִּרְחַס

A καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Γαλααδ αὐτῷ υἱούς· καὶ ἠδρύνθησαν οἱ υἱοὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐξέβαλον τὸν Ιεφθαε καὶ εἶπον αὐτῷ· “οὐ κληρονομήσεις ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι γυναικὸς υἱὸς ἐταίρας εἶ σύ”.

B καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ Γαλααδ αὐτῷ υἱούς· καὶ ἠδρύνθησαν οἱ υἱοὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐξέβαλον τὸν Ιεφθαε καὶ εἶπαν αὐτῷ· “οὐ κληρονομήσεις ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, ὅτι υἱὸς γυναικὸς ἐταίρας σύ”.

V *habuit autem Galaad uxorem de qua suscepit filios qui, postquam creverant, eiecerunt Iepthae dicentes: “heres in domo patris nostri esse non poteris quia de altera matre generatus es”*.

תָּלַדְתָּ אֶת־גִּלְגָּד לֹא בְּנִים: V presenta Galaad come soggetto della frase (*habuit autem Galaad uxorem de qua suscepit filios*), una scelta traduttiva per evitare i frequenti cambiamenti di soggetto in questi versetti. Oltre al consueto processo di rinforzo dell’ipotassi, qui nella forma di una subordinata temporale (*postquam creverant*), in V si notano altri piccoli cambiamenti lessicali: *heres esse* al posto del verbo לָּקַח, *generatus es* al posto del ripetitivo “figlio di”.

תָּלַדְתָּ אֶת־הָאִשָּׁה: Rahlfs-Hanhart (2006, 452) stampano ἐταίρα per entrambi i testi LXX, anche se tanto A, quanto L riportano ἐτέρα. Alcuni studiosi sospettano una corruzione, forse volontaria, per etacismo tra i due aggettivi (cf. Harlé 1999, 193, con bibl.). Quest’idea parte dal presupposto aprioristico che B presenti sempre una versione banalizzante; al contrario, in vari casi (cf. *Jdc* 10,9, 12, 18, 11,20, 34-37) la variante di B sembra apportare scelte traduttive più efficaci. Nel testo si è dunque scelta la lezione trādita dal codice *Alessandrino*. Girolamo mantiene il senso di TM con *altera mater*.

TM וַיִּבְרַח חַמֶּזֶק מִן־הַיַּד וַיִּשְׁבּוּ בְּרַגְלָאָהּ וַיִּשְׁלַח אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי־יִרְמְיָהוּ וַיִּצְאוּ עִמּוֹ

A και ἀπέδρα Ιεφθαε ἐκ προσώπου τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ κατώκησεν ἐν γῆ Τωβ, καὶ συνελέγοντο πρὸς τὸν Ιεφθαε ἄνδρες λιτοὶ καὶ συνεξεπορεύοντο μετ’ αὐτοῦ.

B και ἔφυγεν Ιεφθαε ἀπὸ προσώπου ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ ὤκησεν ἐν γῆ Τωβ, καὶ συνεστράφησαν πρὸς Ιεφθαε ἄνδρες κενοὶ καὶ ἐξῆλθον μετ’ αὐτοῦ.

V *quos ille fugiens atque devitans habitavit in terra Tob congregatique sunt ad eum viri inopes et latrocinantes et quasi principem sequebantur.*

וַיִּבְרַח: la lezione di B (ἔφυγεν) è chiaramente banalizzante rispetto a quella di A (ἀπέδρα). Girolamo rende il verbo con un’endiadi (*fugiens at devitans*) e sostituisce l’espressione “dal cospetto dei suoi fratelli” con un nesso relativo all’inizio della frase.

וַיִּצְאוּ: in A la preposizione è resa due volte con ἐκ προσώπου (*Jdc 11,3, 23*) e due volte con ἀπὸ προσώπου (*Jdc 11,24, 34*), mentre in B è sempre attestata la seconda variante.

וַיִּשְׁלַח ... וַיִּצְאוּ: si riscontra in A la tendenza ad usare verbi composti con preposizioni: qui si usano κατοικίζω e συνεκπορεύομαι, mentre B presenta οἰκίζω ed ἐξέρχομαι. In *Jdc 11,30* A usa παραδίδωμι e B δίδωμι.

יְהוֹשֻׁעַ: la descrizione degli uomini evoca dei dettagli sul carattere dei personaggi. L’aggettivo ebraico significa ‘vuoto’, ‘vano’, da cui ‘povero’ e ‘affamato’; in A e L è tradotto con λιτός, cioè ‘semplice’, ‘alla buona’, ma anche ‘povero’, ‘supplice’, mentre in B con κενός, esatto corrispettivo di יְהוֹשֻׁעַ. In *Jdc 9,4* il medesimo aggettivo ebraico era stato tradotto da entrambe le versioni con κενοί. Girolamo invece impiega anche qui una endiadi, *inopes et latrocinantes*, in cui esplicita lo *status* di briganti sottinteso dalle altre versioni.

וַיִּצְאוּ עִמּוֹ: il verbo צָא è tradotto in A con συνεκπορεύομαι, verbo raro attestato soltanto in Pol. VI 32,5 prima dei LXX. Attraverso il doppio prefisso si è cercato di evocare tutte le sfumature, assenti nel verbo ebraico, ma desumibili dal contesto: l’idea di una riunione e della dispersione nel viaggio. È interessante notare che lo stesso predicato sarà usato in *Jdc 13,25* per designare lo Spirito di YHWH che induce Sansone a girovagare per la regione; il verbo ebraico lì usato è הִצִּיף, che indica uno stato di agitazione. Al contrario, B ritorna all’etimologia del verbo ebraico mediante ἐξέρχομαι, ‘andare fuori’, ‘fare delle sortite’; il lemma non è tuttavia neutro, perché talvolta assume valore metaforico di ‘passare i limiti’ (cf. e.g. Plat. *Leg.* 644b), oppure quello di ‘partire per l’esilio’ (cf. e.g. Dem. 23,45), condizione di Iefte e dei suoi sodali. Girolamo, invece, si allontana dal testo originale per

mostrare il ruolo di comando assunto da Iefte; introduce allora lo *status* di *princeps* che il futuro giudice otterrà presso i Galaaditi.

Jdc 11,4

TM וַיְהִי מִיָּמִים וַיִּלְחָמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל

A καὶ ἐγένετο μεθ’ ἡμέρας καὶ ἐπολέμησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ.

B /

V *in illis diebus pugnabant filii Ammon contra Israhel;*

Il versetto è omissio in B per omeoarcto e omoteleuto col verso successivo (cf. Moore 1895, 289; Soggin 1987, 205; Harlé 1999, 183; Fernández Marcos 2011, 84). Brenton (1851, 332) spezza il versetto successivo per uniformare la numerazione.

וַיְהִי מִיָּמִים: Girolamo tende a modificare le espressioni di tempo: la frase “ed avvenne dopo dei giorni” è ridotta a un complemento di tempo (*in illis diebus*), che elimina la distanza temporale con cui la narrazione superava il *flashback* sull’infanzia di Iefte.

Jdc 11,5

TM וַיְהִי כִּשְׁאַר־שָׁנִים וַיִּלְחָמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכוּ וַיִּכּוּ וַיִּגְדְּלוּ לְקַלְתֵּי־תַּחֲתָיִם מֵאַרְבָּב טוֹב

A καὶ ἐγενήθη ἡνίκα ἐπολέμουν οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ παραλαβεῖν τὸν Ἰεφθαε ἐν γῆ Τωβ

B καὶ ἐγένετο ἡνίκα παρετάξαντο οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ, καὶ ἐπορεύθησαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ λαβεῖν τὸν Ἰεφθαε ἀπὸ τῆς γῆς Τωβ

V *quibus acriter instantibus perrexerunt maiores natu de Galaad ut tollerent in auxilium sui Iepthae de terra Tob*

וַיִּלְחָמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן: Girolamo si allontana dall’ebraico per modificare la proposizione temporale e inserire al suo posto la descrizione della minaccia imminente dei nemici (*quibus acriter instantibus*) che motiva la partenza degli anziani di Galaad. Per la differenza tra πολεμέω e παρατάττω, cf. *ad Jdc* 10,9.

נִקְלָה: l’Antico Greco tende ad usare verbi con prefissi. Dato che le forme verbali composte non esistono in ebraico, B tende a correggere inserendo il verbo semplice corrispondente. Il cambiamento è chiaramente banalizzante, dato che παραλαμβάνω

presenta una sfumatura di riconciliazione (cf. *e.g.* Hdt. VII 150) e accoglienza, che vale anche per la presa in adozione (cf. *e.g.* Hdt. I 113) o in matrimonio (cf. *e.g.* Hdt. IV 155). Dall'uso del verbo dipende probabilmente anche la traduzione ἐν γῆ, poi corretta da B in maniera ebraizzante. Girolamo precisa il senso del verbo aggiungendo *in auxilium sui*.

Jdc 11,6

TM וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּה לְכָה וְהָיִיתָ לָנוּ לְקַצִּין וְנִלְחַמְתָּה בְּבָנֵי עַמּוֹן

A καὶ εἶπαν πρὸς Ἰεφθαεῖ· “δεῦρο καὶ ἔσῃ ἡμῖν εἰς ἡγούμενον, καὶ πολεμήσωμεν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων”.

B καὶ εἶπαν τῷ Ἰεφθαεῖ· “δεῦρο καὶ ἔσῃ ἡμῖν εἰς ἀρχηγόν, καὶ παραταξώμεθα πρὸς υἱοῦς Ἀμμων”.

V *dixeruntque ad eum*: “*veni et esto princeps noster et pugna contra filios Ammon*”.

לְיִפְתָּה: la traduzione di A, in accordo con L, riproduce la consuetudine per cui la preposizione לַ viene resa con un'analogia preposizione in greco (cf. *Jdc* 10,11, 11,6, 9, 36s., 12,1-3). In B, invece, l'uso del dativo si allontana dalla forma standardizzata e conferma che il revisore in alcuni casi si è allontanato dalla tendenza ebraizzante che lo contraddistingue.

לְכָה: i LXX rendono il verbo ebraico con l'avverbio δεῦρο, mentre Girolamo mantiene il predicato.

וְהָיִיתָ לָנוּ לְקַצִּין: il termine è usato nel significato più generale di 'capo' nei *Proverbi* (6,7, 25,15) e nella letteratura profetica (*Is* 1,10, 22,3, *Mich* 3,1, 9), mentre il senso di 'condottiero' appare in *Jos* 10,24, nell'episodio di Iefte (*Jdc* 11,6, 11) e in *Dan* 11,18 (cf. *HALOT* III 1122). In A e L è tradotto con ἡγούμενος, mentre in B con ἀρχηγός. Girolamo traduce la frase *ad sensum*.

וְנִלְחַמְתָּה: contrariamente alle altre versioni, Girolamo traduce con un imperativo coniugato alla 2a pers. sing., in accordo con gli altri predicati del discorso diretto.

TM מִכֹּל צָרָה וְאֵין עִתָּה לִי עֲתָדָה וְיִמְדוּ עִבְרִי מִבֵּית אֲבִי וְיִגְדְּלוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָמָה אֲלֵהֶם וְיִגְדְּלוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָמָה וְיִגְדְּלוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָמָה
 A καὶ εἶπεν Ἰεφθαε τοῖς πρεσβυτέροις Γαλααδ· “οὐχ ὑμεῖς ἐμισήσατέ με καὶ ἐξεβάλετέ με ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου **καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ’ ὑμῶν**; καὶ τί ὅτι ἦλθατε πρὸς με, ἡνίκα ἐθλίβητε;”

B καὶ εἶπεν Ἰεφθαε τοῖς πρεσβυτέροις Γαλααδ· “οὐχι ὑμεῖς ἐμισήσατέ με καὶ ἐξεβάλετέ με ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου **καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ’ ὑμῶν**; καὶ διὰ τί ἦλθατε πρὸς με νῦν, ἡνίκα χρήζετε;”

V *quibus ille respondit*: “*nonne vos estis qui odistis me et eiecistis de domo patris mei et nunc venistis ad me necessitate compulsi?*”

estis qui: aggiunta geronimiana per rendere più scorrevole il testo.

καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ’ ὑμῶν: i LXX riportano una proposizione ulteriore, assente tanto in TM, quanto in V, che Schreiner (1957, 57) spiega come richiamo di *Gen* 26,27. Boling (1975, 198) era di parere opposto: secondo lui il testo greco presenta la forma originale, poi perduta in TM a causa di un’aplografia. Harlé (1999, 183) e Fernández Marcos (2011, 84) concordano con Schreiner, anche in ragione del fatto che La non traduce la proposizione.

וְיִגְדְּלוּ: la congiunzione ebraica è tradotta sistematicamente con τί ὅτι in A e con διὰ τί in B (cf. *Jdc* 11,27, 12,1).

הֵנּוּ: l’avverbio νῦν manca in gran parte della tradizione greca e nella traduzione armena, mentre La presenta il suo corrispondente in posizione diversa. Questi motivi inducono Fernández Marcos (2011, 84) a dubitare che la primigenia versione greca lo avesse ommesso. La sua posizione è condivisibile: la successiva proposizione temporale potrebbe aver fatto considerare superfluo l’avverbio.

מִכֹּל צָרָה: l’espressione nominale ebraica “(c’è) angoscia per voi” riprende *Jdc* 10,9, 14. I LXX ricorrono a un predicato verbale: in A e in L è attestato ἐθλίβητε, mentre la variante χρήζετε di B è considerata il frutto di una confusione con ἄρξω, ‘bisogno’ (cf. Harlé 1999, 183). Al contrario, anche questa è un’ulteriore attestazione dei cambiamenti ‘anomali’ apportati dal revisore che creò il testo di B: l’uso del verbo χρήζω è un unicismo nei LXX, mentre θλίβω è variamente attestato (cf. e.g. *Jdc* 10,9, 12).

La formula è resa da Girolamo mediante un participio perfetto (*necessitate compulsi*).

TM וַיֹּאמְרוּ זְקֵנֵי גִלְעָד אֶל־יִפְתָּח לְכֹן עִתָּהּ שָׁבְנוּ אֵלֶיךָ וְהִלַּכְתָּ עִמָּנוּ וְנִלְחַמְתָּ בְּבָנֵי עַמּוֹן וְהָיִיתָ לָנוּ לְרֹאשׁ לְכֹל יְשֵׁבֵי גִלְעָד

A και εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “οὐχ οὕτως: νῦν ἤλθομεν πρὸς σέ, και συμπορεύση ἡμῖν, και πολεμήσομεν ἐν τοῖς υἱοῖς Αμμων· και ἔση ἡμῖν εἰς κεφαλὴν, πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Γαλααδ”.

B και εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “διὰ τοῦτο νῦν ἐπεστρέψαμεν πρὸς σέ, και πορεύση μεθ’ ἡμῶν και παρατάξῃ πρὸς υἱοὺς Αμμων· και ἔση ἡμῖν εἰς ἄρχοντα, πᾶσιν τοῖς οἰκοῦσιν Γαλααδ”.

V *dixeruntque principes Galaad ad Iepthae: “ob hanc igitur causam nunc ad te venimus ut proficiscaris nobiscum et pugnes contra filios Ammon sisque dux omnium qui habitant in Galaad”.*

לְכֹן: la parola ebraica è tradotta in B διὰ τοῦτο, e similmente da Girolamo con *ob hanc ... causam*; il modello di A e L, invece, sembra essere stato לֹכֵן, “non così”, da cui deriva οὐχ οὕτως in greco e il *non sic* di La, a cui credo che si possa aggiungere anche la ripresa in Ps. Philo *Antiq.* 39,4 *ideo non ita sit*. La critica ha assunto posizioni differenti: Burney (1920, 309) giudicava la variante di A «certainly incorrect», senza offrire spiegazioni, mentre Boling (1975, 198) riteneva che la lezione di A riproducesse il testo ebraico originale, che poi si sarebbe modificato a causa della perdita dell’*aleph* muto. Secondo Fernández Marcos (2011, 84), invece, la resa in οὐχ οὕτως sarebbe stata causata dalla tecnica del *‘al tiqrē*, una pratica esegetica utilizzata per inserire piccoli cambiamenti testuali nei libri biblici (cf. Brewer 1992, 178). Quest’ultima ipotesi appare improbabile, perché implicherebbe che un’originaria versione con לְכֹן fosse stata modificata intenzionalmente in לֹכֵן per poi tornare alla forma originale, presentata dal TM; l’editore infatti non riporta alcuna attestazione della supposta variante a supporto della sua teoria. Al contrario, l’imponente numero di attestazioni in cui לְכֹן viene tradotto οὐχ οὕτως (*Gen* 4,15, 30,15 *Jdc* 8,7, *3Reg* 22,19, *4Reg* 1,6, 1,16, 19,32, 21,12, 22,20, *2Chr* 18,18, *Job* 20,2, *Is* 10,16, 16,7 *Jer* 2,33) merita una riflessione più accurata.

Il lemma ebraico לְכֹן ha un significato primariamente consequenziale, e viene tradotto nella maggior parte dei casi «therefore (before threat of punishment)» (*HALOT* II 530); altri valori più rari sono «in return for», limitati a *Gen* 30,15 e *Is* 61,7, e «assuredly» (*ibid.*), per *ISam* 28,2 e *Jer* 2,33. Per BDB (487), il valore di לְכֹן in *Jdc* 11,8 rientra in un uso speciale:

«idiomatic, in conversation, in reply to an objection, to state the ground upon which the answer is made». In sostanza, οὐχ οὕτως sarebbe stato causato da un errore di comprensione da parte del traduttore. Viceversa, nel *DCH* (IV 547s.) viene presentato il significato di «surely», «assuredly», ma si prospetta la possibilità che il termine debba essere emendato in לא כן.

Trebolle Barrera (1980, 328-331) ha dimostrato che la traduzione οὐχ οὕτως nei libri *Samuele-Re* non corrisponde al testo originario ma a una recensione successiva; a questa categoria io unirei anche le attestazioni in *Isaia* e in *Geremia*. Al contrario, altri passi lasciano presagire che il testo greco interpreti correttamente la parola ebraica:

1) In *Gen* 4,15 Caino espone a YHWH le sue paure di essere ucciso e Dio risponde così: קָם לְכֹן כְּלִי־הַרְגָה קִין שְׁבַע־תַּיִם יָקָם, οὐχ οὕτως: πᾶς ὁ ἀποκτείνας Καὶν ἐπὶ τὰ ἐκδικούμενα παραλύσει. La traduzione greca, che nega i timori di Caino, appare più coerente con il contesto rispetto ai significati canonici del lemma ebraico; infatti in *HALOT* (*ibid.*) si suggerisce la lettura come לא כן.

2) In *Gen* 30,15 Rachele è accusata da Lia non soltanto di averle sottratto il marito, ma di volersi appropriare persino delle mandragore colte dal figlio. Rachele risponde così: לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלֵּילָה תַחַת דִּדְאִי בְנָה, οὐχ οὕτως: κοιμηθήτω μετὰ σοῦ τὴν νύκτα ταύτην ἀντὶ τῶν μανδραγορῶν τοῦ υἱοῦ σου. L'allocutrice sembra negare i rimproveri e proporre uno scambio: per questo motivo in *HALOT* (*ibid.*) è presentato il significato «in return of», la cui funzione è però già espressa tramite la preposizione תַּחַת. Non vi è nessuna consequenzialità, bensì una sorta di opposizione a quanto dichiarato prima, analogamente a *Gen* 4,15.

3) In *Jdc* 8 Gedeone chiede cibo per le truppe agli abitanti di Succot, i quali lo negano con una domanda sarcastica (v. 6): חָבֵיבִי וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי, (A) μὴ χεῖρ Ζεβεε καὶ Σαλμανα νῦν ἐν τῇ χειρὶ σου, ὅτι δώσομεν τῇ στρατιᾷ σου ἄρτους; (B) μὴ χεῖρ Ζεβεε καὶ Σελμανα νῦν ἐν χειρὶ σου; οὐ δώσομεν τῇ δυνάμει σου ἄρτους. Nel versetto successivo il giudice risponde piccato: לָכֵן בָּתַת יְהוָה וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי וְיָבִיבִי, (A) οὐχ οὕτως: ἐν τῷ δοῦναι Κύριον τὸν Ζεβεε καὶ Σαλμανα ἐν τῇ χειρὶ μου καὶ καταξαναῶ τὰς σάρκας ὑμῶν ἐν ταῖς ἀκάνθαις τῆς ἐρήμου καὶ ἐν ταῖς βαρκορνιμ, (B) διὰ τοῦτο ἐν τῷ δοῦναι Κύριον τὸν Ζεβεε καὶ Σελμανα ἐν χειρὶ μου, καὶ ἐγὼ ἀλόησω τὰς σάρκας ὑμῶν ἐν ταῖς ἀκάνθαις τῆς ἐρήμου καὶ ἐν ταῖς αβαρκενιν. Si può osservare che il senso della domanda nei due testi greci dipende dal senso che assume לָכֵן: nondimeno, in questo caso è B che si

allontana dall'ebraico כִּי per introdurre la frase successiva con una negativa (οὐ), mentre il testo A segue fedelmente il testo con ὅτι. Sembra dunque logico pensare che sia il testo A, con οὐχ οὕτως, ad offrire il significato adatto al contesto.

4) In *3Reg* 22,19, e analogamente nella ripetizione dell'episodio in *2Chr* 18,18, il re Acab accusa il profeta Michea di predire soltanto il male a suo riguardo. Michea risponde: לָכֵן שָׁמַע דְּבַר יְהוָה, οὐχ οὕτως, οὐκ ἐγώ, ἄκουε ῥῆμα Κυρίου, οὐχ οὕτως. Il profeta racconta quanto avvenuto nel concilio divino, in cui uno spirito si è incaricato di ingannare il re per portarlo alla disfatta militare. Il monarca non crede a Michea e trova la morte sul campo di battaglia. Qui il testo greco addirittura triplica la negazione: *HALOT* (*ibid.*) infatti suggerisce la lettura come לֹא כֵן.

5) In *Job* 20,2, Zofar il Naamatita risponde ai rimproveri acerbi di Giobbe: לָכֵן שָׁעֲפִי יְשִׁיבוּנִי וּבְעֵבוֹר חוּשֵׁי בִי, οὐχ οὕτως ὑπελάμβανον ἀντερεῖν σε ταῦτα, καὶ οὐχὶ συνίετε μᾶλλον ἢ καὶ ἐγώ. Pure qui il termine sembra avere una funzione avversativa rispetto a delle accuse mosse in precedenza.

In queste cinque attestazioni, esclusa quella di Iefte, לָכֵן presenta un valore di contrapposizione a quanto espresso in precedenza. La teoria dell'uso speciale non sembra plausibile, perché il significato primario ha valore conclusivo, mentre in questi casi si presenta la negazione di una frase o di un'azione precedente, quindi il suo contrario. Sembra più probabile ipotizzare che la forma originaria di questi casi fosse לֹא כֵן, come già rilevava *HALOT* in alcuni casi. Un parallelo potrebbe trovarsi in *Gen* 48,18, quando Giuseppe rimprovera il padre di voler benedire Efraim e non il primogenito Manasse: וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל־, ἔειπεν δὲ Ἰωσηφ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· οὐχ οὕτως, πάτερ· οὗτος γὰρ ὁ πρωτότοκος· ἐπίθεες τὴν δεξιάν σου ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. La diffusione di לָכֵן ha probabilmente causato la confusione nel testo ebraico. D'altronde, la scelta inappropriata di tradurre οὐχ οὕτως nel testo greco di *4Reg*, *Is* e *Jer* è comprensibile solo come ripetizione meccanica di una resa altrove efficace.

שָׁבַנּוּ: il verbo שׁוּב è reso in A con il verbo ἔρχομαι, mentre in B è attestato ἐπιστρέφω, traduzione-*standard* del predicato ebraico, che si trova anche in *Jdc* 11,9, 31, 35.

וְהִלַּכְתָּ עִמּוֹ: in A il complemento di compagnia è reso aggiungendo il prefisso συν- al verbo πορεύω, mentre in B si mantiene la struttura ebraica. Il valore consequenziale del *waw* in וְהִלַּכְתָּ (cf. Waltke-O'Connor 1990, 532s.) è stato correttamente recepito da Girolamo (*ut proficiscaris*).

וַיְהִי כִּי יָבֹאוּ אֵלָיו הַזְּקֵנִים: oltre alla consueta differenza tra πολεμέω e παρατάττω (cf. *ad Jdc* 10,9), TM e B riportano verbi alla 2a pers. sing., mentre in A si trova una 1a pers. pl., forse in funzione armonizzante con ἤλθομεν e ἡμῖν. Per Fernández Marcos (2011, 84) questa lezione era la forma presente nell'Antico Greco.

וְלֹאֵלֶיךָ: per le differenze nella traduzione, cf. *ad Jdc* 10,18.

וַיְהִי: Girolamo omette la traduzione del complemento, perché è ridondante rispetto al successivo riferimento agli abitanti di Galaad.

וַיִּשְׁבְּ: per la tendenza in A ad usare verbi con prefissi, cf. *ad Jdc* 11,3.

Jdc 11,9

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־זִקְנֵי גִלְעָד אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי עַמּוֹן וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם לְפָנַי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ

A καὶ εἶπεν Ἰεφθαε πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους Γαλααδ· “εἰ ἐπιστρέφετέ με ὑμεῖς πολεμῆσαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἀμμων καὶ παραδῶ Κύριος αὐτοὺς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἐγὼ ὑμῖν ἔσομαι εἰς κεφαλήν”.

B καὶ εἶπεν Ἰεφθαε πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους Γαλααδ· “εἰ ἐπιστρέφετέ με ὑμεῖς παρατάξασθαι ἐν υἱοῖς Ἀμμων καὶ παραδῶ Κύριος αὐτοὺς ἐνώπιον ἐμοῦ, **καὶ** ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς ἄρχοντα”.

V *Iepthae quoque dixit eis: “si vere venistis ad me ut pugnem pro vobis contra filios Ammon tradideritque eos Dominus in manus meas ego ero princeps vester”*.

וְלֹאֵלֶיךָ: Girolamo cambia la citazione degli anziani con il pronome determinativo per evitare la ripetizione.

מְשִׁיבִים: il participio ebraico è tradotto dal solo Girolamo con un perfetto. L'avverbio *vere* da lui aggiunto rafforza i dubbi di Iefte sul reale motivo della visita degli anziani.

לְהִלָּחֵם: per le differenze nella traduzione del verbo e nella sua costruzione, cf. *ad Jdc* 10,9.

וַיִּשְׁבְּ: l'uso del pronome personale enfatico di prima persona è attestato varie volte in questo passo (cf. *Jdc* 11,27 e 37) e presenta un valore di autoaffermazione (cf. Waltke-O'Connor 1990, 296). In questo caso, la tradizione greca è concorde nel tradurlo con ἐγώ, mentre nelle altre occorrenze B presenterà la lezione ἐγὼ εἰμι. Harlé (1999, 185, 189, 191) non rende mai la differenza tra le due versioni. In B è presente la congiunzione καί, assente in TM, A e L. Tuttavia, La presenta *et ero tecum in capud*: potrebbe dunque trattarsi della versione originale.

שָׂרָא לְכֹהֵן הַיְהוָה: per la differenza di traduzione della carica militare, cf. *ad Jdc* 10,18. Anche qui la formula ‘essere a/come capo per qualcuno’ è modificata da Girolamo.

Jdc 11,10

TM וַיֹּאמְרוּ וַיִּגְדְּלוּ אֶת־לִבָּם לְעַלֹּת עַל־יְהוָה הַיְהוָה שָׂמַע בֵּינֵינוּ אֶת־לִבָּם לְעַלֹּת עַל־יְהוָה

A καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “Κύριος ἔσται ὁ ἀκούων ἀνὰ μέσον ἡμῶν, εἰ μὴ κατὰ τὸ ῥῆμά σου οὕτως ποιήσομεν”.

B καὶ εἶπαν οἱ πρεσβύτεροι Γαλααδ πρὸς Ιεφθαε· “Κύριος ἔστω ἀκούων ἀνὰ μέσον ἡμῶν, εἰ μὴ κατὰ τὸ ῥῆμά σου οὕτως ποιήσομεν”.

V *qui responderunt ei: “Dominus qui haec audit ipse mediator ac testis est quod nostra promissa faciamus”*.

יְהוָה: l’incompiuto *qal* del verbo ebraico è tradotto in A con un futuro; la resa del predicato in B con un imperativo di terza persona, forma inesistente nella lingua originale, denota ancora una volta una traduzione più ricercata rispetto alla sua fonte.

עָמַשׁ: Burney (1920, 310) sostiene a ragione che il verbo ebraico ‘ascoltare’ sia usato qui nel senso giuridico del testimone. La presenza dell’articolo in greco è probabilmente originale perché viene resa in La con *qui audiet* (cf. Fernández Marcos 2011, 84). Girolamo traduce la frase con alcuni termini tecnici afferenti al tema del voto: il ruolo di YHWH come uditore del patto viene reso con *testis*, così come la perifrasi “secondo la tua parola” diventa *nostra promissa*. Si nota inoltre che la frase, al negativo in ebraico (“se non faremo”), viene resa in positivo in V. Lo Stridonense sembra dunque rafforzare l’analogia tra questa promessa e il voto di *Jdc* 11,30s.

Jdc 11,11

TM וַיִּלְךָ יִפְתָּח עִם־זַקְנֵי גִלְעָד וַיְשִׁימוּ הָעָם אוֹתוֹ עַל־יְהוָה לְרֹאשׁ וּלְקַצִּין וַיְדַבֵּר יִפְתָּח אֶת־פִּלְדֵּי־דְבָרָיו לְפָנֵי יְהוָה בְּמַצָּב

A καὶ ἐπορεύθη Ιεφθαε μετὰ τῶν πρεσβυτέρων Γαλααδ, καὶ κατέστησαν αὐτὸν ἐπ’ αὐτῶν εἰς κεφαλὴν εἰς ἡγούμενον. καὶ ἐλάλησεν Ιεφθαε πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐνώπιον Κυρίου ἐν Μασσηφα.

B καὶ ἐπορεύθη Ἰεφθαε μετὰ τῶν πρεσβυτέρων Γαλααδ, καὶ ἔθηκον αὐτὸν ὁ λαὸς ἐπ' αὐτοὺς εἰς κεφαλὴν καὶ εἰς ἀρχηγόν. καὶ ἐλάλησεν Ἰεφθαε τοὺς λόγους αὐτοῦ πάντας ἐνώπιον Κυρίου ἐν Μασσηφα.

V abiit itaque Iepthae cum principibus Galaad fecitque eum omnis populus principem sui, locutusque est Iepthae omnes sermones suos coram Domino in Maspha.

זקני גלגל: in V gli “anziani di Galaad” vengono resi con *principes*, in accordo con 10,18, mentre erano stati tradotti con *maiores natu* in 11,5.

וְיָשִׁימוּ הָעָם: per il verbo ebraico יָשַׁם, la traduzione di B mantiene la genericità del suo modello, mentre A presenta un senso più stringente, visto che καθίστημι ha anche il valore di ‘eleggere’, ‘costituire’ (cf. LSJ⁹ 854s.). L’anacoluto tra il singolare collettivo del soggetto e il plurale attestato nel verbo e nel complemento יָשִׁימוּ, usuale in ebraico, viene riproposto alla lettera in B, dove però il soggetto appare dopo il complemento oggetto. Anche il codice *Alessandrino* presenta ὁ λαός, espunto da Rahlfs-Hanhart (2006, 453) perché segnalato con asterisco nella Siro-esaplare. Schreiner (1957, 310) e Fernández Marcos (2011, 84) concordano sul fatto che l’omissione nei manoscritti greci più antichi e in La sia dovuta più ad esigenze esegetiche che testuali: soltanto gli anziani avrebbero il potere di costituire Iefte capo e guida militare. Girolamo, invece, rende il verbo al singolare.

וְיָרֵאשׁוּ וְיָלְקָצוּ: TM riporta le due cariche, politica e militare: in questo caso entrambe le versioni traducono וְיָרֵאשׁוּ con εἰς κεφαλὴν, mentre la resa di וְיָלְקָצוּ mantiene le differenze già riscontrate in *Jdc* 11,6. TM e B coordinano le due cariche con una congiunzione, assente in A. Secondo Fernández Marcos (2011, 84), l’omissione potrebbe essere dovuta a una *Vorlage* differente in cui al titolo di וְיָלְקָצוּ veniva riconosciuto un valore epesegetico; al contrario, la presenza della congiunzione in La (*in ducem et in principem*) e la presenza della stessa preposizione εἰς per entrambe le cariche lascia supporre un errore meccanico. Girolamo riduce l’endiadi all’omnicomprensivo titolo di *princeps*.

אֶת-כָּל-דְּבָרָיו: la disposizione dell’aggettivo in B è illogica rispetto all’ordine delle parole in TM, al punto da far supporre che la causa di questo cambiamento sia la tendenza a modificare il testo di A.

בְּמַצְפָּה: sulla resa del toponimo, cf. *ad Jdc* 10,17.

TM וְיִשְׁלַח מַלְאָכָיו לְלָמַדְתָּם מִן־עַמּוֹן לֵאמֹר הֲלִי נִלְחָם בְּיַדְּךָ אֱלֹהֵי הַבָּאִרְזִי

A καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἱῶν Αμμων λέγων· “τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὅτι ἦκεις πρὸς με σὺ πολεμήσαι με ἐν τῇ γῆ μου;”

B καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἱῶν Αμμων λέγων· “τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὅτι ἦλθες πρὸς με τοῦ παρατάξασθαι ἐν τῇ γῆ μου;”

V *et misit nuntios ad regem filiorum Ammon qui ex persona sua dicerent: “quid mihi et tibi est quia venisti contra me ut vastares terram meam?”*

וְיִשְׁלַח: una parte della critica (cf. Moore 1895, 283s.; Burney 1920, 298-304) ritiene che tutti i riferimenti agli Ammoniti siano da correggere con Moab per ragioni storiche. Boling (1975, 201s.) e Fernández Marcos (2011, 84s.) sostengono a ragione che queste sostituzioni, se effettuate, avvennero durante il processo di redazione e rielaborazione della Bibbia, e non durante la trasmissione del testo ormai canonico. Tali presunti cambiamenti vanno dunque considerati parte integrante del testo, ammesso che non si voglia procedere a restaurare ipotetici nuclei originali; in quel caso, le parti da eliminare sarebbero ben più vaste.

ex persona sua: aggiunta geronimiana per rendere chiaro che gli ambasciatori parlano in sua vece.

הָאִרְזִי: il verbo ebraico, al compiuto, viene reso in A e L con un presente con significato di perfetto, mentre B utilizza un aoristo. Inoltre, il codice *Alessandrino* esplicita il soggetto della frase con il pronome personale, assente però sia in L che in La.

וְיִשְׁלַח: oltre all’alternanza tra πολεμέω e παρατάττω, si nota che in A è attestato il pron. pers. oggetto, assente in L ma tradotto in La con *expugnare me*. Sembrano due aggiunte al testo originale per ricalcare il contrasto ἐμοὶ καὶ σοί nella domanda di Iefte. Il verbo *vastare* di V è più violento del modello ebraico e dei corrispondenti greci.

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן לְמַלְאָכָיו: חֲתֹמֵי כַיִּי־לָקַחְתִּי לְשִׂרְיָה לְתַצְרִי בְּעֵלְוֹתוֹ מִמְצָרַיִם מֵאֲרָנוֹן וְעַד־הַיַּבֶּק וְעַד־הַיַּרְדֵּן
הַיָּרְדֵּן וְעַתָּה הִשִּׁיבָה אֶתְּהוֹ בְּשָׁלוֹם

A και εἶπεν βασιλεὺς υἱῶν Αμμων πρὸς τοὺς ἀγγέλους Ιεφθαε: “διότι ἔλαβεν Ισραηλ τὴν γῆν μου ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτοῦ ἐξ Αἰγύπτου ἀπὸ Αρνων ἕως Ιαβοκ και ἕως τοῦ Ιορδάνου· και νῦν ἐπίστρεψον αὐτὰς μετ’ εἰρήνης”.

B και εἶπεν βασιλεὺς υἱῶν Αμμων πρὸς τοὺς ἀγγέλους Ιεφθαε: “ὅτι ἔλαβεν Ισραηλ τὴν γῆν μου ἐν τῷ ἀναβαίνειν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου ἀπὸ Αρνων και ἕως Ιαβοκ και ἕως τοῦ Ιορδάνου· και νῦν ἐπίστρεψον αὐτὰς ἐν εἰρήνῃ, και πορεύσομαι”.

V *quibus ille respondit: “quia tulit Israhel terram meam quando ascendit de Aegypto a finibus Arnon usque Iaboc atque Iordanem nunc igitur cum pace redde mihi eam”*.

מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן: Girolamo sostituisce l’espressione formulare “e il re dei Figli di Ammon disse ai messaggeri” di TM e LXX con un più rapido *quibus ille respondit*.

כִּי: la congiunzione ebraica è tradotta con διότι in A e con ὅτι, traduzione-*standard*, in B.

בְּעֵלְוֹתוֹ: l’ebraico presenta una costruzione particolare dell’infinito costruito sostantivato, retto da una preposizione e spesso seguito da un suffisso pronominale che funge da soggetto. B traduce letteralmente il sintagma, mentre A utilizza il sostantivo corrispondente, come in Jdc 11,16.

וְעַד־הַיַּרְדֵּן: Schreiner (1957, 23) ritiene che la congiunzione וְ possa essere stata inserita in TM sotto l’influenza della seconda attestazione della preposizione; a mio avviso il testo tradito va mantenuto perché riprende la divisione del territorio in Dt 13,6, dove viene ricordata la consegna proprio di quel territorio ai Rubeniti e ai Gaditi: מִן־הַיַּרְדֵּן וְעַד־נַחַל אַרְנוֹן. תוֹךְ הַנַּחַל וְגַבְלֵי וְעַד יַבֶּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן. Si nota anche in questo caso l’uso della doppia congiunzione in funzione correlativa.

אֶתְּהוֹ: il compl. oggetto al fem. pl. ha posto vari problemi. In L si legge αὐτήν, con riferimento alla terra contesa, e analogamente si trova in V; sono tuttavia due traduzioni che si discostano dal testo originale con intento esplicativo. Secondo Moore (1895, 292), Boling (1975, 202) e Fernández Marcos (2011, 85), il femminile plurale farebbe riferimento alle città del territorio. La spiegazione non è del tutto convincente, perché il riferimento alle città si trova dopo ben tredici versetti, in Jdc 11,26, però al momento non si sono trovate alternative.

בְּשֵׁלֹם: il complemento è tradotto in A con la preposizione μετά, analogo al *cum* di Girolamo, mentre in B con ἐν. In *Jdc* 11,32 entrambe le recensioni presentano ἐν εἰρήνῃ.

καὶ πορεύσομαι (B): la fine del versetto in B presenta una frase assente in TM e A. Boling (1975, 202) ipotizzava un originale ebraico poi perduto, tesi rifiutata da Fernández Marcos (2011, 85). Sasson (2013, 425) la considera un'aggiunta propria di B, frutto della mal comprensione del testo, dato che gli Ammoniti sono presenti sul territorio da diciotto anni e lo reclamano come loro possedimento.

Va inoltre notato che in A e L si trova la pericope καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ἰεφθαε, che Rahfls-Hanhart (2006, 454) stampano nel v. 14, mentre Brooke-McLean (1917, 839) la presentavano nell'apparato del v. 14. La frase fu tradotta in La con *et reversi sunt nuntii ad Iephthe*, e indicata da Robert (1900, 134) al v. 14. Boling (1975, 202) postulava una lacuna nel TM a causa di un'aplografia dovuta a omeoarcto. Considerato che il verbo ἀποστρέφω traduce שׁוּב ben undici volte in *Giudici* (cf. Hatch-Redpath I 145; Muraoka 2010, 16), ci si dovrebbe attendere una forma come וַיִּשְׁבוּ o una affine; la mancanza di tale verbo o di una forma simile nei versetti limitrofi fa cadere l'ipotesi di Boling. Fernández Marcos (2011, 85), invece, ritiene la pericope un'aggiunta posteriore per completare o rendere esplicito il senso della frase.

La frase di A e quella di B, se separate dalla divisione in versetti, sembrano pericopi isolate e fanno pensare ad un'aggiunta posteriore; viceversa, la scelta di Brooke-McLean lascia supporre che entrambe le recensioni abbiano provato a rendere in greco un testo assente in TM. Tuttavia, sembra preferibile l'ipotesi che il testo di TM conservi la versione originale: le due frasi dei LXX non presentano infatti alcun punto in accordo per poter individuare un'origine comune. Inoltre, il testo di A potrebbe essere considerato come una (para)dittografia dovuta a (par-)omeoarcto, oppure come un doppione. Le due proposizioni καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ἰεφθαε e καὶ ἀπέστειλεν Ἰεφθαε ἀγγέλους sono quasi speculari: in entrambe vengono citati Iefte e i messaggeri, e i due verbi hanno le prime cinque lettere in comune. Poiché che si tratta di due pericopi isolate, e che esplicitano ciò che è già implicito, vanno probabilmente ritenute delle aggiunte posteriori.

Jdc 11,14

TM וַיִּרְוּ עִמּוֹן מִלְּפָנֵי הַמַּלְאָכִים הַלְּשׁוֹנֵי חַתָּיִם וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי אַמּוֹן

A **καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ιεφθαε.** καὶ ἀπέστειλεν Ιεφθαε ἀγγέλους πρὸς τὸν βασιλέα υἰῶν Αμμων

B καὶ προσέθηκεν ἔτι Ιεφθαε καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς βασιλέα υἰῶν Αμμων

V per quos rursus mandavit Iepthae et imperavit eis ut dicerent regi Ammon:

καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ιεφθαε: cf. *ad Jdc 11,13*.

וַיִּרְוּ עִמּוֹן: la frase è tradotta soltanto da B, mentre viene omessa in A e tradotta in L con un semplice *πάλιν*, che potrebbe spiegare l'avverbio *rursus* presente nella traduzione geronimiana.

et imperavit eis ut dicerent: Girolamo traduce liberamente la frase *וַיִּשְׁלַח אֱלֹהֵי אַמּוֹן*, inserendo qui il *verbum loquendi* per iniziare il versetto successivo direttamente col discorso diretto.

Jdc 11,15

TM וַיִּמְדַּע יְהוָה לְיַעֲקֹב אֶת־הַמַּלְאָכִים הַלְּשׁוֹנֵי חַתָּיִם וְאֶת־הַמַּלְאָכִים הַלְּשׁוֹנֵי אַמּוֹן

A λέγων· “τάδε λέγει Ιεφθαε· οὐκ ἔλαβεν Ισραηλ τὴν γῆν Μωαβ καὶ τὴν γῆν υἰῶν Αμμων.

B καὶ εἶπεν αὐτῷ· “οὕτω λέγει Ιεφθαε· οὐκ ἔλαβεν Ισραηλ τὴν γῆν Μωαβ καὶ τὴν γῆν υἰῶν Αμμων.

V “*haec dicit Iepthae non tulit Israhel terram Moab nec terram filiorum Ammon,*

וַיִּמְדַּע יְהוָה: la costruzione paratattica del testo ebraico, spezzata da A con il participio presente, viene ristabilita da B. È un altro segno della revisione ebraizzante cui fu sottoposta la traduzione greca. In B è omesso il pronome αὐτός.

הַבֵּ: l'avverbio è reso in A e in V con un pronome al neutro plurale, mentre B ripristina una forma analoga.

וַיִּמְדַּע יְהוָה: gli editori di *BHS* (422) ritengono che quest'ultimo complemento sia un'aggiunta posteriore (cf. *Jdc 11,12*) dovuta alla sostituzione antica dei Moabiti con gli Ammoniti come nemici di Iefte. Fernández Marcos (2011, 85) difende a ragione il testo trådito, confermato da tutte le traduzioni antiche: il cambiamento, se realmente avvenuto, va

comunque interpretato come una fase di rielaborazione precedente alla fissazione del testo originale.

Jdc 11,16

TM כִּי בַעֲלֵצָה מְרִיבָה מִן־הַיַּד הַזֹּאת לְאַרְצָהּ לְבָרְכָהּ עַד־יְסוּדֵי נַבְרָתָהּ

A ἐν τῇ ἀναβάσει αὐτῶν ἐξ Αἰγύπτου, ἀλλ' ἐπορεύθη Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἕως θαλάσσης ἐρυθρᾶς καὶ ἦλθεν ἕως Καδης.

B ὅτι ἐν τῷ ἀναβαίνειν αὐτοῦς ἐξ Αἰγύπτου ἐπορεύθη Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἕως θαλάσσης Σιφ καὶ ἦλθεν εἰς Καδης.

V *sed quando de Aegypto conscenderunt ambulavit per solitudinem usque ad mare Rubrum et venit in Cades*

כִּי ... הַזֹּאת: il testo A e B presentano una struttura della frase differente: in A e in L è omessa la congiunzione iniziale, per cui la prima parte è legata sintatticamente al versetto precedente, mentre il *waw* coordinante è reso con una congiunzione avversativa; in B, invece, è la prima congiunzione ad essere tradotta, mentre si omette la seconda per mantenere l'equilibrio sintattico della frase. Anche in questo caso, dunque, B si discosta dall'abituale tendenza a rendere pedissequamente il testo ebraico.

מִן־הַיַּד: il suffisso pronominale plurale dell'infinito costruito è dovuto al fatto che Israele è un nome collettivo. Mentre in A l'infinito costruito ebraico è reso con un nome e in B con un infinito sostantivato, V presenta la proposizione temporale *quando de Aegypto conscenderunt*, in cui è mantenuto l'anacoluto tra il suffisso pronominale plurale e il successivo singolare. Per l'uso del verbo, cf. *ad Jdc 11,13*.

יְסוּדֵי: il toponimo è stato parzialmente traslitterato in B con ἕως θαλάσσης Σιφ, mentre A e L utilizzano la designazione abituale nel Pentateuco (cf. Harlé 1999, 185), che si accorda con la traduzione di Girolamo.

נַבְרָתָהּ: T identifica in questo caso Qades con la località di Rechem, forse in accordo con altre fonti antiche (cf. Smelik 1995, 548).

TM וְיִשְׁלַח מַלְאָכָיו לְמֶלֶךְ עֲדוֹם וְיִשְׁלַח מַלְאָכָיו לְמֶלֶךְ מוֹאָב לֵאמֹר אֲנִי וְעַבְדִּי יֵרָדוּ מִן־הַיַּרְדֵּן וְנִשְׁעָרְנוּ מִן־הַיַּרְדֵּן וְנִשְׁעָרְנוּ מִן־הַיַּרְדֵּן וְנִשְׁעָרְנוּ מִן־הַיַּרְדֵּן וְנִשְׁעָרְנוּ מִן־הַיַּרְדֵּן וְנִשְׁעָרְנוּ מִן־הַיַּרְדֵּן

A καὶ ἐξαπέστειλεν Ἰσραὴλ ἀγγέλους πρὸς βασιλέα Ἐδωμ λέγων· ‘παρελεύσομαι διὰ τῆς γῆς σου’· καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς Ἐδωμ. καὶ γε πρὸς βασιλέα Μωαβ ἀπέστειλεν, καὶ οὐκ ἠθέλησεν. καὶ ἐκάθισεν Ἰσραὴλ ἐν Καδης.

B καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραὴλ ἀγγέλους πρὸς βασιλέα Ἐδωμ λέγων· ‘παρελεύσομαι δὴ ἐν τῇ γῆ σου’· καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς Ἐδωμ. καὶ πρὸς βασιλέα Μωαβ ἀπέστειλεν, καὶ οὐκ εὐδόκησεν. καὶ ἐκάθισεν Ἰσραὴλ ἐν Καδης.

V *misitque nuntios ad regem Edom dicens: ‘dimitte ut transeam per terram tuam’; qui noluit adquiescere precibus eius misit quoque et ad regem Moab qui et ipse transitum praeberere contempsit mansit itaque in Cades.*

וְיִשְׁלַח: anche qui si nota in A la tendenza a riportare verbi con prefissi, mentre B predilige il verbo semplice in ossequio all’ebraico.

וְנִשְׁעָרְנוּ: l’attenzione a rendere ogni parola del testo ebraico fa sì che in B venga tradotta la particella esortatoria וְ con *δή*; anche Girolamo renderà questo aspetto verbale con l’espressione *dimitte ut transeam*.

וְנִשְׁעָרְנוּ: il verbo ebraico è tradotto in A, Aquila, Simmaco e Teodoziona con *θέλω*, mentre in B con *εὐδοκέω*; Bodine (1980, 68) considera quest’ultimo verbo come segnale della revisione *καίγε*, a dimostrazione del fatto che non sempre le lezioni di B sono deteriori. Infatti, in L il senso di *οὐκ ἠθέλησεν* è precisato con l’inserimento di *οὐδὲ οὗτος ἀνεῖναι αὐτῷ παρέλθειν*, che potrebbe aver guidato la traduzione geronimiana *et ipse transitum praeberere contempsit*. Va comunque sottolineato che proprio in A si trova la particella *γε* che ha dato il nome alla revisione letteralista. Concorro con Fernández Marcos (2011, 85) che si tratti di un’aggiunta esplicativa della recensione greca, peraltro assente in La.

noluit acquiescere precibus eius ... et ipse transitum praeberere contempsit: Girolamo si impegna a rendere più aulico il racconto degli scambi diplomatici: il brusco “non ascoltò” di TM diventa *noluit acquiescere precibus eius*, così come il rapido “non acconsenti” diventa un più preciso divieto di passaggio.

TM וַיֵּלֶךְ בְּמַדְבָּר נִיבְּבַת־תַּאֲרָחָה אִדְּחָה תַּאֲרָחָה מִדְּבַר מִדְּבַר אֶרְצוֹן וְלֹא־
 בָּאוּ בְּגִבּוֹל מִדְּבַר פִּי אֶרְצוֹן גְּבוּל מִדְּבַר

A καὶ διήλθεν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐκύκλωσεν τὴν γῆν Ἐδωμ καὶ τὴν γῆν Μωαβ καὶ παρεγένετο κατ' ἀνατολὰς ἡλίου τῆς γῆς Μωαβ καὶ παρενέβαλον ἐν τῷ πέραν Ἀρνῶν καὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ ὄριον Μωαβ, ὅτι Ἀρνῶν ἦν ὄριον Μωαβ.

B καὶ ἐπορεύθη ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐκύκλωσεν τὴν γῆν Ἐδωμ καὶ τὴν γῆν Μωαβ καὶ ἤλθεν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου τῇ γῆ Μωαβ καὶ παρενέβαλον ἐν πέραν Ἀρνῶν καὶ οὐκ εἰσῆλθεν ἐν ὀρίοις Μωαβ, ὅτι Ἀρνῶν ὄριον Μωαβ.

V *et circuiuit ex latere terram Edom et terram Moab venitque contra orientalem plagam terrae Moab et castrametatus est trans Arnon nec voluit intrare terminos Moab, Arnon quippe confinium est terrae Moab.*

Le oscillazioni tra singolare e plurale continuano in questa frase: il testo di A è più fedele a TM di B, mentre V traduce tutto al singolare.

וַיֵּלֶךְ ... וַיֵּלֶךְ: il verbo ‘andare’ è reso in A con il verbo διέρχομαι, dotato del prefisso verbale che indica l’attraversamento, mentre in B con il consueto πορεύομαι. Analogamente, il verbo ‘venire’ è tradotto in B con il suo corrispondente ‘canonico’ ἔρχομαι, mentre A presenta παραγίγνομαι, in cui si rimarca l’idea della presenza sul posto.

בְּמַדְבָּר: V omette il riferimento al deserto.

מִדְּבַר מִדְּבַר אֶרְצוֹן: l’espressione ha creato alcuni problemi di traduzione: la preposizione ebraica מִן (e anche il suo equivalente in T) sembra indicare il moto da luogo, incomprensibile rispetto al senso della frase. Analogamente, il complemento successivo (לְאֶרֶץ מִדְּבַר) appare come il punto d’arrivo della traversata, che però sarebbe in contraddizione rispetto alla proposizione successiva, in cui si nega l’ingresso degli Israeliti nella terra di Moab; qui probabilmente presenta un valore genitivale, traducibile con “rispetto a”.

I traduttori antichi adottarono soluzioni diverse: B mantiene l’ambiguità presente nel primo complemento (ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου) e traduce il secondo con τῇ γῆ Μωαβ che rende alla lettera la funzione dativa della preposizione ebraica, ma che non dà senso; viceversa, in A la resa con κατ' ἀνατολὰς ἡλίου, cui si avvicina il *contra* geronimiano B, e il genitivo per il secondo complemento rendono più chiaro il senso della frase. Girolamo, inoltre, evita la traduzione letterale ebraica con il riferimento al sole a vantaggio di un più chiaro *plaga orientalis*.

בְּגִבּוֹל מוֹאָב ... בְּעֶבֶר אֲרִנּוֹן: il testo di A inserisce gli articoli per i toponimi. Girolamo scioglie inoltre la costruzione ebraica formata dall'avverbio di luogo che sottintende la regione, traducendo direttamente *trans Arnon*.

הָיָה: qui, come in *Jdc* 11,2, A vede l'inserimento del verbo 'essere' per la frase nominale.

וְלֹא־בָאוּ: la traduzione geronimiana sottolinea la scelta di non entrare nel territorio straniero attraverso il verbo modale.

Jdc 11,19

וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מְלָאָכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי מֶלֶךְ הַשְּׁבִיבוֹן וַיֹּאמֶר לוֹ יִשְׂרָאֵל נִעְבְּרָה־נָא בְּאֶרְצְךָ עַד־מְקוֹמִי TM
A καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραὴλ ἀγγέλους πρὸς Σηων βασιλέα Εσεβων τὸν Ἀμορραῖον, καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰσραὴλ· παρελεύσομαι διὰ τῆς γῆς σου ἕως τοῦ τόπου μου'.

B καὶ ἀπέστειλεν Ἰσραὴλ ἀγγέλους πρὸς Σηων βασιλέα τοῦ Ἀμορραίου βασιλέα Εσεβων, καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἰσραὴλ· παρέλθωμεν δὴ ἐν τῇ γῆ σου ἕως τοῦ τόπου ἡμῶν'.

V *misit itaque Israhel nuntios ad Seon regem Amorreorum qui habitabat in Esebon et dixerunt ei: 'dimitte ut transeam per terram tuam usque ad fluvium'*.

מֶלֶךְ הַשְּׁבִיבוֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי: TM e B riportano due volte il termine 're', la prima volta riferito alla persona del sovrano e la seconda alla capitale del regno governato; al contrario, A rende מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי con l'aggettivo corrispondente, mentre Girolamo evita la ripetizione traducendo *qui habitabat in Esebon*.

dixerunt: V utilizza la 3a pers. pl. con riferimento ai messaggeri, così da evitare la ripetizione di Israele.

עַד־מְקוֹמִי ... נִעְבְּרָה־נָא: vi è differenza tra TM e le versioni greche: nel testo ebraico il verbo è alla 1a pers. pl. e il suffisso pronominale è alla 1a pers. sing.; in A – seguito da La – sia il verbo che il pronome sono alla 1a pers. sing.; in B sia il verbo che il pronome sono alla 1a pers. pl.

Boling (1975, 202) difendeva la lezione di A perché nel racconto della vicenda in *Num* 21,22 Mosè parla al singolare. Fernández Marcos (2011, 85), invece, ritiene che sia proprio il versetto di *Numeri*, oltre al parallelo in *Jdc* 11,17, ad aver influenzato la traduzione greca, che B riporterebbe al testo originale. Nel complemento di moto a luogo la 1a pers. sing. è con ogni probabilità quella originale, dato che il sostantivo con quel suffisso è molto raro – si trova soltanto in *Gen* 30,25, *Jdc* 11,19, *Jer* 7,12, *Os* 5,15. Di conseguenza, il

singolare di A appare una correzione del traduttore sulla base di *Num* 21,22, come affermava Fernández Marcos. La correzione doveva infatti essere facilmente immaginabile, visto che si trova anche in V.

ad fluvium: la traduzione geronimiana di עַד־מְקוֹמִי è dovuta con buona probabilità alla somiglianza tra מקום e מקור, ‘fonte’, ‘flusso’, parola che Girolamo intende riferita ai fiumi descritti nel versetto precedente in *Jdc* 11,22.

Jdc 11,20

TM וְלֹא־הֶאֱמִין סִיחֹן בְּבָבֶלַי וְיִשְׁרָאֵל הִסִּיחַ לְעַמּוֹ וַיִּהְיוּ בְּיָדָהּ הַצָּהָרִים עַם־יִשְׂרָאֵל

A καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων διελθεῖν τὸν Ἰσραηλ διὰ τῶν ὀρίων αὐτοῦ· καὶ συνήγαγεν Σηων πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ παρενέβαλεν εἰς Ἰασσα καὶ ἐπολέμησεν μετὰ Ἰσραηλ.

B καὶ οὐκ ἐνεπίστευσεν Σηων τῷ Ἰσραηλ παρελθεῖν ἐν ὀρίῳ αὐτοῦ· καὶ συνήξεν Σηων τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ, καὶ παρενέβαλον εἰς Ἰασσα, καὶ παρετάξατο πρὸς Ἰσραηλ.

V *qui et ipse Israhel verba despiciens non dimisit eum transire per terminos suos sed infinita multitudine congregata egressus est contra eum in Iassa et fortiter resistebat.*

וְיִמָּן: il verbo ebraico יָמַן, ‘credere’ al *binyan qal*, ‘aver fiducia in’ all’*hif’il*, ha posto vari problemi agli studiosi perché presenta una costruzione incorretta. Infatti, il predicato al *binyan hif’il* regge sempre una preposizione (אָ o לְ) e l’infinito (cf. *HALOT* I 63s.), mentre qui è seguito dal complemento oggetto. In greco il verbo è reso in B con ἐμπιστεύω, mentre A e L presentano θέλω. Va notata inoltre la diversa posizione di ‘Israele’, tradotto dopo il verbo all’infinito in A e in La (*et noluit Seon transire Israhel*).

La maggior parte dei commentatori e degli editori (cf. Moore 1895, 293-295; Burney 1920, 312s.; Schreiner 1957, 42; Soggin 1987, 187; *BHS* 422) riteneva che il TM presentasse una corruzione nel verbo, dovuta alla confusione tra יָמַן, ‘aver fiducia’, e מָאן, ‘rifiutare’. Questo verbo si trova infatti in *Num* 20,21, dove viene descritto il diniego da parte di Edom di far passare gli Israeliti nel suo territorio: וְיִשְׂרָאֵל עָבַר בְּבָבֶלַי, καὶ οὐκ ἠθέλησεν Ἐδωμ δοῦναι τῷ Ἰσραηλ παρελθεῖν διὰ τῶν ὀρίων αὐτοῦ.

In particolare, Burney (1920, 312s.) ipotizzava che la prima parte di *Jdc* 11,20 fosse il risultato di una contaminazione tra il testo di *Num* 20,21 e quello di *Num* 21,23, dov’è raccontato il rifiuto di Sicon: וְלֹא־נָתַן סִיחֹן בְּבָבֶלַי עָבַר בְּבָבֶלַי, καὶ οὐκ ἔδωκεν Σηων τῷ Ἰσραηλ παρελθεῖν διὰ τῶν ὀρίων αὐτοῦ. L’assonanza tra יָמַן, ‘aver fiducia’, e מָאן, ‘rifiutare’, avrebbe causato una sostituzione tra i due verbi, cui seguì l’inserimento *ad sensum* della negazione.

Tale correzione però non è sufficiente, perché il verbo מָאָן regge l'infinito; Burney lo ricavò da תָּת, presunta corruzione dell'infinito costruito di 'dare', תָּת. L'assenza del corrispettivo δοῦναι nel testo greco indusse lo studioso a ritenere che la corruzione fosse già in atto nel modello di A. In sostanza, la presunta formulazione originaria וַיִּמָּאֵן סִיחֹן תָּת יִשְׂרָאֵל עִבֵּר si sarebbe corrotta prima in וַיִּמָּאֵן סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עִבֵּר, da cui derivò la traduzione di A, e successivamente, per influsso del וַלֹּא־נָתַן di *Num* 21,23, avrebbe visto l'inserimento della negazione e il cambiamento di verbo. Tale proposta è molto costosa in termini di modifiche, perché comporta il cambiamento del verbo, l'espunzione della negazione e la correzione della particella תָּת in un verbo di cui non si ha traccia in greco.

Fernández Marcos (2011, 85s.) rifiuta queste correzioni e mantiene il testo tradito, perché «it is difficult to decide what is an anomalous construction, since language and grammar are based on use and what the scribe could have written». Questa motivazione aprioristica non basta a nascondere i dubbi posti dal verbo nella struttura della frase, dato che מָאָן è attestato più di cento volte nel testo sacro e mai presenta una costruzione analoga. Inoltre, la resa del predicato con οὐκ ἠθέλησεν è un unicismo nei LXX (cf. Hatch-Redpath I 628s.). Un'ulteriore riprova del fatto che in TM ci sia un problema testuale arriva da B, che presenta sì ἐμπιστεύω, ma è costretto ad allontanarsi dal testo ebraico, rendendo con un dativo (τῷ Ἰσραηλ) la funzione sintattica del complemento oggetto ebraico. Inoltre, mentre in A e in L è attestato διελθεῖν, in B si trova παρελθεῖν: il revisore, pur mantenendo il valore del verbo ebraico, si dovette rifare con probabilità a *Num* 21,23 per il resto della frase. Viceversa, A appare autonomo rispetto ai passi paralleli sia nella scelta del verbo, sia nella struttura sintattica della frase.

La spiegazione potrebbe essere differente. La critica, infatti, persuasa che il modello di *Jdc* 11,12-28 fosse soltanto *Num* 21,21-26, non raffrontò il passo con l'altro resoconto della lotta con Sicon, presente in *Dt* 2,26-37. Il confronto con la prima parte di *Dt* 2,30 si rileva invece particolarmente fruttuoso: וַלֹּא אָבָה סִיחֹן מֶלֶךְ הַשְּׁבוּן הַעֲבָרְנוּ בּוֹ, καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων βασιλεὺς Ἐσεβων παρελθεῖν ἡμᾶς δι' αὐτοῦ. La pericope è molto simile a *Jdc* 11,20, soprattutto nella versione greca dove è attestato lo stesso verbo, mentre il predicato ebraico è אָבָה. Al contrario, nella seconda viene descritto il piano architettato da YHWH per garantire il successo agli Israeliti, assente nella rievocazione di Iefte. Il confronto tra i tre passi nella traduzione greca permette di ipotizzare che il testo dei *Giudici* sia il risultato di una contaminazione tra le due versioni del racconto. Perché ciò risulti più immediato, si è provveduto a sottolineare le parti comuni a *Jdc* e *Num*, e a mettere in evidenza col grassetto le parti comuni a *Jdc* e *Dt*:

<i>Num 21,23</i>	<i>Dt 2,30</i>	<i>Jdc 11,20 (A)</i>
καὶ οὐκ ἔδωκεν Σηων τῷ Ἰσραηλ παρελθεῖν <u>διὰ τῶν</u> <u>ὀρίων αὐτοῦ, καὶ συνήγαγεν</u> <u>Σηων πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ</u> καὶ ἐξῆλθεν παρατάξασθαι τῷ Ἰσραηλ εἰς τὴν ἔρημον <u>καὶ</u> <u>ἦλθεν εἰς Ἰασσα καὶ</u> <u>παρετάξατο τῷ Ἰσραηλ.</u>	καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων βασιλεὺς Εσεβων <u>παρελθεῖν</u> <u>ἡμᾶς</u> δι' αὐτοῦ, ὅτι ἐσκλήρυνεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ κατίσχυσεν τὴν καρδίαν αὐτοῦ, ἵνα παραδοθῆ εἰς τὰς χεῖράς σου ὡς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ.	καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων <u>διελθεῖν τὸν Ἰσραηλ διὰ τῶν</u> <u>ὀρίων αὐτοῦ· καὶ συνήγαγεν</u> <u>Σηων πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ</u> <u>καὶ παρενέβαλεν εἰς Ἰασσα καὶ</u> <u>ἐπολέμησεν μετὰ Ἰσραηλ.</u>

Il processo di contaminazione che risulta dal greco permette di ipotizzare che il testo ebraico originale di *Jdc 11,20* presentasse lo stesso verbo di *Dt 2,30*, **הבא**, così tradotto pure in *Jdc 11,17*, dove οὐκ ἠθέλησεν rende **הִבֵּן** אֵלָיו.

La pericope οὐκ ἠθέλησεν sembra tradurre molti, troppi verbi ebraici:

- 1) **הִבֵּן** (*Num 20,21*). Il verbo **הִבֵּן** non ha relazione diretta col passo, presenta tutti i problemi di sintassi osservati da Burney e presuppone che la negazione in greco sia un inserimento *ad sensum*.
- 2) **הִבֵּן** אֵלָיו (*Dt 2,30, Jdc 11,17*). Il verbo **הבא** appare consono per il significato e presente nel passo parallelo.
- 3) **הִבֵּן** אֵלָיו (*Jdc 11,20*). Anche il verbo **הִבֵּן** presenta i problemi sintattici già illustrati.

Va notato inoltre che il verbo **הבא** regge l'infinito costruito con il suffisso pronominale con funzione di complemento oggetto (**הַבְּרִינִי**), che confermerebbe perché in A e L ci sia τὸν Ἰσραηλ e non τῷ Ἰσραηλ, come invece si riscontra in *Num 21,23*. Se a ciò si aggiunge il fatto che θέλω come traduzione di **הִבֵּן** è un unicismo sospetto, si può concludere che in origine nel testo si leggeva **הִבֵּן** אֵלָיו. Anche la struttura della frase in A e La, con l'infinito seguito dal complemento oggetto 'Israele', potrebbe essere quella originale, perché è analoga all'uso in *Dt 2,30* e *29,20*, mentre l'inversione in TM potrebbe essere spiegata come calco della struttura sintattica di *Num 21,23*. Bisognerebbe forse postulare un *binyan hif'il* per l'infinito, come in *Dt 2,30*, ma la presenza del sostantivo invece del suffisso pronominale mi induce a mantenere il testo tradito.

Il confronto tra *Jdc* 11,17 e 11,20 apporta ulteriori dettagli. La traduzione in L del v. 17 presentava in aggiunta οὐδὲ οὗτος ἀνεῖναι αὐτῷ παρέλθειν, che avevo ipotizzato essere una possibile fonte della traduzione geronimiana *et ipse transitum praeberere contempsit*. L'idea del disprezzo dei re nemici nei confronti di Israele si ritrova in V anche in questo versetto: *qui et ipse Israhel verba despiciens non dimisit eum transire per terminos suos*. Non solo: *dimisit* sembra più affine alla sfera semantica di **הבא** che non a quella di **אמן**. La somiglianza ormai ipotizzabile tra i due versetti potrebbe aver influito nella generazione della corruzione.

Può essere utile riassumere la mia proposta: la frase originaria del rifiuto di Sicon, **וְלֹא אָבָה סִיחֹן עִבְרַת־יִשְׂרָאֵל**, fu redatta mediante la contaminazione dei passi paralleli di *Num* 21,23 e *Dt* 2,30 e tradotta in greco con *καὶ οὐκ ἠθέλησεν Σηων διελθεῖν τὸν Ἰσραηλ*. Probabilmente, per influenza del rifiuto di Edom in *Num* 20,21 (**וַיִּמְאַס**), **הָאָבָה** fu sostituito con un'ipotetica forma **לֹא מְאַס**. Questo stadio intermedio si rivelò subito errato, perché il senso del predicato, unito alla negazione, dava alla frase un significato opposto: “non rifiutò che Israele passasse”. Il verbo **אמן** apparve subito come la soluzione più immediata, in virtù della sua assonanza con **מאס** e del suo significato coerente con la frase. Inoltre, la sostituzione fu facilitata anche dalla presenza di questo verbo in *Dt* 1,32 (**וּבְדָבַר הַזֶּה אֵינְכֶם מֵאַמְיִנָם בִּיהַן**) (*καὶ ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ οὐκ ἐνεπιστεύσατε Κυρίῳ τῷ Θεῷ ὑμῶν*). Il testo ebraico modificato portò infine alla revisione di B, che dovette però allontanarsi dal suo modello per causa dei problemi sintattici creati dal nuovo verbo.

בַּגְּבֻלָּה: la preposizione **בְּ** è tradotta letteralmente in B con *ἐν* e il sostantivo al singolare, e *ad sensum* in A con *διὰ* e il sostantivo al plurale.

וַיִּצְאֻם: il verbo ‘riunire’ è reso nei due gruppi dei LXX con *συνάγω*, in A con l'aoristo canonico *συνήγαγεν*, mentre in B con la variante *συνῆξεν*. L'espressione formulare ebraica è resa da Girolamo con un ablativo assoluto che enfatizza il numero dei nemici (*infinita multitudine congregata*).

אֶת־כָּל־עַמּוֹ: sulla disposizione differente dell'aggettivo *πᾶς*, cf. *ad Jdc* 10,8.

וַיִּהְיֶה: A cambia il plurale del verbo ebraico, che comprende il re con il suo popolo, in un singolare che si accorda col soggetto della principale.

וַיִּלָּחֶם: sulla differenza tra *πολεμέω* e *παρατάσσω*, cf. *ad Jdc* 10,9. B mantiene l'uso della preposizione *πρός*, allontanandosi dal verbo ebraico. In V il verbo è reso con un'espressione più ricercata, *fortiter resistebat*, che lascia immaginare un'opposizione strenua all'invasore.

Jdc 11,21

TM וַיִּמַן יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־חֵי־חַיִּיחִי וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וַיִּכּוּם וַיִּירַשׁ יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־אֲרָץ הָאֲמֹרִי יוֹשֵׁב אֶת־אֲרָץ הַהֵיאָה

A καὶ παρέδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ τὸν Σηων καὶ πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν χειρὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἐπάταξεν αὐτούς· καὶ ἐκληρονόμησεν Ἰσραὴλ πάσαν τὴν γῆν τοῦ Ἀμορραίου τοῦ κατοικοῦντος ἐν τῇ γῆ.

B καὶ παρέδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ τὸν Σηων καὶ πάντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν χειρὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἐπάταξεν αὐτόν· καὶ ἐκληρονόμησεν Ἰσραὴλ τὴν πᾶσαν γῆν τοῦ Ἀμορραίου τοῦ κατοικοῦντος τὴν γῆν ἐκείνην.

V tradiditque eum Dominus in manu Israhel cum omni exercitu suo, qui percussit eum et possedit omnem terram Amorreii habitatoris regionis illius

וַיִּכּוּם: in questo caso A si accorda con TM nella resa plurale del complemento oggetto, mentre B presenta un singolare.

וַיִּירַשׁ יִשְׂרָאֵל אֶת־אֲרָץ הָאֲמֹרִי: Girolamo apporta vari cambiamenti rispetto al testo ebraico: sposta il complemento “in mano di Israele” subito dopo il soggetto, rende il popolo un complemento di compagnia e introduce una relativa per smorzare la paratassi originale.

אֶת כָּל־אֲרָץ: sulla disposizione differente dell’aggettivo πᾶς, cf. ad Jdc 10,8.

וַיִּוֹשֶׁב הָאֲרָץ הַהֵיאָה: in B il verbo κατοικέω presenta un valore transitivo in accordo con TM, mentre in A è reso intransitivo e per questo viene aggiunta la preposizione di luogo.

Jdc 11,22

TM וַיִּירַשׁוּ אֶת כָּל־גְּבוּל הָאֲמֹרִי מֵאַרְנוֹן וְעַד־הַיַּבֵּק וּמִן־הַמְּדִבְרָה וְעַד־הַיַּרְדֵּן

A καὶ ἐκληρονόμησεν πᾶν τὸ ὄριον τοῦ Ἀμορραίου ἀπὸ Ἀρνων καὶ ἕως τοῦ Ἰαβοκ καὶ ἀπὸ τῆς ἐρήμου καὶ ἕως τοῦ Ἰορδάνου.

B ἀπὸ Ἀρνων καὶ ἕως τοῦ Ἰαβοκ καὶ ἀπὸ τῆς ἐρήμου ἕως τοῦ Ἰορδάνου.

V et universos fines eius de Arnon usque Iaboc et de solitudine usque ad Iordanem.

וַיִּירַשׁוּ אֶת כָּל־גְּבוּל הָאֲמֹרִי: il verbo è al plurale in TM, mentre viene reso al singolare in A perché concordante con ‘Israele’, soggetto dell’ultima proposizione del versetto precedente. La somiglianza tra le due frasi causò forse l’omissione in B per aplografia. Rispetto a questa difformità è interessante notare la versione di Girolamo: egli elimina il

verbo della frase perché diventi il secondo complemento oggetto del verbo *possedit* del versetto precedente, analogamente a quanto avviene in B, e tuttavia traduce *universos fines eius*, per cui si deve presupporre il testo attuale di TM, di cui il latino ha semplicemente omissso il verbo.

וְעַד־הַיְרֵדָה: A differenza di *Jdc* 11,13, qui è A ad accordarsi con TM nella resa della doppia congiunzione coordinante, che B omette.

Jdc 11,23

TM וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹרִישׁ אֶת־תְּהוֹמָרַי מִפְּנֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וְאֶתָּה תִּירָשׁוּנוּ

A καὶ νῦν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ ἐξῆρεν τὸν Ἀμορραῖον ἐκ προσώπου τοῦ λαοῦ αὐτοῦ Ἰσραὴλ, καὶ σὺ κληρονομήσεις αὐτὸν ἐπὶ σοῦ;

B καὶ νῦν Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ ἐξῆρεν τὸν Ἀμορραῖον ἀπὸ προσώπου λαοῦ αὐτοῦ Ἰσραὴλ, καὶ σὺ κληρονομήσεις αὐτόν;

V *Dominus ergo Deus Israhel subvertit Amorreum **pugnante contra illum** populo suo Israhel et tu nunc vis possidere terram eius?*

וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹרִישׁ אֶת־תְּהוֹמָרַי מִפְּנֵי עַמּוֹ: sulla differenza di traduzione tra A e B, cf. *ad Jdc* 11,3. Girolamo rende il complemento con un ablativo assoluto (*pugnante contra illum populo suo Israhel*) in cui gli Israeliti sono presentati come fautori della conquista grazie alla loro lotta. L'idea è del tutto assente in TM e nelle altre versioni, dove l'unico merito per la vittoria è da attribuire a YHWH.

הוֹרִישׁ ... תִּירָשׁוּנוּ: il verbo ebraico וְרָשׁ assume un significato differente a seconda che sia coniugato al *binyan qal* o all'*hif'il*. Sull'uso del verbo, cf. *ad Jdc* 11,24.

ἐπὶ σοῦ: il complemento è presente A e in L come ἐπὶ σοί. Schreiner (1957, 8) la riteneva un'aggiunta stilistica, mentre Fernández Marcos (2011, 86) ipotizza una *Vorlage* differente nel greco. L'ipotesi di Schreiner sembra più verosimile: l'inserimento è stato probabilmente causato dalla ripetizione dei pronomi personali nel versetto seguente.

TM אֵלֶּה אֵת אֲשֶׁר יִרְיֶיֶשׁ כְּמֹדֵי אֲשֶׁר הָיָה אִתּוֹ תִּירָשׁ אִתּוֹ כְּלִי־אֶבֶן הַרְיֵשׁ הַהֵן אֲלֵהֶינּוּ מִפְּנֵי אִתּוֹ נִירָשׁ

A οὐχὶ ὅσα κατεκληρονόμησέν σοι Χαμῶς ὁ θεὸς σου, αὐτὰ κληρονομήσεις; καὶ πάντα, ὅσα κατεκληρονόμησεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἀπὸ προσώπου ἡμῶν, αὐτὰ κληρονομήσομεν.

B οὐχὶ ἂ ἐὰν κληρονομήσει σε Χαμῶς ὁ θεὸς σου, αὐτὰ κληρονομήσεις; καὶ τοὺς πάντας, οὓς ἐξῆρεν Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἀπὸ προσώπου ἡμῶν, αὐτοὺς κληρονομήσομεν.

V nonne ea quae possedit Chamos deus tuus tibi iure debentur, quae autem Dominus Deus noster victor obtinuit in nostram cedent possessionem?

La frase ebraica è costruita con grande attenzione letteraria, in maniera da rendere attraverso la simmetria degli stichi l'equità della proposta di Iefte. Le varie recensioni dei LXX riproducono in maniera diversa le corrispondenze originarie, mentre Girolamo mette in atto ancora una volta un processo di variazione e utilizza termini tecnici di uso giuridico, quali *iure debere* e *cedere in possessionem*. La frase si basa su un gioco di parole interno al verbo נִירָשׁ, il quale assume un valore diverso a seconda del *binyan* utilizzato. Una riproduzione schematica della frase permetterà di osservare più in dettaglio le corrispondenze tra gli emistichi.

Primo emistichio			Secondo emistichio		
TM	A	B	TM	A	B
אֵלֶּה אֵת	ὅσα	ἂ ἐὰν	אֵת כְּלִי־ אֶבֶן	πάντα, ὅσα	τοὺς πάντας, οὓς
יִרְיֶיֶשׁ (ה) (hif)	κατεκληρονόμησέν	κληρονομήσει	הָיָה (ה) (hif)	κατεκληρονόμησεν	ἐξῆρεν
ךְ	σοι	σε	/	/	/
כְּמֹדֵי אֲשֶׁר הָיָה	Χαμῶς ὁ θεὸς σου	Χαμῶς ὁ θεὸς σου	הָיָה אֲשֶׁר הָיָה	Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν	Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν
/	/	/	מִפְּנֵי	ἀπὸ προσώπου ἡμῶν	ἀπὸ προσώπου ἡμῶν
אִתּוֹ	αὐτά	αὐτά	אִתּוֹ	αὐτά	αὐτούς
תִּירָשׁ (qal)	κληρονομήσεις	κληρονομήσεις	נִירָשׁ (qal)	κληρονομήσομεν	κληρονομήσομεν

I due emistichi paralleli che dividono la frase sono suddivisi a loro volta in altrettante sezioni: la prima parte è una subordinata relativa, introdotta da un pronome in prolessi con funzione di complemento oggetto, cui seguono prima il verbo al *binyan hif'il* e poi il soggetto; la seconda è la proposizione reggente, formata dal complemento oggetto e dal predicato al *binyan qal*, mentre il soggetto è indicato dalla persona verbale. Tutte e quattro le proposizioni sono rette dal medesimo verbo. Due soli elementi rompono un'armonia altrimenti perfetta: il suffisso pronominale nel primo emistichio e il complemento "dal nostro cospetto" nel secondo. Ciò nonostante, la presenza di un elemento pronominale in entrambi gli emistichi mantiene un certo equilibrio nella frase.

Nel primo emistichio la forma del futuro κληρονομήσει di B, meno comune sintatticamente perché retta da ἐάν, crea una sfumatura di eventualità dal sapore di sfida in attesa della battaglia prossima ventura; TM e A, invece, usano il passato per sottolineare la necessità di mantenere lo *status quo* territoriale, voluto dagli dèi, che lo scontro militare potrebbe cambiare.

Le differenze tra le recensioni greche si concentrano nel secondo emistichio. La forma $\text{וְשָׂרְפוּ לְפָנָיו}$ è resa con il neutro πάντα ὅσα in A e con il maschile τοὺς πάντας οὓς in B. Il codice *Vaticano* è in accordo con l'interpretazione presente in L, dove si legge κατακληρονόμησεν ἡμῖν ἥθνη καὶ ἐρήξεν. Questa differenza di interpretazione nasce dal significato attribuito al verbo שָׂרַף al *binyan hif'il*: A con κατακληρονομέω mantiene l'idea della presa di possesso già presente nel primo emistichio, mentre B e L con ἐξάιρω propongono l'immagine delle nazioni pagane tolte di mezzo da YHWH. Anche la traduzione di Girolamo, *victor obtinuit*, sembra richiamare un'interpretazione analoga a L e B: infatti, come in B si ritorna a κληρονομήσομεν per שָׂרַף , così egli traduce con *in possessionem cedere*, che richiama il *possedit* della prima proposizione.

In effetti, il verbo שָׂרַף all'*hif'il* ha posto alla critica alcuni problemi di comprensione. In *HALOT* (II 441) vengono presentate tre sfere semantiche differenti: le due principali sono «to take possession of», riscontrabile in *Num* 14,24, 33,53, *Jos* 8,7, 17,12, *Jdc* 1,19a, 27, e «to dispossess», «drive out», presente in *Ex* 15,9, *Jdc* 11,19b, 11,24. Nei libri più recenti, invece, il verbo è usato con il significato di «to leave for an inheritance», che nel caso di doppio accusativo diventa «to put in possession of» (cf. *2Chr* 20,21, *Sir* 15,6).

In *TDOT* (VI 374-376), invece, l'analisi del verbo *hif'il* su base diacronica ha portato a interpretazioni diverse. Secondo questa ricostruzione, nei testi non influenzati dall'uso deuteronomistico (e.g. *Ex* 15,9, *ISam* 2,7) il verbo sarebbe usato col significato di «make poor», mentre la scuola deuteronomistica impiegherebbe il predicato nel senso di «destroy».

Viene salvato soltanto il valore causativo di ‘far possedere’, proprio dei libri posteriori. È proprio il senso comune di ‘scacciare’, riprodotto anche da Harlé (1999, 187) con «chasser», a porre dei problemi, perché lascia intendere che alle popolazioni pagane venga imposto semplicemente l’esilio, mentre si tratterebbe di una vera e propria pulizia etnica. Il significato originario del verbo indica la distruzione della persona, in maniera da prenderne la proprietà: «destroy someone so that someone else can possess his property» o «destroy someone so that his property can be taken». La costruzione del verbo, in questi casi, segue uno schema ben riconoscibile: YHWH è quasi sempre il soggetto, il complemento oggetto sono spesso i popoli di Canaan, il predicato è qualificato da נָשַׁף più un suffisso o un sostantivo che indica gli Israeliti. Viene inoltre messo in rilievo il fatto che il gioco tra il verbo all’*hif’il* e quello al *qal* è presente in molti passi: *Num* 33,53, *Dt* 9,3-5, 11,23, 18,12, 14, *Jos* 23,5, *Jdc* 11,23s., *Ps* 44,3s.

L’analisi del *TDOT* appare sostanzialmente corretta, anche perché trova riscontro nelle traduzioni greche. Se il verbo al *qal* è solitamente reso con $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$, quando è coniugato all’*hif’il* viene tradotto variamente: la resa con $\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\rho\omega$ è una caratteristica esclusiva di *Giudici*, dove il verbo è attestato ben dodici volte, sempre all’*hif’il*, nei capitoli introduttivi (cf. *Jdc* 1,20s., 27-33, 2,3, 21, 23). Essendo un vocabolo legato alla conquista del territorio, si ritrova soprattutto nel *Deuteronomio* e nei primi libri storici, dove è reso principalmente con $\acute{\epsilon}\xi\omicron\lambda\epsilon\theta\rho\acute{\epsilon}\upsilon\omega$ (cf. e.g. *Jos* 23,5, 9, *Jdc* 1,19), che indica chiaramente un genere di violenza più forte rispetto alla messa al bando. Nel primo emistichio di *Jdc* 11,24, invece, la differenza tra verbo *qal* e *hif’il* è resa soltanto in A con $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$ e il suo composto $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$, unicismo nei LXX, mentre in B si usa indifferentemente il verbo semplice. Non si tratta di un caso isolato, perché l’uso di $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$ per l’*hif’il* di נָשַׁף è attestato anche in *Jdc* 1,19-21, 27. È possibile che quest’ultima resa possa dipendere dalla tendenza a rendere l’aspetto etimologico del verbo ebraico.

In generale, la ritrosia dei traduttori moderni rispetto alla resa con ‘distruggere’ sembra essere influenzata dall’abituale presenza di $\text{נָשַׁף}/\acute{\epsilon}\kappa$ (= ἀπό) προσώπου, perché il complemento sembra implicare un allontanamento che soltanto i vivi possono compiere (sugli usi di נָשַׁף , cf. Arnold-Choi 2003, 119s.). La scelta del significato per il verbo sembra infatti determinata dal complemento oggetto: se si tratta di toponimi, viene reso con ‘prendere possesso di’, se invece si tratta di persone, alla presenza di נָשַׁף , è tradotto con ‘scacciare’, ‘togliere di mezzo’. Questa difficoltà di senso si riscontra però già nei LXX

soprattutto quando questo complemento è assente, come si nota chiaramente negli strani meccanismi di traduzione riscontrabili in *Jdc* 1,20³² e nelle differenze di resa in 11,24.

A complicare ulteriormente il quadro, l'indeterminatezza dell'espressione אַתְּ (כֹּל-)רְשָׁאִי (impedisce qui perfino di comprendere quale sia il referente del complemento oggetto, se si tratti dei popoli distrutti o dei territori presi in possesso. È proprio una tale ambiguità ad aver causato le diverse traduzioni in A e in B.

Tra i filologi moderni si delineano tre filoni di interpretazione:

1) Moore (1895, 294) e Boling (Boling 1975, 201) danno al verbo *hif'il* il valore di 'espropriare' («dispossess», «expropriate»)³³; Moore interpreta il relativo come un riferimento ai popoli e traduce con una perifrasi che unisce i due valori distinti («the territory of those»), mentre Boling mantiene un valore strettamente neutro («whatever»). Il significato del verbo impedisce loro di tradurre il complemento “dal nostro cospetto”.

2) Soggin (1987, 182) mantiene il valore neutro del relativo («tout ce que [...] ce que») ma traduce il verbo *hif'il* con il significato di 'far possedere' («a voulu t'accorder [...] a voulu nous donner en possession»)³⁴.

3) Sasson (2013, 417) rende il verbo all'*hif'il* con «displace» per poter tradurre il complemento מִפְּנֵינוּ, però è costretto ad allontanarsi dal significato del complemento («on our behalf»)³⁵. In accordo con il senso dell'*hif'il*, dà al verbo *qal* il valore di «occupy» e traduce אַתְּ (כֹּל-)רְשָׁאִי con «whatever».

Tutti gli studiosi, eccettuato Moore, danno a אַתְּ (כֹּל-)רְשָׁאִי un valore neutro, come si riscontra nella maggior parte delle attestazioni bibliche (cf. *e.g.* *Gen* 7,8, 9,24). Tale interpretazione contrasta però con l'uso di *Jdc* 11,23, dove il suffisso pronominale in רְשָׁאִי־נֹנֵן fa esplicito riferimento a un popolo. Anche qui i problemi interpretativi non mancano: Moore

³² TM וַיִּתְּנוּ לְכָל־בְּנֵי־אֶתְחָבָרוֹן רְשָׁאִי דָבָר מִשֵּׁה וַיִּוְרָשׁ מִשָּׁם אֶת־שְׁלֹשָׁה בְּנֵי הַצֶּנֶקֶק “e diedero Hebron a Caleb, come aveva detto Mosè, e tolse di mezzo da lì i tre figli di Anaq”, A καὶ ἔδωκεν τῷ Χαλεβ τὴν Χεβρων, καθὰ ἐλάλησεν Μωσῆς· καὶ ἐκκληρονόμησεν ἐκεῖθεν τὰς τρεῖς πόλεις καὶ ἐξῆρεν ἐκεῖθεν τοὺς τρεῖς υἱοὺς Ενακ, B καὶ ἔδωκαν τῷ Χαλεβ τὴν Χεβρων, καθὼς ἐλάλησεν Μωσῆς, καὶ ἐκκληρονόμησεν ἐκεῖθεν τὰς τρεῖς πόλεις τῶν υἱῶν Ενακ.

³³ Cf. Moore 1895, 294: «shouldst thou not possess *the territory of* those whom Chemosh thy god dispossesses, and we possess *the territory of* all whom Yahweh our god dispossesses»; Boling 1975, 201: «it is not right that whatever your god Chemosh expropriates for you, you should possess; and that everything that Yahweh our God expropriates for us, we should possess».

³⁴ Cf. Soggin 1987, 182: «est-ce que par hasard tu ne possèdes pas tout ce que Kamosh, ton dieu, a voulu t'accorder? Ce que YHWH, notre Dieu, a voulu nous donner en possession, c'est cela que nous possédons».

³⁵ Cf. Sasson 2013, 417: «whatever your god Chemosh displaces for you, you must surely occupy. So too, whatever the Lord our god has displaced on our behalf, we must occupy».

(1895, 294) e Sasson (2013, 417) identificano il complemento oggetto con l'Amorreo, quindi col suo territorio; Boling (1975, 201) e Soggin (1987, 182), invece, credono che faccia riferimento a Israele. Un parallelo tra i due versi mostrerà la ragionevolezza della prima ipotesi:

Versetto	Seconda proposizione		Prima proposizione			
	compl. ogg.	verbo <i>qal</i>	מִפְּנֵי	compl. ogg.	verbo <i>hif.</i>	sogg.
11,23	גו	תִּירָשׁ (גו)	מִפְּנֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל	אֶת־הָאֲמֹרִי	הוֹרִישׁ	יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
11,24a	אוֹתוֹ	תִּירָשׁ	/	אֶת אֲשֶׁר	יֹרִישׁ (א)	כְּמוֹשׁ אֱלֹהֵי אֵי
11,24b	אוֹתוֹ	גִּירָשׁ	מִפְּנֵינוּ	נֶאֱתַתְּ כָּל־אֲשֶׁר	הוֹרִישׁ	יְהוָה אֱלֹהֵינוּ

In tutti e tre i casi il complemento oggetto della seconda proposizione si identifica con quello della prima; si nota però che il parallelismo è perfetto soltanto tra *Jdc* 11,23 e 11,24b. Sembra ormai più probabile l'ipotesi che il referente di נֶאֱתַתְּ כָּל־אֲשֶׁר sia un essere animato, cioè i popoli debellati, in accordo con l'interpretazione data da L, B e V. Al contrario, *Jdc* 11,24a differisce sia per l'assenza di מִפְּנֵי, sia per la presenza del doppio complemento oggetto. L'intento di A e dei traduttori moderni è stato quello di tradurre i due emistichi in maniera speculare, ma, come si è visto, questo procedimento conduce in ogni caso ad un'omissione o una traduzione libera di qualche costrutto a causa delle differenze che ci sono tra i due emistichi del v. 24. La diversa costruzione del verbo nel primo emistichio induce invece a ritenere che in 11,24a il verbo abbia un significato differente rispetto alle altre due frasi.

Il significato di גִּירָשׁ (*hif.*) in *Jdc* 11,23 e 24b può essere compreso attraverso la lettura del cap. 7 del *Deuteronomio*, dove YHWH dà le istruzioni per la conquista di Canaan: Dio offre la lista dei popoli che verranno da lui spodestati per creare il *Lebensraum* di Israele e prescrive di sterminarli così da evitare la contaminazione razziale e la conseguente depravazione religiosa. In *Dt* 7,17 si legge il dubbio di Israele: רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אוֹכֵל לְהוֹרִישׁוֹ, πολλὸν τὸ ἔθνος τοῦτο ἢ ἐγώ, πῶς δυνήσομαι ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς; La risposta di YHWH è molto chiara (*Dt* 7,23): וּנְתַתֶּם יְהוָה אֱלֹהֵי אֵי לְפָנֶיךָ וְהָמָּה מְהוּמָה גְדֹלָה עַד הַשָּׁמַדִּים, καὶ παραδώσει αὐτούς Κύριος ὁ Θεός σου εἰς τὰς χεῖράς σου καὶ ἀπολέσει αὐτούς ἀπωλεία μεγάλη, ἕως ἂν ἐξολεθρευθῆ αὐτούς. Non si tratta di possesso, legato ai territori conquistati, ma piuttosto di dominio, che ingloba ogni ente animato e in animato appartenente al popolo

sottomesso e destinato all'annientamento. Per quanto riguarda *וַיִּרְא* (*hif.*) di *Jdc* 11,24a, invece, la costruzione col doppio accusativo e l'assenza di *מִפְּנֵי* corrispondono al valore etimologico 'far possedere' presente in *2Chr* 20,11. Vari studiosi (Moore 1895, 295; Burney 1920, 316) hanno suggerito di espungere il suffisso *-* del verbo, perché lo ritengono una dittografia del *kaf* iniziale di 'Camos'. Il motivo reale dell'espunzione è dato però non da motivi grammaticali, ma storici, perché i filologi partono dal presupposto che l'uso del doppio accusativo rifletta una datazione troppo recente per l'episodio. Moore (1895, 295) scriveva a questo proposito: «the double accusative would compel us to take the verb in a different sens (*cause thee to possess*, *2Chr* 20,11), thus destroying the symmetry of the sentence». L'amore per la simmetria aveva indotto lo studioso a risolvere il problema attraverso l'espunzione per dittografia. In buona sostanza, il testo trådito dà senso, ma viene corretto per adeguarlo all'idea che i due emistichi combacino perfettamente. Fernández Marcos (2011, 86), invece, difende a ragione il testo trådito perché il pronome è presente in tutte le traduzioni antiche.

Il confronto con l'attestazione in *2Chr* 20,11 offre una riprova della correttezza di questa scelta. Il racconto in cui è inserito il testo presenta un'ambientazione analoga: i Moabiti e gli Ammoniti stanno per sferrare un attacco a Israele mentre è re il pio Giosafat. Il sovrano indice un digiuno e rivolge un accorato appello a YHWH, in cui si richiama la storia della conquista, con frasi molto simili al contesto di Iefte. Il re devoto ricorda a Dio che ha sterminato gli indigeni per far posto agli Israeliti e, per farlo, usa il verbo *וַיִּרְא* all'*hif'il* con il complemento *מִלְפָּנָי* riferito al popolo eletto: *הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהֵינוּ הוֹרַשְׁתָּ אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּיַד יְהוָה הַזֶּה אֵת מִלְפָּנָי* riferito al popolo eletto: *הֲלֹא אַתָּה אֱלֹהֵינוּ הוֹרַשְׁתָּ אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּיַד יְהוָה הַזֶּה אֵת מִלְפָּנָי*, οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Κύριος ὁ ἐξολοθρεύσας τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν αὐτήν ἀπὸ προσώπου τοῦ λαοῦ σου Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκας αὐτήν σπέρματι Ἀβραὰμ τῷ ἡγαπημένῳ σου εἰς τὸν αἰῶνα; (*2Chr* 20,7). Il sovrano rinfaccia a YHWH di non aver permesso il completo annientamento di quei popoli che in quel momento stavano attaccando Israele. Da qui nasce la recriminazione di *2Chr* 20,11 *וְהִנֵּה־הֵם גְּמֵלִים עָלֵינוּ* *וְהִנֵּה־הֵם גְּמֵלִים עָלֵינוּ*, καὶ νῦν ἰδοὺ αὐτοὶ ἐπιχειροῦσιν ἐφ' ἡμᾶς ἐξελθεῖν ἐκβαλεῖν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς κληρονομίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκας ἡμῖν. Il verbo *וַיִּרְא* all'*hif'il* è usato non soltanto con un significato corrispondente con quello di *Jdc* 11,24, ma anche in un contesto sintattico analogo, all'interno di una relativa e seguito dal suffisso pronominale. Le corrispondenze con la storia del giudice non sono del resto finite: è attestato anche il verbo *וַיִּרְא*, presente in *Jdc* 11,2 quando Iefte viene cacciato dai fratelli per l'eredità.

Il v. 24 sembra dunque essere stata composto con una *variatio* tra i due emistichi. Si può ravvisare in questa scelta anche un valore teologico: come mostra il *TDOT*, il

complemento מְלִפְנֵי il complemento è sempre riferito a Israele, mentre in questo caso avrebbe dovuto riferimento ai fedeli di Camos. YHWH rimane dunque l'unica divinità a estirpare le nazioni, mentre Camos si limita a garantire il possesso di un territorio al suo popolo, tra l'altro con vistoso intento ironico, considerato che gli Amorrei avevano già sottratto ai Moabiti la regione poi conquistata da Mosè. Si tratta dunque di un gioco di parole tra il causativo ('far possedere'), proprio della divinità, e il *binyan* semplice, 'possedere', proprio dell'uomo. Ciascuna delle recensioni greche aveva reso parzialmente il significato del testo ebraico: A aveva ricreato la differenza tra i *binyanim*, traducendo l'*hif'il* col composto κατακληρονομέω e il *qal* con il verbo semplice, mentre B e L avevano colto la differenza di significato tra i due emistichi.

Jdc 11,25

TM וְהָיָה טוֹב טוֹב אֲתָא מְלִקָּךְ בְּיַד צִפּוֹר מְלִי מוֹאָב הָרֹב רַב עַם־יִשְׂרָאֵל אִם־נִלְחֵם נִלְחֵם בָּךְ

A καὶ νῦν μὴ κρείσσων εἶ σὺ τοῦ Βαλακ υἱοῦ Σεπφωρ βασιλέως Μωαβ; μὴ μάχη ἐμαχέσατο μετὰ Ἰσραηλ ἢ πολεμῶν ἐπολέμησεν αὐτοῖς;

B καὶ νῦν μὴ ἐν ἀγαθῷ ἀγαθότερος σὺ ὑπὲρ Βαλακ υἱὸν Σεπφωρ βασιλέα Μωαβ; μὴ μαχόμενος ἐμαχέσατο μετὰ Ἰσραηλ ἢ πολεμῶν ἐπολέμησεν αὐτόν;

V nisi forte melior es Balac filio Sepphor rege Moab aut docere potes quod iurgatus sit contra Israhel et pugnaverit contra eum.

טוֹב טוֹב: il superlativo ebraico è formato attraverso la ripetizione dell'aggettivo: mentre in A si traduce *ad sensum* con il comparativo di ἀγαθός, in B è attestata una forma ibrida composta da un comparativo del medesimo aggettivo costruito in maniera regolare (cf. Thackeray 1909, 184) e da un complemento di luogo facente funzione di limitazione. Questa forma peculiare sembra riprendere la struttura con cui i LXX traducono l'infinito con valore intensificante presente nella seconda parte del versetto. Brenton (1851, 333) rende B con «any better», mentre Harlé (1999, 187) traduce entrambi i codici con «meilleur».

אִם־נִלְחֵם נִלְחֵם ... רַב הָרֹב: la grammatica ebraica prevede un uso nominale dell'infinito assoluto che precede la forma verbale principale dello stesso verbo con valore intensificante (*intensifying infinitive*); il costrutto è usato anche nelle domande per mostrare il dubbio o l'improbabilità di una risposta affermativa (cf. Waltke-O'Connor 1990, 584-588). Una simile forma è stata tradotta in greco con molta difficoltà: viene resa in A con un nome al dativo seguito dal verbo della stessa radice, come si riscontra anche in *Gen 2,17* e *3,4*

(θανάτω ἀποθανεῖσθε), mentre B riporta una costruzione con participio seguito dalla forma principale (in questo caso aoristo), che sarà usata da entrambi i codici in *Jdc* 11,30. Il verbo ebraico ריב indica la contesa (cf. *Jdc* 12,1), e infatti in L si legge τοῦ δικασαμένου δίκην, formula ripresa anche in La con *iudicatur iudicium*. Harlé (1999, 190s.) traduce entrambe le versioni come se fossero delle frasi greche corrette: «a-t-il vraiment eu une querelle avec Israël, ou lui a-t-il vraiment fait la guerre?». Girolamo prova a rendere la costruzione mediante l'aggiunta di *docere potes quod*, che raffigura un senso di sfida ancora più forte rispetto al TM. Anche in questa frase è presente un termine giuridico, *iurgare*.

בָּ: l'ultimo complemento ebraico presenta un suffisso plurale pur facendo riferimento a Israele, come il בְּעֵלְוֹתָם di *Jdc* 11,16. Vi è accordo tra le recensioni greche nell'omettere la preposizione, ma in A il pronome è tradotto al plurale, mentre in B al singolare.

Jdc 11,26

TM בְּשִׁבְתָּ יִשְׂרָאֵל בְּשִׁבּוֹן וּבְבִגְנוֹתֶיהָ וּבְעֵרְעוֹר וּבְבִגְנוֹתֶיהָ וּבְכָל-הָעָרִים אֲשֶׁר-עַל-יְדֵי אַרְנוֹן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וּמִדּוֹעַ לְאִי-הַצְּלָתָם בְּעַת הַהִיא

A ἐν τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ ἐν Ἐσεβων καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν Ἰαζηρ καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ταῖς παρὰ τὸν Ἰορδάνην τριακόσια ἔτη τί ὅτι οὐκ ἐρρύσαντο αὐτοὺς ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ;

B ἐν τῷ οἰκῆσαι ἐν Ἐσεβων καὶ ἐν τοῖς ὄριοις αὐτῆς καὶ ἐν γῆ Ἀροερ καὶ ἐν τοῖς ὄριοις αὐτῆς καὶ ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ταῖς παρὰ τὸν Ἰορδάνην τριακόσια ἔτη καὶ διὰ τί οὐκ ἐρρύσω αὐτοὺς ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ;

V quando habitavit in Esebon et viculis eius et in Aroer et villis illius vel in cunctis civitatibus iuxta Iordanem per trecentos annos quare tanto tempore nihil super hac repetitione temptastis?

בְּשִׁבְתָּ יִשְׂרָאֵל: l'uso semitico dell'infinito sostantivato con la preposizione (cf. *Jdc* 11,13), reso in A con un sostantivo, viene tradotto letteralmente in B, dove è omessa la menzione di Israele. È interessante notare che l'uso dell'infinito sostantivato è attestato anche in L, mentre A confonde il verbo con il sostantivo.

בָּ: il termine ebraico indica in questo caso il rapporto di dipendenza dei borghi rispetto alla capitale. A traduce alla lettera con θυγάτηρ, mentre B rende il significato corrispondente di TM con ὄριον, simile alla lezione περιουκία propria di L. Come in *Jdc*

11,24, la resa di B sembra volersi distanziare da A attraverso la ripresa, modificata, della lezione di L. Il termine, ripetuto due volte in tutte le versioni, è invece variato in V, dove Girolamo utilizza *viculi* e *villae*. Harlé (1999, 188) traduce A con «filiales», scelta acuta per mantenere la sfera semantica familiare ma sempre legata al significato ebraico del termine, più che a quello greco.

יבְּעָרְעוֹר: il toponimo viene comunemente identificato con Aroer, anche se presenta una vocalizzazione anomala rispetto al consueto עָרְוֶעַר (cf. *Jdc* 11,33). Il riferimento alla cittadina, localizzata in vari passi (*Dt* 2,36, 3,32, *Jos* 12,2, *4Reg* 10,33) sulle rive dell'Arnon, risulta infatti strano perché è assente in *Num* 21. B riporta ἐν γῆ Αρονηρ invece del semplice toponimo, mentre A e L menzionano la città di Iazer, per omoteleuto o in parallelo con *2Sam* 24,5, dove Aroer e Iazer sono menzionate insieme. In *Num* 32,1, invece, Iazer è citata insieme a Galaad. Vi è un'altra differenza: il TM parla delle città lungo il torrente Arnon, mentre entrambi le versioni greche citano il Giordano. In L si precisa l'ubicazione delle città sul fiume con αἱ ἤσαν πλῆσιον Μωαβ.

Fernández Marcos (2011, 86) ritiene che le varianti greche cerchino di adattare i toponimi al territorio di Ammon per evitare la confusione con Moab. In alternativa si potrebbe pensare che il riferimento originale fosse a עָר (מוֹאָב), città moabita un tempo conquistata da Sicon e punto di passaggio per l'inizio della conquista israelita della regione in *Dt* 2,18. In *Num* 21,28 viene celebrata la vittoria del re Amorreo contro Moab: כִּי־אֵשׁ יִצְאָה: Il versetto presenterebbe lo stesso *tricolon* di toponimi Chesbon-Ar (Moab)-Arnon. Successivamente si sarebbe poi deciso di modificare la lezione originale per omologarla al racconto di *Dt* 2,36, 3,32. Nel cambiamento potrebbe aver giocato anche la somiglianza con עִיר, 'città', presente subito dopo al plurale.

שָׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה: Moore (1895, 296s.) notò che la cifra di trecento anni ricalca il tempo in cui è ambientata l'intera storia del libro biblico, considerati gli anni di oppressione e quelli sotto la protezione dei giudici fino all'inizio della storia di Iefte. Dato che un calcolo del genere presuppone la struttura di *Giudici* già completata, lo studioso suggeriva che il riferimento fosse stato aggiunto in un momento successivo. Il ricordo della presenza degli uomini di Gad nella regione da tempo immemorabile nella stele di Mescia fa invece supporre a Soggin (1987, 183s.) che si tratti di un numero arrotondato. Pace Moore, la datazione va ritenuta originaria a causa del parallelo col complemento di tempo בְּעֵת הַהִיא, che perderebbe di significato senza un'indicazione temporale precedente. Inoltre, la domanda di Iefte è chiaramente un rimprovero al re nemico per non essere intervenuto prima a restaurare i confini precedenti alla conquista israelita: senza un complemento di tempo la domanda

perderebbe la sua forza di persuasione. Anche Girolamo, traducendo con *tanto tempore*, rende esplicita la durata del possesso israelitico della regione, e quindi esacerba il rimprovero di Iefte. Questo complemento fa pensare piuttosto che il *Libro dei Giudici* potrebbe essere stato redatto con una visione unitaria.

הַצִּלְתָּם: l'ultima parte della frase ha generato vari fraintendimenti fin dall'antichità. Il TM riporta una 2a pers. pl., mentre B presenta una 2a pers. sing. (ἐρρύσω) e A una 3a pers. pl. (ἐρρύσαντο). Girolamo mantiene la 2a pers. pl. (*temptastis*) e propone una perifrasi in cui *repetitio* ha un valore giuridico e indica la richiesta di rimborso o di restituzione. A differenza di TM, i LXX riportano il pronome determinativo come complemento oggetto della frase, al maschile per A e B, e al femminile per L. Harlé (1999, 188) ammette di non capire quale sia il referente di αὐτούς nella frase, mentre intende αὐτάς come un riferimento alle città conquistate.

Boling (1975, 204) e Soggin (1987, 183s.) ritengono che il verbo ebraico debba essere vocalizzato in הַצִּלְתָּם, conformemente alla traduzione di B. Al contrario, Sasson (2013, 413) mantiene il testo tradito perché il riferimento al solo re degli Ammoniti avrebbe implicato una «superhuman longevity» per il sovrano nemico. Neanche la vocalizzazione diversa mette però fine ai problemi testuali, perché – dati i numerosi riferimenti alle città conquistate – la critica si sarebbe aspettata piuttosto un suffisso di genere femminile. Secondo Moore (1895, 298) il suffisso maschile al posto del femminile è una pratica «not infrequent»; per Boling, invece, il referente inteso dal pronome sono piuttosto le popolazioni.

Le difficoltà sopra descritte inducono a trovare soluzioni diverse. In *HALOT* (II 717) il significato di «tear from» è indicato soltanto per questo passo e *Am* 3,12, in cui viene descritto un pastore che sottrae dai pezzi di agnello dalla bocca del leone. Generalmente il verbo ebraico presenta una netta connotazione di 'salvataggio' e viene tradotto spesso con «pull out» o «save»; indica precisamente l'idea di portare via qualcosa per liberarlo da un male, di trarre qualcosa o qualcuno fuori dal pericolo, come anche il verbo ἐρύω può indicare. Anche nel caso di *Amos*, infatti, la sottrazione dei resti dell'agnello è metafora di un inutile e tardivo tentativo di salvataggio per gli abitanti della Samaria, ormai condannati a morte per la loro corruzione. Credo che anche nel caso di Iefte si debba pensare non tanto a un recupero (cf. Moore 1895, 296: «recover»; Soggin 1987, 182: «récupérer»; Sasson 2013, 431: «regain»), quanto a una liberazione (cf. Boling 1975, 201: «liberate»). Uno spoglio delle attestazioni di צָלַח mostra infatti che il complemento oggetto è sempre espresso e che si tratta quasi sempre di una persona (tranne in *Ex* 12,27): questo dato, unito alla resa

verbale delle recensioni greche e al fatto che il dialogo si svolge sempre alla 2a pers. sing., induce a convalidare l'ipotesi della correzione in םתלצה.

Per individuare il referente del suffisso pronominale, invece, può essere d'aiuto la lezione di A. La 3a pers. pl. del verbo (ἐπρῦσαντο) sembra essere una correzione *ad sensum* motivata da una contraddizione del testo, piuttosto che la traduzione di una *Vorlage* differente come suggerisce Fernández Marcos (2011, 86): il traduttore greco si domandava perché Iefte rimproverasse agli Ammoniti di non aver recuperato le terre, se esse appartenevano agli Amorrei, per cui cambiò il soggetto della frase, facendo diventare gli Amorrei stessi i mancati fautori della liberazione. Dato che il verbo indica un'azione di salvataggio delle persone più che delle cose, e l'intera tradizione dei LXX presenta αὐτούς, si potrebbe ipotizzare che Iefte stia rinfacciando agli Ammoniti di non essere intervenuti a difesa degli Amorrei.

Jdc 11,27

TM לֹא־אֶתְּחַטְּאֵתִי לְךָ וְאֶתְּהַעֵשֶׂה אִתִּי רָעָה לְהִלָּחֵם בִּי יִשְׁפֹּט הַיְהוָה הַשֹּׁפֵט הַיּוֹם בֵּין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבֵין בְּנֵי עַמּוֹן
A καὶ ἐγὼ οὐχ ἥμαρτόν σοι, καὶ σὺ ποιεῖς μετ' ἐμοῦ πονηρίαν τοῦ πολεμῆσαι ἐν ἐμοί· κρίναι Κύριος ὁ κρίνων σήμερον ἀνὰ μέσον υἰῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀνὰ μέσον υἰῶν Ἀμμων”.
B καὶ **vñv** ἐγὼ εἰμι οὐχ ἥμαρτόν σοι, καὶ σὺ ποιεῖς μετ' ἐμοῦ πονηρίαν τοῦ παρατάξασθαι ἐν ἐμοί· κρίναι Κύριος κρίνων σήμερον ἀνὰ μέσον υἰῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀνὰ μέσον υἰῶν Ἀμμων”.
V *igitur non ego pecco in te, sed tu contra me male agis indicens mihi bella non iusta. iudicet Dominus arbitr huius diei inter Israhel et inter filios Ammon”.*

vñv: l'avverbio in B è probabilmente un'aggiunta posteriore dovuta alla frequenza della locuzione םתלצה/καὶ vñv.

לֹא־: sull'uso del pronome enfatico, cf. *ad Jdc 11,9*.

םתלצה: prima del verbo in L è stato aggiunto καὶ ἥκεις per rendere più fluida la frase. Anche qui Girolamo rende più letterario il testo biblico: rispetto al semplice verbo 'combattere', egli sceglie di tradurlo con la pericope *indicere bella non iusta*, che richiama il concetto di *bellum iustum*, proprio del mondo romano. All'epoca di Girolamo stava nascendo l'idea che una guerra potesse essere lecita se conforme alle scelte della Provvidenza, rappresentata in terra dall'Impero romano, come si evince chiaramente in Aug. *Civ. IV 6,15 iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt*. Questa è l'unica citazione di *bellum iustum* nella traduzione

geronimiana, e segue il pensiero del suo tempo: la guerra è illecita sia perché la causa del conflitto è errata, sia perché gli aggressori sono pagani.

טַפְּשׁוּ יְהוָה יִפְּטֹר: TM e A presentano il participio presente del verbo טַפְּשׁוּ, sostantivato attraverso l'articolo; B, invece, sembra richiamare il costrutto enfaticizzante usato in *Jdc* 11,25. Harlé (1999, 188) espone le differenze tra le due versioni greche in nota ma offre la stessa traduzione, «celui qui juge». Girolamo evita la ripetizione dei termini connessi col giudizio attraverso l'uso del termine *arbiter*.

Jdc 11,28

TM וְלֹא שָׁמַע מִלֶּדָבָר בְּנֵי עַמּוֹן אֶל־דְּבַר יִפְּטֹר אֶת־שָׂרֵי חַלְשׁוֹ אֵלָיו

A καὶ οὐκ εἰσήκουσεν βασιλεὺς υἱῶν Ἀμμων καὶ οὐκ εἰσήκουσεν τῶν λόγων Ἰεφθαε, ὧν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν.

B καὶ οὐκ ἤκουσεν βασιλεὺς υἱῶν Ἀμμων τῶν λόγων Ἰεφθαε, ὧν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν.

V noluitque adquiescere rex filiorum Ammon verbis Iepthae quae **per nuntios** mandaverat.

טַפְּשׁוּ: si conferma la tendenza di A nell'uso di verbi composti, mentre B torna al verbo semplice. La pericope καὶ οὐκ εἰσήκουσεν, ripetuta due volte in A, divide l'unica proposizione di TM e B. Si tratta verosimilmente di una (para)dittografia dovuta alla presenza di υἱῶν Ἀμμων alla fine del versetto precedente.

Con il verbo *adquiescere* Girolamo rende esplicito il vero valore del verbo 'ascoltare', usato in maniera figurata nelle altre versioni; analogamente, inserisce il complemento *per nuntios* per chiarire la modalità di discussione utilizzata da Iefte.

Jdc 11,29

TM וְהָיָה עַל־יְפֹתָיִם רֹגֵז חַיִּי־עַבְרֵי אֶת־הַגִּלְגָּלִים וְתַחַת־מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת־מַצְפָּה גִלְגָּד וּמַמְצָפָה גִלְגָּד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן

A καὶ ἐγενήθη ἐπὶ Ἰεφθαε Πνεῦμα Κυρίου, καὶ διέβη τὴν γῆν Γαλααδ καὶ τὸν Μανασση καὶ διέβη τὴν σκοπιὰν Γαλααδ καὶ ἀπὸ σκοπιᾶς Γαλααδ εἰς τὸ πέραν υἱῶν Ἀμμων.

B καὶ ἐγένετο ἐπὶ Ἰεφθαε Πνεῦμα Κυρίου, καὶ παρήλθεν τὸν Γαλααδ καὶ τὸν Μανασση καὶ παρήλθεν τὴν σκοπιὰν Γαλααδ εἰς τὸ πέραν υἱῶν Ἀμμων.

V *factus est ergo super Iepthae Spiritus Domini et circumiens Galaad et Manasse Maspha quoque Galaad et inde transiens ad filios Ammon,*

וַיַּעֲבֹר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר אֶת־מִצְפָּה גִלְעָד וּמִמִּצְפָּה גִלְעָד עָבַר בְּנֵי עַמּוֹן
in A con διαβαίνω, mentre in B con παρέρχομαι. L'uso reiterato del termine nel versetto indusse i traduttori greci a interpretare la sua terza occorrenza come l'avverbio עָבַר, da cui derivò la traduzione εἰς τὸ πέραν. Girolamo, invece, ne riconobbe l'uso verbale e attuò, come di consueto, una *variatio* lessicale, usando prima il verbo *circumeo* per indicare il viaggio e poi *transeo* per la traversata verso i nemici.

Anche i complementi di moto a luogo, in accusativo semplice, hanno suscitato interpretazioni differenti perché non sono retti dalle consuete preposizioni. Moore (1895, 300) notò per primo il problema, mentre Burney (1920, 318s.) propose come possibili paralleli a questa costruzione gli usi del verbo in *Gen* 32,32, *Jos* 16,6, *Jdc* 3,26, *4Reg* 6,9, ai quali però attribuì il significato di «pass by» piuttosto che di «pass through» e suggerì la correzione di תָּא in לָא. Fernández Marcos (2011, 86) mantiene il testo tràdito in quanto *lectio difficilior* e ipotizza l'esistenza di un redattore finale di epoca recente, dato che il complemento senza preposizioni è presente in poesia e nelle opere più tarde. Il concetto di *lectio difficilior* prevede delle lezioni alternative, non riportate dall'editore, mentre in questo caso si tratta semplicemente del rigetto delle correzioni proposte. In ogni caso, concordo sul rifiuto di queste correzioni, perché sono basate sull'idea che il testo non riflette la data supposta dagli studiosi.

מִצְפָּה: la parola מצפה, già utilizzata in *Jdc* 10,17 e 11,11, è qui vocalizzata in מִצְפָּה. Entrambe le versioni greche rendono il toponimo nella sua valenza etimologica di σκοπιά, corroborata dal sostantivo *speculatio* di La, mentre Girolamo lo traslittera. Il termine così vocalizzato indica varie città: in *Jos* 11,8 si parla di una valle di Mispè a Oriente; in *Jos* 15,38 e *Jer* 40,6, 8, 12s. di una cittadina della tribù di Giuda; in *Jos* 18,26 di un'altra affiliata a Beniamino; in *ISam* 22,3 è nominata una Mispè di Moab. Boling (1975, 207) ritiene che si tratti di una località diversa da quella nominata in precedenza nell'episodio. Il fatto che, da una parte, questa sia l'unica attestazione biblica di Mispè come città di Galaad e che, dall'altra, il testo non presenti alcuna precisazione ulteriore lascia pensare che si tratti invece del medesimo toponimo citato prima nell'episodio, come sosteneva Moore (1895, 298). Si può supporre che tanto la vocalizzazione differente, quanto la traduzione etimologica in greco, siano dovute a motivazioni esegetiche, dato che il testo cita come ultima ubicazione di Iefte (v. 11) proprio Mispà: il giro di tutta la regione per tornare nello stesso punto deve essere apparso come un'incoerenza e per questo si è proceduto a modificare il luogo d'arrivo finale.

דממפֿפּה גלעטד: in B è omessa la traduzione del complemento, forse per un *saut du même au même* della parola Γαλααδ.

Jdc 11,30

וַיִּדְרֹשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה וַיֹּאמֶר אֲמִתָּן תָּתֶנְתָּן תַּתְּנֶנּוּ עִמּוֹן בְּיָדֵי

A καὶ ἠϋξάτο Ιεφθαε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· “ἐὰν παραδώσει παραδῶς μοι τοὺς υἱοὺς Ἀμμων ἐν χειρί μου

B καὶ ἠϋξάτο Ιεφθαε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· “ἐὰν διδούς δῶς τοὺς υἱοὺς Ἀμμων ἐν τῇ χειρί μου

V *votum novit Domino dicens*: “si tradideris filios Ammon in manus meas,

votum novit: Girolamo riproduce l’accusativo dell’oggetto interno già presente nell’ebraico. Nell’*Epist.* 106,80 egli offrì un chiarimento riguardo alla sua traduzione *votum novere* della medesima pericope in *Ps* 131,2: *pro eo, quod nos interpretati sumus votum novit, in graeco ἠϋξάτο legisse vos dicitis et putatis interpretari debuisse oravit; sed hoc male; εὐχή enim pro locorum qualitate et orationem et votum significat secundum illud: redde Domino vota tua id est: τὰς εὐχὰς σου.*

תַּתְּנֶנּוּ תָּתֶנְתָּן תַּתְּנֶנּוּ: la subordinata ebraica è costruita con l’infinito intensificante già attestato in *Jdc* 11,25. La struttura del voto presenta forti analogie con i voti enunciati in *Num* 21,2 (וַיִּדְרֹשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה וַיֹּאמֶר אֲמִתָּן תָּתֶנְתָּן תַּתְּנֶנּוּ עִמּוֹן בְּיָדֵי יְהוָה אֵת עַמְּךָ וְהַתְּרַמְתִּי אֶת־עַרְיָתָהּ) καὶ ἠϋξάτο Ισραηλ εὐχὴν Κυρίῳ καὶ εἶπεν· ἐάν μοι παραδῶς τὸν λαὸν τοῦτον ὑποχέριον, ἀναθεματιῶ αὐτὸν καὶ τὰς πόλεις αὐτοῦ) e *Jos* 2,19 (וְהָיָה כָּל הַבְּרִיּוֹת הַיַּחַד הַיֵּצֵא מִדְּמַלְחָתִי בַיְתֶיךָ הַחֹצֵץ דְּמִו בְּרָאשׁוֹ) וְהָיָה כָּל הַבְּרִיּוֹת הַיֵּצֵא מִדְּמַלְחָתִי בַיְתֶיךָ הַחֹצֵץ דְּמִו בְּרָאשׁוֹ, καὶ ἔσται πᾶς, ὅς ἂν ἐξέλθῃ τὴν θύραν τῆς οἰκίας σου ἔξω, ἔνοχος ἑαυτῷ ἔσται, ἡμεῖς δὲ ἀθῶοι τῷ ὄρκῳ σου τούτῳ· καὶ ὅσοι ἐὰν γένωνται μετὰ σοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ σου, ἡμεῖς ἔνοχοι ἐσόμεθα).

Il lemma παραδώσει in A e L è interpretato come una 3a pers. sing. del futuro di παραδίδωμι (cf. Hatch-Redpath II 1058), ma tale forma verbale risulta difforme rispetto all’uso dei LXX, perché l’Antico Greco prevede la resa del costruito con il dativo del sostantivo corrispondente al verbo, come si vede in *Gen* 2,17, 3,4 e *Jdc* 11,25, oppure con il participio, secondo la revisione ebraizzante in B (*Jdc* 11,25, 31). La somiglianza della parola con παράδοσις lascia supporre una corruttela del dativo del nome, come sembra confermato anche dalla traduzione di La (*traditione tradideris*). Nondimeno, è arduo riconoscere nella lezione trädita una forma del sostantivo con l’omega al posto dell’omicron, dato che

παράδοσις non è attestato in greco prima dell’VIII sec. (cf. Zach. V. S. Ben. 76). Esiste una variante παραδόσει attestata in pochissimi codici³⁶, però l’uniformità dell’*omega* già nei manoscritti della recensione antiochena la fa apparire come una correzione. Tale scelta sembra comunque ristabilire la lezione corretta, mentre la corruzione in *omega* potrebbe essere stata causata dalla tendenza a uniformare la traduzione del costrutto ebraico attraverso la ripetizione dello stesso verbo, stilema tipico della revisione ebraizzante.

μου: il pronome personale di A e L è presumibilmente un’aggiunta stilistica, perché il riferimento alla persona di Iefte come destinatario dell’aiuto divino è già presente nel complemento **בְּיָדִי**.

Jdc 11,31

TM **וְהָיָה כִּי יֵצֵא מִן־בְּיָדִי לְקִרְאָתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לִי הַנְּהַן וְהַעֲלִיתָהּ עוֹלָה**

A και ἔσται ὡς ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τῶν θυρῶν τοῦ οἴκου μου εἰς ἀπάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέψαι με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ τῶν υἰῶν Ἀμμων, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ, καὶ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα”.

B και ἔσται ὁ ἐκπορευόμενος, ὡς ἐὰν ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ οἴκου μου εἰς συνάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέφειν με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ υἰῶν Ἀμμων, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα”.

V *quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meae mihi que occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon eum holocaustum offeram Domino”.*

וְהָיָה: la ripetizione del verbo ‘uscire’ serve per enfatizzare il carattere indefinito della promessa (cf. Moore 1895, 300). In A e in V è omessa la traduzione del participio ebraico sostantivato, probabilmente per evitare ripetizioni (cf. Fernández Marcos 2011, 86). Va notato, inoltre, che in B il verbo è reso con due forme differenti, scelta in disaccordo con la tendenza usuale a mantenere gli stessi lemmi, soprattutto nel caso di formule composte ebraiche.

מִן־בְּיָדִי: in questo caso già in A l’infinito sostantivato è tradotto letteralmente, mentre in Jdc 11,13, 16 era stato impiegato il sostantivo corrispondente. Fatta eccezione per questo accordo, tra le due recensioni greche si osservano varie differenze di ordine minore, che lasciano presagire la volontà in B di differenziare la traduzione rispetto al testo di A: la resa del complemento “dalle porte di casa mia”, la scelta

³⁶ I codici, secondo le sigle di Brooke-McLean (1917, 842), sono g (Paris, Bibl. Nat., Reg. gr. 3), y (Venezia, Bibl. Marciana, gr. 3), b₂ (Venezia, Bibl. Marciana, gr. 2).

tra ἀπάντησις e συνάντησις, l'uso dell'infinito presente o aoristo del verbo ἐπιστρέφω, la presenza della congiunzione coordinante per l'ultima proposizione della frase. Il lemma συνάντησις è caratteristico di B nel *Libro dei Giudici*, mentre nei libri biblici precedenti è voce comune a tutte le fonti (cf. Bodine 1980, 74s.).

quicumque primus: Girolamo è il primo a inserire nel testo biblico il numerale, già usato da Giuseppe Flavio (*AJ* V 263) e dallo Pseudo-Filone (*Antiq.* 39,11). Lo Stridonense spezza la prima frase ebraica in due proposizioni coordinate (*fuert egressus ... occurrerit*) e unisce le ultime due, eliminando la dedicazione a Dio (הַיְהוָה לַיהוָה, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ).

Jdc 11,32

TM וַיַּעֲבֹר פְּתָךְ לְגַנִּי עִמּוֹן לְהִלָּחֵם בְּנִיחָנַם הַיְהוָה בְּיָדֶיךָ

A καὶ διέβη Ἰεφθαε πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἀμμων τοῦ πολεμῆσαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ.

B καὶ παρήλθεν Ἰεφθαε πρὸς υἱοὺς Ἀμμων παρατάξασθαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ.

V *transivitque Iepthae ad filios Ammon ut pugnaret contra eos quos tradidit Dominus in manus eius*

La frase non presenta differenze degne di attenzione tra le recensioni greche, a parte l'usuale sostituzione di διαβαίνω con παρέρχομαι (cf. *ad Jdc* 11,29), di πολεμέω con παρατάττω (cf. *ad Jdc* 10,9) e la presenza di un articolo in A assente in B (cf. *ad Jdc* 10,8). Il pronome relativo in V spezza la paratassi ebraica.

Jdc 11,33

TM וַיִּבְרָא מִצְרָעֵר וְעַד־בְּבוֹשֵׁת מִנִּית עֲרִים עִיר וְעַד אֲבֵל כְּרָמִים מִכָּה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּכְנָעוּ בְּנֵי עִמּוֹן מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

A καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ἀπὸ Ἀροηρ καὶ ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Σεμωιθ εἴκοσι πόλεις ἕως Ἀβελ ἄμπελώνων πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ ἐνετράπησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραηλ.

B καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ἀπὸ Ἀροηρ ἕως ἐλθεῖν ἄχρις Ἀρνων ἐν ἀριθμῷ εἴκοσι πόλεις καὶ ἕως Ἐβελχαρμιν πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ συνεστάλησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραηλ.

V percussitque ab Aroer usque dum venias in Mennith viginti civitates et usque ad Abel quae est vineis consita plaga magna nimis humiliatique sunt filii Ammon a filiis Israhel.

מְעָרוּעַר וְעַד־בּוֹאֵר מִנִּית עֲשָׂרִים עִיר: i toponimi cambiano a seconda della versione. Burney (1920, 320) si domanda se Aroer debba essere identificata con la città sulle rive dell'Arnon di *Jdc* 11,26, oppure con un'omonima localizzata di fronte a Rabba, la capitale degli Ammoniti. Quest'ultima è menzionata in *Jos* 13,25 וְנִהְיָ לָהֶם הַגְּבוּל יַעֲזֹר וְכָל־עָרֵי הַגִּלְעָד וְהַצִּי אֲרָץ עַמּוֹן עַד־עָרוּעַר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי רַבָּה καὶ ἐγένετο τὰ ὅρια αὐτῶν Ἰαζηρ, πᾶσαι αἱ πόλεις Γαλααδ καὶ τὸ ἥμισυ γῆς υἰῶν Ἀμμων ἕως Ἀροηρ, ἣ ἐστὶν κατὰ πρόσωπον Ραββα. Per lo studioso il fattore discriminante per il riconoscimento è la fonte documentaria (E o J) che si crede base del racconto: la fonte E descriverebbe il territorio Moabita, mentre la J quello Ammonita.

Il verbo בּוֹאֵר, infinito *qal* con il suffisso pronominale della 2a pers. sing., è stato reso nelle recensioni greche con un altro infinito (A ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς, B ἕως ἐλθεῖν ἄχαρις). Harlé (1999, 189) sostiene a ragione che la menzione dell'Arnon in B sia un'aggiunta dovuta all'influenza di *Jdc* 11,18; anche qui, dunque, B non si limita a riprodurre passivamente il testo ebraico, ma interviene in senso chiarificatore. Ne è riprova la soluzione alle difficoltà suscitate dal toponimo successivo, Minnith. Questa località è attestata soltanto qui e in *Ez* 27,17; anche in quel caso, nondimeno, il toponimo è presente soltanto in TM ed è considerato corrotto (cf. Moore 1895, 301). In L si legge ἕως τῆς ὁδοῦ Μανωε, che Fernández Marcos (2011, 87) ritiene essere la forma più vicina all'originale. A mio avviso, invece, tanto Σεμωθ di A (probabile grafia errata di εἰς Μωθ), quanto Μανωε di L sembrano storpiature di מְנִית. B eliminò la traslitterazione e tradusse con ἐν ἀριθμῷ, dando al lemma una lettura differente, connessa con l'etimologia legata al 'numero'. In effetti, il contesto di scambi commerciali di cui si parla in *Ezechiele* lascia infatti ipotizzare nella radice del 'computo' la lezione originale poi corrotta; Schreiner (1957, 111) considera la parola un arameismo.

Sicuramente il testo originale presentava un toponimo, conformemente alle altre attestazioni di עַד־בּוֹאֵר (cf. *e.g.* *Jdc* 6,4, *1Sam* 15,7, *2Sam* 5,25). Alcuni studiosi (*e.g.* Burney 1920, 320; Finkelstein 2016, 4s.) si sono concentrati sulla ricostruzione geografica delle città passate in territorio nemico, e hanno utilizzato come fonte Eusebio (*onomast.* 284,44) che identifica il villaggio a quattro miglia da Chesbon sulla strada per Filadelfia. Soggin (1987, 186), invece, considerava Minnith e il numero di venti città come aggiunte successive al racconto originario, inserite per ingigantire la vittoria. Le ricerche archeologiche (cf. *e.g.* Kaswalder 1990, Finkelstein 2016) cercano di trovare dei riscontri di tali avvenimenti biblici, finora con scarso successo. In realtà, alcune considerazioni di carattere narrativo

suscitano vari dubbi sulla genuinità di tali dati. Pur con tutta la cautela che impongono gli *argumenta e silentio*, viene da pensare che la menzione di un'omonima Aroer, diversa da quella già citata nel racconto (*Jdc* 11,26), avrebbe forse richiesto una precisazione ulteriore. Più concretamente, inoltre, l'identificazione della cittadina con quella ricordata in *Jos* 13,25 davanti a Rabba, la capitale degli Ammoniti, conduce a varie contraddizioni: il campo di battaglia si sarebbe trovato già nel cuore del territorio nemico, dettaglio incoerente con il contesto di invasione in atto, e le venti città a partire da Aroer avrebbero dovuto includere – data la vicinanza geografica – perfino la capitale, ma si tratterebbe di un dato troppo importante per essere omesso. Il racconto sembra allora assumere una valenza fittizia, come asseriva Soggin. Va poi sottolineato che in *Jos* 13,25 la posizione di Aroer all'estrema frontiera del territorio di Gad è sicuramente un anacronismo, perché il testo di *Giosuè* presuppone l'avvenuta conquista di metà del territorio ammonita, di cui non è traccia nel testo biblico se non proprio nell'episodio di Iefte e, in séguito, nella presa di Rabba da parte di Davide in *2Sam* 12,27-31. Di fronte a questi problemi appare ragionevole pensare che Aroer indicasse la cittadina in riva all'Arnon, già citata nel racconto e ricordata in *Dt* 2,36 come confine tra Israele e Moab, e che successivamente si sia pensato ad un luogo omonimo su cui è stata costruita la geografia della tribù di Gad in *Giosuè*.

אָרֹעַ בְּרִיחַ: A, L, T e V offrono una traduzione esegetica per la seconda parte del toponimo (Αβελ ἀμπελώνων, *Abel quae est vineis consita*), mentre B si limita a traslitterarlo (Εβελχαρμιν). Anche questo centro è sconosciuto altrimenti, mentre il sostantivo בְּרִיחַ è usato per indicare varie altre città (*Num* 33,49, *Jdc* 7,22, *2Sam* 20,14s., 18, *3Reg* 4,12, 15,20, *4Reg* 15,29, 19,16).

וַיִּכְנַעוּ ... וַיִּכְנַעוּ: נָכַח מִפְּנֵי הַיָּדוּלָה מְאֹד sembra reggere וַיִּכְנַעוּ come una sorta di complemento dell'oggetto interno, espresso in maniera simile anche nei LXX (ἐπάταξεν ... πληγὴν μεγάλην σφόδρα), mentre in V si traduce con un ablativo (*plaga magna nimis*). Il secondo predicato (כָּנַע) crea un'allitterazione col primo ed è reso con due verbi diversi: Harlé (1999, 189) riconosce in συστέλλω di B una traduzione più aderente al significato del verbo ebraico, che egli traduce con «rabaïsser», mentre ἐντρέπω di A avrebbe una più marcata connotazione di umiliazione.

מִפְּנֵי: come in *Jdc* 11,3 e 23, l'espressione “dal cospetto di” non è resa in V; Girolamo qui traduce con un semplice complemento d'agente.

וַיָּבֹא אֶתְּחֵמֶת הַמְּצֻמָּה אֶל־בֵּיתוֹ וַהֲגִה בְּתוֹ אֵצֶי תַּאֲרָאֲתוֹ בְּתַפִּים וּבְחַמְלוֹת וַרַק הִיא יְהִידָה אֲיִן־לּוֹ מִמֶּנּוּ בֶן אִוֶּן־
 תַּבְּ

A καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς· καὶ αὕτη μονογενῆς αὐτῷ ἀγαπητή, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλὴν αὐτῆς υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

B καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς· καὶ ἦν αὕτη μονογενῆς, οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

V *revertenti autem Iepthae in Maspha domum suam occurrit unigenita filia cum tympanis et choris; non enim habebat alios liberos.*

וַהֲגִה־לָא: dopo εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, L presenta καὶ ἐπορεύετο ἀποβλέπων. Secondo Schreiner (1957, 101) questa proposizione sarebbe un doppione del termine הַמְּצֻמָּה, molto simile al participio *pi'el* di הַפֶּצֵץ, ‘fare la posta’, ‘sorvegliare’.

וַהֲגִה: Girolamo, invece di rendere l’avverbio con *ecce*, modifica la struttura della frase aggiungendo il verbo *occurrere*³⁷.

ἀγαπητή: la parola è attestata in A e in L. L’aggettivo traduceva il termine יְהִידָה in Gen 22,2, 12, 16, a proposito di Isacco, da cui probabilmente viene ripreso in virtù della consonanza tra le storie (cf. Harl 1986, 192s.). L forma un *tricolon* mediante l’aggiunta di περίψυκτος, usato come ipocoristico (cf. Harlé 1999, 190).

וַהֲגִה: al complemento ebraico, formato dalla preposizione וַהֲ e dal suffisso pronominale di 3a pers. sing. masch., è stato attribuito fin dall’antichità un valore di esclusione, che però suscita problemi a causa dello scarto tra il genere grammaticale maschile e quello richiesto dal suo presunto referente, la fanciulla. Fu tradotto *ad sensum* col femminile in A e L (πλὴν αὐτῆς), in T e in La. Al contrario, B e V preferirono omettere il complemento piuttosto che creare dei fraintendimenti, e inserirono al suo posto l’aggettivo ‘altro’ di facile comprensione.

Anche la critica moderna ha interpretato il complemento con il medesimo valore: secondo Moore (1895, 303), Boling (1975, 208) e Soggin (1987, 186) la corruzione dell’ebraico dipenderebbe dalla presenza dei due termini maschili accanto al complemento,

³⁷ Su questa scelta traduttiva, cf. Johannessohn 1954, 152s.

לְּ e בְּ. Moore (1895, 303), Fernández Marcos (2011, 87) e Sasson (2013, 439), invece, mantengono il testo trādito in virtù di sei casi in cui nella Massorà è attestato il suffisso maschile al posto dell’atteso femminile.

L’attenzione sul genere del suffisso ha distolto gli studiosi da un’analisi complessiva del complemento: anche se tutti i commentatori moderni gli attribuiscono un significato di esclusione, probabilmente ricavato dalla traduzione di A, la preposizione ebraica non presenta questo valore. *HALOT* (II 597) attribuisce al passo il significato di «as the point of departure for an action: away from, out of» e lo mette in rapporto con il verbo ‘uscire’ presente nel versetto. Viceversa, מִמֶּנּוּ designa con tutta probabilità un complemento d’origine in relazione al genitore. L’uso si riscontra spesso per la madre (מִמֶּנּוּ in *Gen* 16,3, 30,3 17,6; cf. *ISam* 2,20 מִן־הַאִשָּׁה הַזֹּאת, nonché *Esd* 10,3, *1Chr* 8,9), ma talvolta anche per il padre, come nell’annuncio di prole dato da YHWH a Giacobbe (*Gen* 35,11 וַיְהִי לְיוֹם יְהוָה מִמֶּנּוּ) e per i discendenti in *Is* 58,12 (מִמֶּנּוּ). L’assenza della genitrice nel racconto obbliga a citare Iefte; l’infrequenza della preposizione con questo significato per il maschile e, soprattutto, la presenza di לְּ che già richiama il padre, hanno portato a una cattiva comprensione del testo, da cui sono derivate la traduzione *ad sensum* in A e l’omissione in B. Non dovrebbe stupire la presenza di un doppio riferimento al giudice in questo versetto «absolutely emphatic» (Fernández Marcos 2011, 87), a maggior ragione perché לְּ svolge una funzione eminentemente grammaticale, come referente di אֵין.

Jdc 11,35

וַיְהִי כִּרְאוֹתָו אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר הֲהָאֵת הַבָּתּוּי הַכְרַעַת הַכְרַעַת הַכְרַעַת וַיִּתֵּן בְּעַכְרָי וַאֲנֹכִי פְצִיתִי־פִי לְ־אֵלֹהֵי מִצְרָיִם וְלֹא אוּכַל לְשׁוּב

A καὶ ἐγενήθη ἡνίκα εἶδεν αὐτήν, καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἶμμοι, θύγατέρ μου, ἐμπεποδοστάτηκάς με, εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου, ἐγὼ δὲ ἠνοιξα τὸ στόμα μου περὶ σοῦ πρὸς Κύριον καὶ οὐ δυνήσομαι ἀποστρέψαι”.

B καὶ ἐγένετο ὡς εἶδεν αὐτήν αὐτός, διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “ἤ ἄ, θυγάτηρ μου, παραγῆ ἐτάραξάς με, καὶ σὺ ἦς ἐν τῷ ταραχῶ μου, καὶ ἐγὼ εἶμι ἠνοιξα κατὰ σοῦ τὸ στόμα μου πρὸς Κύριον καὶ οὐ δυνήσομαι ἐπιστρέψαι”.

V *qua visa* scidit vestimenta sua et ait: “*heu filia mi, decepisti me et ipsa decepta es; aperui enim os meum ad Dominum et aliud facere non potero*”.

כְּרָאוֹתָו אֹתָהּ וַיִּקְרַע: a differenza di quanto avviene in *Jdc* 11,13, 16, 26, la costruzione con l'infinito e il suffisso nominale non è resa in maniera letterale nei LXX, che utilizzano una proposizione temporale retta da ἡνίκα (A) e ὡς (B). L'eccezione è probabilmente dovuta alla maggiore letterarietà di questa sezione. Si nota inoltre un interessante processo di rielaborazione all'interno delle recensioni greche: L attesta l'inserimento di Ἰερθῆαι per identificare più chiaramente il soggetto della frase, il sostantivo è omesso in A perché assente in ebraico, mentre B inserisce il pronome αὐτός, che ottiene lo stesso risultato di L ma in maniera meno invasiva. La concordanza tra L e B si riscontra anche nel fatto che la traduzione con καί prima del verbo διέρρηξεν è propria soltanto di A, mentre l'omissione rende più fluida la sintassi del periodo.

הָהָא: la traduzione ἄ ἄ in B si sforza di rendere il suono di TM, mentre οἴμμοι di A e L è una variante grafica di οἴμοι o ὄ μοι, presente nella letteratura greca fin dall'*Iliade* (e.g. I 149, 414).

הַקְרַע הַקְרַעְתָּנִי וְאָתָּה הָיִיתָ בְּעַכְרִי: in TM viene usata una perifrastica costruita con l'infinito di un verbo seguito da una forma dello stesso verbo coniugata in un tempo principale. Il verbo כָּרַע al *binyan hif'il* significa 'affliggere', 'abbattere', 'mettere in ginocchio' (cf. *HALOT* II 499). La traduzione del costrutto in B con la pericope παραχῆ ἐτάραξας ha fatto sospettare agli editori della *BHS* (387) che il verbo entrato in TM sia stato il prodotto di una metatesi rispetto ad un originario עָכַר, 'turbare', la cui radice appare subito dopo (בְּעַכְרִי, ἐν τῷ ταραχώ μου). In effetti, anche V presenta lo stesso verbo per entrambi i personaggi (*decepisti me et ipsa decepta es*), mentre T mantiene le due radici separate (אָכַרְעָא אָכַרְעָתִינִי (וְאָתָּה הָיִיתָ בְּעַכְרִי). Al contrario, la lezione scelta da Rahlfs-Hanhart (2006, 457) per A (ἐμπεποδοστάτηκάς με) è propria di L, mentre il codice *Alessandrino* riporta l'endiadi ἐμπεποδεστάτη καὶ σεμνοτάτη, cui Harlé (1999, 191) riconosce un valore esclamativo. Simmaco con ὀκλάζω, 'accovacciarsi', da cui 'abbattere', e Aquila con κάμπω, 'piegare (le ginocchia)', mantengono il campo semantico di כָּרַע, mentre Teodoziona con κατάγγω offre l'immagine vivida di un soffocamento.

Secondo la maggior parte degli studiosi (cf. Burney 1920, 322; Fernández Marcos 2011, 87) l'uso delle due radici simili è originale, mentre la resa di כָּרַע e עָכַר con lo stesso verbo potrebbe essere causata dalla difficoltà nel ricreare la paronomasia. L'interpretazione è condivisibile, anche in virtù delle analogie con la resa dell'Antico Greco mediante l'uso di ἐμποδοστατέω, 'essere tra i piedi', unicismo nei LXX (cf. Lust-Eynikel-Hauspie 2003, s.v.). Il traduttore sembra creare un richiamo a *Sir* 18,22, dov'è usato il sinonimo ἐμποδίζω in senso metaforico: μὴ ἐμποδισθῆς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως καὶ μὴ μείνης ἕως θανάτου

δικαιωθῆναι. La storia di Iefte appare riletta alla luce delle massime morali di epoca sapienziale.

La seconda parte del discorso di Iefte presenta evidenti differenze tra le due recensioni greche, di cui avevo proposto una soluzione (cf. Grossi 2013, 371-379) che qui sarà ripresa e aumentata. Secondo alcuni studiosi (cf. Moore 1895, 303; Schreiner 1957, 116 e 120), lo scostamento tra il TM e la pericope εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου, comune ad A e L, sarebbe avvenuto a causa di un fraintendimento tra בְּעֵינַי e בְּעֵינַי, “nei miei occhi”. La forma εἰς σκῶλον, invece, è interpretata come una resa di שְׂמוֹקֶיךָ, supposta *Vorlage* del greco: il lemma, attestato due volte in *Giudici* (2,3, 8,27), indica originariamente «a wooden snare for catching birds» (*HALOT* II 560), da cui il senso, soprattutto metaforico, di ‘trappola’. Per il nostro passo gli studiosi indicano invece il significato di ‘spina’, ‘oggetto acuminato’ e trovano conferma di questa interpretazione in *Job* 40,24, un passo in cui YHWH descrive il vigore dell’ippopotamo: בְּעֵינַי יִקְהַנוּ בְּמוֹקְשֵׁי יָם יִנְקֹב־אָרֶץ. Tuttavia, in questo versetto il complemento בְּעֵינַי non è costruito con מוֹקֶשׁ, perché le due parole si trovano in due coordinate diverse e unite per asindeto: “(chi) potrebbe prenderlo nel suo occhio, con un amo forargli il naso?”. Infatti, anche in *HALOT* (II 560) il termine è descritto come «peg (or pin) pierced through the nose». Burney (1920, 322) si discosta leggermente dall’opinione prevalente: accoglie la teoria della *Vorlage* diversa per A ma preferisce tradurre εἰς σκῶλον con il significato etimologico: «thou art become a snare in my sight».

Queste ricostruzioni non appaiono convincenti perché poggiano su un ragionamento circolare: la correzione שְׂמוֹקֶיךָ si basa unicamente sull’ipotesi di una cattiva lettura del complemento בְּעֵינַי in בְּעֵינַי, che a sua volta si regge grazie a שְׂמוֹקֶיךָ in virtù dell’apparente accostamento dei due termini in un solo passo.

La genesi della corruzione è invece interna al testo greco e dipende dall’ambiguità della parola σκῶλον, che può essere l’accusativo singolare sia di τὸ σκῶλον, sia di ὁ σκῶλος. Per queste due parole, o piuttosto per questa parola di genere fluttuante, si presentano due campi di significato: il primo attiene all’ambito di una caduta che getta a terra (‘inciampo’, ‘impedimento’, ‘ostacolo’), come in *Ex* 10,7; il secondo è legato all’immagine di un’arma appuntita, come il ‘palo acuminato’, che si trova nell’*Iliade* (XIII 564), oppure la ‘spina’, ‘pungiglione’ in Aristofane (*Lys.* 810) e in Oppiano di Anazarbo (*Hal.* II 347, IV 603). Certamente, in *Jdc* 11,35 il complemento “nei miei occhi” ha senso soltanto se si riconosce a σκῶλον l’accezione di ‘palo aguzzo’ e simili, perché un inciampo difficilmente può accecare; questo valore si trova in Teodoro (*Quaest. in Jos.* 19) quando propone σκῶλα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς come versione greca di בְּעֵינַיִךְ בְּעֵינַיִךְ (Jos 23,13).

Nondimeno, numerosi fattori inducono a ritenere che il lemma abbia il significato di ‘ostacolo’. Prima di tutto, le parole ebraiche tradotte da σκῶλον fanno sempre riferimento a un impedimento, una caduta rovinosa. Esse sono מוקד (‘laccio’, ‘trappola’) in *Ex* 10,7, *Dt* 7,16, *Jdc* 8,27, לַשֵּׁל (‘vacillare’, ‘stare per cadere’) in *2Chr* 28,23, מְשִׁיב (‘occasione di caduta’) in *Is* 57,14 (cf. Muraoka 2010, 108). Inoltre, in *Pr* 20,25 si trova un monito che combacia perfettamente con la storia di Iefte: מוקדך ילע קדש וְאָסַר נְדָרִים לְבַקֵּר, “è una trappola che l’uomo si affretti (nel rendere qualcosa) sacro, per poi considerare attentamente (la promessa solo) dopo i voti”. La traduzione greca del versetto (παγίς ἀνδρὶ ταχύ τι τῶν ἰδίων ἀγιάσαι· μετὰ γὰρ τὸ εὐξασθαι μετανοεῖν γίνεται) rende מוקד con παγίς, ‘laccio’, e conferma così l’immagine di una trappola posta per terra che blocca la preda per i piedi. Infine, questo significato permette di ricreare un parallelo semantico tra le due parti della frase, come avviene in TM e B: prima ἐμποδοστατέω, cioè ‘stare tra i piedi’, e poi σκῶλον, ‘inciampo’.

Questi motivi fanno sospettare ormai che ἐν ὀφθαλμοῖς μου sia una glossa derivata dalla cattiva interpretazione di σκῶλον. L’inserimento nel testo avvenne in virtù di alcuni paralleli biblici e classici, di cui verranno proposti alcuni esempi. In *Num* 33,55 YHWH manda un ammonimento a Israele per mezzo di Mosè: se non distruggeranno ogni forma di idolatria e non scacceranno tutte le altre stirpi dalla regione di Canaan, esse diventeranno per loro “paletti negli occhi” (לְשֵׁכִים בְּעֵינֵיכֶם, σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς) e “spine nei fianchi” (בְּצַדֵיכֶם בְּצַדֵיכֶם, βολίδες ἐν ταῖς πλευραῖς). Analogamente, in *Jos* 23,13 il condottiero avverte minacciosamente Israele di non distaccarsi mai da Dio, perché l’infedeltà religiosa rafforzerà i nemici: וְהָיוּ לְכָם לְחָיִים וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח וְלֹא יִשְׁכַּח, καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς παγίδας καὶ εἰς σκάνδαλα καὶ εἰς ἦλους ἐν ταῖς πτέρναις ὑμῶν καὶ εἰς βολίδας ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν. Il ‘laccio’ (מוקד/παγίς), la ‘trappola’ (מוקד/σκάνδαλον), il ‘pungolo’ (שֵׁשׁ/ἦλος) danneggiano i fianchi, i calcagni, mentre lo ‘spunzone’ (שֵׁשׁ/βολίς) colpisce gli occhi. La traduzione di Teodoreto di ἰνῆ con σκῶλα, dunque, dimostra che l’ambiguità del termine è limitata al termine greco, mentre l’ebraico è molto chiaro: מוקד rimane strettamente connesso al suolo come un’arma che colpisce le parti inferiori del corpo. Il termine, insieme agli ‘occhi’, è presente anche nella letteratura classica, e.g. nell’*Ecale* di Callimaco (Hollis² 49,14s. = *SH* 287,23s.) quando la vecchia inveisce contro il brigante Cercione che le ha ucciso l’ultimo figlio: αὐτη[] ζῶοντος ἀναιδέσι νῆ ἐμπήξαιμι / σκώλουις ὀφθαλμοῖσι καί, εἰ θέμις, ὡμὰ πῆσασαίμην, “gli conficcherei da vivo io stessa degli spunzoni in quegli occhi senza vergogna, e, se fosse lecito, ne mangerei crude le carni”. Già Jonathan Oannes Toup (1790, 175) aveva

evidenziato questa similarità tra *Jdc* 11,35 e questa frase, scritta peraltro ad Alessandria dal prestigioso curatore della stessa biblioteca in cui entrò anche la Bibbia greca.

Per riassumere, l'antica traduzione greca di *Jdc* 11,35b (εἰς σκῶλον ἐγένου) non presuppone una *Vorlage* differente perché vuole mantenere l'immagine di una trappola che inchioda a terra il malcapitato, creata in binomio con ἐμπεδοστάτηκας. Tuttavia, l'ambiguità semantica di σκῶλον, per di più associato ad uno stilema letterario tanto biblico, quanto classico, avrebbe portato – in un'antica fase, data la diffusione nei codici – ad inserire ἐν ὀφθαλμοῖς μου con intento esplicativo.

יְנִיחַ: sull'uso del pronome di 1a pers. sing. enfatico, cf. *ad Jdc* 11,27.

περὶ σοῦ: i LXX introducono il complemento “riguardo a te”, assente in TM e in V. Rispetto al testo di A e L, B varia con κατὰ σοῦ. Si tratta probabilmente di un'aggiunta per chiarificare il senso del verbo, come si riscontra in A anche nel versetto seguente.

יִתְצַפֵּי: Harlé (1990, 191) rileva alcuni usi interessanti del verbo יִתְצַפֵּי, usato per descrivere la terra che inghiotte Datan e Abiram in *Num* 16,30 e *Dt* 11,6. Il tema sarà approfondito nel commento storico e letterario.

וּשְׁבוּ: Girolamo traduce con *aliud facere* per rendere più chiaro il senso del verbo ebraico ‘ritornare’.

Jdc 11,36

TM ותאמר אליו אבי פציתת את פיה אל־יהנה עשה לי כפאשר נצא מפיה אחריו אשר עשה לך יהנה נקמות מאיביך מִבְּנֵי עַמּוֹן

A και εἶπεν πρὸς αὐτόν· “πάτερ μου, εἰ ἐν ἐμοὶ ἤνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς Κύριον, ποίει μοι ὄν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ στόματός σου, ἀνθ' ὧν ἐποίησέν σοι Κύριος ἐκδικήσεις ἐκ τῶν ἐχθρῶν σου ἐκ τῶν υἱῶν Αμμων”.

B ἢ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· “πάτερ, ἤνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς Κύριον· ποίησόν μοι ὄν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ στόματός σου, ἐν τῷ ποιῆσαί σοι Κύριον ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σου ἀπὸ υἱῶν Αμμων”.

V *cui illa respondit: “pater mi, si aperuisti os tuum ad Dominum, fac mihi quodcumque pollicitus es concessa tibi ultione atque victoria de hostibus tuis”.*

וּשְׁבוּ: l'ebraico indica il soggetto del predicato mediante la coniugazione verbale; l'impossibilità di farlo in greco indusse il traduttore di L a inserire ἡ θυγάτηρ μου, omissio

in A e poi rievocato in B mediante ἡ δέ, con un'ulteriore convergenza tra B e L contro A. Analogamente, Girolamo esplicita i ruoli di padre e figlia attraverso l'uso di due pronomi.

εἰ ἐν ἐμοί: la pericope propria di A e L rende la frase un periodo ipotetico. Schreiner (1957, 97) spiegava l'inserimento con una *Dublette*: il greco avrebbe cioè tradotto sia l'ebraico אֲנִי, sia un'ipotetica forma הִנְּנִי, “se a me?”. Fernández Marcos (2011, 87) ipotizza una *Vorlage* differente per il passo ma ritiene di non aver conferme sufficienti per procedere alla correzione di TM. Se è vero che a livello fonico la (par)omofonia potrebbe aver contribuito, la ricostruzione di Schreiner suscita comunque qualche perplessità, perché la particella הִ prefissa alla preposizione אֲ è attestata soltanto in *Num* 13,19, *Hab* 3,8, *Job* 15,8, 23,6, passi in cui essa regge unicamente dei sostantivi e, soprattutto, non presenta mai un valore ipotetico. Sembra pertanto preferibile interpretare la pericope greca come un'aggiunta stilistica per rendere più fluida la frase.

אֶתְּרִי אֲשֶׁר עָשָׂה: sia in TM, sia in B il sacrificio umano è visto come conseguenza della vittoria sui nemici; quest'idea è resa attraverso una congiunzione in ebraico e attraverso l'infinito sostantivato ἐν τῷ ποιῆσαι in greco. A, invece, rende il senso causale con una sfumatura leggermente diversa, raffigurando la necessità del voto come un contraccambio per l'operato salvifico di YHWH (ἀνθ' ὧν). Girolamo modifica il senso del testo per mettere in risalto la concessione fatta dalla divinità.

מֵאֵיבֵיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן: A rende con ἐκ la preposizione ebraica e aggiunge τῶν per i figli di Ammon, mentre B usa ἀπό e omette l'articolo. Girolamo elimina il riferimento esplicito agli Ammoniti, probabilmente perché sentito come ripetitivo. In *BHS* (387) il complemento מִבְּנֵי עַמּוֹן è presentato come una glossa, ipotesi comprensibile perché sono rarissime le attestazioni nella Bibbia in cui אֵיבֵיב è seguito dal nome dei nemici di Israele. Fernández Marcos (2011, 87), invece, difende il TM in virtù dell'argomento maggioritario, ovvero la presenza del complemento in tutte le versioni eccetto V. L'uniformità della tradizione non elimina però la possibilità che l'errore sia avvenuto prima della traduzione greca. Criterio più efficace sembra il parallelo con *Jdc* 3,28 אֶת-אֵיבֵיכֶם אֶת-מוֹאָב, dove la menzione di Moab dopo i “nemici” induce a mantenere il testo tradito anche in questo passo.

TM אֲמַר אֶל־אֲבִיָּהּ יַעֲזֹבָה לִּי הַדְּבָר הַזֶּה הַרְפֵּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם תְּדַשִּׁים וְאַל־כָּה וְיִרְדְּתִי עַל־הַהָרִים וְאַכְבֶּה עַל־בְּתוּלִי אֲנֹכִי וְרַעֲיָתִי

A καὶ εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς: “καὶ ποιήσόν μοι τὸ ῥῆμα τοῦτο· ἕασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθέنيά μου, καὶ ἐγὼ καὶ αἱ συνεταιρίδες μου”.

B καὶ ἦδε εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς: “ποιησάτω δὴ ὁ πατήρ μου τὸν λόγον τοῦτον· ἕασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθέنيά μου, ἐγὼ εἰμι καὶ αἱ συνεταιρίδες μου”.

V dixitque ad patrem: “*hoc solum mihi praesta quod deprecor: dimitte me ut duobus mensibus circumeam montes et plangam virginitatem meam cum sodalibus meis*”.

מְאָמַר: analogamente a Jdc 11,36, B esplicita il soggetto con un pronome dimostrativo per rendere in greco la differenza di coniugazione tra il maschile e il femminile nella 3a pers. sing. ebraica.

הַזֶּה לִּי הַדְּבָר הַזֶּה: Harlé (1999, 191) ritiene che B e TM si accordino nel fare di Iefte il soggetto grammaticale della frase, mentre in A la figlia si rivolge direttamente al genitore. In realtà, entrambe le versioni greche si discostano da TM, in quanto il soggetto della frase ebraica non è il padre (inserito in B), bensì la parola che si attua, retta dal verbo al *binyan nif'al* di valore passivo. Si nota inoltre la differenza tra ῥῆμα in A e L, lemma specifico del discorso parlato, e λόγος in B, che presenta uno spettro di significati più ampio, adatto a ricalcare la vastissima gamma semantica di דְּבָר. Girolamo traduce l'allocuzione della fanciulla con una pericope dal tono retorico.

וְיִרְדְּתִי עַל־הַהָרִים: la pericope “scenderò sui monti” ha da sempre posto problemi agli interpreti. In L il verbo fu corretto con ἐπιβήσομαι, mentre A e B rendono fedelmente l'ebraico יָרַד con καταβήσομαι. Altre versioni presentano il significato ‘vagare’: T riporta נָגַד (cf. HALOT V 1925s.), Simmaco traduce con περιέλθειν e Girolamo con *circumeo*. Smelik (1995, 305) aveva rimarcato la somiglianza tra T e V, ma appare più probabile ritenere che lo Stridonense sia stato influenzato dalle scelte traduttive di Simmaco (cf. *ad Jdc 10,12 e 12,4*).

Vari studiosi hanno provato a dare un senso al predicato attestato in TM. Secondo Barthélemy (1982, 104), il verbo indicherebbe la discesa in certe grotte nelle montagne dove abitavano gli eremiti; la teoria è stata recentemente ripresa da Fernández Marcos (2011, 88)

e da Nelson (2017, 211) in virtù del fatto che il nome di Mispà, ‘altura’, ‘punto di osservazione’, designerebbe un luogo più alto delle montagne. Risultano ancora più audaci la proposta di Römer (2000, 41), che considera il versetto come una parodia della teofania sul Sinai, e quella di Roux (2012, 29-42), che interpreta il passo come una semi-identificazione di YHWH con la figlia di Iefte, che “scende sui monti” come soltanto Dio potrebbe fare. Più concretamente, va supposta una corruzione del verbo ריד, ‘vagare’, come proponeva Burney (1920, 323: וְרִדְתִּי). Lo studioso ipotizzava che il verbo ‘scendere’ sia stato inserito all’inizio come glossa per indicare il ritorno della fanciulla dalle montagne in vista dell’immolazione.

בְּתוּלֵי: TM non utilizza בְּתוּלֵי ma il suo corrispettivo al plurale maschile, più raro, che indica le “insegne della verginità”, rese in greco con il neutro pl. τὰ παρθένια. Lo Pseudo-Filone (*Antiq.* 40,6) rende questa distinzione raffigurando la figlia di Iefte mentre piange la distruzione futura degli oggetti preparati un tempo per le sue nozze, ma destinati ormai alla putrefazione.

אָנֹכִי: sul pronome di 1a pers. sing. enfatico, cf. *ad Jdc* 11,27.

וְרֵעֵוֹתַי: *BHS* (387) segnala un problema di *qere ketib* con la parola che designa le ‘compagne’, da leggersi וְרֵעֵוֹתַי, come si trova nel versetto seguente. Il termine רֵעֵוָה (*qere*) è attestato soltanto in *Jdc* 11,37 per definire le compagne della figlia di Iefte e nel *Cantico* (1,9, 15, 2,2, 10, 13, 4,1, 7, 5,2 6,4) come appellativo della sposa; analogamente, la variante *ketib* רֵעָה, presente anche al v. 38, è presente unicamente qui e in *Ps* 45,15.

Jdc 11,38

TM נִיאָמַר לְכִי וַיִּשְׁלַח אֹתָהּ שְׁנֵי חֲדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא וְרֵעֵוֹתֶיהָ וַתִּבְרַךְ עַל-בְּתוּלֶיהָ עַל-הַהָרִים

A καὶ εἶπεν· “πορεύου”· καὶ ἐξάπεστειλεν αὐτὴν δύο μῆνας· καὶ ἐπορεύθη, αὐτὴ καὶ αἱ συνεταιρίδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ παρθένια αὐτῆς ἐπὶ τὰ ὄρη.

B καὶ εἶπεν· “πορεύου”· καὶ ἀπέστειλεν αὐτὴν δύο μῆνας· καὶ ἐπορεύθη, αὐτὴ καὶ αἱ συνεταιρίδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ παρθένια αὐτῆς ἐπὶ τὰ ὄρη.

V *cui ille* respondit: “vade”; et dimisit eam duobus mensibus cumque abisset cum sociis ac sodalibus suis flebat virginitatem suam in montibus.

וַיִּשְׁלַח: l’unica differenza tra A e B consiste nella tendenza di A ad utilizzare verbi con prefissi. Cf. *ad Jdc* 11,5.

וְגַם יָשָׁב: in L il complemento di tempo presenta un'indicazione ulteriore (δύο μῆνας ἡμερῶν) che denota la completezza del tempo (cf. Harlé 1999, 191). Girolamo rimodella la struttura sintattica della frase con un nesso relativo iniziale, di cui esplicita il soggetto, e con una proposizione temporale.

Jdc 11,39

TM וְגַם יָשָׁב יָשָׁב לְאַחַד מִיָּמֵי הַיָּמִים הַהֵם לְאַחַד מִיָּמֵי הַיָּמִים הַהֵם לְאַחַד מִיָּמֵי הַיָּמִים הַהֵם לְאַחַד מִיָּמֵי הַיָּמִים הַהֵם
A καὶ ἐγένετο μετὰ τέλος δύο μηνῶν καὶ ἀνεκάμψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐπετέλεσεν **Ἰεφθαε** τὴν εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ἠϋξάτο· καὶ αὐτὴ οὐκ ἔγνω ἄνδρα. καὶ ἐγενήθη εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραὴλ·

B καὶ ἐγένετο ἐν τέλει τῶν δύο μηνῶν καὶ ἐπέστρεψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν ἐν αὐτῇ τὴν εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ἠϋξάτο· καὶ αὐτὴ οὐκ ἔγνω ἄνδρα. καὶ ἐγένετο εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραὴλ·

V *expletisque duobus mensibus reversa est ad patrem suum et fecit ei sicut voverat quae ignorabat virum. exinde mos increbuit in Israhel et consuetudo servata est*

וְגַם יָשָׁב יָשָׁב: il complemento di tempo è reso in maniera più letterale in A rispetto che in B, dove è attestato l'inserimento dell'articolo in accordo con L.

וְגַם יָשָׁב ... יָשָׁב: la traduzione dei due verbi con i loro corrispettivi formali ἐπιστρέφω e ποιέω ripristina la tendenza letteralista di B, mentre A utilizza varianti meno generiche (ἀνακάμπτω e ἐπιτελέω) e più adatte al contesto della frase.

וְגַם יָשָׁב יָשָׁב: la proposizione presenta un problema sintattico: il verbo è al femminile, mentre קָהּ è di genere maschile. I LXX intendono la frase in maniera impersonale e traducono קָהּ con un complemento ebraizzante (εἰς πρόσταγμα) che ricalca il *lamed* ebraico; da questa traduzione scaturisce il testo di La *et factum est in decreto in Istrahel*. Girolamo, invece, sdoppia la 'prescrizione' con *mos* e *consuetudo*, che reggono due proposizioni coordinate. Da un punto di vista esegetico, egli mette in rilievo sia la diffusione, sia la conservazione della norma, mentre i due termini indicano la legge consuetudinaria, esente da precetti scritti (cf. Sciortino 2016, 191-208).

La critica ha proposto tre diverse soluzioni alla discrepanza tra soggetto maschile e verbo al femminile:

- 1) La correzione del verbo femminile con la 3a pers. masch. (וַיְהִי): così *BHS* (388) e Smelik (1995, 555). Né Moore (1895, 303), né Boling (1975, 207) offrono spiegazioni ma traducono con un significato neutro, mentre Soggin (1987, 186s.) si limita a constatare la stranezza grammaticale.
- 2) La correzione di קָה in לְקָה (cf. LXX εἰς πρόσταγμα): così Burney (1920, 324s.), per il quale il genere femminile è usato con funzione neutra sulla scorta di *Ps* 69,11 וַיִּתְּנֵהּ לְקָהּ לְקָהּ לְקָהּ לְקָהּ לְקָהּ, και ἐγενήθη εἰς ὄνειδισμὸν ἐμοί.
- 3) La conservazione del testo tràdito: Fernández Marcos (2011, 88) lo giustifica a causa dell'accordo delle traduzioni antiche, mentre Sasson (2013, 532 n. 32) ritiene che il soggetto della frase possa essere la figlia di Iefte, che assurgerebbe al ruolo di esempio legale in Israele.

L'ipotesi di Sasson va scartata perché implicherebbe una metonimia di gusto ermetico non solo troppo ardita per lo stile letterario dell'episodio, ma anche priva di paralleli biblici. Invece, la proposta di Burney e la correzione al maschile di *BHS*, più verosimili, appaiono comunque come scelte banalizzanti. Credo che il testo tràdito debba essere mantenuto in virtù di un uso analogo in *Ex* 30,21, quando viene istituito il lavaggio rituale dei sacerdoti prima di avvicinarsi all'altare: וַיִּתְּנֵהּ לְקָהּ לְקָהּ לְקָהּ, και ἔσται αὐτοῖς νόμιμον αἰώνιον. Anche qui il verbo וַיִּתְּנֵהּ è coniugato alla 3a pers. sing. fem. ma regge לְקָהּ (variante grafica di קָה) senza bisogno di preposizioni.

Molti studiosi (Moore 1895, 303; Burney 1920, 325; Boling 1975, 207; Soggin 1987, 187) pensano che questa pericope debba essere legata al versetto successivo, in cui sono spiegate le modalità della celebrazione della fanciulla. Lo spostamento sarebbe stato causato dal fatto che in T è presente un'aggiunta molto rilevante di testo in cui si offre un'interpretazione differente della vicenda: il gesto di Iefte viene condannato esplicitamente e la festa in ricordo serve per ribadire l'illiceità dei sacrifici umani. La disposizione dei versetti, comune a tutte le fonti antiche, induce invece Fernández Marcos (2011, 88) a mantenere la divisione attestata nei manoscritti. È difficile stabilire in maniera categorica quale fosse la disposizione originaria della frase. L'unico metodo possibile è cercare paralleli per l'espressione מִיָּמֵינוּ מִיָּמֵינוּ, all'inizio del v. 40, in contesti analoghi, quando viene ricordata la creazione o l'attuazione di un'abitudine o di una regola. Ve ne sono quattro:

- 1) In *Ex* 13,10 viene istituita la festa degli azzimi: וַיִּשְׁמְרֵם אֶת-הַחֻקִּים הַזֵּאת לְמוֹעֵד מִיָּמֵינוּ מִיָּמֵינוּ, και φυλάξεσθε τὸν νόμον τοῦτον κατὰ καιροὺς ὥρων ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας.

2) In *Jdc* 21,19 si ricorda una festa annuale in onore di YHWH a Silo che offrirà il momento opportuno per rapire le fanciulle della città: וַיִּאָמְרוּ הַגִּיָּהוָה בְּשָׁלוֹ מִיָּמָיו, A καὶ εἶπαν· ἑορτὴ τῷ Κυρίῳ ἐν Σηλω ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας, B καὶ εἶπαν· ἰδοὺ δὴ ἑορτὴ Κυρίου ἐν Σηλων ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας.

3) In *ISam* 1,3 si racconta del pellegrinaggio annuale al tempio di Silo fatto da Elcana, padre di Samuele: וַיֵּלֶךְ הַאִישׁ הַהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים מִיָּמִים לְהַשְׁתַּחֲוֹת לַיהוָה בְּבֵית יְלִזְבָּב לֵיהוָה בְּשָׁלוֹ, καὶ ἀνέβαινεν ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐκ πόλεως αὐτοῦ ἐξ Ἀρμαθαιμ προσκυνεῖν καὶ θύειν τῷ Κυρίῳ Θεῷ σαβαωθ εἰς Σηλω.

4) In *ISam* 2,19 si parla della veste di lino cucita ogni anno da Anna per Samuele, che la porta per il servizio al tempio: וַיַּעַל קַטָּן תְּעָשֶׂה-לִּי אִמִּי וְהַעֲלֵתְהוּ לִי מִיָּמִים יָמִימָה בַעֲלֹתֶיהָ, καὶ διπλοῖδα μικρὰν ἐποίησεν αὐτῷ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἀνέφερον αὐτῷ ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐν τῷ ἀναβαίνειν αὐτὴν μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς θῦσαι τὴν θυσίαν τῶν ἡμερῶν.

Il contesto è molto simile in tutti i passi, per cui l'espressione di tempo sembra essere utilizzata soltanto per indicare rituali in vigore. In nessuno di questi quattro versetti il complemento è attestato ad inizio di frase. La ripetitività delle espressioni induce a sospettare che il v. 39 terminasse con וַיֵּאָרְאֵל מִיָּמִים e che il v. 40 presentasse la la frase unita וַיִּהְיֶה-חֶק בְּיִשְׂרָאֵל מִיָּמִים, soprattutto in ragione della somiglianza con *Ex* 13,10, in cui viene usato il termine חֶק, della stessa radice di חָק. La divisione in versetti ha probabilmente partizionato una frase originariamente unitaria.

Jdc 11,40

TM מִיָּמִים יָמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבָתֵּי-יִפְתָּח לְגִלְגָּדִי אַרְבַּע יָמִים בַּשָּׁנָה

A ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας συνεπορεύοντο αἱ θυγατέρες Ἰσραηλ θρηνεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθαε τοῦ Γαλααδίτου τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἑνιαυτῷ.

B ἀπὸ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐπορεύοντο θυγατέρες Ἰσραηλ θρηνεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθαε Γαλααδ ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἑνιαυτῷ.

V ut post anni circulum convenient in unum filiae Israhel et plangent filiam Iepthae Galaaditae diebus quattuor.

תִּלְכְּנָה יָמִימָה מִיָּמִים: le uniche differenze tra A e B si trovano nella resa della preposizione iniziale e nell'uso del verbo semplice (ἐπορεύοντο) o del suo composto

(συνεπορεύοντο). L'espressione ebraica presenta un raddoppiamento della parola 'giorni' dal valore accrescitivo e l'uso della particella direzionale per indicare la progressione nel tempo (cf. Waltke-O'Connor 1990, 186). I LXX traducono la continuità nel tempo attraverso la preposizione εις, mentre Girolamo si limita a fare un riferimento alla ripetizione della cerimonia ogni anno (*post anni circulum*); egli decide inoltre di eliminare il complemento "all'anno" (בְּשָׁנָה, ἐν τῷ ἐνιαυτῷ) presente alla fine della frase, che altrimenti sarebbe divenuto una ripetizione.

תָּנַחַם: il verbo θρηνεῖν non corrisponde all'ebraico תָּנַחַם, predicato attestato soltanto qui e in *Jdc* 5,11, che ha propriamente il significato di 'commemorare'. L'uso in tutte le versioni antiche di un verbo che contraddistingue il lamento funebre (cf. *La lamentare*, V *plangent*) ha fatto sospettare una corruzione del verbo antico: Burney (1920, 192) ipotizzava un equivoco col verbo תָּנַחַם, 'lamentarsi', anch'esso termine raro, attestato soltanto due volte (*Is* 3,26, 19,8). Al contrario, le traduzioni antiche sono da intendersi come rese *ad sensum* per influenza sia del lamento funebre sui monti di *Jdc* 11,38, sia delle usanze greche legate al θρήνος. Qui però non si tratta del momento di lutto successivo a un decesso, ma di un'istituzione rituale che si riproduce nel tempo; preferisco pertanto mantenere il testo tradito.

Jdc 12,1

TM וַיִּצְעַק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צְפוֹנָה וַיִּאְמְרוּ לְיִפְתָּהּ מַדּוּעַ עָבַרְתָּ לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי־עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לְלָכֶת עִמָּנוּ
בֵּיתָנוּ הָרַשָׁה עָלֵינוּ בָּאָצָב

A καὶ συνήχθησαν οἱ υἱοὶ Εφραιμ καὶ ἤλθον εἰς Σεφίνα καὶ εἶπον πρὸς Ιεφθαε· “τί ὅτι ἐπορεύθης πολεμεῖν ἐν τοῖς υἱοῖς Αμμων καὶ ἡμᾶς οὐ κέκληκας πορευθῆναι μετὰ σοῦ; τὸν οἶκόν σου ἐμπρήσομεν ἐν πυρί”.

B καὶ ἐβόησεν ἀνὴρ Εφραιμ καὶ παρήλθαν εἰς βορρᾶν καὶ εἶπαν πρὸς Ιεφθαε· “διὰ τί παρήλθες παρατάξασθαι ἐν υἱοῖς Αμμων καὶ ἡμᾶς οὐ κέκληκας πορευθῆναι μετὰ σοῦ; τὸν οἶκόν σου ἐμπρήσομεν ἐπὶ σέ ἐν πυρί”.

V *ecce autem in Ephraim orta seditio est; nam transeuntes contra aquilonem dixerunt ad Iepthae: “quare vadens ad pugnam contra filios Ammon vocare nos noluisti ut pergeremus tecum? igitur incendimus domum tuam”*.

וַיִּצְעַק: il verbo קָעַץ significa 'gridare' al *binyan qal*, mentre al *nif'al* assume il senso di 'radunare', 'raccogliere'. L (*συνηθροίσθησαν*) e A (*συνήχθησαν*) riproducono il valore

corretto del *binyan* utilizzato, mentre B (ἐβόησεν) presenta una traduzione ‘etimologica’, che propone l’accezione *qal* del verbo ebraico. Questo meccanismo era già stato osservato a proposito della resa di הִיפְּיִל *hif’il* con προστίθμι in *Jdc* 10,16. Il singolare collettivo di TM, in riferimento agli uomini della tribù di Efraim, è mantenuto in B, mentre A traduce con un plurale; in *Jdc* 12,5s. si notano lo stesso uso nell’ebraico e le stesse scelte traduttive nel greco (cf. Bodine 1980, 71; Young 2013, 477-479). Girolamo descrive l’inizio di una sedizione contro Iefte e riesce così sia a rendere il senso della proposizione originale, sia a mantenere il singolare dell’ebraico.

וַיַּעֲבֹר ... עָבְרָה: B utilizza due volte παρέρχομαι per essere fedele alla ripetizione ebraica, mentre A alterna ἔρχομαι con πορεύομαι. Va comunque sottolineato che qui è B ad usare un verbo composto, mentre di solito tende a eliminare i prefissi (cf. *ad Jdc* 11,5).

צָפוֹנָה: la parola indica la direzione cardinale ‘nord’ ma era usata come toponimo per alcune città delle regioni settentrionali. Questa ambiguità induce i traduttori antichi a operare una scelta esegetica; si formano allora due correnti, quella che traduce il termine come una direzione (B, Aquila, Simmaco, Teodoziona εἰς βορρᾶν, V *contra aquilonem*), e quella che cerca di traslitterare il toponimo (A Κεφεινα, L Σεφεινα, La *Sefin*, T אֲנָפֹנָה, *Pešitta* ܩܦܝܢܐ). La seconda interpretazione sembra quella corretta: la città è infatti ricordata anche in *Jos* 13,27, mentre la direzione contrasta con la disposizione del territorio (cf. Burney 1920, 326; Harlé 1999, 192). Del resto, l’attenzione biblica alle tappe, ben presente in tutta la narrazione, mal si concilierebbe con la genericità di un’indicazione geografica senza che sia menzionato il luogo di arrivo.

מִדְּדוּעַ עָבְרָהּ לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי-עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאָהּ לְלָקֶחַת עָמָּה: la frase presenta le consuete differenze tra τί ὄτι e διὰ τί (cf. *ad Jdc* 11,7), πορεύομαι e (παρ)έρχομαι (cf. *ad Jdc* 11,3), πολεμέω e παρατάττω (cf. *ad Jdc* 10,9). La ripetitività nell’uso degli stessi vocaboli mostra che le due recensioni cercano di rendere ogni parola ebraica con una sola parola greca; l’alternanza continuativa tra A e B, inoltre, lascia trasparire che la recensione più tarda cerchi di differenziarsi dal suo modello precedente.

In V la domanda diventa molto più esplicita: gli Efraimiti accusano Iefte di aver deliberatamente evitato la loro convocazione. Con intento chiarificatore, inoltre, Girolamo aggiunge la coniugazione *igitur* per separare il quesito dalla minaccia finale.

עָלְיָהּ: il complemento è reso soltanto in B. Va inoltre notato che Girolamo omette di tradurre anche il complemento “col fuoco”, già sottinteso col verbo ‘bruciare’.

TM וַיֹּאמֶר חֲתָן אֵלֶיהֶם אִישׁ רֵיב הָיִיתִי אֲנִי וְעַמִּי וּבְנֵי־עַמּוֹן מֵאֵד וְנָעַץ קַטְחָךְם לְלֹא־הוֹשִׁיעַ אֹתִי מִיָּדָם

A και εἶπεν πρὸς αὐτοὺς Ιεφθαε: “ἀνὴρ ἀντιδικῶν ἤμην ἐγὼ και ὁ λαός μου, και οἱ υἱοὶ Ἀμμων ἐταπείνουν με σφόδρα· και ἐβόησα πρὸς ὑμᾶς, και οὐκ ἐσώσατέ με ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

B και εἶπεν Ιεφθαε πρὸς αὐτούς: “ἀνὴρ μαχητῆς ἤμην ἐγὼ και ὁ λαός μου και οἱ υἱοὶ Ἀμμων σφόδρα· και ἐβόησα ὑμᾶς, και οὐκ ἐσώσατέ με ἐκ χειρὸς αὐτῶν.

V quibus ille respondit: “disceptatio erat mihi et populo meo contra filios Ammon vehemens vocavique vos ut mihi praeberetis auxilium et facere noluitis.”

וישׁ ריב: alcuni traduttori greci intendono l’espressione come un riferimento all’aspetto battagliero di Iefte, in accordo con la traduzione di *Jdc* 11,25: B utilizza l’aggettivo μαχητής, Simmaco la proposizione ἐν μάχη ἤμην. Altri ci vedono il segno di una contesa legale: in A e in L si trova ἀνὴρ ἀντιδικῶν, Aquila traduce (ἀνὴρ) δικασίας. Quest’ultima linea interpretativa è seguita anche in T (וַיִּנָּצֵץ). Girolamo rimodula l’idea del contenzioso con una perifrasi.

ἐταπείνουν με: il TM, tradotto alla lettera in B, presenta una frase ‘legnosa’ dove tre soggetti differenti (“io, il mio popolo, i figli di Ammon”) sono retti da un unico predicato sottinteso e l’avverbio ‘molto’ risulta slegato dal contesto. Viceversa, la presenza di ἐταπείνουν με in A e L, reso in La con *humiliabant me*, separa gli ‘Ammoniti’ dalla prima frase e li rende il soggetto di una proposizione coordinata, dove l’avverbio calza perfettamente col senso del predicato. La critica (Moore 1895, 308; Burney 1920, 326; Schreiner 1957, 38; Soggin 1987, 191; Fernández Marcos 2011, 89) riconosce nella lezione di A e L la resa in greco di וַעֲנִי, compiuto *pi’el* del verbo וַעֲנֵן, ‘umiliare’ con il suffisso della 1a pers. sing., poi perduto per (par-)aplografia con ‘Ammon’ (עַמּוֹן).

ut mihi praeberetis auxilium: Girolamo spiega i motivi della chiamata degli Efraimiti, sottintesi negli altri testi, e riformula la frase finale eliminando la comune formula ‘salvare dalle mani di qualcuno’.

TM הַיְהוָה כִּי־אֵינָהּ מוֹשִׁיעַ מוֹשִׁיעַ וְשִׁמְיָהּ נִפְשֵׁי בְכָפִי וְנִאֲעָבְרָהּ אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַדִּי וְלָמָּה עָלִיתָם אֵלַי הַיּוֹם הַזֶּה לְהִלָּחֵם בִּי

A και εἶδον ὅτι οὐκ ἦν ὁ σῶζων, καὶ ἐθέμην τὴν ψυχὴν μου ἐν τῇ χειρὶ μου καὶ διέβην πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἀμμων, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ μου· καὶ ἴνα τί ἀνέβητε πρὸς με τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ τοῦ πολεμεῖν ἐν ἐμοί;”

B και εἶδον ὅτι οὐκ εἶ σωτήρ, καὶ ἔθηκα τὴν ψυχὴν μου ἐν χειρὶ μου καὶ παρήλθον πρὸς υἱοὺς Ἀμμων, καὶ ἔδωκεν αὐτοὺς Κύριος ἐν χειρὶ μου· καὶ εἰς τί ἀνέβητε ἐπ’ ἐμὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ παρατάξασθαι ἐν ἐμοί;”

V *quod cernens posui in manibus meis animam meam transivique ad filios Ammon et tradidit eos Dominus in manus meas. quid commerui ut adversum me consurgatis in proelium?*”

עֵינַי מוֹשִׁיעַ: anche in questo caso si nota un’incoerenza nelle scelte traduttive delle recensioni greche. L’allocuzione diretta agli Efraimiti con un ‘tu’ collettivo in TM è mantenuta in B, mentre A introduce *ad sensum* la 3a pers.; al contrario, il participio *hif’il* del verbo עָשָׂה viene reso con una forma analoga in A, mentre B traduce con un sostantivo. Harlé (1999, 35 e 193) vede nell’uso di σωτήρ un esempio di «surtraduction», dovuto alle implicazioni messianiche del termine. Forse per motivi analoghi, Girolamo elimina il riferimento al salvatore, legando la frase alla precedente con un nesso relativo.

נִפְשֵׁי בְכָפִי: l’espressione, usata anche in *ISam* 28,21 e *Job* 13,14, indica la vita messa a repentaglio per qualche motivo (cf. Harlé 1999, 193; Nelson 2017, 225). Si nota la differenza di resa del verbo in A e B.

וְנִאֲעָבְרָהּ: sulla traduzione del verbo עָבַר con διαβαίνω o παρέρχομαι, cf. *ad Jdc* 11,29.

וְלָמָּה עָלִיתָם אֵלַי הַיּוֹם הַזֶּה לְהִלָּחֵם בִּי: se nelle altre versioni Iefte domanda agli Efraimiti quale sia lo scopo del loro attacco, in V il giudice indaga sulla causa della loro avversione verso di lui (*quid commerui*). Si nota inoltre che Girolamo ha eliminato ancora una volta i riferimenti al tempo. Si riscontrano infine le solite differenze stilistiche tra A e B: la resa di חָלַף in πολεμέω e παρατάσσω, l’uso del prefisso verbale in A e non in B, la traduzione della congiunzione וְ e l’inserimento degli articoli in A.

וַיִּקְבְּצוּ יַחְדָּם אֶת־כָּל־אֲנָשֵׁי גִלְעָד וַיִּלְחָמוּ אֶת־אֲנָשֵׁי כְּנָעַן אֶת־אֲנָשֵׁי אֶפְרַיִם כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֲפְרַיִם אֵתָם
גִלְעָד בְּתוֹךְ אֲפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה

A καὶ συνήθροισεν Ιεφθαε πάντας τοὺς ἄνδρας Γαλααδ καὶ ἐπολέμει τὸν Εφραιμ, καὶ ἐπάταξαν ἄνδρες Γαλααδ τὸν Εφραιμ, ὅτι εἶπαν· “οἱ διασεσωσμένοι τοῦ Εφραιμ ὑμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ Εφραιμ καὶ ἐν μέσῳ Μανασση”.

B καὶ συνέστρεψεν Ιεφθαε τοὺς πάντας ἄνδρας Γαλααδ καὶ παρετάξατο τῷ Εφραιμ, καὶ ἐπάταξαν ἄνδρες Γαλααδ τὸν Εφραιμ, ὅτι εἶπαν· “οἱ διασωζόμενοι τοῦ Εφραιμ ὑμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ τοῦ Εφραιμ καὶ ἐν μέσῳ τοῦ Μανασση”.

V *vocatis itaque ad se cunctis viris Galaad pugnabat contra Ephraim percusseruntque viri Galaad Ephraim, quia dixerat: “fugitivus est Galaad de Ephraim et **habitat** in medio Ephraim et Manasse”.*

וַיִּקְבְּצוּ: le due recensioni greche traducono il verbo קָבַץ con altrettanti sinonimi, συναθροίζω di A e συστρέφω di B. La seconda variante è più banale della prima, ma mantiene l’uso del verbo composto con il prefisso. Da parte sua, Girolamo riformula la prima proposizione con un ablativo assoluto.

אֶת־כָּל־אֲנָשֵׁי: sulla disposizione differente dell’aggettivo πᾶς, cf. *ad Jdc* 10,8.

וַיִּלְחָמוּ אֶת־אֲנָשֵׁי: questo è l’unico caso in *Giudici* in cui il verbo non regge una preposizione, bensì אֶת. L’uso rientra negli stilemi del *corpus* deuteronomistico (e.g. *Jos* 24,8, *ISam* 17,9, *2Sam* 11,17, *3Reg* 22,31, *4Reg* 8,2). Analogamente, i recensori greci ricorrono a complementi senza preposizioni.

כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֲפְרַיִם אֵתָם: la seconda parte del versetto è assente in L e viene segnalata con l’asterisco nella Siro-esaplare. Questi due dati fanno sospettare a vari studiosi (Moore 1895, 308; Burney 1920, 327; Boling 1975, 212) che l’emistichio sia, almeno parzialmente, il frutto di una sorta di dittografia del versetto successivo; risulta più sfumata l’opinione di Barthélemy (1982, 104s.), secondo il quale la frase finale può essere considerata «littérairement secondaire», ma non il prodotto di un guasto testuale. In effetti, *Jdc* 12,5 presenta una parte molto simile a questa pericope (וַיִּהְיֶה כִּי יֵאָמְרוּ פְּלִיטֵי אֲפְרַיִם הִיאָפְרַתִּי אֵתָם), cui segue un discorso diretto (וַיִּהְיֶה כִּי יֵאָמְרוּ פְּלִיטֵי אֲפְרַיִם הִיאָפְרַתִּי אֵתָם). Ciò nonostante, la presenza dell’emistichio in v. 4 è generalmente ritenuta molto antica, per cui L avrebbe proceduto a un’omissione volontaria a causa delle difficoltà di comprensione. Questa ricostruzione, però, va contro le tendenze dell’Antico Greco, che è

solito intervenire in maniera chiarificatrice piuttosto che omettere parti così ampie di testo (cf. le aggiunte di L in *Jdc* 10,9, 15s., 11,13, 17, 27, 33s.; vd. Fernández Marcos 2011, 82s.). Allo stesso modo, la pericope sembra troppo lunga per poter ipotizzare un guasto meccanico.

Il principale ostacolo con cui si sono scontrati gli esegeti riguarda l'identificazione dell'allocutore e dell'uditore dell'emistichio, perché la struttura sintattica tanto del TM, quanto dei LXX mantiene una forte ambiguità. Viceversa, la versione di Simmaco (ὥστε εἶπεῖν τοὺς λειφθέντας τοῦ Ἐφραΐμ· ὑμεῖς ὁ Γαλααδ ἐν τοῖς τοῦ Ἐφραΐμ καὶ τοῦ Μανασσῆ), con la consecutiva e il soggetto in accusativo, lascia chiaramente emergere che per il traduttore antico i locutori erano gli Efraimiti. Dalla sua resa probabilmente dipende la versione di Girolamo, il quale si allontana dal testo ebraico con intento esplicativo: la resa di אָמְרוּ con il ppf. sing. *dixerat* gli permette di indicare esplicitamente che il soggetto è Efraim e che l'azione è avvenuta prima della battaglia. Probabilmente guidato da questi dati, Field (1875, 443) ha proposto per i LXX una punteggiatura che ricalchi il senso offerto da Simmaco: εἶπαν οἱ διασσεφόμενοι τοῦ Εφραϊμ· ὑμεῖς Γαλααδ ἐν μέσῳ τοῦ Εφραϊμ καὶ ἐν μέσῳ τοῦ Μανασση. Viceversa, né la punteggiatura proposta da Brooke-McLean (1917, 845), né quella di Rahlfs-Hanhart (2006, 458) offrono un'indicazione chiara su quale dei due gruppi ebraici si rivolga all'altra.

T recita אָרִי אָמְרוּ מְשִׁיבֵי אֶבְרָיִם דְּבֵית אֶפְרַיִם מָה אַתְּמוֹן תְּשִׁיבִין דְּבֵית גִּלְעָד בְּנֵי בֵית אֶפְרַיִם בְּגוֹ בֵּית מְנַשֶּׁה. Smelik (1995, 558) ritiene che “fuggitivi di Efraim” sia un'apostrofe fatta dagli Efraimiti ai Galaaditi e traduce così: «because they said: ‘O fugitives from the House of Ephraim! How can you ever be considered to be of the House of Gilead at the heart of the House of Ephraim – at the heart of the House of Manasseh!’». T separa l'allocuzione dal resto del discorso diretto con il pronome מָה e il predicato תְּשִׁיבִין, che cercano di chiarire il senso del passo. Tuttavia, si è sempre nel campo delle interpretazioni moderne, perché מְשִׁיבֵי אֶבְרָיִם potrebbe anche essere il soggetto del verbo ‘dire’.

La maggior parte degli studiosi (Burney 1920, 327; Barthélemy 1982, 105; Soggin 1987, 191; Harlé 1999, 194; Sasson 2014, 453; Nelson 2017, 224s.) ritiene che il discorso diretto sia tenuto dagli Efraimiti ai Galaaditi e che אֶפְרַיִם פְּלִיטִי sia la parte nominale del predicato all'interno del discorso diretto. In particolare, Soggin, Harlé e Nelson credono che la frase nominale sia da intendersi come un insulto per i Galaaditi, perché desumono dalla narrazione che durante i diciotto anni di guerra costoro si sarebbero rifugiati in Efraim, ricevendo così l'epiteto di ‘fuggitivi’. Soltanto Field (1875, 443) e Boling (1975, 211) danno a אֶפְרַיִם פְּלִיטִי la funzione sintattica di soggetto di אָמְרוּ.

Sasson (2013, 453), pur riconoscendo in Efraim l'allocutore della frase, mette in rilievo alcune problematiche connesse con questa interpretazione, che saranno qui approfondite:

1) Il soggetto di אָמַרְוּ: la frase presenta i Galaaditi al plurale e Efraim al singolare, per cui il verbo appare di per sé concordato con il popolo di Iefte. Girolamo ovviò al problema traducendo al singolare, ma si tratta di una scelta esegetica che si allontana dal testo. L'ipotesi di una concordanza *ad sensum* col singolare collettivo 'Efraim' risulta infatti improbabile, perché nell'episodio, pur con l'alternanza tra plurali nelle parti narrative e singolari nei discorsi diretti, il soggetto grammaticale concorda sempre nel numero col verbo.

2) Il valore di כִּי: gli studiosi danno alla congiunzione un senso causale o condizionale, motivo per cui considerano che il verbo אָמַרְוּ indichi un evento anteriore alla battaglia, analogamente alla traduzione di Girolamo (*quia dixerat*). In questo caso, però, la logica dell'affermazione risulta vaga: perché la frase apparentemente pronunciata dagli Efraimiti prima dello scontro sarebbe stata la causa della loro disfatta? Sembra offrire una spiegazione più soddisfacente il confronto col versetto successivo, dove è attestata la congiunzione כִּי con un valore completivo/temporale (וְהָיָה כִּי). Riconosciuta la 'dittografia', si può ipotizzare che la congiunzione abbia un valore analogo, forse con una sfumatura consecutiva (cf. *Num* 16,11). Se gli allocutori fossero Iefte e il suo popolo כִּי avrebbe un significato chiaro: la frase di scherno contro gli Efraimiti sarebbe la conseguenza della vittoria dei Galaaditi sul nemico fraterno che li aveva invasi.

3) Il significato di פְּלִיט: l'interpretazione attribuita al versetto obbliga gli studiosi ad allontanarsi dal significato della parola ebraica, che non indica i 'fuggitivi', bensì i 'superstiti'. Le attestazioni del termine (e.g. *Gen* 14,13, *Num* 21,29, *Jos* 8,22, *4Reg* 9,15, *Is* 45,20) indicano infatti chi è appena sopravvissuto a una guerra, a una calamità o alla prigionia. Inoltre, l'idea che i Galaaditi siano i profughi dell'occupazione ammonita si scontra con vari dati narrativi: da *Jdc* 12,4 si ricava che la battaglia tra i due gruppi si era già conclusa a discapito degli Efraimiti, così come da *Jdc* 10,8s. si evince che l'occupazione straniera concerneva tutto Israele, compresi gli Efraimiti. Analogamente, non ha senso il fatto che gli Efraimiti trattino i Galaaditi da 'emigrati' proprio quando sono costoro ad aver passato il Giordano per recarsi nel territorio di Iefte. A questi elementi narrativi si unisce un dato sintattico:

nel v. 5 פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם ha sicuramente come referente gli Efraimiti. Appare difficile sostenere che questa proposizione sia il frutto di una parziale dittografia con il versetto seguente e, nel contempo, che si tratti di un elaborato gioco retorico in cui la stessa parola descrive i due gruppi contrapposti, peraltro con significati diversi.

Va inoltre considerato un importante aspetto geografico-narrativo. Quale dei due gruppi in lotta potrebbe aver pronunciato la frase “Galaad è in mezzo a Efraim, in mezzo a Manasse”? La critica (cf. Barthélemy 1982, 105; Harlé 1999, 194) ha finora identificato Efraim sulla base dell’appartenenza delle due case alla tribù di Giuseppe: Efraim, dunque, si sentirebbe padrone di Galaad in virtù del fatto che il territorio transgiordano appartiene a Manasse, mentre Galaad si ritroverebbe schiacciato tra le due popolazioni sorelle, come traduce Soggin (1987, 191: «écrasés entre Ephraïm et Manassé»). Nondimeno, questa interpretazione presenta problemi di varia natura. Da un punto di vista contenutistico implica una conflittualità tra Manasse e Galaad, assente nell’episodio come nel resto del libro biblico, e anzi in contraddizione col fatto che in *Jdc* 11,29 Iefte percorre il territorio di Manasse probabilmente alla ricerca di leve per l’esercito. Da un punto di vista grammaticale inoltre, ammesso ipoteticamente che i due complementi di luogo siano coordinati per asindeto, il termine מְתוּחָה designa la posizione di un oggetto non tra due enti, bensì all’interno di una stessa entità (cf. Zorell 1940, 890s.; *HALOT* IV 1697s.); l’idea che Galaad si trovi contemporaneamente all’interno di Efraim e di Manasse contrasta con la spartizione della Terra promessa (cf. *Jos* 12,2-6). Nelson (2017, 224) si è reso conto del problema e traduce in maniera differente dagli altri: «You Gileadites are nothing but fugitives from Ephraim – being in Manasseh is like being in Ephraim». Tuttavia, neppure questa traduzione trova appoggio nel testo, perché costruisce una sorta di subordinata senza verbo, senza congiunzione coordinante tra le due parti del confronto, di cui non risulta ben chiaro il senso se non in funzione dell’idea, priva di riscontri, che Manasse sia una terra ostile a Iefte perché imparentata con Efraim.

Le difficoltà di מְתוּחָה non sono ancora terminate: uno spoglio delle attestazioni del termine permette di osservare che la locuzione “in mezzo a ..., in mezzo a...” è un *unicum* biblico in ambito geografico: in *Ex* 39,3 il termine è ripetuto ben quattro volte, sempre con la congiunzione coordinante, per indicare i fili d’oro intrecciati in mezzo ai vari colori nell’*efod* creato per Aronne; in *Ex* 39,25 il termine è usato due volte per indicare i sonagli inseriti in mezzo alle melagrane tessute nel manto sacerdotale; in *Num* 18,20 (cf. anche 35,34, *Dt* 32,51, *ISam* 15,6 e *3Reg* 6,27, 11,20) il termine è usato per indicare l’assenza di

territorio per la tribù di Levi, perché sarà YHWH la loro eredità (בְּתוֹךְ בְּנֵי אֲנִי הַלְקָה וְנַחֲלָתָהּ). Tutti questi fattori problematici – l’assenza di congiunzione coordinante, l’unicità dell’attestazione, l’ambiguità di significato – fanno supporre che si sia voluto ricostituire una coppia formulare oppure, più probabilmente, che uno dei due complementi sia stato inserito come glossa.

Il contesto geografico-narrativo può aiutare a discernere quale sia l’aggiunta posteriore. Secondo *Jos* 12,2-6, il Galaad prima della conquista era diviso in due zone, una appartenuta a Sicon l’Amorreo e l’altra a Og di Basan. Dopo la vittoria israelita il possesso fu dato ai Rubeniti, ai Gaditi e a metà della tribù di Manasse. Nell’analisi di *Jdc* 11,34 è già stato osservato che in *Jos* 13,25-27 le frontiere della tribù di Gad citano vari toponimi presenti nell’episodio di Iefte, al punto da far sospettare un’opera di armonizzazione tra il testo di *Giosuè* e quello di *Giudici*: tra queste località c’è anche Safon, luogo dove si trova Iefte al momento dell’invasione efraimita. In *Jos* 13,30s. e 17,5 Manasse possiede la metà settentrionale di Galaad e il Basan. Si noti in particolare *Jos* 17,6 בְּיַד בְּנֵי מְנַשֶּׁה נְחֻלּוֹ בְּתוֹךְ אֲרָרְךָ וְרַחֲמֵי הַיַּרְדֵּן לְבְנֵי־מְנַשֶּׁה הַיְּבֵרִים, ὅτι θυγατέρες υἱῶν Μανασση ἐκκληρονόμησαν κληῖρον ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν· ἡ δὲ γῆ Γαλααδ ἐγενήθη τοῖς υἱοῖς Μανασση τοῖς καταλειμμένοις. Nella frase, dove è presente l’espressione “in mezzo a”, si attesta chiaramente che sono i figli di Manasse a possedere il Galaad.

Quanto a Efraim, il suo territorio è situato in Cisgordania e sembra lambire il Giordano nei pressi di Gerico (*Jos* 16,5-9). Questi confini, però, hanno posto molti problemi alla critica, che ritiene il testo parzialmente corrotto (cf. Boling-Wright 1982, 402-405). Infatti, in *Jos* 18,12-20 la tribù di Beniamino si vede assegnare frontiere analoghe, soprattutto per quanto riguarda la regione di Gerico fino al Giordano. I due editori del commento a *Giosuè* mettono in rapporto le incongruenze con il *topos* della rivalità con le altre tribù, che credono essere la causa dei conflitti descritti nel *Libro dei Giudici* (8,1-3, 12,1-6). Viene quindi da pensare che i confini di Efraim siano stati ‘ritoccati’ perché collimino con il racconto di *Jdc* 12,1-6 in generale, e con questo versetto in particolare. In ogni caso, l’idea che Galaad sia in mezzo tra Efraim e Manasse non rispecchia la geografia narrata nella Bibbia. Al contrario, Manasse è il toponimo corretto da un punto di vista geografico e politico. È impossibile affermare con sicurezza quale dei due etnonimi sia la glossa: Manasse potrebbe essere un’aggiunta chiarificatrice, così come Efraim potrebbe essere stata inserita in accordo con gli antagonisti del racconto. La prima ipotesi appare forse più probabile: la presenza di Manasse, considerata anche la sua posizione alla fine del

versetto, suona come una correzione sapiente che cerca di ristabilire il giusto posizionamento geografico alla luce degli altri passi biblici sopra citati.

Il testo attuale sembra dunque essersi sviluppato in fasi diverse. L'emistichio, assente in origine, sarebbe nato da una (para)dittografia del versetto successivo, causata probabilmente da un *saut du même au même* della parola אַפְרַיִם. La frase כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אַפְרַיִם e הָאֶפְרַתִּי כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אַפְרַיִם v. 5 sembra il risultato della fusione di due distinte parti del v. 5 אַתָּה, poi leggermente modificate. Il copista, resosi conto dell'errore compiuto, avrebbe cioè cercato di rimediare, invece che di correggere. Il testo, infatti, presenta un'ambiguità di senso: nella frase di *Jdc* 12,5 אַפְרַיִם כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אַפְרַיִם i "superstiti di Efraim" sono chiaramente il soggetto del verbo, mentre qui la sua 'copia' sembra avere la funzione di apostrofe nel discorso diretto. Risulterebbe infatti inverosimile che gli Efraimiti cerchino di riconoscere i Galaaditi dopo essere stati battuti in guerra. Questa confusione avrebbe portato ad aggiungere la frase "Galaad (si trova) in mezzo a Efraim" – che infatti non trova alcun riscontro nel versetto precedente – perché chiarificasse il senso generale della proposizione. L'incoerenza dell'affermazione con la divisione del territorio nelle tribù avrebbe infine generato l'inserimento della glossa finale "in mezzo a Manasse". Niente impedisce di pensare che le ultime parti dell'emistichio potessero essere in origine delle parti di commento, successivamente incorporate nel testo.

La tabella seguente riprodurrà le varie fasi di elaborazione dell'emistichio. Le parole di *Jdc* 12,5 all'origine della 'dittografia' sono messe in rilievo mediante il grassetto:

<i>Jdc</i> 12,4	Originale	וַיִּקְבֹּץ יִפְתָּח אֶת־כָּל־אֲנָשֵׁי גִלְעָד וַיִּלְחָם אֶת־אֶפְרַיִם וַיַּכּוּ אֲנָשֵׁי גִלְעָד אֶת־ אַפְרַיִם
	'Dittografia'	כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אַפְרַיִם אַתָּם
	Aggiunta	גִּלְעָד בְּתוֹךְ אַפְרַיִם
	Glossa	בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה
<i>Jdc</i> 12,5	Originale	וַיִּלְכְּדוּ גִלְעָד אֶת־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרַיִם וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אַפְרַיִם אֲעֻבְדָּהּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֲנָשֵׁי־גִלְעָד הָאֶפְרַתִּי אַתָּה וַיֹּאמֶר לֹא

וַיִּלְכָּד גַּלְעָד אֶת־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרַיִם וְהָיָה כִּי יֵאָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אֲעַבְדָּהּ וַיֵּאמְרוּ לוֹ אֲנִישֵׁי־גַלְעָד הַפְּרָזִי אֵל אֲתָם וַיִּמָּר לֵאמֹר

A καὶ προκατελάβοντο ἄνδρες Γαλααδ τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου τοῦ Εφραιμ, καὶ ἐγενήθη ὅτι εἶπαν οἱ διασεσωσμένοι τοῦ Εφραιμ “διαβῶμεν”, καὶ εἶπαν αὐτοῖς οἱ ἄνδρες Γαλααδ· “μὴ ὑμεῖς ἐκ τοῦ Εφραιμ;” καὶ εἶπαν· “οὐκ ἐσμὲν”.

B καὶ προκατελάβετο Γαλααδ τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου τοῦ Εφραιμ, καὶ εἶπαν αὐτοῖς οἱ διασωζόμενοι Εφραιμ· “διαβῶμεν”, καὶ εἶπαν αὐτοῖς οἱ ἄνδρες Γαλααδ· “μὴ Εφραθίτης εἶ;” καὶ εἶπεν· “οὐ”.

V occupaveruntque Galaaditae vada Iordanis *per quae Ephraim reversurus erat; cumque venisset ad ea de Ephraim numero fugiens atque dixisset “obsecro ut me transire permittas” dicebant ei Galaaditae “numquid Ephrateus es”; quo dicente “non sum”*.

וַיִּלְכָּד גַּלְעָד: il TM alterna verbi e pronomi al plurale, usati spesso nella narrazione, con altri al singolare, presenti in massima parte nei dialoghi. A inserisce ἄνδρες per concordare tutto al plurale, mentre B e V si accordano con il TM; le differenti rese saranno mantenute anche nel v. 6.

וְהָיָה כִּי: entrambe le versioni greche traducono con un genitivo il complemento che in ebraico aveva un valore dativo di svantaggio (cf. Nelson 2017, 225). Girolamo inserisce varie proposizioni per chiarire gli eventi biblici: la relativa *per quae Ephraim reversurus erat* spiega meglio la strategia bellica del giudice, così come la temporale *cumque venisset ad ea de Ephraim numero fugiens* esplicita l’arrivo degli Efraimiti sul posto.

וְהָיָה כִּי: la proposizione è tradotta in A ma non in B. Forse il revisore aveva notato una somiglianza sospetta con il v. 4?

אֲעַבְדָּהּ: il coortativo del verbo ebraico è tradotto in greco con un congiuntivo aoristo (διαβῶμεν), mentre è reso da Girolamo con una perifrasi più elaborata, che aveva già usato come traduzione di Num 21,22.

וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֲמָרֵי-נָפְשׁ בְּלֹא יָכִין לְדַבֵּר כִּן וַיֹּאמְרוּ אוֹתוֹ וַיִּשְׁתַּטּוּהוּ אֶל-מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן וַיִּפֹּל TM
בָּצַע הַהִיא מִפְּרִים אַרְבָּעִים וַיִּשְׁנֵי אֶלֶף

A και εἶπαν αὐτοῖς: “εἶπατε δὴ σύνθημα”· και οὐ κατηύθυναν τοῦ λαλῆσαι οὕτως. και ἐπελάβοντο αὐτῶν και ἔσφαξαν αὐτούς ἐπὶ τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου, και ἔπεσαν ἐξ Ἐφραϊμ ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ δύο τεσσαράκοντα χιλιάδες.

B και εἶπαν αὐτῶ: “εἰπὸν δὴ ‘στάχυς’”· και οὐ κατεύθυνεν τοῦ λαλῆσαι οὕτως. και ἐπελάβοντο αὐτοῦ και ἔθυσαν αὐτὸν πρὸς τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου, και ἔπεσαν ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ ἀπὸ Ἐφραϊμ τεσσαράκοντα δύο χιλιάδες.

V interrogabant eum: “dic ergo ‘sebboleth’”, quod interpretatur spica. qui respondebat “tebboleth” eadem littera spicam exprimere non valens. statimque adprehensum iugulabant in ipso Iordanis transitu et ceciderunt in illo tempore de Ephraim quadraginta duo milia.

תְּבֹלֶת ... תְּבֹלֶת: l’episodio di Jdc 12,1-7 ruota intorno al brillante stratagemma con cui Iefte riconosce gli Efraimiti grazie ad una differenza di pronuncia. Entrambe le recensioni greche omettono la pronuncia sbagliata della parola; B si limita a tradurre תְּבֹלֶת con ‘spiga’, mentre A offre una traduzione esegetica attraverso σύνθημα, ‘segno convenuto’, poi ripresa in La con dicite ergo indicium. È pertanto discutibile la scelta di Rahlfs-Hanhart (2006, 459) di stampare Σύνθημα con il sigma maiuscolo, perché il termine, da complemento oggetto della frase (“dite la parola d’ordine”), diventa così la parola d’ordine stessa (“dite: ‘parola d’ordine’”). La differenza in TM tra תְּבֹלֶת e תְּבֹלֶת è resa invece da Girolamo, il quale rimodula la differenza dialettale tra /s/ e /t/ (sebboleth – tebboloth). Smelik (1995, 559s.) riporta un’interessante glossa al Targum in cui sembra essere stato creato un gioco lessicale tra la parola fatale e i culti idolatrici.

La differenza dialettale ha destato un interesse enorme negli studiosi, che vedono nel versetto un’interessante testimonianza dello sviluppo delle lingue semitiche. Le principali ipotesi linguistiche sul tema sono state riassunte da Sasson (2013, 453-455), cui si rinvia per una visione d’insieme. A suo avviso, malgrado il proliferare di studi sull’argomento, ancora non si è trovata una ricostruzione definitiva. Le sue conclusioni sono pertanto caute: «it might be wiser to accept the suggestion that if there is any reality beyond the anecdotal, the same sibilant was pronounced distinctly by inhabitants on either side of the Jordan» (455). La sua posizione appare condivisibile: l’episodio è costruito mediante *topoi* già presenti nel

libro, quali l'imboscata ai guadi del Giordano (*Jdc* 3,28) e l'iracondia degli Efraimiti che vogliono la guerra con le altre tribù di Israele (*Jdc* 8,1-3), e sembra ruotare intorno all'*escamotage* del riconoscimento. Si tratta di una storia fittizia che al massimo potrebbe rispecchiare una differenza dialettale presente all'epoca della composizione del testo, ma di cui a tutt'oggi non è stata trovata alcuna conferma.

La ricerca di un sostrato linguistico e storico per *šibbolet* contrasta con un globale disinteresse sul significato del termine: la parola è stata interpretata fin dall'antichità come 'spiga' (cf. B, Aquila, V), in accordo con *Job* 24,24 e *Is* 27,12, ma il termine presenta anche il valore di 'corso d'acqua' – più aderente all'ambientazione sui guadi del Giordano – riscontrabile in *Ps* 69,3, 16. Nessun filologo (Moore 1895, 308; Burney 1920, 328; Boling 1975, 210; Soggin 1987, 191; Sasson 2013, 450; Nelson 2017, 450) ha provato a riprodurre il gioco di parole nella traduzione, e soltanto alcuni prendono posizione nel commento sul significato da attribuire al lemma: se Boling (1975, 213) si pronuncia a favore dell'accezione di 'corso d'acqua', secondo Sasson (2013, 453s.) l'ambientazione vicino al Giordano suggerisce l'idea che i Galaaditi indichino l'acqua mentre chiedono agli Efraimiti di pronunciare quella parola. Perfino in *HALOT* (IV 1394s.) si rinuncia a discernere il senso della parola: «its linguistic meaning is unimportant, and so it can be traced through either of the two suggested derivations».

Il significato del termine appare invece assai chiaro se si considera il contesto narrativo: il senso di 'spiga' non ha alcuna rilevanza nell'episodio, per cui tale senso sarebbe comprensibile se almeno creasse un gioco di parole con il suo corrispettivo mal pronunciato, ma *תְּבִלָּת* è semplicemente la storpiatura del termine. Viceversa, il racconto presta molta attenzione ai corsi d'acqua: in *Jdc* 10,9 gli Ammoniti sono descritti mentre attraversano il Giordano per attaccare il territorio di Israele in Cisgiordania, in *Jdc* 12,1 viene descritto il passaggio del fiume da parte degli Efraimiti, che in *Jdc* 12,6 tentano di avvicinarsi ai guadi per sfuggire alla vendetta dei Galaaditi. Il Giordano è ben due volte simbolo della frontiera aggredita dai violenti che verranno poi sconfitti. In questo caso si attua un contrappasso: il corso d'acqua è lo strumento di salvezza, ma sarà proprio la parola che lo designa a causare la rovina degli assalitori. Si tratta di un potente effetto letterario a cui va dato il giusto rilievo.

בִּיָּן: il verbo *בִּיָּן* al *binyan hif'il* significa 'stabilire', 'fissare', 'preparare' (cf. Zorell 1940, 349) ed è molto usato nei libri delle *Cronache* (e.g. *1Chr* 28,2, *2Chr* 12,14, 29,36). Moore (1895, 308) indica una struttura sintattica, formata dal verbo e da *לֵב* ('cuore'), che indica l' 'essere saldo per fare qualcosa', come in *2Chr* 12,14 (*לֹא הָכִין לְבֹו לְדָרוֹשׁ אֶת־יְהוָה*), "non aveva preparato il cuore a cercare YHWH". La metafora del cuore poteva essere anche

omessa, come si vede in *ISam* 23,22, *1Chr* 28,2, *2Chr* 29,36. Nondimeno, due elementi fanno escludere allo studioso questa lettura: la recenziarietà dell'uso rispetto alla datazione del testo da lui suggerita e la coniugazione all'incompiuto in un contesto di frasi narrative. Egli propone pertanto la correzione col verbo יכל, 'potere', che ricalca la traduzione siriana; questa ipotesi viene accolta anche da Burney (1920, 328). Viceversa, Barthélemy (1982, 105s.) ricorda un uso dell'imperfetto analogo in *ISam* 1,7 e *2Sam* 2,28, e riconosce al verbo il significato di 'concentrare l'attenzione su'; nella sua ricostruzione della scena gli Efraimiti non si sarebbero accorti che la prova risiedeva nella corretta pronuncia della parola, per cui non avrebbero nascosto il loro accento.

In *BHS* (424), diversamente, si ricorda che in alcuni manoscritti (non specificati) è attestata la variante יבין, incompiuto *hif'il* del verbo בין, 'discernere', 'comprendere', di forma molto simile a יבין. Il verbo, unito a לָ e l'infinito, si riscontra soltanto in *Is* 32,4 וּלְבַב נְמַהְרִים לְדַעַת יִבִּין, "il cuore degli irrequieti sarà in grado di comprendere". Harlé (1999, 195) sostiene che questa fosse la lezione originaria, perché a suo avviso il verbo בין corrisponderebbe maggiormente alla traduzione greca καταθύνω nel significato di 'riuscire'.

Entrambe le proposte suscitano dubbi di varia natura. La correzione in 'potere' sulla base del siriano è una soluzione banalizzante rispetto a un uso raro del predicato ebraico, che già nell'antichità poneva alcune difficoltà di comprensione, come si rileva dalla traduzione greca (καταθύνω) e soprattutto dalla resa molto libera di La (*et non consonabant sermones eorum in unum*). Neppure la sostituzione di יבין con יבין, quantunque migliore come ipotesi, appare necessaria; l'uso di פון appare confermato dai paralleli forniti dallo stesso Moore e dalla traduzione greca in καταθύνω che, *pace* Harlé, non traduce mai il verbo בין mentre, al contrario, rende spesso l'*hif'il* di פון (cf. *1Chr* 29,18, 12,14, 17,5, 19,3, 20,33, 30,19). Va invece notato che, ancora una volta, vari studiosi rifiutano il testo trådito in virtù di usi verbali recenti, che indeboliscono la loro datazione dell'episodio.

יִשְׁחָטוּהוּ: il verbo שחט è reso in A con σφάζω. La traduzione è felice perché entrambi i verbi connotano sia l'uccisione per sgozzamento, sia i sacrifici umani (cf. e.g. *Ez* 23,39, *Is* 57,5). In B, invece, è reso con un più generale θύω, forse proprio per evitare l'idea che, dopo il sacrificio della figlia, l'omicidio rituale fosse diventato un'abitudine per Iefte. Le altre divergenze nel versetto tra A e B – la traduzione del pronome e delle preposizioni לָ (A ἐπί, B πρός) e הָ (A ἐξ, B ἀπό) – sono di minore importanza.

TM וַיִּשְׁפֹּט יֵפֶתַח אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שְׁשָׁנִים וְנִמְתָּהּ הַגְּלָדִי וַיִּקְבְּרָהּ בְּעָרֵי גִלְעָד

A καὶ ἔκρινεν Ιεφθαε τὸν Ισραηλ ἕξ ἔτη. καὶ ἀπέθανεν Ιεφθαε ὁ Γαλααδίτης καὶ ἐτάφη ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλααδ.

B καὶ ἔκρινεν Ιεφθαε τὸν Ισραηλ ἑξήκοντα ἔτη. καὶ ἀπέθανεν Ιεφθαε ὁ Γαλααδίτης καὶ ἐτάφη ἐν πόλει αὐτοῦ ἐν Γαλααδ.

V *iudicavitque Iepthae Galaadites Israhel sex annis et mortuus est ac sepultus in civitate sua Galaad.*

וַיִּשְׁפֹּט יֵפֶתַח: il numero ‘sessanta’ in B è un errore che Schreiner (1957, 130) attribuisce a una cattiva comprensione del valore numerico delle lettere greche.

וַיִּקְבְּרָהּ בְּעָרֵי גִלְעָד: la differenza più rilevante all’interno della frase si trova nel luogo di sepoltura di Iefte: il TM parla di ‘città’ al plurale, A e V presentano un aggettivo possessivo (ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλααδ, *in civitate sua Galaad*), mentre in B Γαλααδ è trasformato in un ancor più chiaro complemento di luogo (ἐτάφη ἐν πόλει αὐτοῦ ἐν Γαλααδ). La differenza tra TM e le altre versioni è spiegata (cf. Nelson 2017, 455) attraverso l’ipotesi di una confusione tra *yod* come *mater lectionis* dello stato costruito plurale e il *waw* del suffisso per la 3a pers. sing. masch. È più complicato riconoscere a quale città il testo faccia riferimento, se sia cioè un’allusione generica ad una città di Galaad oppure se in origine ci fosse un toponimo vero e proprio, poi perduto. L riporta ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ ἐν Σέφ(ε), ripresa con tutta probabilità da Giuseppe Flavio (*AJ* V 270) con ἐν τῇ αὐτοῦ πατρίδι Σεβέη. Dato che il toponimo non ha ulteriori riscontri, alcuni studiosi (cf. Burney 1920, 329) hanno ipotizzato che sia avvenuta una corruzione di Mispà, ricordata come casa del giudice in *Jdc* 11,34. La correzione in Mispà, seppur interessante, presenta due punti deboli: uno di ordine narrativo, visto che la cittadina non è mai menzionata nell’episodio degli Efraimiti mentre Iefte sembra risiedere al nord, e l’altro di ordine testuale, dato che in tutte le attestazioni greche, manca la prima consonante del toponimo, un’eccezione rispetto alla traduzione etimologica con σκοπιά (*e.g.* *Jdc* 11,29) o alla traslitterazione ricorrente in Μασσηφα (*e.g.* *Jdc* 10,17), seguita spesso anche da Flavio Giuseppe (*AJ* VI 60,1 Μασφα, cf. *Jos* 15,38 A, 18,26 A, *2Chr* 16,6) anche in varianti simili (*AJ* V 261,2, X 168,3, 173,2 Μασφαθά, X 172,1 Μασφάθη).

In alternativa, si potrebbe supporre che il toponimo originario sia Safon, la località verso cui gli Efraimiti si dirigono in *Jdc* 12,1 per parlare con Iefte, con il risultato בְּעִירוֹ בְּצַפּוֹן, “nella sua città, Safon”. È l’unica referenza geografica nell’episodio e lascia presagire che

la scena sia ambientata in una località del Galaad settentrionale (cf. *Jos* 13,27); dal fatto che Iefte si trovasse là, si può intuire che vi abitasse. Il confronto tra le traslitterazioni greche Σέφ(ε) e Σεφεινα di *Jdc* 12,1 permette di ipotizzare che si tratti della traslitterazione della stessa parola, cui manca qui l'ultima consonante. Barthélemy (1982, 106) si era accorto della somiglianza e sosteneva che molti toponimi del racconto, tra cui Mispà, derivassero dal nome Safon, primo figlio di Gad e fondatore di un *clan*. Ciononostante, preferì ricostruire il toponimo direttamente dalla traslitterazione greca: ספָּֿ. Appare però più probabile che il testo nel suo versetto conclusivo abbia citato un toponimo già attestato, piuttosto che uno di cui non esiste alcuna menzione nella Bibbia. Nel caso di ספָּֿ, la corruzione potrebbe essere stata creata dall'ambiguità del termine che, stante l'incoerenza con *Jdc* 11,34, fu interpretato come direzione geografica, per cui si procedette nel testo ebraico a rimpiazzarla con una glossa, Galaad.

Osservazioni sulla storia testuale

L'analisi dell'episodio permette di proporre alcune osservazioni sulla storia testuale tanto del testo ebraico, quanto della traduzione greca. Naturalmente cinquantanove versetti non sono un campione sufficiente per aspirare a conclusioni di valenza generale, anche solo per *Giudici*; il 'carotaggio' ha tuttavia permesso di individuare alcuni indizi utili per nuovi spunti di ricerca sul confronto tra TM e il modello ebraico dei LXX e sulle relazioni tra le differenti recensioni dei LXX.

1. Le differenze tra TM e LXX

Molte differenze tra TM e LXX vengono spiegate in base all'idea che i LXX abbiano avuto una *Vorlage* differente rispetto al TM. Fernández Marcos (2011, 7-9), ad esempio, motiva così – talvolta come semplice ipotesi – le discrepanze del greco rispetto all'ebraico in *Jdc* 10,9, 15-18, 11,11, 23, 26, 36. La quantità di passi segnalati dallo studioso contrasta tuttavia con la conclusione a cui perviene, secondo la quale «the Hebrew text known by the translators was only slightly different from TM» (p. 8). Inoltre, la spiegazione di una differenza nel greco attraverso la *Vorlage* diversa, o quantomeno il ricorso ricorrente a questo tipo di spiegazione, suscita alcune perplessità di ordine metodologico: postulare un modello diverso alla base del greco, se non viene confermato da varianti attestate nei codici o quantomeno da indizi probabili, appare indimostrabile, e dunque dovrebbe essere utilizzato come *ultima ratio*. A mio avviso, bisognerebbe cioè provare che non è sopravvenuto alcun tipo di errore meccanico né nell'ebraico, né nel greco, e che non si tratta di una traduzione 'libera' con scopo letterario o esplicativo; questo principio dovrebbe valere ancor di più quando il TM presenta difficoltà di senso, perché in questi casi diventa ancor più probabile che i LXX presentino la traduzione della lezione originale, oppure cerchino di modificare il testo per risolvere i problemi dell'ebraico. In questa ricerca, pertanto, ogni volta che si è riscontrata una discrepanza tra TM e LXX, è stato valutato se questa differenza derivasse da una corruzione del testo greco, del TM o si trattasse di un inserimento o di un cambiamento deliberato.

Verranno presentati di seguito i casi principali individuati nel corso dell'analisi, e saranno divisi nelle categorie sopra menzionate, con tutte le cautele che quest'operazione comporta, dato che la linea di demarcazione che permette di riconoscere una causa meccanica da una scelta esegetica non è sempre netta.

I versetti nei LXX (A e B) che presentano probabili corrotture meccaniche sono i seguenti:

- 1) *Jdc* 11,4: l'assenza del versetto in B può essere dovuta a omissione per omeoarcto e omoteleuto col verso successivo (11,4 A καὶ ἐγένετο ... οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ, 5 καὶ ἐγένετο ἡνίκα παρετάξαντο οἱ υἱοὶ Ἀμμων μετὰ Ἰσραηλ).
- 2) *Jdc* 11,13s.: l'aggiunta di καὶ ἀπέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ἰεφθαε di A e L potrebbe essere avvenuta per (para)dittografia dovuta a (par-)omeoarcto con il successivo καὶ ἀπέστειλεν Ἰεφθαε ἀγγέλους, oppure potrebbe essere il risultato di un 'doppione' nella traduzione.
- 3) *Jdc* 11,22: la prima proposizione del versetto è omessa in B probabilmente per (par-)aplografia con la fine del versetto precedente (11,21 καὶ ἐκληρονόμησεν Ἰσραηλ πᾶσαν τὴν γῆν, 22 A καὶ ἐκληρονόμησεν πᾶν τὸ ὄριον).
- 4) *Jdc* 11,28: la seconda attestazione di καὶ οὐκ εἰσήκουσεν in A potrebbe essere dovuta a (para)dittografia a causa della doppia presenza di υἰῶν Ἀμμων alla fine del versetto precedente e alla fine della prima proposizione (11,27 υἰῶν Ἀμμων, 28 καὶ οὐκ εἰσήκουσεν βασιλεὺς υἰῶν Ἀμμων).
- 5) *Jdc* 11,29: l'omissione di καὶ ἀπὸ σκοπιᾶς Γαλααδ in B è probabilmente dovuta a un *saut du même au même* della parola Γαλααδ (cf. A τὴν σκοπιᾶν Γαλααδ καὶ ἀπὸ σκοπιᾶς Γαλααδ).

Seguono i versetti in cui il testo greco pare allontanarsi deliberatamente dall'ebraico:

- 6) *Jdc* 10,11: l'aggiunta di καὶ Μωαβ in A e L serve per armonizzare la frase con la narrazione delle guerre nel libro biblico.
- 7) *Jdc* 10,11s.: l'uso degli etnonimi come soggetto della proposizione in A e L corregge l'anacoluto nel testo ebraico, dove al v. 11 i popoli sono sintatticamente dei complementi d'agente, mentre nel v. 12 diventano il soggetto della frase.
- 8) *Jdc* 10,5: la lezione Κύριε di *Jdc* 10,15, attestata in A e in L ma assente in TM, non è verosimilmente il frutto di una *Vorlage* differente, perché il titolo divino compare già nel versetto e nel suo parallelo in 10,10 come destinatario della supplica; a maggior ragione, dato che si tratta di un'invocazione, il lemma potrebbe corrispondere unicamente a יְהוָה , attestato soltanto in *Jdc* 6,15, 13,8 in riferimento non a YHWH ma al suo messaggero. Si tratta piuttosto di un'aggiunta stilistica.

- 9) *Jdc* 10,16: l'aggiunta dell'aggettivo μόνω a Θεῶ in B serve per stemperare l'enotheismo del passo.
- 10) *Jdc* 11,7: la pericope καὶ ἐξαπεστείλατέ με ἀφ' ὑμῶν in LXX è forse un'aggiunta posteriore per influenza di *Gen* 26,27.
- 11) *Ibid.*: l'omissione della traduzione di פָּהַי in A e L è dovuta alla presenza di una proposizione temporale subito successiva (ήνیکا ἐθλίβητε), che presumibilmente fece ritenere superfluo l'avverbio.
- 12) *Jdc* 11,13: καὶ πορεύσομαι è probabilmente un'aggiunta posteriore d'intento chiarificatore.
- 13) *Jdc* 11,19: la concordanza tra verbo e il pronome personale (A παρελεύσομαι ... μου, B παρέλθωμεν ... ἡμῶν) è una correzione *ad sensum*.
- 14) *Jdc* 11,30: μοι è con probabilità un'aggiunta stilistica di A e L, perché il riferimento alla persona di Iefte come destinatario dell'aiuto divino è già presente nel complemento יָדָי/ἐν χειρί μου.
- 15) *Jdc* 11,33: l'inserimento di Ἀρνῶν in B è un tentativo di correggere il testo ebraico, ritenuto corrotto: il toponimo del complemento תַּיִם אֶרְבֹּב־דַּעַן, già reso in A con ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Σεμωιθ, è interpretato nel suo significato etimologico di 'numero', motivo per cui in testo viene inserito un toponimo corrispondente alla narrazione (ἕως ἐλθεῖν ἄχρις Ἀρνῶν ἐν ἀριθμῶ).
- 16) *Jdc* 11,34: ἀγαπητή è un'aggiunta volontaria, cui in L seguiva περίψυκτος, con l'intenzione di creare un richiamo con la storia di Isacco (cf. *Gen* 22).
- 17) *Jdc* 11,35: il complemento ἐν ὀφθαλμοῖς μου di A e L è una glossa del copista per chiarire il senso di εἰς σκῶλον, interpretato nel senso di 'arma appuntita' e non con l'originario valore di 'trappola'.
- 18) *Jdc* 11,36: εἰ ἐν ἐμοί pare essere un'aggiunta stilistica che mantiene l'uso ripetuto dei pronomi personali iniziato nel versetto precedente.
- 19) *Jdc* 11,37: ὁ πατήρ μου di B è aggiunto come soggetto per ποιησάτω (ποιησάτω δὴ ὁ πατήρ μου τὸν λόγον); il modello ebraico presentava infatti il verbo di forma passiva con la 'parola' in funzione di soggetto (רַב־דָּבָר לִי הַשְּׁעָרָה), che A aveva reso in ποίησόν μοι τὸ ῥῆμα.

Il numero maggiore di cambiamenti che sembrano dovuti a un allontanamento deliberato dal modello ebraico, piuttosto che a guasti meccanici o a una *Vorlage* differente, offre un riscontro tangibile degli sforzi compiuti dai traduttori greci al fine di chiarire il loro

modello ebraico nei punti più oscuri. Come già diceva Fernández Marcos (2011, 8), infatti, il cosiddetto Antico Greco (*Old Greek*) «was not so literal». A parte rare eccezioni, le modifiche non hanno una funzione letteraria, bensì esplicativa. Esse riflettono un'attenzione puntuale alla coerenza della narrazione e tendono, da una parte, ad eliminare le informazioni contrastanti nel testo ebraico e, dall'altra, a inserirne di nuove quando il modello appare ellittico o ambiguo.

Si è riscontrato un unico caso di possibile *Vorlage* differente:

20) *Jdc* 10,16: la proposizione καὶ οὐκ εὐηρέστησεν {ἐν τῷ λαῷ} di A e L appare come la traduzione della pericope וירע בעיניו, “e ci fu male (= dispiacere) nei suoi occhi” (cf. *ISam* 18,8), che creava un gioco di parole con la frase עֲשֶׂה-אַתָּה לָנוּ כְּכֹל-הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ, “fa’ a noi secondo tutto il bene ai tuoi occhi” di *Jdc* 11,15.

In questo caso potrebbe effettivamente trattarsi di una *Vorlage* differente perché la proposizione ricostruibile attraverso il testo di A e L non migliora il senso nella comprensione dell'ebraico, che non appare corrotto, né sembra spiegabile come aggiunta letteraria, perché il gioco di parole tra ‘bene’ e ‘male’ è presente solo in ebraico.

Analoghe perplessità nascono dal riconoscimento dei doppioni e della tecnica del ‘*al tigrē*’. Le pericopi ‘sdoppiate’ in *Jdc* 10,16 e 11,36 LXX sembrano state originate da cause differenti, ovvero la *Vorlage* per 10,16 (nr. 20) e un’aggiunta di matrice stilistica per 11,36 (nr. 18). Quanto alla tecnica del ‘*al tigrē*’, l’ipotesi che la *Vorlage* di οὐχ οὕτως (*Jdc* 11,8) in A e L fosse לֹא כֵן a causa di una variazione volontaria del testo risulta difficilmente sostenibile perché l’editore non riporta attestazioni della variante nei codici ebraici che possano fornire traccia di questo meccanismo per il passo, mentre al contrario la traduzione greca è supportata da La e Ps.Philo *Antiq.* 39,4. La differenza in questo caso deriva probabilmente da una corruzione nel TM.

In effetti, sono numerosi i casi in cui il TM sembra presentare dei guasti:

21) *Jdc* 10,11s.: le differenze tra TM e LXX nascono dalla probabile perdita di un verbo nel testo ebraico.

22) *Jdc* 11,8: οὐχ οὕτως in A e L, sostenuto dalle traduzioni di La e Ps.Philo *Antiq.* 39,4, è la probabile traduzione dell'ebraico לֹא כֵן (“non così”) prima della corruzione in לְכֵן (‘pertanto’) riscontrabile nel TM.

- 23) *Jdc* 11,20: la forma לֹא־הָאֲמִין attestata in TM presenta un problema sintattico; viceversa, οὐκ ἠθέλησεν di A e L, supportato dalla traduzione di La, permette di ricostruire il verbo ebraico del versetto (לֹא־הָאֲמִין) e di sanare la costruzione della frase. La forma di TM, invece, potrebbe essere l'esito di una corruzione per influsso di *Num* 21,23.
- 24) *Jdc* 11,26: ἐρρῶσω αὐτούς di B ricostruisce probabilmente la corretta resa della forma verbale ebraica הִצִּילְתֶּם , poi vocalizzata in TM con הִצִּילְתֶּם .
- 25) *Jdc* 11,29: la traduzione in tutte le recensioni greche di σκοπιᾶ , resa 'etimologica' di Mispà peraltro corroborata da *speculatio* in La, induce a credere che il termine ebraico מִצְפָּה sia stato vocalizzato dai Massoreti in מִצְפָּה per risolvere un'incoerenza narrativa: Iefte si trovava già a Mispà in *Jdc* 11,11, per cui il percorso per tutto il territorio per tornare al punto di partenza sarebbe parso illogico.
- 26) *Jdc* 11,37: il TM presenta la frase "scenderò sui monti" in accordo con A e B, mentre L presenta ἐπιβήσομαι come correzione *ad sensum*. Data l'illogicità dell'enunciato, una parte della critica ha supposto una corruzione del verbo רָד ('vagare') in יָרַד ('scendere') avvenuta probabilmente prima della redazione dell'Antico Greco.
- 27) *Ibid.*: וְרַעְיָתִי è la grafia erronea per וְרַעְיוֹתִי , segnalata con il *qere ketib*.
- 28) *Jdc* 11,39: la divisione in versetti ha probabilmente partizionato una frase originariamente unitaria. La pericope $\text{וְתָהִי־חֶזֶק בְּיַשָּׁרְאֵל}$ faceva originariamente parte del versetto successivo.
- 29) *Jdc* 12,1: ἐταπεινῶν με di A e L testimonia la caduta di un verbo ebraico, עָנִי , compiuto *pi'el* di עָנָה , 'umiliare' con il suffisso della 1a pers. sing., poi perduto per (par-)aplografia con 'Ammon' (עַמּוֹן).
- 30) *Jdc* 12,4: in TM l'ultimo emistichio presenta molti problemi di senso. L'assenza di questa parte in L sembra riflettere non un'omissione, bensì la forma originale del versetto. La corruzione sarebbe scaturita dalla presenza della parola אֶפְרַיִם sia qui, sia nel versetto successivo: il copista avrebbe iniziato a copiare una parte di *Jdc* 12,5 alla fine del versetto e, resosi conto dell'errore, avrebbe cercato di rimediare piuttosto che di correggere. La nuova forma sarebbe stata poi incorporata in A e B.
- 31) *Jdc* 12,7: il toponimo Σεφ(ε) in L è presumibilmente una traslitterazione di צָפוֹן , toponimo attestato in *Jdc* 12,1. Dalle lezioni di TM, A e B si evince invece che il modello delle recensioni più recenti dei LXX fosse בְּעָרֵי גִלְעָד , "nella sua città di Galaad", poi corrotto in בְּעָרֵי גִלְעָד , "nelle città di Galaad". Tuttavia, tanto l'ambiguità

del termine נֶפֶץ, che designa in partenza il punto cardinale ‘nord’, quanto la banalità dell’espressione “la sua città di Galaad”, inducono a ipotizzare che L non abbia avuto una *Vorlage* diversa, ma piuttosto che l’ambiguità del toponimo abbia indotto la sua correzione nel testo ebraico in una forma più banale.

Si constata che la maggior parte delle corrottele di TM sembra avvenuta in epoca antica: i casi nrr. 21 e 26 presuppongono che il guasto fosse già in testo al momento dell’Antico Greco perché sono comuni a tutta la tradizione greca, mentre i casi nrr. 22s., 29-31 sono stati identificati grazie ad L (e talvolta A), e dunque sono databili tra l’Antico Greco e le rielaborazioni successive. I casi nrr. 24s., 27s., invece, sono stati causati da una grafia o una vocalizzazione sbagliata, o dalla divisione sbagliata della frase nei versetti, e quindi di per sé non contengono un testo ebraico errato, bensì mal interpretato.

Dal riepilogo complessivo si evincono cinque casi di corrottela del testo greco (nrr. 1-5), dieci di inserimento o modifica deliberata (nrr. 6-19) e dieci di corrottela del TM (nrr. 21-31). Il risultato finale, con un solo caso di *Vorlage* diversa (nr. 19), aderisce alla conclusione di Fernández Marcos (2011, 8) circa la similarità del modello ebraico dell’Antico Greco a TM. Lo studioso (2011, 7-13), nondimeno, riteneva che la maggioranza delle lezioni trasmesse dal TM fosse da preferire rispetto alle correzioni («variant readings») ricavabili dalle traduzioni antiche, e che soltanto in rare occorrenze il testo greco possa permettere di ricostruire la lezione originale, specialmente se in accordo con le *Veteres Latinae*. Di fatto, nell’episodio di *Jdc* 10,6-12,7 egli conferma tutte le lezioni di TM contro LXX, mentre i risultati di questa analisi delineano una situazione diversa.

Naturalmente in un’edizione del TM, le corrottele avvenute nel corso della tradizione non possono essere corrette, perché il guasto è stato ‘accolto’ dai Masoreti in virtù della sacralità del testo: ne è un esempio la grafia נֶפֶץ, segnalata in *Jdc* 11,37 con *qere ketib*. In questo caso, pertanto, le antiche ‘varianti’ che traspaiono dalle versioni antiche, anche se citate in apparato, assumono un valore puramente storico. I problemi sorgono però al momento della traduzione, quando i ‘nodi’ dei guasti meccanici arrivano al ‘pettine’ della comprensibilità del testo. Tra gli studiosi è invalsa la prassi di pubblicare la traduzione di un testo ‘ipotetico’ migliorato dalle loro riflessioni filologiche. Alcuni commentatori lo hanno proprio scritto come principio all’inizio della loro edizione: Boling (1975, 42) spiega che la nuova relazione tra TM e LXX «will be operative in the translation and notes, wherever we have recognized the possibility of improving on MT»; Nelson (2017, 2) afferma che il suo commento critico «seeks to establish the earliest recoverable text of *Judges* as a way of

getting as close as possible to the producers of the text and its early audience». Infatti, se si prende l'esempio di *Jdc* 11,37, l'espressione "scendere sui monti" presente sia in TM, sia in LXX (con l'eccezione di L) è tradotta da Burney (1920, 323) con «I may go 'wander free' upon the mountains», da Boling (1975, 206) con «I may go and wander on the hills», da Soggin (1987, 186) con «laisse-moi deux mois pour que je puisse errer librement dans les montagnes». Con l'eccezione di Burney, che segnala le parole corrette rispetto al TM con i segni ʾ, nessun'altra traduzione mostra in sé le correzioni apportate dall'editore. In sostanza, nella traduzione vengono presentati i risultati di alcune scelte critiche che 'sanano' il TM senza però stampare un testo che testimonî le decisioni attuate. L'unico ad aver proposto un'edizione critica sulla base delle sue correzioni fu Moore (1900), il quale indicò tutti gli allontanamenti dal TM attraverso dei segni diacritici.

Sulla scorta del suo tentativo e, parzialmente, di quello recente di Garbini (1992) per il *Cantico dei Cantici*, verrà proposto di séguito un testo ebraico – senza la pretesa di pervenire ad un'edizione critica – corredato da quelle correzioni che sembrano ristabilire la più antica versione recuperabile di *Giudici*, per riprendere le parole di Nelson (2017, 2). Certamente, l'operazione è rischiosa se proposta in larga scala, perché, prima che il testo ebraico si stabilizzasse definitivamente con il 'concilio' di Iamnia, esistevano varie versioni dei libri sacri, che nel caso dei frammenti di Qumran possono essere divisi in tre categorie, quelli legati al Pentateuco samaritano, ai LXX e al TM. Esisteva dunque una pluralità di testi, sulla cui origine la critica non è ancora riuscita a trovare una spiegazione pienamente soddisfacente (cf. Würthwein 1995, 13-21, con bibl.). Nondimeno, Würthwein ha posto in rilievo una differenza di trattamento al momento della scelta del testo ufficiale tra i libri della Torà, curati con particolare interesse, e gli altri, che «stand in contrast to the Torah by their numerous flaws which belie any careful revision, such as orthographical inconsistency, and the frequency of transposed letters, haplography and dittography, errors of word division and word combination, and the like» (p. 14). Lo studioso concludeva così la sua parte sugli scopi della critica biblica: «the goal of textual criticism is not to establish the text of a particular time in history. It would be seen rather as editing a text which has the greatest degree of probable authenticity or originality based on the review of the textual witnesses and the scholarly principles of textual criticism» (p. 106). Si è dunque voluto provare a seguire queste indicazioni per l'episodio di Iefte.

Se in generale nell'archetipo di TM possono essere già presenti varie corrottele, nel caso di *Giudici* (a parte il cap. 5) non sembra aver luogo questa difformità tra le versioni, perché i frammenti di Qumran sono in accordo con TM e quest'ultimo è spesso in accordo

con il modello dei LXX (cf. Fernández Marcos 2011, 5-8). In particolare, per *Jdc* 10,6-12,7 la forte somiglianza tra il TM e il testo ebraico usato come modello per l'Antico Greco permette di individuare, grazie alle corrottele, l'epoca in cui potrebbe essere sorto l'archetipo di questa tradizione tutto sommato uniforme.

Come già accennato, i casi nrr. 22s., 29-31 sono stati identificati grazie ad L (e talvolta anche A), e dunque sono databili tra l'Antico Greco (II sec. a.C.) e la revisione *kaige* (I sec. d.C. – vd. Haiken 2015, 5): ciò significa che possibilmente tali corrottele siano avvenute nell'arco di tre secoli, prima che il testo ebraico si stabilizzasse definitivamente con il concilio di Iamnia (cf. Würthwein 1995, 13-21). Nel caso di *Jdc* 12,7, per esempio, la lezione $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\ \Sigma\acute{\epsilon}\phi(\epsilon)$ di L come luogo di sepoltura di Iefte sembra avere בערו בצפון come *Vorlage*³⁸. Dal TM, invece, la forma attuale בערי גלעד può essere corretta, grazie a A e B, in בערו גלעד. Le due lezioni ricostruite potrebbero essere varianti 'd'autore' indipendenti tra loro, ma non sembra questo il caso: in un momento successivo all'Antico Greco, la lezione originale בערו בצפון sarebbe stata corretta nel testo ebraico a causa dell'ambiguità del toponimo con il più banale בערו גלעד. Viceversa, i casi nr. 21 (mancanza del predicato in *Jdc* 10,11) e nr. 26 (l'espressione "scenderò sui monti") presuppongono che il modello ebraico dell'Antico Greco portasse la stessa lezione trädita in TM; i guasti sembra avvenuti prima di tale momento e possono essere sanati *ope ingenii*. Questo 'Antico Ebraico', per coniare un'espressione analoga all'Antico Greco, potrebbe dunque essere databile tra la fine della redazione biblica, a mio avviso (cf. il commento storico e letterario) avvenuta tra V e IV sec. a.C., e l'Antico Greco di *Giudici*, che la critica (cf. Satterthwaite 2015, 105-107) data non prima del 160 a.C.

Il testo proposto di séguito parte dal TM, di cui si è mantenuta la vocalizzazione. Gli interventi sono segnalati nella maniera seguente:

- Le aggiunte (*Jdc* 10,11, 16, 12,2) sono state segnalate mediante le parentesi uncinatate; la vocalizzazione sarà presentata in nota.
- Le correzioni (*Jdc* 11,8, 20, 26, 29, 37 e 12,7) non presentano vocalizzazione in testo, ma verrà indicata in nota.
- Le espunzioni (*Jdc* 12,4, 7) sono state segnalate tra parentesi graffe.
- Lo spostamento di testo da un versetto all'altro (*Jdc* 11,39) è segnalato in nota.

³⁸ Si ricordano tuttavia le possibili alternative proposte da Burney (1920, 329: בערו במצפה גלעד) e da Barthélemy (1982, 106: בערו בצפה).

La traduzione riprende i criteri già seguiti per il TM. Aggiunte e correzioni sono state segnalate mediante l'uso del corsivo, mentre tra parentesi tonde si troveranno quelle parole, assenti in ebraico, che servono a chiarificare il senso della frase.

Jdc 10,6-12,7 'Antico Ebraico'

⁶ I figli di Israele continuarono a fare il male agli occhi di YHWH e servirono i Baal, le Astarti, gli dèi della Siria, gli dèi di Sidone, gli dèi di Moab, gli dèi dei figli di Ammon e gli dèi dei Filistei, abbandonarono YHWH e non lo servirono.

⁶ וַיִּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעֲבֹדוּ אֱתֵי־הַבְּעֻלִים וְאֵת־הַעֲשָׁתְרוֹת וְאֵת־אֱלֹהֵי אַרְם וְאֵת־אֱלֹהֵי צִידוֹן וְאֵת אֱלֹהֵי מוֹאָב וְאֵת אֱלֹהֵי בְנֵי־עַמּוֹן וְאֵת אֱלֹהֵי פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲזְבוּ אֶת־יְהוָה וְלֹא עֲבָדוּהוּ

⁷ Esplose la rabbia di YHWH con Israele ed egli li vendette in mano ai Filistei e in mano ai figli di Ammon.

⁷ וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים וּבְיַד בְּנֵי עַמּוֹן

⁸ Ed (essi) prostrarono e oppressero i figli di Israele in quell'anno, per diciotto anni, tutti i figli di Israele che (abitavano) oltre il Giordano nella terra dell'Amorreo che (è) in Galaad.

⁸ וַיִּרְעֲצוּ וַיִּרְצְצוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּשָּׁנָה הַהִיא שְׁמֹנֶה עָשָׂר שָׁנָה אֶת־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּגִלְעָד

⁹ I figli di Ammon passarono il Giordano per combattere anche contro Giuda, Beniamino e la casa di Efraim, e Israele si ritrovò in forte angoscia.

⁹ וַיַּעֲבְרוּ בְנֵי־עַמּוֹן אֶת־הַיַּרְדֵּן לְהִלָּחֵם גַּם־בִּיהוּדָה וּבְבִנְיָמִין וּבְבֵית אֶפְרַיִם וַתִּצָּר לְיִשְׂרָאֵל מְאֹד

¹⁰ I figli di Israele fecero appello a YHWH: "Abbiamo commesso un torto contro di te poiché abbiamo abbandonato il nostro Dio e abbiamo servito i Baal".

¹⁰ וַיִּזְעֻקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה לֵאמֹר הֲטֵאֲנוּ לָךְ וָכִי עֲזַבְנוּ אֶת־אֱלֹהֵינוּ וַנַּעֲבֹד אֶת־הַבְּעֻלִים

¹¹ E YHWH disse ai figli di Israele: "Forse non vi ho fatti salire dall'Egitto e l'Amorreo e i figli di Ammon e i Filistei

¹¹ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֲלֹא <העליתי אתכם> מִמִּצְרַיִם וְהָאֱמֹרִי וּבְנֵי־עַמּוֹן וּפְּלִשְׁתִּים³⁹

³⁹ La frase vocalizzata è העליתי אתכם ממצרים והאמרי ובני-עמון ופלישתים.

¹² e i Sidonî e Amalec e Maon vi hanno oppresso, ma avete fatto appello a me e vi ho liberati dalle loro mani?

¹³ Voi però mi avete abbandonato e avete servito altri dèi, perciò non continuerò a liberarvi.

¹⁴ Andate e fate appello agli dèi che avete scelto per voi; vi liberino costoro nel tempo della vostra angoscia”.

¹⁵ I figli di Israele dissero a YHWH: “Abbiamo peccato, fa’ a noi secondo tutto ciò che è bene ai tuoi occhi, però liberaci in questo giorno”.

¹⁶ Rimossero gli dèi stranieri di mezzo a loro e servirono YHWH; *ciò fece male ai suoi occhi* e gli si mozzò il respiro per la sofferenza di Israele.

¹⁷ I figli di Ammon furono chiamati a raccolta e si accamparono a Galaad, mentre i figli di Israele si radunarono e si accamparono a Mispà.

¹⁸ Il popolo, i principi di Galaad, dissero ognuno al suo vicino: “Chi (sarà) l’uomo che comincerà a combattere contro i figli di Ammon? Diventerà il capo di tutti gli abitanti di Galaad”.

¹¹ ¹ Iefte il Galaadita (era) un eroe valoroso; egli era figlio di una donna che si prostituiva, e costei partorì a Galaad Iefte.

² La moglie di Galaad partorì a lui dei figli; e i figli della moglie crebbero, cacciarono Iefte e gli dissero: “Non avrai eredità nella

¹² וְצִידוֹנִים וְעַמְלֶק וּמַעֲזַיִם וְלְחֻצוֹת אֲתָכֶם וּתְצַעֲקוּ אֵלַי
וְאוֹשִׁיעָה אֲתָכֶם מִיָּדָם

¹³ וְאַתֶּם עָזַבְתֶּם אוֹתִי וַתַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְכֵן לֹא־
אוֹסִיף לְהוֹשִׁיעַ אֲתָכֶם

¹⁴ לָכוּ וְנִצְעֲקוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בְּחַרְתֶּם בָּם הַיּוֹם
וְיוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעֵת צָרְתְּכֶם

¹⁵ וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה הֲטֹאנּוּ עָשָׂה־אַתָּה לָנוּ
כְּכָל־הַטּוֹב בְּעֵינֵינוּ אַךְ הֲצִילָנוּ נָא הַיּוֹם הַזֶּה

¹⁶ וַיִּסְרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַגֹּבֵר מִקִּרְבָּם וַיַּעֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה
<וַיִּרְעוּ בְעֵינָיו>⁴⁰ וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ בַּעֲמַל יִשְׂרָאֵל

¹⁷ וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי עַמּוֹן וַיִּחַנּוּ בְּגִלְעָד וַיִּאָּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּחַנּוּ בְּמִצְפָּה

¹⁸ וַיֹּאמְרוּ הָעָם שָׂרֵי גִלְעָד אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ מִי הָאִישׁ
אֲשֶׁר יִחַל לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי עַמּוֹן יְהִי לְרֹאשׁ לְכָל יִשְׂרָאֵל
גִלְעָד

¹¹ ¹ וַיִּפְתַּח הַגִּלְעָדִי הָיָה גִבּוֹר חַיִל וְהוּא בֶן־אִשָּׁה זוֹנָה
וַיּוֹלֵד גִלְעָד אֶת־יִפְתָּח

² וַתֵּלֶד אִשְׁת־גִלְעָד לוֹ בָנִים וַיִּגְדְּלוּ בְנֵי־הָאִשָּׁה וַיִּגְרְשׁוּ
אֶת־יִפְתָּח וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־תִנְחַל בְּבֵית־אָבִינוּ כִּי בֶן־
אִשָּׁה אַחֲרַת אִתָּה

⁴⁰ Vocalizzazione וַיִּרְעוּ בְעֵינָיו.

casa di nostro padre poiché tu sei figlio di un'altra donna”.

³ E Iefte fuggì dal cospetto dei suoi fratelli, si stabilì nella terra di Tob e si radunavano intorno a Iefte uomini in miseria e facevano delle sortite con lui.

⁴ Avvenne dopo molto tempo che i figli di Ammon combatterono con Israele.

⁵ Avvenne, quando i figli di Ammon combatterono con Israele, che gli anziani di Galaad andarono a prendere Iefte dalla terra di Tob.

⁶ Dissero a Iefte: “Vieni e diventerai il nostro comandante e combatteremo contro i figli di Ammon”.

⁷ E Iefte disse agli anziani di Galaad: “Non (siete) forse voi (che) mi odiavate e mi avete cacciato dalla casa di mio padre? Perché siete venuti da me adesso quando siete nell'angoscia?”.

⁸ Gli anziani di Galaad dissero a Iefte: “*Ma no!* Adesso siamo tornati da te: verrai con noi e combatterai contro i figli di Ammon e diventerai il nostro capo, di tutti gli abitanti di Galaad”.

⁹ E Iefte disse agli anziani di Galaad: “Se voi mi fate tornare per combattere contro i figli di Ammon e YHWH li consegnerà davanti a me, io diventerò il vostro capo”.

¹⁰ Gli anziani di Galaad dissero a Iefte: “YHWH sarà testimone in mezzo a noi se non faremo così, secondo la tua parola”.

³ וַיִּבְרַח יִפְתָּח מִפְּנֵי אָחָיו וַיָּשָׁב בְּאֶרֶץ טוֹב וַיִּתְּלַקְטוּ אֶל־יִפְתָּח אַנְשִׁים רִיקִים וַיִּצְאוּ עִמּוֹ

⁴ וַיְהִי מִיָּמִים וַיִּלְחַמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל

⁵ וַיְהִי כִּפְּאֻשֵׁר־נִלְחַמוּ בְּנֵי־עַמּוֹן עִם־יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכוּ זִקְנֵי גִלְעָד לִקְחַת אֶת־יִפְתָּח מֵאֶרֶץ טוֹב

⁶ וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח לָכֵה וְהָיִיתָ לָּנוּ לְקַצִּין וְנִלְחַמָּה בְּבָנֵי עַמּוֹן

⁷ וַיֹּאמֶר יִפְתָּח לְזִקְנֵי גִלְעָד הֲלֹא אַתֶּם שָׁנֵאתֶם אוֹתִי וְתִגְרְשׁוּנִי מִבֵּית אָבִי וּמִדּוֹעַ בְּאַתֶּם אֵלַי עַתָּה כִּפְּאֻשֵׁר צַר לָכֶם

⁸ וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי גִלְעָד אֶל־יִפְתָּח לֹא־כֵן⁴¹ עַתָּה שָׁבָנוּ אֵלֶיךָ וְהִלַּכְתָּ עִמָּנוּ וְנִלְחַמְתָּ בְּבָנֵי עַמּוֹן וְהָיִיתָ לָּנוּ לְרֹאשׁ לְכֹל יִשְׂבֵי גִלְעָד

⁹ וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֶל־זִקְנֵי גִלְעָד אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּבָנֵי עַמּוֹן וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם לְפָנָי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ

¹⁰ וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי־גִלְעָד אֶל־יִפְתָּח יְהוָה יְהִיָּה שְׁמַע בֵּינֹתֵינוּ אִם־לֹא כְּדַבְּרֶךָ כֵּן נַעֲשֶׂה

⁴¹ La forma vocalizzata è לא־כֵן.

¹¹ E Iefte andò con gli anziani di Galaad, il popolo lo pose su di sé come capo e come comandante, e Iefte pronunciò tutte le sue parole dinanzi a YHWH a Mispà.

¹¹ וַיִּלְךָ יִפְתָּח עִם־זִקְנֵי גִלְעָד וַיִּשְׁימוּ הָעָם אוֹתוֹ עֲלֵיהֶם לְרֹאשׁ וּלְקַצִּין וַיַּדְבֵּר יִפְתָּח אֶת־כָּל־דְּבָרָיו לִפְנֵי יְהוָה בְּמִצְפָּה

¹² Iefte mandò dei messi al re dei figli di Ammon: “Che cosa (c’è) tra me e te per cui sei giunto da me per combattere nella mia terra?”.

¹² וַיִּשְׁלַח יִפְתָּח מְלָאכִים אֶל־מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן לֵאמֹר מַה לִּי וְלָךְ כִּי־בָאתָ אֵלַי לְהִלָּחֵם בְּאַרְצִי

¹³ E il re dei figli di Ammon disse agli ambasciatori di Iefte: “Perché Israele prese la mia terra mentre saliva dall’Egitto, dall’Arnon fino allo Iaboc e fino al Giordano. Adesso rendimele in pace”.

¹³ וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן אֶל־מְלָאכֵי יִפְתָּח כִּי־לָקַח יִשְׂרָאֵל אֶת־אַרְצִי בְּעֹלוֹתוֹ מִמִּצְרָיִם מֵאַרְנוֹן וְעַד־הַיַּבֹּק וְעַד־הַיַּרְדֵּן וְעַתָּה הִשִּׁיבָה אֶתְהֶן בְּשָׁלוֹם

¹⁴ Iefte continuò ancora e mandò degli ambasciatori al re dei figli di Ammon

¹⁴ וַיִּוְסֶף עוֹד יִפְתָּח וַיִּשְׁלַח מְלָאכִים אֶל־מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן

¹⁵ e disse a lui: “Così ha detto Iefte: Israele non prese la terra di Moab o la terra dei figli di Ammon,

¹⁵ וַיֹּאמֶר לוֹ פֹה אָמַר יִפְתָּח לֹא־לָקַח יִשְׂרָאֵל אֶת־אַרְצֵי מוֹאָב וְאֶת־אַרְצֵי בְנֵי עַמּוֹן

¹⁶ poiché nella loro salita dall’Egitto Israele passò nel deserto fino al mare dei Giunchi e giunse a Qades.

¹⁶ כִּי בְּעֹלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיִּלְךָ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר עַד־יָם־סוּף וַיָּבֹא קַדְשָׁה

¹⁷ E Israele inviò degli ambasciatori al re di Edom: ‘lasciaci passare nella tua terra’; ma il re di Edom non prestò ascolto; li inviò anche dal re di Moab, che non acconsentì, e Israele si insediò a Qades.

¹⁷ וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מְלָאכִים אֶל־מֶלֶךְ אֱדוֹם לֵאמֹר אֲעֻבְרָה־נָא בְּאַרְצְךָ וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ אֱדוֹם וְגַם אֶל־מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח וְלֹא אָבָה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּקַדְשָׁה

¹⁸ Allora andò nel deserto e girò intorno alla terra di Edom e alla terra di Moab e giunse ad est verso la terra di Moab; si accamparono oltre l’Arnon e non entrarono nel confine di Moab, dato che l’Arnon (era) il confine di Moab.

¹⁸ וַיִּלְךָ בְּמִדְבָּר וַיִּסָּב אֶת־אַרְצֵי אֱדוֹם וְאֶת־אַרְצֵי מוֹאָב וַיָּבֹא מִמִּזְרַח־שָׁמֶשׁ לְאַרְצֵי מוֹאָב וַיַּחְנוּן בְּעֵבֶר אַרְנוֹן וְלֹא־כָּבְאוּ בְּגְבוּל מוֹאָב כִּי אַרְנוֹן גְּבוּל מוֹאָב

¹⁹ E Israele inviò degli ambasciatori da Sicon, re degli Amorrei, re di Chesbon e gli disse Israele: ‘lasciaci passare la tua terra fino al mio luogo’.

²⁰ Ma Sicon non *acconsentì* a che Israele passasse nei suoi territori, così Sicon radunò tutto il suo popolo e si accamparono a Iassà e combatté con Israele.

²¹ E YHWH, Dio di Israele, diede Sicon e tutto il suo popolo in mano a Israele, che li percosse, e si impossessò di tutto il territorio dell’Amorreo che abitava quella terra.

²² Prese possesso di tutte le frontiere dell’Amorreo dall’Arnon, fino allo Iaboc e dal deserto fino al Giordano.

²³ E dunque YHWH, Dio di Israele, eliminò l’Amorreo dal cospetto del suo popolo Israele per sottrargli il possesso del territorio, e lo prenderai tu?

²⁴ Non possederai forse quello che il tuo Dio Camos, farà sì che tu possieda? E noi possederemo il territorio di tutti coloro che nostro Dio YHWH ha eliminato dal nostro cospetto perché lo possedessimo noi.

²⁵ E ora, forse che tu sei migliore di Balaq figlio di Zippor re di Moab? Contese a lungo con Israele oppure combatté aspramente contro di loro.

²⁶ Dato che Israele ha abitato a Chesbon e nelle sue dipendenze, ad Aroer e nelle sue dipendenze e in tutte le città che (sono) sulla riva dell’Arnon per trecento anni, per qual

¹⁹ וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מְלָאכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי מֶלֶךְ־חֶשְׁבֹן וַיֹּאמֶר לוֹ יִשְׂרָאֵל נַעֲבְרָה־נָא בְּאַרְצְךָ עַד־מְקוֹמִי

²⁰ וְלֹא אָבָה⁴² סִיחֹן עָבַר אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּגִבְלוֹ וַיֹּאסֶף סִיחֹן אֶת־כָּל־עַמּוֹ וַיַּחֲנֶנּוּ בְּנִהְצָה וַיִּלָּחֶם עִם־יִשְׂרָאֵל

²¹ וַיִּתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־סִיחֹן וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ בְּיַד יִשְׂרָאֵל וַיַּכּוּם וַיִּירֶשׁ יִשְׂרָאֵל אֶת־כָּל־אֶרֶץ הָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב הָאֶרֶץ הַהִיא

²² וַיִּירֶשׁוּ אֶת־כָּל־גְּבוּל הָאֱמֹרִי מֵאֲרֹנוֹן וְעַד־הַיַּבֹּק וּמִן־הַמִּדְבָּר וְעַד־הַיַּרְדֵּן

²³ וַעֲתָה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹרִישׁ אֶת־הָאֱמֹרִי מִפְּנֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּירָשׁנוּ

²⁴ הֲלֹא אַתָּה אֲשֶׁר יוֹרִישׁךָ כְּמוֹשׁ אֱלֹהֶיךָ אוֹתוֹ תִּירֶשׁ וְאַתָּה כָּל־אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מִפְּנֵינוּ אוֹתוֹ נִירֶשׁ

²⁵ וְעַתָּה הֲטוֹב טוֹב אַתָּה מִבְּלָק בֶּן־צִפּוֹר מֶלֶךְ מוֹאָב הַרֹב רַב עִם־יִשְׂרָאֵל אִם־נִלְחַם נִלְחַם בָּם

²⁶ בְּשָׂבֶת יִשְׂרָאֵל בְּחֶשְׁבֹן וּבְבִנְוֹתֶיהָ וּבְעַרְעוֹר וּבְבִנְוֹתֶיהָ וּבְכָל־הָעָרִים אֲשֶׁר עַל־יְדֵי אֲרֹנוֹן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וּמִדּוֹעַ לֹא־הִצַּלְתֶּם⁴³ בְּעֵת הַהִיא

⁴² La forma vocalizzata è אָבָה.

⁴³ La forma vocalizzata è הִצַּלְתֶּם.

motivo non *li hai tratti fuori pericolo* in quel tempo?

²⁷ Io non ho commesso un torto verso di te, mentre tu stai compiendo il male nei miei confronti a combattere contro di me; giudichi YHWH, il giudice, oggi, tra i figli di Israele e i figli di Ammon”.

²⁸ Ma il re dei figli di Ammon non prestò ascolto alle parole di Iefte che gli aveva mandato.

²⁹ E ci fu su Iefte lo Spirito di YHWH ed (egli) passò Galaad e Manasse, passò *Mispà* di Galaad e da *Mispà* di Galaad passò verso i figli di Ammon.

³⁰ Iefte fece un voto al Signore e disse: “se mi darai i figli di Ammon in mano mia,

³¹ chiunque uscirà dalle porte di casa mia per incontrarmi al mio ritorno in pace dai figli di Ammon, sarà per YHWH e lo offrirò come olocausto”.

³² Allora Iefte passò verso i figli di Ammon per combattere contro di loro e YHWH li diede in mano sua.

³³ Li sconfisse da Aroer fino a quando arrivi a Minnit per venti città e fino ad Abel Cheramim con una batosta molto grande e i figli di Ammon furono umiliati dinanzi ai figli di Israele.

³⁴ Iefte giunse a *Mispà*, a casa sua, ed ecco sua figlia che usciva per incontrarlo con tamburelli e danze; solo che lei era l’unica,

²⁷ וְאַנְכִי לֹא־חָטָאתִי לָךְ וְאַתָּה עָשִׂה אֵתִי רָעָה לְהִלָּחֵם
בִּי יִשְׁפֹט יְהוָה הַשֹּׁפֵט הַיּוֹם בֵּין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבֵין בְּנֵי
עַמּוֹן

²⁸ וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן אֶל־דְּבָרַי יְפֹתָח אֲשֶׁר שָׁלַח
אֵלָיו

²⁹ וַתְּהִי עַל־יְפֹתָח רוּחַ יְהוָה וַיַּעֲבֵר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־
מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֵר אֶת־מִצְפָּה⁴⁴ גִלְעָד וּמִמְצַפָּה גִלְעָד עָבַר
בְּנֵי עַמּוֹן

³⁰ וַיִּדַר יְפֹתָח נְדָר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַתְּן תַּמָּן אֶת־בְּנֵי
עַמּוֹן בְּיָדִי

³¹ וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדַּלְתֵי בֵיתִי לִקְרָאתִי בְּשׁוּבִי
בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לַיהוָה וְהַעֲלִיתֵהוּ עֹלָה

³² וַיַּעֲבֵר יְפֹתָח אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן לְהִלָּחֵם בָּם וַיִּתְּנֵם יְהוָה
בְּיָדוֹ

³³ וַיִּכְּם מֵעָרוֹ עַר וְעַד־בּוֹאֵף מִנֵּית עֲשָׂרִים עִיר וְעַד אֲבֵל
כְּרָמִים מְכָה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּכְנָעוּ בְּנֵי עַמּוֹן מִפְּנֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל

³⁴ וַיָּבֹא יְפֹתָח הַמְצַפָּה אֶל־בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בַתּוֹ יֹצֵאת
לִקְרָאתוֹ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלוֹת וְרַק הִיא יְחִידָה אֵין־לוֹ מִמֶּנּוּ
בֶּן אִי־בַת

⁴⁴ Le forme vocalizzate sono מצפפה e מצפפה.

egli non aveva come sua discendenza né (un altro) figlio, né (un'altra) figlia.

³⁵ E avvenne, come vide costei, che si strappò le vesti e disse: “ahimè, figlia mia, mi hai prostrato profondamente, tu sei divenuta (causa) del mio turbamento, ma io ho aperto la mia bocca davanti a YHWH e non potrò ritornare indietro”.

³⁶ Ella gli disse: “Padre mio, hai aperto la tua bocca di fronte a YHWH; fa' di me secondo quanto è uscito dalla tua bocca, dal momento che YHWH ti ha fatto vendetta sui tuoi nemici, i figli di Ammon”.

³⁷ Disse a suo padre: “Si compia per me questa cosa: concedimi due mesi e andrò e *vagherò* sui monti e piangerò sulla mia verginità io e le mie *amiche*”.

³⁸ Ed egli disse: “Va” e la mandò due mesi; ella andò, lei e le sue amiche, e pianse per la sua verginità sui monti.

³⁹ E accadde alla fine dei due mesi che tornò da suo padre ed (egli) compì su di lei il suo voto che aveva fatto; ed ella non conobbe uomo.

⁴⁰ *E divenne prescrizione in Israele* che di anno in anno le figlie di Israele vadano a commemorare la figlia di Iefte il Galaadita quattro giorni l'anno.

12 ¹ Gli uomini di Efraim si riunirono e passarono a Safon, e dissero a Iefte: “Perché sei andato a combattere contro i figli di

³⁵ וְנִהְיֶה כְּרֵאוֹתָיו אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר אֲהִי בְמִי הַכְּרַע הַכְּרַעַתְנִי וְאִתְּ הָיִיתָ בְּעַכְרִי וְאַנְכִי פְּצִיתִי־פִי אֶל־יְהוָה וְלֹא אוּכַל לָשׁוּב

³⁶ וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פְּצִיתָה אֶת־פִּיךָ אֶל־יְהוָה עֲשֵׂה לִי כַאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרַי אֲשֶׁר עֲשֵׂה לְךָ יְהוָה נִקְמוֹת מֵאִיְבֹיֶיךָ מִבְּנֵי עַמּוֹן

³⁷ וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ יַעֲשֵׂה לִי הַדָּבָר הַזֶּה הַרְפָּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאַלְכָה וּרְדֹתִי⁴⁵ עַל־הַהָרִים וְאֶבְכֶּה עַל־בְּתוּלִי אֲנֹכִי וּרְעוֹתַי⁴⁶

³⁸ וַיֹּאמֶר לָכִי וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתֵּלֶךְ הִיא וּרְעוֹתֶיהָ וַתִּבְכְּ עַל־בְּתוּלֶיהָ עַל־הַהָרִים

³⁹ וְנִהְיֶה מִקֶּץ שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל־אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־גְּדוּרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהִיא לֹא־יָדְעָה אִישׁ⁴⁷

⁴⁰ וַתְּהִי־חֹק בְּיִשְׂרָאֵל מִיָּמַיִם יְמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת־יִפְתָּח הַגַּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה

12 ¹ וַיִּצְעַק אִישׁ אֶפְרַיִם וַיַּעֲבֹר צְפוֹנָה וַיֹּאמְרוּ לְיִפְתָּח מִדּוֹעַ עֲבַרְתָּ לְהִלָּחֵם בְּבְנֵי־עַמּוֹן וְלָנוּ לֹא קָרָאתָ לְלָכַת עִמָּךְ בֵּיתְךָ נִשְׂרָף עָלֶיךָ בְּאִשׁ

⁴⁵ La forma vocalizzata è וַיַּעֲשֵׂה.

⁴⁶ La forma vocalizzata è וַיַּעֲבֹר.

⁴⁷ In TM la pericope בְּיִשְׂרָאֵל חֹק è alla fine del versetto.

Ammon e non ci hai chiamato per venire con te? Bruceremo la tua casa su di te col fuoco”.

² E Iefte disse loro: “Ero un uomo in un contenzioso, io e il mio popolo, e i figli di Ammon *mi umiliarono* molto; ho fatto appello a voi e non mi avete salvato dalle loro mani.

³ E vedevo che non c’era chi mi liberasse e ho preso nella mia mano la mia vita, sono passato fino ai figli di Ammon e YHWH li ha dati nella mia mano. Perché salite verso di me quest’oggi per combattere contro di me?”.

⁴ Iefte radunò tutti gli uomini di Galaad e combatté Efraim e gli uomini di Galaad vinsero Efraim.

⁵ Galaad conquistò i guadi del Giordano contro Efraim e avvenne che i superstiti di Efraim dissero “lasciateci passare” e dissero loro gli uomini di Galaad “voi siete Efraimiti” e dissero “no”;

⁶ gli dissero “dite ‘ruscello’” ma dissero “russello”; non erano preparati a pronunciarlo così. Li catturarono e li sgozzarono nei guadi del Giordano, e morirono in quel tempo quarantaduemila uomini di Efraim.

⁷ E Iefte giudicò Israele sei anni e Iefte il Galaadita morì e fu sepolto *nella sua città, Safon*.

² וַיֹּאמֶר יִפְתָּח אֲלֵיהֶם אִישׁ רִיב הָיִיתִי אֲנִי וְעַמִּי וּבְנֵי־
עַמּוֹן <עַנּוּנִי>⁴⁸ מָאֵד וְאַזְעַק אֶתְכֶם וְלֹא־הוֹשַׁעְתֶּם אוֹתִי
מִיָּדָם

³ וְאַרְאֶה כִּי־אֵינֶנּוּ מוֹשִׁיעַ וְאַשְׁמָה נַפְשִׁי בְּכַפִּי וְאַעֲבֹרֶם
אֶל־בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּתְּנֶם יְהוָה בְּיָדִי וְלָמָּה עָלִיתֶם אֵלַי הַיּוֹם
הַזֶּה לְהִלָּחֵם בִּי

⁴ וַיִּקְבֹּץ יִפְתָּח אֶת־כָּל־אֲנָשֵׁי גִלְעָד וַיִּלָּחֶם אֶת־אֶפְרַיִם
וַיִּכּוּ אֲנָשֵׁי גִלְעָד אֶת־אֶפְרַיִם {כִּי אָמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם
אַתֶּם גִּלְעָד בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה}⁴⁹

⁵ וַיִּלְכֹּד גִּלְעָד אֶת־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן לְאֶפְרַיִם וְהָיָה כִּי
יֹאמְרוּ פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם אֶעֱבְרָה וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֲנָשֵׁי־גִלְעָד
הַאֶפְרַתִּי אַתָּה וַיֹּאמֶר לֹא

⁶ וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶמְרֶנָּה שְׁבֹלֶת וַיֹּאמֶר סְבֹלֶת וְלֹא יָכִין
לְדַבֵּר כֵּן וַיִּאֱחָזוּ אוֹתוֹ וַיִּשְׁחָטוּהוּ אֶל־מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן
וַיַּפֵּל בַּעַת הַהִיא מֵאֶפְרַיִם אַרְבַּעַיִם וּשְׁנַיִם אָלֶף

⁷ וַיִּשְׁפֹּט יִפְתָּח אֶת־יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ שָׁנִים וַיָּמָת יִפְתָּח
הַגִּלְעָדִי וַיִּקְבֹּר בְּעִירוֹ בַּצִּפּוֹן {גִּלְעָד}⁵⁰

⁴⁸ La forma vocalizzata è עַנּוּנִי.

⁴⁹ Sui motivi dell’espunzione,

⁵⁰ La forma vocalizzata è בְּעִירוֹ בַּצִּפּוֹן.

2. Ideologia comune e differenze tra le recensioni greche dei LXX

Il confronto tra i testi A e B di Rahlfs-Hanhart permette di riflettere sulle scelte traduttive che hanno guidato la stesura dell'Antico Greco e le successive rielaborazioni del testo. La traduzione di *Giudici*, appartenente alla seconda fase di riproduzione in greco della Bibbia ebraica, nasce già connotata da un letteralismo più accentuato rispetto alla resa dei primi sei libri. Le revisioni successive manifestano ancor più una tendenza ad allontanarsi da una versione letteraria per crearne una comparabile alle moderne traduzioni interlineari. Lo stadio più avanzato di questo processo è identificabile con il testo B, che sulla spinta della revisione *kaige* in molti punti perde la sua autonomia per diventare una traduzione di servizio, uno strumento d'aiuto per gli ellenofoni interessati ad accedere al testo ebraico. Ciò si evince dalla rigidità con cui vengono resi il lessico e la sintassi della lingua madre, come è stato dettagliato nel corso dell'analisi. Si tratta di tendenze – non di regole fisse – che prendono campo in maniera graduale, per cui la standardizzazione aumenta progressivamente con il susseguirsi delle rielaborazioni.

In questo senso il confronto con la traduzione di Harlé (1999) ha guidato verso un orizzonte traduttivo simile a quello proposto da *NETS* (Pietersma-Wright 2007, XIV-XX), che imposta la sua versione sul principio che i LXX avessero come scopo quello di portare il lettore greco all'originale ebraico piuttosto che di portare l'originale ebraico al lettore greco. In questa ricerca la riflessione su quali siano gli obiettivi da porsi nella resa della lingua dei LXX è stata focalizzata sulla specificità dei LXX come traduzione antica di un testo conosciuto anche in originale: si è posta dunque particolare attenzione a che la traduzione moderna di una traduzione antica non renda ciò che l'autore originario voleva comunicare, ma ciò che il traduttore ha fatto sì che venisse trasmesso nella lingua e nella cultura di destinazione. In altre parole, si è cercato di far trasparire la scelta degli scrittori ellenofoni che rinunciarono consapevolmente a molti aspetti della loro lingua 'd'uso' per motivi stilistico-religiosi. Un esempio lampante di questa mentalità è offerto dal prologo del *Siracide*, il cui testo greco rientra in una fase tarda della traduzione dei LXX (cf. Wright 2015, 412s.). Il nipote di Gesù figlio di Sirach spiega le motivazioni che lo avevano indotto a vertere in greco la sapienza ebraica del nonno; per farlo, utilizza una lingua ordinaria, priva di ebraismi tanto lessicali, quanto sintattici, e rimarca la difficoltà di rendere le Scritture in una lingua diversa: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα (*Sir* prol. 21-26). La

traduzione del libro, invece, segue in tutto gli stilemi biblici già presenti nell'opera dei LXX, segno inequivocabile che la sacralità del testo si trasmette tanto dal contenuto quanto dalla forma (cf. Wright 2015, 414-422). *Der Ton macht die Musik*, oggi come allora: le medesime tendenze si riscontrano nelle traduzioni moderne dei testi sacri dove abbondano espressioni cristallizzate quali «il Verbo» (*Io* 1,1) o «avvenga per me secondo la tua parola» (*Lc* 1,38)⁵¹, che mantengono un'aura sacrale proprio perché si allontanano dalla lingua corrente dei fedeli. Anche il principio dell'*ordo quidem verborum mysterium est* sembra tuttora vigente. Si trova un piccolo, ma indicativo esempio nella risposta di Gesù a Pilato di *Mt* 27,11, σὺ λέγεις, tradotta con “tu lo dici” per mantenere intatta la disposizione del greco⁵². Se nell'originale il termine da focalizzare dev'essere messo in prima posizione, l'italiano segue altre regole e richiederebbe una traduzione differente: “sei tu a dirlo”.

Molti studiosi, tra cui spiccano Barthélemy (1963) e Bodine (1980), hanno utilizzato le varianti lessicali tra i manoscritti per ricostruire la storia testuale dei LXX per il libro di *Giudici*. Recentemente, Fernández Marcos (2012, 164-168) ha proposto un'ulteriore analisi, in linea con i suoi predecessori, che gli ha permesso di trarre nuove conclusioni sullo sviluppo della tradizione greca (p. 169). Egli ritiene ancora valida la divisione tra il testo A, formato da codice *Alessandrino* e testo antiocheno, più vicino all'Antico Greco, e il testo B, seguito dal codice *Vaticano* e da vari manoscritti in minuscola. Viene confermata, inoltre, l'ipotesi di due fasi di trasmissione, ovvero la traduzione originaria e una revisione ebraizzante più tarda con cui si volle avvicinare il testo greco a quello ebraico. Lo studioso riconosce tuttavia tracce della revisione *kaige* anche nel testo A, e le spiega così: «B did probably not directly correct the A-text, but both have been independently corrected from another archetype [...]. The *kaige*-revision, especially represented by the B-text, does not explain all the divergencies of B in relation to the A-text. There is a strong component of lexical variants which cannot be explained through the lens of this revision. The Greek text of *Judges* has also been exposed to another kind of revision, probably stylistic in character, which led the reviser to change drastically a good part of the vocabulary, changes that include an updating of some terms, a substitution of a rare word for a more common one in the field of the Septuagint, or the simple preference for the *variatio*». A suo avviso, infine, l'analisi del vocabolario suggerisce che il testo preservato in A sia più antico di quello in B, e che questi due «streams of transmission» della tradizione greca presuppongano, a monte, un'unica traduzione.

⁵¹ Cf. CEI 2008, 1650 e 1695.

⁵² Cf. CEI 2008, 1618.

Per valutare le conclusioni di Fernández Marcos bisognerà prima passare brevemente in rassegna le tendenze della revisione *kaige*. Esse verranno analizzate in ottica contrastiva, cioè attraverso la messa in rilievo delle differenze di B rispetto ad A. I cambiamenti apportati al testo originale possono essere suddivisi in varie categorie:

- Attenzione alle radici lemmatiche: in *Jdc* 10,6 la preposizione יְנַגֵּב viene tradotta con ἔναντι in A e L, mentre in B con ἐνώπιον Κυρίου, che mantiene nella preposizione il riferimento alla vista. In *Jdc* 10,15, invece, entrambi i testi rendono la medesima preposizione con una traduzione ‘etimologica’ diversa (A ἐνώπιον, B ἐν ὀφθαλμοῖς). In *Jdc* 10,18, inoltre, la parola אִישׁ (‘uomo’), usata in funzione pronominale, era stata tradotta con ἕκαστος, da cui *unusquisque* in La, e venne poi corretta con ἀνὴρ in A e B.

- Traslitterazione di etnonimi e toponimi: *Jdc* 10,6, 11 A e L ἀλλοφύλοι, B Φυλιστιμ, 8 A Ἀμορράιον, B Αμορρι, A Γαλααδίτις, B Γαλααδ, 11,16 A θάλασσα ἐρυθρά, B θάλασσα Σιφ, 34 A Αβελ ἀμπελώνων, B Εβελχαρμιν, 40 A Γαλααδίτης, B Γαλααδ. In controtendenza *Jdc* 10,17 A ἐν τῇ Μασσηφα, B ἐν τῇ σκοπιᾶ, anche se entrambe le versioni utilizzeranno la translitterazione in *Jdc* 11,11, 34 e la traduzione del toponimo in *Jdc* 11,29.

- Maggiore rigidità nella resa di un lemma ebraico con un solo lemma greco: il verbo עָבַר è tradotto in A con διέρχομαι (*Jdc* 11,20), διαβαίνω (*Jdc* 11,29, 33, 12,3), πορεύομαι (*Jdc* 12,1), ἔρχομαι (*Jdc* 12,1), mentre in B sempre con παρέρχομαι. La preposizione מִפְנֵי è tradotta sempre con ἀπὸ προσώπου in B (*Jdc* 11,3, 23s., 34), mentre A presenta ἐκ προσώπου in *Jdc* 11,3, 23; il verbo בָּדַד è reso con βαδίζω in *Jdc* 10,14, 11,40, con συμπορεύομαι in 11,8, con πορεύομαι in 11,16 e con διέρχομαι in 11,18, mentre B presenta sempre πορεύομαι; עִלְּוֹתָ è reso in A con μετ’ εἰρήνης *Jdc* 11,13 e con ἐν εἰρήνῃ in *Jdc* 11,32, mentre B mantiene ἐν εἰρήνῃ in entrambi i casi.

- Eliminazione dei prefissi verbali presenti in A: *Jdc* 10,13 A ἐκθλίβω, B θλίβω, 11,3, 8 A κατοίκω, B οἴκω, 11,5 A παραλαμβάνω, B λαμβάνω, 11,8, 40 A συνπορεύομαι, B πορεύομαι, 11,17, 34 A ἐξαποστέλλω, B ἀποστέλλω, 11,28 A εἰσακούω, B ἀκούω, 11,30 A παραδίδωμι, B δίδωμι.

- Omissione delle copule nominali quando assenti nel testo ebraico: *Jdc* 11,2, 25 εἶ, 11,18 ἦν, 12,5 ἐσμεν.

- Omissione degli articoli presenti in A quando assenti nel testo ebraico, soprattutto in relazione ad antroponimi, participi e in complementi retti da preposizione: *Jdc* 10,7 ἐν τῷ Ἰσραηλ, 10,8 καὶ ἐν τῷ Ἰουδα, ἐν τῷ οἴκῳ Ἐφραιμ, 10,16 ἐν τῷ κόπῳ, 11,3 τῶν ἀδελφῶν, 11,23 τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, 11,3 πρὸς τὸν Ἰεφθαε, 11,10 ὁ ἀκούων, 11,14 πρὸς τὸν βασιλέα, 11,18 ἐν τῷ πέραν, 11,20 διὰ τῶν ὀρίων αὐτοῦ, 11,25 τοῦ Βαλακ, 11,27 ὁ κρίνων, 11,31 ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἀμμων.
- Conservazione dell'ordine delle parole e della struttura sintattica: l'uso dell'aggettivo πᾶς dopo l'articolo in *Jdc* 10,8, 12,4, ritorno alla paratassi ebraica in *Jdc* 11,15.
- Resa nei dettagli di ogni parte del testo ebraico: l'aggiunta di δὴ per tradurre la particella נָ (*Jdc* 11,17, 19), del futuro intensificante ebraico con un verbo al participio (e.g. *Jdc* 11,25), di ἐγὼ εἰμι per rendere la differenza tra וָנִי e וָנִיָּהּ (e.g. *Jdc* 11,37), di ἡ δέ/ἡδε per rendere il genere femminile della terza persona verbale.

Oltre a questi elementi, è necessario esaminare più in dettaglio una tendenza che ancora non è stata sufficientemente analizzata dagli studiosi, e che invece contribuisce a confermare l'idea che il revisore *kaige* sentisse la necessità di trasportare la valenza etimologica di ogni parola, a detrimento del suo significato contestuale. Il caso specifico riguarda la resa dei verbi ebraici secondo il significato del *binyan* di base, il *qal*, a prescindere dal senso ottenuto mediante il ricorso a un altro *binyan*. Questa tendenza si ritrova nella traduzione di נָדָב al *binyan hif'il* in *Jdc* 10,6 con προστίθημι (cf. Fernández Marcos 2012, 166), di סָרַר al *binyan hif'il* in *Jdc* 10,16 (B) con ἐκκλίνω, di קָרָע al *binyan nif'al* in *Jdc* 10,17 con ἀναβοάω, di שָׁרַר in *Jdc* 11,24a, dove il gioco tra il significato *qal* e *hif'il* è reso in A con κληρονομέω e il suo composto κατακληρονομέω, poi annullato in B che ricorre unicamente del verbo semplice. Ad esempio, il verbo ebraico קָרָע indica il 'gridare', 'chiamare in soccorso', ma se coniugato al *binyan nif'al* assume il significato di 'essere convocato'. Schreiner (1957, 127) e Fernández Marcos (2011, 83) interpretavano ἀνέβησαν di A e B (*Jdc* 10,17) come una corruzione di ἀνεβόησαν, per il quale postulavano un'originaria forma *qal*. Al contrario, la scelta di ἀναβοάω dipende dall'idea che a ciascun verbo ebraico debba corrispondere un solo equivalente greco. Su questa tendenza può aver influito la differenza di uso verbale nel greco, in cui il significato del predicato non cambia a seconda della coniugazione scelta, ma piuttosto dall'uso dei prefissi: come si è notato in *Jdc* 11,24a, il gioco di parole tra שָׁרַר *qal* e *hif'il* è reso in A attraverso la presentazione di κληρονομέω e del suo composto, κατακληρονομέω, mentre B standardizza le due forme verbali.

Questa breve sintesi conferma alcune conclusioni di Fernández Marcos: il testo A e il testo B non presuppongono due traduzioni differenti, ma sono l'esito di una stessa traduzione modificata in grado diverso dalla recensione *kaige*, operata su B più recentemente ed estesamente rispetto ad A. Infatti, nell'episodio di Iefte si trovano numerose correzioni comuni a A e B contro una forma testuale più antica di LXX, riscontrabile in L:

- 1) In *Jdc* 10,10 ἐκέκραξαν è lezione di L inserita da Rahlfs in A, mentre A e B concordano con ἐβόησαν.
- 2) *Ibid.* ἡμάρτομέν σοι vede l'aggiunta del pronome personale in A e B contro L.
- 3) In *Jdc* 11,11 l'aggiunta di ὁ λαός è comune a A e B contro L, ed è stata espunta da Rahlfs in A.
- 4) In *Jdc* 11,13 αὐτάς è comune a A e B contro αὐτήν di L.
- 5) In *Jdc* 11,25 l'omissione, in A e B, dell'aggiunta τοῦ δικασαμένου δίκην μετὰ Ἰσραηλ di L.
- 6) In *Jdc* 11,26 la presenza di αὐτούς in A e B contro αὐτάς di L.
- 7) In *Jdc* 11,27 l'omissione comune dell'aggiunta καὶ ἦκεις di L.
- 8) In *Jdc* 11,34 l'omissione comune dell'aggiunta καὶ ἐπορεύετο ἀποβλέπων di L.
- 9) In *Jdc* 11,37 la traduzione comune καταβήσομαι rispetto alla resa *ad sensum* ἐπιβήσομαι di L.
- 10) In *Jdc* 11,38 l'omissione comune dell'aggiunta ἡμερῶν in L.
- 11) In *Jdc* 12,4 la presenza dell'ultima parte del versetto, assente in L, che difficilmente può essere il frutto di due traduzioni separate: A ὅτι εἶπαν· οἱ διασεσφσμένοι τοῦ Εφραιμ ὑμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ Εφραιμ καὶ ἐν μέσῳ Μανασση, B ὅτι εἶπαν· οἱ διασφζόμενοι τοῦ Εφραιμ ὑμεῖς, Γαλααδ ἐν μέσῳ τοῦ Εφραιμ καὶ ἐν μέσῳ τοῦ Μανασση.
- 12) In *Jdc* 12,7 l'aggiunta comune di Γαλααδ contro L, cui B farà precedere dalla preposizione ἐν per modificarne il senso.

Dodici lezioni comuni a A e B contro L, ivi inclusa la traduzione di intere frasi in *Jdc* 12,4, rende molto improbabile che si tratti semplicemente di due rielaborazioni indipendenti guidate dagli stessi principi. È proprio questo l'aspetto meno convincente della teoria di Fernández Marcos. L'idea che queste correzioni siano avvenute indipendentemente non spiega i cambiamenti che lo studioso definisce di natura probabilmente stilistica: a suo avviso, per esempio, la differenza tra δουλεύω e λατρεύω, tra παρατάσσω e πολεμέω, tra

παρέρχομαι e διαβαίνω «don't imply an approximation to the Hebrew nor the application of any kind of rabbinic hermeneutics» (p. 167). La parentela tra A e B stride con la considerevole quantità di differenze tra i due testi, che ha indotto Rahlfs-Hanhart a pubblicare i due testi in maniera separata; questa incongruenza impedisce di ritenere autonomi, e quindi in sostanza casuali, i cambiamenti apportati da B al modello condiviso con A. Le motivazioni stilistiche non sono di per sé sufficienti per spiegare un fenomeno così esteso, perché ogni cambiamento è derivato da un'idea che sta alla base, ammesso che non si pensi semplicemente a un estro letterario, palesemente in contrasto con la rigidità delle regole-guida proprie della recensione *kaige*.

La difficoltà nel riscontrare una soluzione è causata dall'idea preconcepita che la lezione di B sia sempre una pedissequa riproduzione dell'ebraico, deteriore rispetto alle varianti di A. Viceversa, nell'episodio di Iefte questa tendenza è contraddetta in vari passi, dove B presenta una variante 'migliore' di A, anche a costo di allontanarsi dal testo ebraico:

- 1) In *Jdc* 10,8 בַּשָּׁנָה è omesso in L, mentre viene reso in A con ἐν τῷ ἐνιαυτῷ. B ne modifica il senso con ἐν τῷ καιρῷ per differenziare l'aspetto temporale rispetto al successivo complemento "per diciotto anni", ma la variante è stata considerata come il frutto di una *Vorlage* diversa perché contrasta con la tendenza di B a presentare una traduzione pedissequa: si tratta di un altro esempio che esorta alla cautela nel ricorso a questo tipo di spiegazione.
- 2) In *Jdc* 10,9 וּבְרֵית אֶפְרַיִם è riprodotto fedelmente con ἐν τῷ οἴκῳ Εφραϊμ in A e L, mentre B traduce con πρὸς Εφραϊμ perché il complemento sia coordinato con gli altri etnonimi.
- 3) In *Jdc* 10,11s. manca il verbo principale nell'arringa in cui YHWH ricorda al popolo tutti i nemici da Lui sconfitti. Mentre A e L uniformano gli etnonimi al nominativo per risolvere il problema sintattico, la strategia traduttiva di B è molto più complessa: è sottolineata la differenza tra ἐξ Αἰγύπτου (complemento di tempo) e ἀπὸ τοῦ Ἀμορραίου e gli altri toponimi (complementi d'agente), e viene inserito il pronome relativo ὃ per unire la frase al periodo successivo.
- 4) In *Jdc* 10,18, 11,8s. la traduzione di וְאֵלֶיךָ con εἰς ἄρχοντα è più elegante della variante letterale εἰς κεφαλὴν di A e L.
- 5) In *Jdc* 11,1 l'inserimento del pronome relativo ἧ spezza la paratassi mantenuta in A e L con καί.

- 6) In *Jdc* 11,6 הַתְּפִלָּה è reso in A e L con $\pi\rho\acute{o}s$ $\text{I}\epsilon\phi\theta\alpha\epsilon$, secondo la consuetudine per cui la preposizione ebraica deve essere resa con un'analogia preposizione in greco; B, al contrario, usa il dativo $\tau\tilde{\omega}$ $\text{I}\epsilon\phi\theta\alpha\epsilon$.
- 7) In *Jdc* 11,1 B si allontana da TM ($\text{תְּרִשָׁה הַפֶּשֶׁחַ$) e dalla traduzione $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha$ di A e L con $\acute{\epsilon}\tau\alpha\acute{\iota}\rho\alpha$; la variante può apparire a prima vista un etacismo, ma in realtà è più probabilmente il frutto di una revisione con cui viene richiamato letterariamente il mestiere ignobile della madre di Iefte. Infatti, Rahlfs-Hanhart riproducono la variante anche per il testo A sulla base del medesimo pregiudizio contro le lezioni di B.
- 8) In *Jdc* 11,7 וְצָרָה לָּךְ è tradotto in A con $\acute{\epsilon}\theta\lambda\acute{\iota}\beta\eta\tau\epsilon$, che mantiene l'etimologia del verbo צָרָה usato in *Jdc* 10,9. La traduzione $\chi\rho\acute{\eta}\zeta\epsilon\tau\epsilon$ di B, unicismo nei LXX, non sembra né una resa banalizzante, né quella di una *Vorlage* differente, ma piuttosto una scelta che lascia trasparire meglio l'egoismo ipocrita dei Galaaditi.
- 9) In *Jdc* 11,10 l'incompiuto *qal* הִנֵּה è tradotto in A con un futuro ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$), mentre B usa un imperativo di terza persona ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\omega$), forma inesistente nella lingua originale.
- 10) In *Jdc* 11,17 la traduzione di הִבְטַח in $\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$ è meno banale di quella in $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$, propria di A e L.
- 11) In *Jdc* 11,24 $\text{וְאֵין כָּל־צָרָה הוֹרִישִׁי$ è reso con il neutro $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\acute{\omicron}\sigma\alpha$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\lambda\eta\rho\nu\acute{o}\mu\eta\sigma\epsilon\nu$ in A e con il maschile $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ $\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\zeta\eta\rho\epsilon\nu$ in B. In L si trova $\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\lambda\eta\rho\nu\acute{o}\mu\eta\sigma\epsilon\nu$ $\acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$ $\acute{\epsilon}\theta\eta\nu$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\rho\eta\acute{\zeta}\epsilon\nu$, che si avvicina molto più a B che ad A.
- 12) In *Jdc* 11,26 la lezione $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\omicron\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\alpha\iota$ accomuna L e B contro A, che confonde il verbo con il sostantivo ($\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\omicron\acute{\iota}\kappa\omega$ $\text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$).
- 13) *Ibid.* la traduzione di $\text{וּבְבָנֵיהֶן הָיוּ$ con $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\omicron}\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ in B è migliore della resa letterale $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma$ $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ di A. Tra le due varianti, quella di B si avvicina maggiormente a L, che presenta $\pi\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$.
- 14) In *Jdc* 11,34 per $\text{וְלֹא־יָלַד$ B presenta $\acute{\eta}\nu$, al posto di $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ in A. In L si legge $\acute{\upsilon}\pi\eta\rho\chi\epsilon\nu$, che si accorda con B nel tempo. In *Jdc* 12,3 è attestato invece il fenomeno opposto.
- 15) In *Jdc* 11,34 il testo ebraico וְכָל־הַמְּצֻרִים , tradotto con $\pi\lambda\eta\nu$ $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ in A e L, viene reso *ad sensum* con $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$. Questa scelta permette di mantenere il genere maschile presente in TM.
- 16) In *Jdc* 11,35 A presenta una traduzione molto letterale della pericope $\text{וַיִּקְרַע וַיִּשְׁרֹף אֶת־הַבְּגָדִים וְאֶת־הַמַּלְבָּשִׁים$. Al contrario, B esplicita il soggetto con $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$, in accordo con l'aggiunta $\text{I}\epsilon\phi\theta\acute{\alpha}\epsilon$ di L, e omette la traduzione della congiunzione *waw* per rendere l'ipotassi della frase più fluida. Anche in questo caso B si accorda con L senza seguirlo del tutto.

17) In *Jdc* 11,36 il genere femminile della forma verbale ebraica וַתִּשָּׂא è reso da L con l'aggiunta di $\eta \theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$: quest'aggiunta viene eliminata in A e modificata in B con $\eta \delta\acute{\epsilon}$.

18) In *Jdc* 11,37 appare più letteraria la traduzione di דְּבָרֵי con $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in B, piuttosto che con $\rho\eta\mu\alpha$ in A e L.

19) In *Jdc* 11,39 è B ad accordarsi con L nell'uso dell'articolo per $\tau\omega\tilde{\nu} \delta\upsilon\omicron \mu\eta\nu\omega\tilde{\nu}$, a differenza di A.

20) In *Jdc* 12,5 è B ad accordarsi con L nell'uso dell'articolo per gli etnonimi Εφραϊμ e Μανασση , a differenza di A.

21) In *Jdc* 12,7 TM presenta בְּעָרֵי גַלְגָּד , tradotto in A con $\epsilon\nu \tau\eta \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \Gamma\alpha\lambda\alpha\alpha\delta$. La "città di Galaad" pone problemi di comprensione, per cui B rende la funzione di genitivo con il complemento di luogo $\epsilon\nu \Gamma\alpha\lambda\alpha\alpha\delta$. Il codice *Vaticano* corregge il modello ebraico senza allontanarsi troppo dal testo.

Nonostante la relativa brevità del racconto, il numero di passi coinvolti è sufficiente per escludere che si tratti di un'eccezione alla regola. Su ventuno casi, tredici (nrr. 1-10, 15, 18, 21) mostrano una lezione di A (spesso in accordo con L) più banale di quella presentata da B, mentre nei restanti otto (nrr. 11-14, 16s., 19s.) la lezione di B si avvicina molto più al testo di L rispetto a quella di A. Va notato che nei nrr. 16s. l'uguaglianza tra B e L è dovuta al fatto che la presenza dell'articolo non offre la possibilità di vie intermedie.

Se già l'insieme di questi esempi caratterizza la revisione di B come un processo molto meno meccanico di quanto appaia a prima vista, la seconda categoria di correzioni lascia intravedere un lavoro testuale preciso e sofisticato, in cui certe lezioni di L che si allontanano da TM, già oggetto di revisione da parte di A, vengono scelte da B ma modificate perché confliggano il meno possibile nel confronto col testo ebraico: nel caso n. 9, $\epsilon\theta\nu\eta$ in L viene espunto perché assente in TM, ma la scelta del maschile rende in maniera meno invasiva il riferimento ai popoli; nel caso nr. 14 (e analogamente nel nr. 15), la menzione esplicita di Iefte di L viene espunta perché assente in TM ma al suo posto è inserito il pronome $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$. Pertanto, sembra che B avesse a disposizione un manoscritto appartenente alla recensione antiochena (o piuttosto un testo proto-lucianico), con alcune lezioni che ancora non erano state modificate dalla rielaborazione del gruppo A.

Una volta esclusa la possibilità che A e B siano due rielaborazioni indipendenti, si potrebbe pensare che A e B abbiano lavorato in maniera indipendente su un antigrafo ulteriore, già rielaborato rispetto ad L; anche questa ipotesi va però scartata, perché la totalità

dei casi in cui B si discosta da TM mostra chiaramente che B vuole differenziarsi rispetto ad A: quando A e L si accordano in una traduzione lontana dal testo ebraico, B presenta una lezione di matrice letteralista (vd. l'elenco delle tendenze *kaige* in B contro A); quando A e L si accordano nel presentare una lezione letterale, B si allontana dal testo ebraico (vd. nrr. 1-10, 15, 18, 21); quando A è in opposizione a L, B rielabora L contro A con lo scopo di produrre una lezione che si differenzi rispetto ad A senza però allontanarsi troppo da TM (vd. nrr. 11-14, 16s., 19s.).

Questi dati sono abbastanza numerosi per ipotizzare che la rielaborazione presente in B non avesse come fine unico la resa di un testo più ebraizzante, ma la creazione di una versione che si discostasse il più possibile da quella di A. Ciò permetterebbe di spiegare inoltre il motivo che ha condotto a quelle modifiche che Fernández Marcos definiva 'stilistiche'. Le varianti sembrano essere guidate da una logica di differenziazione: quando A si differenzia da TM, B offre una traduzione letterale, e viceversa. Dal momento che A presenta in molte parti una traduzione libera rispetto al suo modello, si capisce perché in generale B si mostri particolarmente scrupoloso nella resa rigida dell'ebraico.

Se ne conclude che le correzioni ai due testi sono lungi dall'essere indipendenti. Ne è conferma, per esempio, la resa della locuzione $\text{הָרָחֵק אֶת־הַנָּחַשׁ}$ di *Jdc* 10,7, dove il verbo הָרָחֵק indica il 'bruciare', da cui metaforicamente lo 'scaldarsi' per la rabbia, mentre הַנָּחַשׁ designa la 'narice', il 'naso', sede dell'ira. L'espressione fu tradotta in A e L con $\epsilon\theta\upsilon\mu\acute{\omega}\theta\eta\ \acute{\omicron}\rho\gamma\eta\tilde{\iota}$, mentre B presenta $\acute{\omicron}\rho\gamma\acute{\iota}\sigma\theta\eta\ \theta\upsilon\mu\tilde{\omega}$. È evidente che qui la correzione non segue i dettami riconosciuti dalla revisione *kaige*, ma si limita ad alternare le radici $\theta\upsilon\mu-$ e $\acute{\omicron}\rho\gamma-$: la disposizione chiasmica che risulta dal confronto tra le due varianti collima con la teoria che si tratti di una scelta volontaria, atta non tanto a modificare il testo in chiave letteralista, quanto a mutare il testo di A.

In conclusione, può essere utile tentare una ricostruzione della storia testuale greca di *Giudici* sulla base di questi dati, in attesa che un'analisi sull'intero libro biblico porti nuovi elementi. L'originaria traduzione greca, già concepita con una certa rigidità nella resa delle strutture sintattiche e lessicali della lingua semitica, fu successivamente sottoposta a un graduale processo di revisione in senso ebraizzante. Questa scelta ha prodotto due conseguenze diverse: da un lato sono state eliminate alcune traduzioni 'libere' dell'Antico Greco che si distaccavano dal loro modello ebraico (cf. le aggiunte stilistiche in L in *Jdc* 10,9, 15s., 11,13, 17, 27, 33s.), dall'altro la traduzione 'depurata' si è basata su un testo ebraico che nel frattempo aveva subito anch'esso alcune trasformazioni, fino ad assumere la forma dell'attuale TM. Questa omologazione ha determinato la perdita di preziose

testimonianze dell'Antico Greco, e di conseguenza del modello ebraico soggiacente da poter confrontare con TM; una parte di esse si è comunque salvata soprattutto grazie alla recensione antiochena e alla *Vetus Latina*, che hanno permesso di ricostruire vari punti corrotti nel TM (cf. *Jdc* 10,11s., 16, 11,8, 20, 26, 29, 12,1, 4, 7). Il gruppo di manoscritti della recensione antiochena fu infatti quello meno toccato dal rimaneggiamento; su quel testo venne operata una rielaborazione in senso letteralizzante, che diede forma al gruppo afferente al codice *Alessandrino*. Successivamente, il testo di questo gruppo fu rielaborato ulteriormente e si venne a creare il gruppo afferente al codice *Vaticano*, che rispecchia chiaramente i dettami della revisione *kaige*. Questa nuova recensione – forse dettata da rivalità tra scuole esegetiche incaricate della revisione in senso ebraizzante? – avrebbe avuto come obiettivo una demarcazione netta rispetto al testo conservato nel codice *Alessandrino*; quest'ultimo rielaboratore sembra infatti correggere il testo in senso iper-letteralista nei molti casi in cui A conserva ancora una traduzione libera proveniente dall'Antico Greco e, al contrario, interviene in maniera più letteraria quando A, talvolta in accordo con L, presenta una traduzione letterale (cf. *Jdc* 10,8s., 11, 11,1, 7, 17, 20, 34, 37, 12,7). Lo sforzo di marcare quanto più possibile le distanze con A avrebbe indotto B a contaminare il suo (anti-)modello con un manoscritto della recensione antiochena (cf. *Jdc* 11,24, 26, 35s., 39, 12,5).

Commento storico-letterario

L'analisi ha fatto emergere alcuni nuovi indizi utili per ricostruire il contesto storico-letterario in cui si sviluppò l'episodio di Iefte. Naturalmente, dato che si tratta di un racconto inserito in una raccolta più ampia, sarà necessario operare alcuni confronti con il resto del libro biblico e con altre pagine della Scrittura. In questa sede è impossibile proporre un quadro completo della storia della ricerca tanto sulla formazione di *Giudici*, quanto sulla sua relazione con gli altri libri dell'Antico Testamento; si rimanda pertanto all'efficace compendio preparato da Lanoir (2005, 13-118), alla bibliografia nei volumi di Butler (2009, XVIII-XCII, 252-301) e di Groß (2009, 537-543), nonché al resoconto di Murphy (2017, 179-213) sulle ricerche dell'ultimo decennio. Qui ci si limiterà a offrire alcuni punti di riferimento sulle principali correnti interpretative.

1. *Status quaestionis*

Martin Noth (1943 = 2001) iscriveva la maggior parte di *Giudici* all'opera del Deuteronomista: il libro sarebbe stato composto con materiale tradizionale di due tipi: storie di eroi liberatori locali provenienti diverse tribù e una lista di personaggi con funzione di governo. A questo nucleo originario, che secondo lui arrivava fino alla scelta di Saul come re (*ISam* 12), sarebbero stati aggiunti in séguito la cosiddetta prima introduzione (*Jdc* 1), gli ultimi capitoli del libro (*Jdc* 17-21) e forse anche la storia di Sansone (*Jdc* 13-16). John Van Seters (1983) sviluppò questa corrente interpretativa, osservando in *Giudici* il frutto di un lavoro di rielaborazione di materiali precedenti, non pienamente riconoscibili, per opera di un solo individuo che li inserì nel quadro teologico e cronologico della Scuola deuteronomistica. A questo primo nucleo costituito vennero aggiunte alcune parti posteriori (la prima introduzione, la lista dei piccoli giudici, la doppia conclusione), secondo lui attribuibili a un redattore sacerdotale (P) interessato al tema della terra conquistata, come si nota grazie ad alcune connessioni con la storia di *Giosuè* (10-12) nel cap. 1 e al racconto della traversata di *Numeri* (21s.) nel cap. 11.

Viceversa, Wolfgang Richter (1966a) parlò di un nucleo originario pre-deuteronomista che riuniva le storie di alcuni eroi locali fino a Abimelec (*Jdc* 9) in un '*Libro dei salvatori*' (*Retterbuch*). Il redattore, vissuto nel regno del Nord verso il IX secolo, avrebbe connotato i racconti con un'evidente ideologia antimonarchica, come si percepisce dal fallimento nell'ascesa al trono del figlio di Gedeone. La composizione originaria sarebbe

stata poi rielaborata da un primo redattore deuteronomista, sempre del Nord, che avrebbe inquadrato i personaggi sotto il modello del salvatore inviato da Dio per salvare gli Israeliti pentitisi del male commesso; a quest'opera si sarebbe aggiunto un secondo redattore deuteronomista, del Sud, che avrebbe inserito Otniel e precisato la teologia della retribuzione. L'ultima revisione sarebbe stata effettuata da un redattore attento alla storiografia deuteronomistica (siglato 'DtrG'), il quale – oltre ad aver aggiunto la figura di Sansone – avrebbe reinterpretato il libro dando alle storie un risalto negativo in accordo con la teologia sviluppata nel periodo dell'esilio.

La scuola di Göttingen, rappresentata soprattutto da Smend (1971, 2000), Dietrich (1972) e Veijola (1975), approfondì la ricostruzione della Scuola deuteronomistica fino a riconoscere vari strati di composizione giustapposti da redattori appartenenti allo stesso ambiente: uno Deuteronomista storico (DtrH), situabile in epoca esilica verso il 560, un Deuteronomista influenzato dalla letteratura profetica (DtrP), che riutilizza vari oracoli nella storia d'Israele, e un Deuteronomista nomista (DtrN), che si focalizza sull'attenzione al compimento della legge. Cross (1973) alzò i riferimenti temporali della Scuola: egli riconosceva in *Giudici* un libro composto in due fasi, la prima composta da un redattore (Dtr1) del tempo di Giosia, con una funzione di propaganda a favore della riforma centralizzatrice, la seconda compiuta da un ulteriore redattore (Dtr2) in epoca esilica, quando subentrò una visione molto più negativa della storia d'Israele. Anche Enzo Cortese (1999) cercò di ricostruire i passaggi dell'elaborazione del libro ad opera della storiografia deuteronomista: la prima redazione, datata al tempo del re Giosia, in cui già si trovavano l'introduzione e il cosiddetto 'schema a quattro fasi' (peccato, ira divina, pentimento, salvataggio) e tre racconti centrali (Ehud, Debora, Gedeone), descriveva la corruzione del tempo dei giudici con intento filomonarchico; a essa succedette una seconda redazione d'epoca esilica, che avrebbe aggiunto l'episodio di Otniel, unico personaggio proveniente dalla Giudea, le cerimonie penitenziali (*Jdc* 10,10-16) e la storia già costituita di Iefte; vi sarebbe stato poi un terzo redattore, dell'ambiente di Esdra, che avrebbe fatto arrivare il numero di giudici a dodici con la storia di Sansone e avrebbe creato il collegamento con la storia di Giosuè (*Jdc* 1).

Il dibattito più recente si è concentrato essenzialmente su due questioni: lo stato testuale delle singole storie prima della rielaborazione deuteronomistica e le tappe di quest'ultimo processo. In particolare, Schmid (1999) nega le divisioni tradizionali all'interno del cosiddetto Enneateuco per proporre altre (*Genesi, Esodo-Giosuè, Giudici-Re*), poi riunite in epoca persiana, quando viene creato un unico *corpus* storico. Knauf (1996) nega

l'esistenza di un'opera storiografica deuteronomistica unitaria e propugna l'idea che esistessero molteplici scuole deuteronomistiche, le quali elaborarono testi differenti poi riuniti insieme tra III e II secolo. In particolare, per *Giudici*, egli recupera l'ipotesi del *Libro dei salvatori*, composto a Bethel nel nord dopo il 720, sulla base del fatto che in molte delle storie (Ehud, Debora, Gedeone, Iefte) ci sarebbero riferimenti alla monarchia; il libro sarebbe stato poi ampliato da tre gruppi deuteronomistici differenti e inserito tardivamente nella grande biblioteca storica che va dalla *Genesi* al *Secondo libro dei Re*. A conclusioni simili arriva Guillaume (2004), che data alcune parti del testo addirittura all'epoca maccabea. A partire da questi nuovi orizzonti ermeneutici la ricerca di questi ultimi anni si è focalizzata sulla formazione dei libri che tramandano la storia di Israele, per cercare di ricostruire quale fosse il progetto iniziale (Pentateuco, Esateuco, Enneateuco, etc.) e chi ne sia stato l'autore.

L'origine frammentaria di *Giudici* si riflette anche nella valutazione del racconto di Iefte, che la maggior parte degli studiosi giudica formato in fasi differenti; l'unico dato certo sembra essere l'introduzione in 10,6-16, di acclarata origine deuteronomistica⁵³. Alcuni elementi – la scelta di Iefte senza vocazione divina (riceverà infatti lo Spirito di YHWH solo in un secondo momento), la cronologia degli anni di governo e l'esplicitazione del ruolo di giudice in *Jdc* 12,7 – hanno fatto sospettare a Noth (1943 = 2001, 42-53) che Iefte fosse in origine un giudice minore di cui successive redazioni avrebbero ampliato la vicenda. La figura dell'eroe galaadita sarebbe a suo avviso una creazione originale del Deuteronomista, inserita per spezzare la lista di personaggi con funzioni di governo. Analogamente, Richter (1966a, 323-328) escludeva Iefte dalle storie appartenute al cosiddetto *Libro dei Salvatori*. Per Cortese (2001, 240-246), invece, l'attenzione al percorso degli Israeliti fino alla terra promessa era chiaro segno che la storia di Iefte venne inserita in *Giudici* quando era già costituita, probabilmente ad opera di un secondo redattore deuteronomista di epoca esilica. Inoltre, Römer (2000, 30-42), seguito da Lanoir (2005, 154s. e 168s.) e Bauks (2010, 58-73), ha sostenuto la tesi che la sezione sul voto e il sacrificio umano sia stata inserita nel racconto già formato sotto influenze ellenistiche.

A seconda dell'interpretazione cambia anche il ruolo attribuito alla storia di Iefte all'interno di *Giudici*: i sostenitori dell'appartenenza originaria del condottiero galaadita alla categoria dei giudici minori non danno al racconto particolare importanza, mentre per altri – ad esempio Webb (1987, 41-7863-74) – l'episodio è misura di tutto il libro e sarebbe stato

⁵³ Sull'importanza di *Jdc* 10,6-18 all'interno del libro biblico, cf. Baker 2018, 29-34.

costruito in maniera concentrica intorno all'affermazione "YHWH è colui che giudica" (*Jdc* 11,27). Il tema dell'infedeltà persistente di Israele e della libertà d'azione di YHWH, che si oppone alla presunzione d'Israele di usare Dio ai suoi fini, segnerebbe qui una svolta: prima di Iefte i personaggi sono vincenti, dopo perdenti. Si intravede un declino progressivo delle relazioni di Israele con il suo Dio, riscontrabile ad esempio nel deterioramento crescente della posizione e del trattamento delle donne nei racconti, analizzato con attenzione negli studi di genere (cf. Fuchs 1989; Brenner 1999): da Debora e Giaele protagoniste vincitrici (*Jdc* 4-5) all'immolazione della figlia di Iefte (*Jdc* 11), all'uccisione della concubina del levita (*Jdc* 19) e alle violenze generali delle donne di Beniamino (*Jdc* 20-21).

2. *Quattro analisi recenti*

Per dare maggiore contezza delle differenze di approccio alla ricerca storica e filologica sul passo, verranno ora sintetizzati più nel dettaglio quattro studi recenti a partire dai quali si sviluppa questa indagine. I quattro contributi saranno divisi in due categorie differenti, a seconda dell'intento perseguito nelle ricerche: i primi due si propongono di individuare il nucleo originale della storia, su cui fu gradualmente strutturato il racconto attuale; gli ultimi cercano invece di dimostrare la recenziorità di alcune parti attraverso il confronto con passi analoghi all'interno della Bibbia e con altre culture antiche.

2.1. *Le ricostruzioni di Uwe Becker e di Daniel Finkelstein*

Nella sua analisi del *Libro dei Giudici*, Becker (1990, 209-222) cerca di dimostrare che la narrazione di Iefte fu concepita nel contesto della Storia deuteronomistica a partire da una tradizione più antica, ancora riscontrabile nei versetti di *Jdc* 11,1a.3.4(?)5b.8.9ab.10-11a: la leggenda originaria avrebbe raccontato la vita di Iefte, dalla cacciata a causa della sua origine illegittima, alla sua ascesa militare e politica, fino al controllo su Galaad in una situazione di estrema necessità.

La sua analisi mostra un testo parcellizzato, in cui anche all'interno dello stesso versetto sarebbero presenti pericoli di epoca differente. Nel cap. 11, il v. 1 presenta un inizio di narrazione classico ma la caratterizzazione di Iefte come גִּבּוֹר חַיִּל sembra essere una risposta al passo redazionale di *Jdc* 10,18, e come tale sarebbe più tarda (cf. Becker 1990, 214s.). Il cambio di soggetto nella seconda parte del versetto pone allo studioso alcuni dubbi sulla sua antichità, perché l'uso di 'Galaad' come nome di persona e del verbo יָלַד all'*hif'il*

sono due stilemi tipici dello stile sacerdotale e delle *Cronache*. L'ultimo emistichio sarebbe dunque un'appendice di stile cronistico, a cui si dovrebbe unire anche il v. 2, dato che senza l'acceso alla prostituta anche la discussione coi fratelli perde il suo significato. Ciò gli permette di spiegare perché nel v. 2b i nemici siano i fratelli, mentre in 7a Iefte accusi l'intera tribù. Questa interpretazione comporta però un'incoerenza con l'immagine del futuro giudice che scappa dalla casa paterna (v. 3), per cui Becker (p. 215) propone di interpretare il verbo קָרַח nel senso più generale di 'ritirarsi', che si sarebbe trasformato in una fuga soltanto dopo l'inserimento della pericope di 1b-2.

Riguardo al parallelo contenutistico tra i vv. 4 e 5a, Becker (p. 215s.) ritiene che il complemento temporale del v. 4 si leghi bene al v. 1a per indicare che la situazione drammatica richiedeva il ritorno di Iefte; il versetto sarebbe dunque antico, ad eccezione del complemento עַם־יִשְׂרָאֵל, aggiunto successivamente in chiave pan-israelitica. Al contrario, il v. 5a sembra avere una funzione di armonizzazione con l'introduzione di 10,17 ed è perciò ritenuto posteriore.

L'attenzione alle corrispondenze induce Becker (216s.) a ritenere più recente anche la frase del v. 9 וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם לְפָנָי, "YHWH li consegnerà davanti a me": mentre nei versetti precedenti gli anziani di Galaad offrono a Iefte di diventare già prima della battaglia il capo militare, con funzione temporanea (קָצִין), e il capo politico (רֹאשׁ), la risposta di Iefte lascia intendere che egli assumerà la carica soltanto in caso di vittoria. Eliminata questa proposizione, si verrebbe a ricostituire la coerenza del testo fino a *Jdc* 11,11a. Diversamente, il v. 11b ("Iefte pronunciò tutte le sue parole dinanzi a YHWH a Mispà") viene ritenuto di origine deuteronomistica perché simile ad altri passi di *Giudici* (20,1, 21,1,5,8) e del *Primo libro di Samuele* (7,5, 10,17).

È su questo nucleo più antico che il redattore DtrH avrebbe compiuto la sua opera, innanzitutto inserendo l'introduzione che faceva rientrare la storia di Iefte all'interno dei cicli del libro dei *Giudici*. Becker (p. 210-212) divide la premessa in due parti, costituite da 10,6-16 e 17s. A suo avviso alcuni elementi dimostrano che la prima parte è stata rielaborata in una fase più tarda della scuola deuteronomistica (DtrN) secondo gli stilemi tipici di quell'epoca: la lista degli dèi stranieri (*Jdc* 10,6a), la doppia datazione (*Jdc* 10,8), il passaggio del Giordano da parte degli Ammoniti per combattere contro altre tribù di Israele (*Jdc* 10,8b-9a). In particolare, il discorso di *Jdc* 10,10-16 – in cui si legge il riconoscimento esplicito dei peccati da parte del popolo a cui YHWH rifiuta la salvezza – testimonierebbe una teologia differente da quella del resto del libro.

Riguardo a 10,17s., Becker (p. 212-214) adduce tre motivazioni per dimostrarne l'estraneità al nucleo primitivo: il fatto che *Jdc* 11,1-11 non sembra necessitare alcun tipo di introduzione, la differenza di personaggi tra i principi di *Jdc* 10,18a e gli anziani in *Jdc* 11,5s., che lo studioso interpreta come una consapevole sostituzione per sottolineare la responsabilità militare dei rappresentanti di Galaad, l'assenza di differenziazione tra קָצִין e שָׂרֵי in 10,18.

Becker (*ibid.*) riconosce due mani differenti anche all'interno di questi stessi versetti, a causa di alcune incoerenze tanto nella toponomastica (Galaad sembra riferirsi a una regione a est del Giordano in 10,17a – in accordo con 11,11, 29 – mentre in 10,17b appare come un luogo ben preciso dove si insediano gli Ammoniti in vista della battaglia), quanto nel tessuto narrativo, dato che appare strano che l'esercito israelita sia già riunito per la battaglia senza un capo militare. Egli assegna dunque il v. 17b a un interpolatore successivo, così come la pericope “il popolo e i principi di Galaad” (הָעָם וְיְהוּדֵי גִלְעָד), secondo lui aggiunta in accordo con *Jdc* 11,11a. Le restanti parti sarebbero di provenienza deuteronomistica: lo proverebbero il verbo קָצַץ al *nif'al*, presente in altri due passi in *Giudici* (7,23s. e 12,1), e la pericope “chi è l'uomo che inizia a combattere contro gli Ammoniti?”, che lega il racconto alla saga delle guerre contro gli Ammoniti, di cui si trova un ulteriore episodio in *ISam* 11,1-11.

Oltre alle piccole rielaborazioni apportate al nucleo originario, secondo Becker (p. 217) il primo rielaboratore (DtrH) avrebbe continuato la narrazione inserendo la preghiera di Iefte a Mispà (*Jdc* 11,11b) e la discesa dello Spirito (*Jdc* 11,29a), che richiama l'analoga vicenda di Otniel in *Jdc* 3,10. È proprio questa concordanza a permettere di identificare DtrH come autore di entrambi i passi. Becker (p. 219s.) nota poi la difficoltà posta dall'itinerario di Iefte descritto subito dopo (*Jdc* 11,29a-b), un percorso irrealistico in cui viene usato tre volte il verbo עָבַר ed è menzionato il toponimo Mispè di Galaad. Lo studioso (*ibid.*) accetta la soluzione proposta da Noth (1941, 364), per cui la frase “attraversò Galaad e Manasse” sarebbe stata aggiunta successivamente; inoltre, il toponimo ‘Mispè di Galaad’ sarebbe stato una corruzione della frase originaria “andò da Mispà a Galaad” contro gli Ammoniti. In questa maniera si otterrebbe una concordanza con le informazioni presenti in *Jdc* 10,17a e 11,11b, entrambe composte da DtrH, secondo cui gli Ammoniti si erano raccolti nel Galaad a est del Giordano e gli Israeliti a Mispà, a ovest del fiume, dove Iefte avrebbe pronunciato il suo voto. Questa ricostruzione permette a Becker (p. 218s.) di rifiutare la teoria di Richter (1966, 547-553), secondo il quale Iefte non faceva parte dell'insieme di narrazioni degli eroi da Otniel a Gedeone; al contrario, la valutazione di *Giudici* come un insieme sostanzialmente

unitario lo induce a ritenere che il secondo revisore di Richter, da lui ritenuto il vero e proprio autore della storia di Iefte, sia da identificare con il Deuteronomista.

Il lavoro di composizione dello Deuteronomista storico (DtrH) fu poi ampliato in vari punti nevralgici, oltre al già citato dialogo tra YHWH e gli Israeliti inserito nell'introduzione a opera del Deuteronomista nomista (DtrN). Ad esempio, le ambascerie tra Iefte e il re nemico in *Jdc* 11,12-28 sulla legittimità dell'invasione ammonita risaltano per la loro attenzione ai dettagli: Becker (1990, 218s.) riprende la tesi di Richter (1966, 531-534) secondo cui il primo redattore avrebbe composto un dialogo con i Moabiti (*Jdc* 11,15a-ba.16-26) e che questa parte fu successivamente incastonata all'interno di una cornice più recente (*Jdc* 11,12-14, 15b, 27s.), che menzionava gli Ammoniti come nuovi nemici di Iefte. La redazione della disputa diplomatica in due fasi lo induce a ritenere che le cornici siano state inserite nella storia di Iefte in un periodo tardo, sicuramente postesilico. Infatti, da una parte, le numerose concordanze con *Num* 20 mostrano che i due testi sono letterariamente dipendenti, ma l'ipotesi di un innesto della fonte Elohistica di *Numeri* in un racconto deuteronomistico suscita in lui alcuni dubbi; dall'altra, l'argomentazione con Moab presuppone già il *Libro dei Giudici* nella sua forma deuteronomistica, anche perché il racconto utilizza alcuni dati presenti soltanto nel racconto della traversata conservato nel *Deuteronomio* (1-3).

A una mano post-deuteronomistica vengono attribuite anche le parti sul voto, sul sacrificio umano e sull'episodio di battaglia con gli Efraimiti. Becker (1990, 221) ritiene che il voto di Iefte sia stato inserito in un secondo momento per il fatto che il v. 29 pare ripreso nel v. 32, secondo il procedimento della *Wiederaufnahme*. Il termine, coniato in senso tecnico da Kuhl (1952) e sviluppato da Burke (1987), indica una modalità dei libri biblici per inserire una parte posteriore in un racconto precedente: il redattore ripete il versetto precedente l'inserimento alla fine dell'aggiunta, in maniera da creare una sorta di 'cerniera' che riprenda la narrazione da dove era stata lasciata. Questa è la definizione presentata da Römer-Macchi-Nihan 2005, 708: «littéralement 'reprise' d'un mot ou d'une expression. Technique littéraire qui est souvent utilisée par les rédacteurs ou le glossateurs bibliques, et qui consiste à insérer un ajout rédactionnel en l'encadrant par la répétition de tout ou partie du dernier verset précédant l'insertion». La somiglianza tra i due versetti in questione (עָבַר in 11,29 e וַיַּעֲבֹר יִפְתָּח אֶל-בְּנֵי עַמּוֹן in 11,32) induce Becker (1990, 221) a ritenere che il brano all'interno sia stato inserito successivamente. Dato l'interesse per i nuclei originali, lo studioso (*ibid.*) si dimostra alquanto conciso nella spiegazione che riguarda *Jdc* 11,34-40, di cui non ricostruisce l'ambiente generativo. Anche nella disputa tra Iefte e gli Efraimiti egli

vede un inserimento in parallelo a *Jdc* 7,24-8,3 operato dalla mano post-deuteronomista, ma non nega l'ipotesi di Richter (1966, 517-522), il quale riconosce nell'episodio di *šibbolet* una tradizione antica.

Il metodo di decostruzione del testo è stato usato anche da Finkelstein (2016), il quale si è proposto di ricostruire nuovamente la storia delle redazioni dell'episodio perché, a differenza di Becker (1990, 209-222), egli (2016, 1-3) è persuaso che siano esistite alcune tradizioni pre-deuteronomistiche originarie del Nord di Israele, trasmesse oralmente e poi collezionate e messe per iscritto nella prima metà dell'VIII secolo. Anche il nucleo originario della storia di Iefte deriverebbe da questo *corpus* e recherebbe ancora le tracce di un'antica leggenda orale, centrata sul conflitto con gli Ammoniti e sulle città di Galaad e Mispà, che egli (*ibid.*) individua in *Jdc* 10,17s., 11,1-3 (senza la menzione di Galaad come padre di Iefte), 5b-6, 11a, 29b, e alcune parole in 32s. A partire da questa base, un autore del Nord di Israele avrebbe aggiunto i vv. 11,4-5a.29a.2.33 per allargare il conflitto a tutto Israele, coinvolgendo le città di Aroer, Minnith e Abel-Cheramim (p. 3-5). Successivamente, un altro scriba proveniente dalla stessa regione avrebbe inserito l'episodio su Efraim (*Jdc* 12,1-6), con l'eccezione di 3b, per aumentare la polemica con quella tribù (p. 5). Di epoca deuteronomistica sarebbero invece le parti che espongono il ciclo a quattro tempi e l'intervento divino, cioè i vv. 10,6-16 (senza il materiale post-deuteronomistico), l'inserimento di Galaad come padre di Iefte in 11,1s., e i versetti 11,7-10, 11b, 29a, 32b, 12,7 (p. 6). A suo avviso (p. 7), un rielaboratore post-deuteronomistico avrebbe successivamente provveduto a introdurre la citazione degli Amorrei (10,8 *passim*) e le trattative diplomatiche con gli Ammoniti (11,12-28). L'ultimo intervento sarebbe avvenuto per opera di un tardo post-deuteronomista e avrebbe visto l'innesto della parte sul voto e sul sacrificio umano (p. 7).

2.2. *Le ipotesi di Thomas Römer e di Michaela Bauks*

Römer (2000, 33) parte dal riconoscimento della *Wiederaufnahme* di 11,29 in 11,32 per dimostrare l'origine tardiva delle parti sul voto e sul sacrificio della figlia. A differenza dell'approccio critico-testuale di Becker e Finkelstein, egli si basa su un metodo comparativo, che mette a confronto passi analoghi all'interno della Bibbia e leggende presenti in altre culture dell'Antichità. Le ragioni addotte per dimostrare la posteriorità di questa sezione sono due, il fatto che per Otniel (*Jdc* 3,10), Sansone (*Jdc* 14,19) e Saul (*ISam* 11,6) lo Spirito divino sia sufficiente a dare la vittoria senza bisogno di voti, e – soprattutto

– l’assenza di una condanna esplicita del sacrificio umano ad opera della scuola deuteronomistica, che in tanti altri passi invece denuncia l’abominio di tale pratica (pp. 34s.). Iefte è evocato positivamente in *ISam* 12,11, mentre i sacrifici umani sono espressamente condannati in *4Reg* 2,21-27 e nella legislazione deuteronomistica. Il passo sarebbe dunque riconducibile a un autore tardo, sicuramente post-esilico (p. 35).

A sostegno della sua tesi, Römer (p. 35s.) elenca i punti in comune tra Isacco e la figlia di Iefte: il padre è obbligato a offrire il figlio in sacrificio, il figlio viene descritto come l’unico discendente, le madri sono curiosamente assenti, in entrambi i racconti è presente una montagna e vi sono vari richiami lessicali al verbo ‘vedere’. Lo studioso segnala anche i punti di contrasto, altrettanto eloquenti: Abramo torna verso i servitori, mentre Iefte non può ‘tornare indietro’; Dio promette discendenza innumerevole a Isacco e Iefte elimina la sua progenie; Dio interviene in Abramo e tace in Iefte. La storia del giudice sarebbe dunque una *mirror image* di *Gen* 22, secondo la definizione di Webb (1987, 67), che induce il lettore a condividere un certo scetticismo teologico. L’assenza di vari elementi nella storia è spiegata dal fatto che gli Ebrei avrebbero colmato i dettagli mancanti attraverso la storia di Ifigenia (pp. 36-40): egli nota infatti vari paralleli tra le opere di Euripide e la Bibbia e mette in parallelo il culto finale con la celebrazione di iniziazione alle fanciulle che avveniva ogni quattro anni a Brauron⁵⁴.

Per Römer (pp. 40-42) si tratterebbe dunque di un autore di ambiente giudaico aperto all’Ellenismo e spesso in disaccordo con la teologia deuteronomistica, soprattutto per i temi della retribuzione e della teodicea. La sua figura sarebbe comparabile a quella di Qohelet, il cui pessimismo si traduce in ironia amara: la festa della figlia che accorre con danze e tamburi incontro al padre (*Jdc* 11,34) avrebbe fatto allusione alla celebrazione di Maria e delle donne dopo il passaggio del Mar Rosso (*Ex* 15,20), Mispà, luogo importante per il Deuteronomista, sarebbe stata sconosciuta diventando il luogo di un sacrificio umano, la perifrasi “discendere sulle montagne” (*Jdc* 11,37) sarebbe una parodia tragicomica della teofania sul Sinai. La fatalità del voto metterebbe quindi in dubbio la protezione che le pratiche religiose pretendono di offrire. Secondo lo studioso, l’autore di *Jdc* 11,30-40 sarebbe dunque un collega di Qohelet che unisce la teologia tradizionale del Giudaismo con i tragici greci per ottenere un obiettivo ben preciso: l’inserimento della storia della figlia di Iefte in mezzo a un testo-chiave della storiografia deuteronomistica vorrebbe mostrare i limiti della teologia dell’epoca e sfidarne i fautori con un problema teologico irrisolvibile.

⁵⁴ Sulla festa, cf. Gentili-Perusino 2002. Sulle analogie tra *Gen* 22 e *Jdc* 11, cf. Bauks 2007, 65-75.

Influenzata dall'articolo di Römer (2000), Michaela Bauks (2010) ha cercato di dimostrare che il racconto di *Jdc* 11,30-40 raffigura un'istituzione culturale usata a fini bellici, definita 'auto-alienazione' o 'auto-svuotamento' (*Selbstentäußerung*) nella forma di un voto di sacrificio. Come atto di responsabilità verso il popolo di fronte a un attacco imminente, Iefte avrebbe dunque messo a rischio la vita della sua unica figlia per costringere YHWH all'intervento salvifico attraverso un voto aperto in cui la divinità avrebbe potuto scegliere la vittima da chiedere in cambio. Per spiegare l'origine di questo passo Bauks (2010, 23-57) approfondisce il tema del cosiddetto sacrificio *mlk*, che consiste nell'uccisione rituale di bambini in alcune culture del Vicino Oriente Antico. *Mlk* sarebbe un nome verbale in causativo e deriverebbe da *hllk* col significato di 'offerta', e non dalla radice *malk/milk*, da cui invece si è fatto risalire il nome del dio pagano Moloc, cui sarebbero dedicati i sacrifici di bambini⁵⁵. Il termine, dunque, non indicherebbe il destinatario divino di un'immolazione, ma piuttosto una tipologia di sacrificio. Bauks (2010, 40-48) sostiene che la preposizione *lamed* (*lmlk*) non sia utilizzata in questi casi come *lamed dativum*, da tradurre "per Moloc", ma come *lamed revaluationis* o *lamed essentiae* nel significato di "in sacrificio *mlk*", come si trova nel contesto sacrificale in *Gen* 22,2 (לְעֹלֹתָיִם, "in olocausto"), e *Lev* 5,18 (בְּשִׁבְעֵי הַכֹּהֲנִים, "in sacrificio di riparazione"). Andrebbero allora reinterpretati quei passi dell'Antico Testamento in cui si parla di bambini passati attraverso il fuoco "in onore di Moloc" (che i LXX traducono come un nome proprio, Μολοχ, oppure etimologicamente con ἄρχων) e anche quelli che, nonostante la mancanza del termine tecnico, presentano forti consonanze con essi (*4Reg* 23,10, *Is* 30,33, *Jer* 19,5s., 11s., 32,35). A suo avviso, la condanna dei sacrifici *mlk* è usata in ambito deuteronomistico per mascherare la presenza di sacrifici di bambini all'interno dell'Ebraismo; questo culto rimane tuttavia visibile in alcuni testi (*4Reg* 16,3, 21,6, *Jer* 7,31s., *Ez* 20,25s., *Mich* 6,7) che presuppongono l'immolazione per YHWH di bambini passati attraverso il fuoco. Nell'AT, il supposto sacrificio *mlk* sarebbe collegato a varie radici verbali: עָבַר, 'far passare attraverso' (*Jer* 32,35, *4Reg* 23,10), נָתַן, 'dare' (*Lev* 20,2-4, 18,21), שָׂרַף, 'bruciare' (*Jer* 7,31), וָנָה, 'prostituirsi' (*Lev* 20,5). Di queste occorrenze la comprensione di *mlk* come nome divino è necessaria soltanto in *Lev* 20,2-5 a causa della costruzione לְזָנוּת אֶתְהַרֵי הַמִּלְכָּה, "prostituirsi a Moloc", mentre in tutti gli altri casi almeno teoricamente לְמִלְכָּה può riferirsi a un contesto di culto e essere compreso come precisazione della maniera di sacrificare. Secondo la studiosa, il mutamento da indicazione del sacrificio a epiteto idolatrico sarebbe avvenuto già all'interno dei testi ebraici; per esempio, in *Jer*

⁵⁵ Su questa figura si basa il recente studio di Stefano Franchini (2016), in cui viene ricordato anche l'episodio di Iefte (pp. 80s.).

32,35 la disapprovazione esplicita di YHWH nei confronti del sacrificio *mlk* – ormai legato alle alture dei Baal – mediante una seconda relativa (“sacrifici che io non ho mai chiesto”) farebbe intuire che questo rito era stato considerato o presentato agli occhi dei suoi esecutori come ortodosso.

La radice *mlk* è trovata in alcune iscrizioni insieme alla radice *ndr* del voto, a formare un contesto di offerta simile a quella di *Jdc* 11,30s. e *4Reg* 3,26s; in particolare, questo secondo passo recita: “il re di Moab, poiché la guerra divenne dura per lui, prese con sé settecento uomini dotati di spada per aprirsi un varco verso il re di Edom, ma non poterono. Allora prese il figlio primogenito, che avrebbe regnato al posto suo, e l’offrì in olocausto (וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה) sulle mura, ed ecco una grande ira contro gli Israeliti, e si ritirarono da lui e tornarono nella loro regione”. Qui, come nella vicenda di Iefte, il sacrificio appare come *ultima ratio*, e il redattore non esprime alcuna riflessione sulla problematicità morale di un tale sacrificio umano. In più, il fatto che l’immolazione porti la vittoria sugli Israeliti è interpretato dalla studiosa come una legittimazione dell’attività sacrificale su cui la redazione deuteronomistica non interviene, forse perché il sacrificio non è destinato a YHWH. Bauks (2010, 44-48) giudica molto simili le due storie di sacrificio umano e trova corrispondenze con le caratteristiche del sacrificio *mlk* descritto nelle iscrizioni puniche, per quanto manchi la menzione del termine tecnico. Gli elementi di corrispondenza tra il sacrificio di Iefte e le iscrizioni puniche (voto, sacrificio, ricordo) mancano nei racconti veterotestamentari dov’è presente il termine *mlk*, perché esso nella Bibbia sarebbe ormai usato esclusivamente in funzione polemica.

In *4Reg* 23,10 (“e [Giosia] profanò il *tofet* della valle di Ben-Innon perché nessuno passasse suo figlio o sua figlia nel fuoco in sacrificio *mlk*/per Moloc”) si trova la precisazione che l’offerta in sacrificio *mlk* è un rito di fuoco, mentre in *Jdc* 11 e *4Reg* 3,27 si ha la dicitura ‘*olah*. Bauks (2010, 44-56) spiega questa differenza partendo dall’idea che ogni maniera di sacrificio sia stata qualificata come ‘*olah* a partire dal tempo esilico, con la riduzione a pochi concetti di una ricca terminologia. Perciò l’uso di *mlk* attestato prevalentemente in testi polemici presupporrebbe che questa tradizione non fosse stata sentita più come conveniente per YHWH, e che per questo fosse poi stata indirizzata verso divinità pagane.

Per la studiosa (2010, 56s.), il sacrificio di bambini in Israele sarebbe iniziato nei secoli VII-VI, motivo per cui la Bibbia riporta alcune attestazioni di una pratica fatta anche nel nome di YHWH, nonostante la ferma condanna dell’atto, come in *Ez* 20,25 (“e io diedi loro dei comandi non belli e delle leggi nelle quali non potevano vivere; li profanai nei loro doni, nel far sì che essi passassero ogni primogenito nel fuoco per rovinarli”) e *Mich* 6,7

(“gradirà YHWH , gli darò il mio primogenito del crimine, il frutto del mio ventre, colpa della mia anima”). Bauks esclude la possibilità che si tratti di un’antica eredità cananea o di un prestito più recente di parte egiziana e ugaritica; a suo avviso, la più antica attestazione (*4Reg 3,27*) deve essere datata all’VIII secolo, al tempo del re moabita Mesa. I figli sarebbero diventati vittime di sostituzione dei padri in caso di guerra, in cui il genitore si annientava eliminando la possibilità di una progenie. Il fatto che la stessa terminologia si incontri in una serie di testi attribuiti alla revisione storica deuteronomistica, che giudicano negativamente il rito di combustione, farebbe credere che tale pratica provenga dalla seconda metà del primo millennio e che sia documentabile anche nello spazio culturale greco.

La trattazione neutrale nel passo di *Jdc 11* di questo tema scabroso, oggetto di frequenti polemiche in ambito deuteronomistico, sarebbe riprova di un intervento molto recente. Tuttavia, per la studiosa (2010, 58-81), il testo non deve essere interpretato come un contributo in difesa dell’istituzione del sacrificio dei bambini: come già *Gen 22*, almeno indirettamente, offre un’eziologia della cessazione del sacrificio umano, così anche *Jdc 11* mette in discussione la pratica del sacrificio dei bambini o di quello umano in generale. Mediante la sua esposizione secca e sobria, il narratore mostrerebbe la tragicità dell’evento, che pur rimane coerente con il pensiero veterotestamentario secondo il quale non si può ritirare il voto promesso. La studiosa nota che questo è l’unico caso di voto in cui l’offerta non è precisata ma rimessa alla scelta di Dio. Non sarebbe però il segno di un giuramento avventato, cioè di un voto spontaneo in una situazione di necessità militare, ma dell’offerta estrema di sé (attraverso la pelle di un altro); il sacrificio diventa il risultato di un voto di preghiera pattuito dal capo di una comunità per il suo popolo e condizionato da un patto di reciprocità ‘*do si das*’. Lo studio della struttura delle stele votive puniche (invocazione alla divinità, voto con il nome dell’offerente, designazione dell’offerta, attestazione dell’esecuzione) la induce a ritenere che lo schema presenti molte affinità con il racconto di Iefte (voto, esaudimento della richiesta, sacrificio), e l’istituzione del memoriale per la fanciulla è equivalente alla commemorazione ricavabile dall’iscrizione stessa. Bauks ne conclude che il voto e il sacrificio di *Jdc 11* debbano essere interpretati come una riproduzione narrativa del contenuto abbozzato nelle stele, in cui la promessa alla divinità detiene una funzione-chiave. Per confermare questa ipotesi ella (2010, 140-168) richiama alcuni miti classici (Ifigenia, Idomeneo) che dimostrerebbero l’esistenza di un’istituzione culturale incentrata sui sacrifici di bambini, una realtà controversa ma ritenuta indispensabile in momenti di massima necessità militare, nonostante non si abbiano informazioni sulla frequenza di tali riti.

3. La ricezione di Iefte nella Bibbia: 1Sam 12 e Hbr 11

Gli studi qui riassunti formano i principali punti di confronto su cui verrà sviluppata la rilettura dell'episodio. Gli studi critico-testuali di Becker (1990, 209-222) e Finkelstein (2016, 1-15) esaminano con attenzione la prima parte del racconto di Iefte (*Jdc* 10,6-11,28, 12,1-7) alla ricerca del nucleo originale del testo; al contrario, le ricerche di Römer (2000, 30-42) e di Bauks (2010, 23-96) denotano un particolare interesse per la sezione del voto e del sacrificio umano (*Jdc* 11,30-40), che viene separata dal contesto della narrazione. Può essere allora utile cercare di contestualizzare il brano nella sua integralità attraverso l'analisi del lessico e dei temi presenti dell'episodio, che verranno raffrontati con episodi analoghi nell'Antico Testamento. Questo 'doppio binario' permette di delineare il quadro teologico in cui la storia di Iefte arrivò alla sua forma attuale. Infatti, al di là della *Wiederaufnahme* del v. 29 sul v. 32, il principale punto di partenza usato da Römer (2000, 30-42) per scardinare il sacrificio della figlia di Iefte dal resto del libro è l'assenza di una condanna del gesto nell'episodio e, al contrario, la lode di Iefte in *ISam* 12, a suo avviso incompatibile con la mentalità deuteronomistica che critica le immolazioni di persone.

Il ricordo di Iefte citato da Römer (2000, 34s.) avviene quando, a séguito della consacrazione di Saul, Samuele riassume la storia della salvezza da parte di Dio attraverso l'invio di uomini valorosi (*ISam* 12). Il passo ha talmente il tono di epilogo che Noth (1943 = 2001, 47-53) stabiliva qui la fine del primigenio *Libro dei Giudici*. Gli eventi menzionati (*ISam* 12,8-12) riguardano l'arrivo in Egitto con Giacobbe, e l'Esodo con Mosè e Aronne fino alla Terra promessa, la citazione di alcuni giudici, tra cui Iefte, e l'assenza rilevante di riferimenti a Giosuè.

ISam 12,11 (BHS 421)

E YHWH inviò Ierubbaal, Bedan, Iefte, וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־יְרֻבְעֵל וְאֶת־בְּדָן וְאֶת־יֵפֶתַח וְאֶת־
Samuele, e vi liberò dalla mano dei vostri שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֲיִבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בְטָחָה
nemici che vi stavano intorno, e avete
vissuto sicuri.

Come si vede, Iefte è messo sullo stesso piano di Samuele, Gedeone (Ierubbaal) e probabilmente Barac: Bedan è infatti un personaggio altrimenti sconosciuto, mentre i LXX riportano il nome del condottiero che affiancò Debora. L'appartenenza del Galaadita a

questo gruppo di figure esemplari dell'antichità ebraica mostra in effetti un giudizio positivo sul giudice che lascia sconcertato il lettore moderno. Tuttavia, il fatto che questa valutazione sia in difformità rispetto al divieto di fare sacrifici umani promosso in ambiente deuteronomistico non basta per poter affermare che *Jdc* 11,30-40 sia stato aggiunto in un momento successivo. Infatti, come notava Bauks (2010, 9 e 126), la celebrazione di Iefte nella *Lettera agli Ebrei* (11,32) smentisce la tesi che il gesto del giudice preveda una condanna senza appello nell'antichità ebraica e giudeo-cristiana.

L'autore dell'*Epistola* è verosimilmente un cristiano di estrazione giudaica, a giudicare dal notevole ricorso all'Antico Testamento – che cita per esteso come punto di partenza delle sue osservazioni – e dal metodo interpretativo che riflette le idee del giudaismo dell'epoca e dell'esegesi filoniana. È uno scrittore colto: mostra con il suo vocabolario di conoscere sia il greco letterario, sia quello dei LXX, struttura il sermone alternando parti dottrinali a capitoli esortativi ed utilizza vari espedienti letterari, come il *mot-crochet*, che lega alcuni brani attraverso un termine ripetuto (cf. Fabris 1980, 614-623). I destinatari sono verosimilmente i Cristiani convertiti da lunga data, che però non sono progrediti nella fede, come si può intuire dalla frase καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρειάν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρειάν ἔχοντες γάλακτος, {καὶ} οὐ στερεᾶς τροφῆς (*Hbr* 5,12), “e infatti pur dovendo essere maestri per il tempo, avete ancora bisogno che vi si insegni quali siano gli elementi di base dei discorsi su Dio, e siete diventati bisognosi di latte e non di cibo solido”. L'argomento centrale della lettera è appunto il sacerdozio di Cristo, mediatore perfetto tra Dio e gli uomini in quanto intimamente unito ad entrambi. Con il dono volontario di sé, Gesù offre un sacrificio perfetto e irripetibile, e dà così compimento al culto antico, realtà imperfetta e prefigurativa destinata a scomparire. Nel tratteggiare la figura di Cristo come sommo sacerdote della nuova alleanza e pieno compimento delle profezie veterotestamentarie, l'autore ripercorre alcune antiche istituzioni del popolo ebraico – sacerdozio, santuario, sacrifici – e la storia di vari personaggi biblici. Questi ultimi rimangono un esempio valido anche per i Cristiani perché hanno avuto fede, che è definita ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (*Hbr* 11,1), “sostrato delle realtà in cui si spera e prova di quelle invisibili”.

Il testo si sofferma su varie figure e ne descrive velocemente i meriti: il *trait d'union* di tutti i personaggi citati – Abele, Enoch, Noè, Abramo, Sara, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Raab – è la fede che ha guidato le loro azioni. Infatti, il termine πίστις è ripetuto in anafora in quasi tutti i versetti del capitolo (*Hbr* 11,3-5, 7-9, 11, 17, 20-24, 27-31). Dopo

questi personaggi l'*Epistola* riporta cursoriamente alcuni 'eroi trionfanti' dell'*Antico Testamento*, come vengono definiti da Vanhoye (1963, 191) per distinguerli dagli 'eroi sofferenti' menzionati nei versetti successivi (*Hbr* 11,35-38). Tra costoro appare anche Iefte:

Hbr 11,32-34 (NA²⁸ 582)

καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείπει με γὰρ	E che cosa dico ancora? Mi mancherà il
διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ,	tempo per parlare di Gedeone, Barak,
Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαυὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ	Sansone, Iefte, Davide, Samuele e dei
τῶν προφητῶν, οἱ διὰ πίστεως	profeti, che per fede conquistarono regni,
κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο	amministrarono la giustizia, ottennero le
δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν,	promesse, chiusero le bocche dei leoni,
ἔφραξαν στόματα λεόντων, ἔσβεσαν	estinsero la forza del fuoco, sfuggirono alla
δύναμιν πυρός, ἔφυγον στόματα μαχαίρης,	punta della spada, trovarono vigore
ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν	dall'infermità, divennero forti in guerra,
ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς ἔκλιναν	volsero in fuga gli accampamenti degli altri
ἀλλοτρίων.	popoli.

La lista comprende in questo caso anche Sansone, personaggio che desta ancor più perplessità come esempio di fede e di morale. Per l'autore dell'*Epistola* – come probabilmente per quello di *ISam* 12 – i meriti di queste figure vanno al di là del singolo atto compiuto. La fede spinge Iefte a perdere tutto – la figlia, la discendenza – pur di mantenere il patto stretto con Dio per la salvezza di Israele. Anche Lane (1991, 384) ritiene che il voto, per quanto crudele, sia stato interpretato come un'indicazione della sua devozione al Dio di Israele. L'atto può essere accettato come estremo paradosso della fedeltà a Dio. D'altronde, anche nel mondo cristiano l'obbedienza a Dio rende di secondaria importanza ogni rapporto umano: “seguimi e lascia i morti seppellire i loro morti” (*Mt* 8,21), “chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me” (*Mt* 10,38). Dio dev'essere l'unico riferimento dell'uomo, e dinanzi a lui anche i legami familiari più stretti vengono meno: Cristo è venuto a “separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera” (*Mt* 10,35), secondo una ripresa di *Mich* 7,6, che però spiegava questa divisione come segno dell'ingiustizia dei tempi.

L'argomentazione di Römer (2000) è infatti già stata sottoposta ad alcune critiche; si ricordano quella di Janzen (2005, 339-355), che ha cercato di dimostrare che l'immolazione

risponde alla visione deuteronomistica del fosco periodo dei *Giudici*, e quella di Logan (2009, 665-685), che mette in discussione l'idea di una condanna granitica per l'uccisione rituale di una persona nella morale ebraica. Neanche la teoria di Bauks (2010) convince fino in fondo: un redattore tardo, post-esilico, avrebbe voluto aggiungere a un racconto biblico già esistente un sacrificio umano, influenzato da una letteratura pagana, quella greca, ma nel contempo con l'intenzione di richiamare una precedente tradizione semitica, il sacrificio *mlk*, di cui era già stata fatta una *damnatio memoriae* nel testo sacro, peraltro senza utilizzare il termine tecnico che ne avrebbe permesso il riconoscimento.

4. La datazione mediante il lessico

Il riconoscimento di alcuni termini tipici di determinate correnti letterarie e teologiche appare un criterio immediato e efficace per riconoscere il periodo di redazione del testo. L'indagine procederà a ritroso, dalle sezioni del racconto considerate più recenti fino al supposto nucleo originale della vicenda.

La maggior parte degli studiosi ritiene che il testo attuale di *Jdc* 10,6-12,7 sia stato completato in epoca post-esilica. In effetti, la sezione sul sacrificio umano, di cui Webb (1987, 60-76) ha tracciato un'interessante analisi letteraria, riflette chiaramente una composizione tardiva:

- 1) Lo stracciarsi le vesti (*Jdc* 11,35 וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו) è un gesto quasi sconosciuto nei primi libri biblici. L'immagine è presentata nella storia di Giuseppe quando Ruben si dispera preso dal rimorso perché il fratello è sparito dalla cisterna (*Gen* 37,29), e quando i fratelli sono in angoscia perché è stata ritrovata la brocca d'argento di Giuseppe nel sacco di Beniamino (*Gen* 44,13). Non vi sono altre attestazioni nell'Ettateuco se non due riferite a Giosuè, in *Num* 14,6, e *Jos* 7,6, quando egli scopre la ribellione del popolo dopo essere stato in esplorazione nella terra di Canaan e quando capisce che lo sterminio è stato trasgredito: si tratta di un atto sacrilego. L'espressione è invece ricorrente nelle storie di Davide (*2Sam* 1,2, 11, 3,31, 13,19, 31) e dei Re (*3Reg* 21,27, *4Reg* 2,12, 5,7s., 6,30, 11,14, 18,37, 19,1, 22,11, 19), e si ritrova nei libri successivi (*2Chr* 23,13, 34,19, 27, *Esd* 9,3, 5, *Est* 4,1, *Job* 1,20, 2,12).
- 2) L'interiezione di Iefte alla vista della figlia (*Jdc* 11,35 הִנֵּה) è rarissima nell'Ettateuco; si trova soltanto in *Jos* 7,7, dopo che Giosuè si è stracciato le vesti, e in *Jdc* 6,22 quando Gedeone riconosce che nell'interlocutore l'angelo di YHWH. È

interessante notare che il grido si trova anche in bocca al re di Israele Ioram (*4Reg* 3,10) nella lotta contro Moab, in cui il re nemico sacrifica in olocausto suo figlio per salvare l'unica città rimasta, dunque nel contesto di un sacrificio della prole. L'esclamazione si trova varie volte in quel libro biblico (*4Reg* 3,10, 6,5, 6,15) e in *Geremia* (1,6, 4,10, 14,13, 32,17).

3) Il verbo קָרַע è usato col valore di 'inginocchiarsi', 'sdraiarsi' soltanto nella benedizione di Giacobbe (*Gen* 49,9), poi ripresa in *Num* 24,9. Viceversa, è impiegato talvolta in *Giudici* (5,27, 7,5s.) e nei libri successivi, sia nei *Regni* (*1Sam* 4,19, *2Sam* 22,40, *3Reg* 8,54, 19,18, *4Reg* 1,13, 9,24), sia nei libri più recenti (*2Chr* 7,3, 29,29, *Esd* 9,5, *Est* 3,2, 5, *Job* 4,4, 31,10, 39,3). In particolare, la frase va confrontata con l'episodio in cui Esdra viene a scoprire che Israele si è contaminato con gli altri popoli. Prima vi è la lacerazione dei vestiti non appena viene conosciuta la nefasta notizia (*Esd* 9,3 וּבְקִרְעֵי בְגָדֵי וּמְעִילֵי וְאֶקְרַעָה עַל־בְּרַפִּי, καὶ ὡς ἤκουσα τὸν λόγον τοῦτου, διέρρηξα τὰ ἱμάτιά μου) e poi il sacerdote si mette in ginocchio per implorare il perdono divino (v. 5: וּבְקִרְעֵי בְגָדֵי וּמְעִילֵי וְאֶקְרַעָה עַל־בְּרַפִּי, καὶ ἐν τῷ διαρρηξάί με τὰ ἱμάτιά μου καὶ ἐπαλλόμεν καὶ κλίνω ἐπὶ τὰ γόνατά μου). Questa scena presenta decise somiglianze con *Jdc* 11,35 sia a livello di immagini, che sul piano lessicale.

4) Il sostantivo 'vendetta' (נִקְמָה) di *Jdc* 11,36 nell'Ettateuco è presente, eccettuato l'episodio di Iefte, due volte sole, nella guerra santa contro Madian in *Num* 31,2s. Al contrario, si trova spesso in *Geremia* (11,20, 20,10, 12, 46,10, 50,15, 28, 51,6, 11, 36).

5) La condizione verginale (בְּתוּלִים) è un'ulteriore parola non comune, usata altrove soltanto nella legislazione sul matrimonio (*Lev* 21,13, *Dt* 22,14s., 17, 20) e in *Ez* 23,3, 8 per accusare la Samaria e Gerusalemme di essersi prostituite alle nazioni potenti ed aver rovinato i segni della verginità.

6) Il termine קֶרֶב (qere) è attestato soltanto in *Jdc* 11,37 per definire le compagne della figlia di Iefte e nel *Cantico* (1,9, 15, 2,2, 10, 13, 4,1, 7, 5,2 6,4) come appellativo della sposa; analogamente, la variante ketib קֶרֶב, attestata anche nel v. 38, è presente unicamente qui e in *Ps* 45,15.

7) L'espressione "non conoscere un uomo" è tipica della *Genesi* (4,1, 17, 25, 19,5, 24,16, 38,36) ed è attestata in *Num* 31,17, sempre nello stesso episodio della guerra santa contro Madian, dov'è anche il termine 'vendicare', nelle parti ritenute più recenti di *Giudici* (19,22, 25, 21,11s.) e in pochi passi dell'epopea monarchica (*1Sam* 1,19, *3Reg* 1,4).

L'insieme di questi dati lascia pochi dubbi sul periodo di composizione finale del racconto: la narrazione presenta termini tipici del periodo post-esilico e più di una corrispondenza con la letteratura sapienziale. Risulta invece più difficile capire se questa parte fu innestata artificialmente su un racconto già completato, o se viceversa la composizione possa ritenersi unitaria. La famosa *Wiederaufnahme* di 11,29 nel v. 32, usata da Römer (2000, 33) come punto di partenza per le loro ricostruzioni, desta infatti qualche perplessità: generalmente il v. 29 è considerato al più tardi di origine deuteronomistica, mentre Filkenstein (2016, 8) ritiene addirittura che il primo emistichio facesse parte dell'originaria leggenda orale del Nord. Viceversa, come si è visto nell'analisi, i complementi di moto a luogo presenti nel versetto (אֶת־מִצְפָּה וַיַּעֲבֹר אֶת־הַגִּלְעָד וְאֶת־מְנַשֶּׁה וַיַּעֲבֹר) non sono retti dalle consuete preposizioni, bensì dall'accusativo semplice, una struttura presente in poesia e nelle opere più tarde (cf. e.g. *ISam* 13,20). La stessa frase su cui si inserirebbe la parte nuova sembra dunque abbastanza recente.

Conferme in tal senso arrivano anche da altre parti del racconto: nell'analisi è stato segnalato l'uso di יוֹרֵי־שָׂדֶה in *Jdc* 11,24 con il significato di 'far possedere', che si ritrova soltanto nelle *Cronache* e come *Vorlage* del *Siracide*, e quello di פֶּוֹן (*Jdc* 12,6), tipico anch'esso delle *Cronache*. Invece di correggerli perché difformi rispetto all'età supposta del testo, come hanno suggerito molti studiosi, questi termini vanno utilizzati come spie del periodo in cui il racconto è stato composto. Analogamente, il termine קָצִין è usato nel significato più generale di 'capo' nei *Proverbi* (6,7, 25,15) e nella letteratura profetica (*Is* 1,10, 22,3, *Mich* 3,1, 9), mentre il senso di 'condottiero' appare soltanto in *Jos* 10,24, nell'episodio di Iefte (*Jdc* 11,6, 11) e in *Dan* 11,18: dal momento che *Daniele* è il testo più sicuro per la datazione (epoca maccabea), mentre *Giosuè* e *Giudici* subirono varie rielaborazioni, si può ipotizzare che קָצִין rifletta un'evoluzione del termine in epoca recente, a meno che non si tratti di un *clin-d'oeil* a libri precedenti. Anche le parti che fanno capo al supposto nucleo originale presentano dunque un lessico in molte parti tutt'altro che arcaico.

Per dimostrare l'unità generale dell'episodio basta prendere come campione la parte introduttiva di *Jdc* 10,6-16, ritenuta da tutti di origine deuteronomistica, e confrontarla con le parti che una parte della critica ritiene più antiche. La sarcastica risposta di Iefte ai Galaaditi che sono venuti a cercarlo (*Jdc* 11,7 לָכֵן כָּאֲשֶׁר צַר לָכֶם וְיָמְדוּעַ בְּאַתֶּם אֵלַי עַתָּה כָּאֲשֶׁר צַר לָכֶם, "perché siete venuti da me adesso quando siete nell'angoscia?") riprende quella data da YHWH quando si rifiuta di liberare gli Israeliti pentiti (*Jdc* 10,14 הֲמָה יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעַת צָרְתֶּכֶם, "vi liberino costoro nel tempo della vostra angoscia"). Ulteriori riprese della prima parte del racconto si trovano nella frase conclusiva delle trattative diplomatiche in cui Iefte denuncia la malvagità

del re Ammonita: vengono usate due espressioni – ‘commettere un torto’ e ‘compiere il male’ (*Jdc* 11,27 לֹא־חָטַאתִי לְךָ וְאַתָּה עֲשִׂיתָ אֵתִי רָעָה “non ho commesso un torto verso di te, mentre tu stai compiendo il male nei miei confronti”) – su cui ruota la confessione degli Israeliti a YHWH (10,6 e 10); analogamente, l’affermazione che YHWH sarà il testimone (11,10) del patto tra i Galaaditi e Iefte si riflette nell’ultima affermazione del Iefte al re Ammonita, quando invoca YHWH come giudice (11,27) tra le due parti in causa. Si nota inoltre che nella cacciata di Iefte da parte dei fratelli (*Jdc* 11,2) la correlazione tra il verbo גָּרַשׁ, ‘scacciare’, e נָחַל, ‘prendere possesso’, ‘ereditare’ anticipa il doppio uso di יָרַשׁ in *Jdc* 11,23s. La struttura di richiami all’interno dell’episodio lega anche le due promesse che Iefte proferisce, quella agli uomini in *Jdc* 11,9 (אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּבָנַי עִמּוֹן וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם) “se voi mi fate tornare per combattere contro i figli di Ammon e YHWH li consegnerà davanti a me, io diventerò il vostro capo”) e quella a YHWH in *Jdc* 11,30s. (וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדִּלְתֵי בֵּיתִי לְקִרְאֹתַי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם / וַיֹּאמֶר אִם־נָתַן תִּתֶנּוּ אֶת־בָּנַי עִמּוֹן בְּיָדִי) “se mi darai i figli di Ammon in mano mia, chiunque uscirà dalle porte di casa mia per incontrarmi al mio ritorno in pace dai figli di Ammon, sarà per YHWH e lo offrirò come olocausto”). Pertanto, non sembra necessario pensare che la frase di *Jdc* 11,11b (“e Iefte disse tutte le sue parole davanti al Signore”) faccia riferimento al voto e che quindi sia stata inserita al momento dell’inserimento della parte finale, perché essa può dare valore sacrale al giuramento compiuto dal neo-giudice.

Le corrispondenze, già parzialmente notate da Polzin (1980, 177-181) e da Wénin (2003, 85-103), erano state interpretate come un’ironia del redattore del voto di 11,30s., il quale avrebbe ripreso il testo più antico per modificarlo in chiave teologica. Le simmetrie sembrano però troppo numerose per credere ad una semplice ripresa con variazione. I richiami, infatti, non rimangono a livello superficiale, ma toccano la struttura stessa del racconto. Il conflitto tra Iefte e la sua tribù sembra rappresentare lo scontro tra YHWH e Israele⁵⁶: i Galaaditi cacciano il futuro giudice (*Jdc* 11,3), salvo poi richiamarlo nel momento del bisogno, così come gli Israeliti abbandonano YHWH (*Jdc* 10,6); Iefte in un primo momento rifiuta di perdonarli, ma poi accetta di guidarli in cambio del ruolo di capo (*Jdc* 11,7-11), così come YHWH nega l’aiuto richiesto dal suo popolo ma poi si muove a compassione quando costoro ritornano al monoteismo (*Jdc* 10,11-16); gli anziani di Galaad, per rispondere alle accuse di Iefte, affermano di essere tornati da lui (*Jdc* 11,8),

⁵⁶ Per un’interpretazione leggermente diversa, cf. Klein 1988, 86-88.

analogamente a quanto fanno gli Israeliti quando tolgono di mezzo gli idoli per tornare a servire YHWH (*Jdc* 10,16).

Iefte, nonostante le origini indegne e le compagnie discutibili, assurge a baluardo morale della storia, un giusto abbandonato e poi riaccolto soltanto per interesse, come d'altronde anche Giuseppe⁵⁷. Costui, dunque, riecheggia la figura divina sottoposta ai continui tradimenti del suo popolo, che lo invoca soltanto quando si trova in situazione disperata. Uno schema faciliterà la visualizzazione di questo sistema di riferimenti incrociati:

Evento	Ripresa
וַיַּעֲזְבוּ אֶת־יְהוָה, “abbandonarono YHWH” (<i>Jdc</i> 10,6)	וַיִּגְרְשׁוּ אֶת־יִפְתָּח, “cacciarono Iefte” (<i>Jdc</i> 11,3)
הִמָּה יוֹשִׁיעוּ לָכֶם בְּעַת צָרַתְכֶם, “vi liberino costoro nel tempo della vostra angoscia” (<i>Jdc</i> 10,14)	וַיַּמְדוּעַ בְּאַתֶּם אֵלַי עַתָּה כַּאֲשֶׁר צָר לָכֶם, “perché siete venuti da me adesso quando siete nell’angoscia?” (<i>Jdc</i> 11,7)
וַיִּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרָע, “i figli di Israele ripresero a fare il male” (<i>Jdc</i> 10,6) וְהָטְאֵנוּ לָךְ, “abbiamo commesso un torto contro di te” (<i>Jdc</i> 10, 10)	לֹא־הִטָּאתִי לָךְ וְאַתָּה עָשִׂה אֵתִי רָעָה, “non ho commesso un torto verso di te, mentre tu stai compiendo il male nei miei confronti” (<i>Jdc</i> 11,27)
וַיִּסְרִיּוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַגֹּיִם מִקִּרְבָּם, “rimossero gli dèi stranieri di mezzo a loro” (<i>Jdc</i> 10,16)	עַתָּה שָׁבְנוּ אֵלַיךְ, “adesso siamo tornati da te” (<i>Jdc</i> 11,8)
וַיַּעֲבְדוּ אֶת־יְהוָה, “e servirono YHWH” (<i>Jdc</i> 10,16)	אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי ... אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ, “se voi mi fate tornare ... io diventerò il vostro capo” (<i>Jdc</i> 11,9)
וַיִּגְרְשׁוּ אֶת־יִפְתָּח וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא־תִנְחַל, “cacciarono Iefte e gli dissero: ‘Non avrai eredità’” (<i>Jdc</i> 11,3)	הֲוֹרִישׁ אֶת־הָאָמְרִי מִפְּנֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִירָשְׁנִי, “scacciò l’Amorreo dalla vista del suo popolo Israele e te ne impossesserai tu?” ⁵⁸ (<i>Jdc</i> 11,23)
אִם־מְשִׁיבִים אַתֶּם אוֹתִי לְהִלָּחֵם בְּבָנֵי עַמּוֹן וְנָתַן יְהוָה אוֹתָם לְפָנַי אֲנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ, “se voi mi fate tornare per combattere contro i figli di Ammon e YHWH li consegnerà davanti a me, io diventerò il vostro capo” (<i>Jdc</i> 11,9)	וְהָיָה הַיּוֹצֵא אֶשֶׁר יֵצֵא / אִם־נָתַן תַּתֵּן אֶת־בְּנֵי עַמּוֹן בְּיָדִי מִדְּלַתִּי בֵּיתִי לְקִרְאתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם מִבְּנֵי עַמּוֹן וְהָיָה לִיהוָה, “se mi darai i figli di Ammon in mano mia, chiunque uscirà dalle porte di casa mia per incontrarmi al mio ritorno in pace dai figli di Ammon, sarà per YHWH e lo offrirò come olocausto” (<i>Jdc</i> 11,30s.)

⁵⁷ Molti studiosi, invece, interpretano il personaggio in maniera negativa: cf. e.g. Assis 2005, 175-238.

⁵⁸ Per questioni di spazio, è presentata qui una traduzione con i significati-base dei due verbi, leggermente differente dalla mia traduzione.

יְהוָה יִהְיֶה שֹׁמֵעַ 11,10)	יִשְׁפֹּט יְהוָה הַשֹּׁפֵט (Jdc 11,27)
----------------------------------	---

Il racconto è strutturato su un gioco di specchi mediante il quale la stessa azione si ripresenta in maniera analoga su piani differenti. Una così capillare trama di richiami metaforici presuppone una concezione unitaria del testo, piuttosto che un *puzzle* di parti appartenenti a epoche diverse. Anche qualora sia esistito un nucleo più antico, la ristrutturazione sembra aver coinvolto l'integralità dell'episodio.

5. La datazione mediante il contesto teologico

Alla luce di una visione unitaria del racconto, diventa ancor più rilevante un'analisi dei principali temi toccati nell'episodio, che aiuti a comprendere se la parte sul voto e il sacrificio umano possa davvero essere considerata un'aggiunta compiuta da un redattore 'solitario' o se, al contrario, rifletta consonanze con altre sezioni del *corpus* biblico. Non è stato possibile effettuare uno spoglio bibliografico completo per ciascun tema presente nel racconto di Iefte. Di volta in volta si rimanderà a studi recenti che forniscano maggiori dettagli sullo *status quaestionis* di ogni argomento.

5.1. I personaggi

In conformità con le tendenze letterarie bibliche, i personaggi non sono descritti in profondità, bensì attraverso poche, efficaci parole. Iefte è definito semplicemente גִּבּוֹר הַיָּל (Jdc 1,1), "uomo valoroso", come Gedeone prima di lui (Jdc 6,12); l'espressione è tipica dei libri storici, a partire da *Giosuè* (6,2, 8,3, 10,7) e *Rut* (2,1), e diventa stilema tipico di *1 Cronache* (5,24, 7,2, 5, 7, 9, 11, 40, 8,40, 9,13, 11,26, 12,9, 22, 26, 29, 31, 26,6, 31, 28,1). Così vengono definiti personaggi importanti della storia di Israele: il padre di Saul (*ISam* 9,1), Davide (*ISam* 16,18), Geroboamo (*3Reg* 11,28), Naaman (*4Reg* 5,4).

La povertà di dettagli sulla sua persona è controbilanciata dall'uso di un nome parlante, su cui la critica finora ha speso poche parole: il suo appellativo significa "egli aprirà" ed è costruito sulla radice del verbo פָּתַח, 'aprire'. Già Girolamo ne l'etimologia nel *Liber interpretationis hebraicorum nominum*: 28 *Iefte aperiens vel apertus*, 78 *Iefte aperuit sive aperientis*. Se Webb (1987, 74) parla di scelta ironica, visti i risultati del suo parlare, secondo Lanoir (2005, 150s.), tale nome è dovuto ai vari discorsi che il giudice ha

pronunciato. La studiosa ne mette in risalto quattro: il dialogo con i Galaaditi, quello con gli Ammoniti, il voto a YHWH e il dialogo con sua figlia, il dialogo con gli Efraimiti. Questa tesi inficia tuttavia l'idea che l'episodio sia stato rielaborato in più fasi: com'è possibile ritenere che Iefte sia stato chiamato così nel racconto originario se mancavano tutte le parti dialogiche? Per mantenere la tesi di una costruzione graduale dell'episodio bisognerebbe dunque supporre che l'eroe originario avesse un altro nome, e che sia stato poi rinominato in funzione della nuova narrazione. Inoltre, 'Iefte' sembra far riferimento non tanto ai vari dialoghi presenti nell'episodio – altrimenti sarebbe bastata la radice del verbo 'parlare' –, quanto proprio al voto pronunciato e poi compiuto in ossequio alla promessa. In *Jdc* 11,35 infatti appare proprio l'espressione פָּצְיָתִי פִּי, "ho aperto la mia bocca", ripresa poi dalla figlia nel versetto successivo. Il verbo פָּצַח è un sinonimo più raro di פָּתַח, che tra l'altro si ritrova direttamente nel *Targum* (*TJdc* 11,35 פָּתַחְתִּית). Bauks (2010, 76s.) analizza l'espressione e la mette in confronto con le attestazioni in *Ps* 66,13s. e *Iob* 35,16. Nonostante la grande somiglianza tematica tra *Jdc* 11,35 e *Ps* 66,13s., in cui la pericope designa il compimento di un voto, la studiosa nota che in *Giobbe* il verbo è usato in senso dispregiativo per indicare un vano parlare; la duplicità dell'espressione la induce a interpretare la scelta lessicale come un richiamo ambivalente a indicare il pericolo derivante dai voti. Al contrario, il senso più ragionevole appare chiaramente non appena si rilegge il testo di *Ps* 66,13s.: "andrò nella tua casa con delle vittime per il sacrificio (בְּעוֹלוֹת) e pagherò a te i miei voti (נְדָרַי), che le mie labbra hanno fatto uscire aprendosi (פָּצַח) e la mia bocca ha pronunciato mentre io ero nell'angoscia (בְּצָר־לִי)". Il lessico impiegato nel componimento ricalca e spiega quello presente nell'episodio di Iefte, ivi compresa la drammaticità del momento (cf. *Jdc* 10,14, 11,7). La frase salmodica indica la preminenza della promessa a Dio su ogni altra cosa, costi anche la vita dell'unica figlia, e di conseguenza la discendenza. Il verbo פָּצַח non indica un'azione neutra, ma di un atto irreversibile dalle conseguenze atroci: in senso figurato indica la terra costretta ad aprire la bocca per bere il sangue di Abele e che per questo maledice Caino (*Gen* 4,11), e la voragine del suolo che inghiotte Core, Datan e Abiram, i quali si erano ribellati a Mosè e avevano messo in dubbio la promessa della terra (*Num* 16,30, *Dt* 11,6). L'uso di questo verbo in *Jdc* 11,35 ha dunque un retrogusto di sangue, analogamente agli episodi di *Genesi* e *Numeri*: l'apertura della bocca nel voto ha decretato la condanna a morte della fanciulla, a cui ormai non si può più porre rimedio. Accettata la tesi per cui il nome del giudice sarebbe strettamente connesso con l'episodio del voto e del sacrificio umano, le conseguenze a livello di storia testuale sono di primaria importanza: o si ipotizza il cambio di nome del giudice in epoca molto recente, o si retrodata *Jdc* 11,30-40

a un'epoca quantomeno deuteronomistica, oppure bisogna ritenere che l'intero episodio sia di origine postesilica.

Le caratteristiche della figlia sembrano confermare la tesi del nome parlante. La fanciulla non ha nome, è un personaggio 'piatto' e il suo ruolo nella vicenda è funzionale al racconto: l'accettazione del sacrificio elimina le remore morali di Iefte e permette l'esecuzione delle promesse fatte a YHWH senza che avvenga violenza contro un membro del popolo eletto. Ella accetta di essere sgozzata perché il padre non diventi spergiuro; la sua purezza giovanile è la migliore riprova che la scelta dolorosa del padre è quella giusta. Buona israelita, sa che se Iefte ha aperto la bocca per proferire un voto da cui ha già ottenuto dei vantaggi, dovrà rispettare gli impegni presi con Dio. La ricompensa offerta dal redattore sarà la commemorazione del suo coraggio e della propria devozione al padre e alla patria, costata l'infamia di una morte senza discendenti. Tuttavia, l'usanza istituita non presuppone una condanna del gesto di Iefte, così come i caduti in battaglia vengono onorati senza che sia messa in discussione la bontà della guerra.

Anche i pochi cenni ai membri della famiglia di Iefte sono ricchi di riferimenti allegorici. La madre è una prostituta, un dato peculiare e interessante. Il termine זֹנֶה è usato per descrivere Tamar (*Gen* 38,15, 24) e Raab (*Jos* 2,1, 6,17, 22, 25): la prima finge di essere una meretrice per ottenere un figlio da Giuda e dare così discendenza al primo marito. Er secondo la legge del levirato, mentre la seconda è una vera e propria prostituta salvata per aver permesso agli Israeliti di conquistare Gerico. Il verbo 'prostituirsi' è usato per lo più in senso figurativo, per indicare l'adorazione di dèi diversi da YHWH (cf. *Jdc* 2,17, 8,27, 33). Le prostitute sono da considerarsi pagane e peccatrici, come si vede anche in *Jdc* 16,1, quando Sansone passa una notte con una meretrice nell'empia Gaza. Se a ciò si aggiunge il fatto che il padre di Iefte, Galaad, si chiama come la regione dove la storia è ambientata, si può supporre che si tratti di un'immagine metaforica per mostrare che la regione transgiordana si è data al peccato e all'apostasia.

Altrettanto simbolici sono i fratelli, primi antagonisti dell'episodio. Nati dalla moglie legittima di Galaad, rappresentano l'ortodossia di facciata che sempre viene rimproverata a Israele. Il complotto dei fratelli contro il protagonista biblico è un *topos* che si riscontra nelle lotte tra Abimelech e Iotam nel cap. 9 di *Giudici* (cf. Klein 1988, 83-87) e nella storia di Giuseppe, già citata a proposito dell'immagine delle vesti stracciate. Si trovano vari paralleli lessicali tra queste storie. Ad esempio, il verbo impiegato per la fuga di Iefte, בָּרַח, è usato anche per Iotam che scappa dal fratello in *Jdc* 9,21. Le due frasi, costruite in maniera speculare, indicano prima la fuga e poi l'insediamento in una terra lontana da pericoli. I

compagni di Iefte nella regione di Tob sono ‘uomini di ventura’ (רִיקִים) come quelli assoldati da Abimelech per uccidere i suoi fratelli in *Jdc* 9,4 e come i mercenari che Geroboamo ingaggia (*2Chr* 13,7) contro il regno di Giuda. Gli intenti dei רִיקִים sono negativi: nel caso di Abimelech diventano sicari e complici del fratricidio, un’altra situazione presente anche nella storia di Giuseppe. Infine, la cacciata si ripresenta periodicamente nella storia di Israele: al momento della divisione del territorio reale Salomone costringe Geroboamo alla fuga in Egitto, sotto minaccia di morte, perché il profeta Achia gli aveva concesso dieci tribù di Israele per punire i peccati del re (*3Reg* 11,26-43). Le somiglianze nel *topos* della lotta fratricida si riscontrano anche nell’uso del verbo ‘odiare’ (אָפַּיְסָ), con cui Iefte stigmatizza la crudeltà dei Galaaditi. Il verbo è usato nel *Deuteronomio* (1,27, 9,28) per descrivere l’ira di YHWH contro Israele, motivo che lo induce a farli uscire nel deserto perché muoiano senza vedere la Terra promessa. Questa connessione tra il verbo ‘odiare’ e un predicato che indica l’uscita lega la fuga di Iefte alla vendita di Giuseppe (*Gen* 37,8), in cui l’odio dei fratelli impone l’allontanamento forzato del protagonista.

5.2. *La discesa dello Spirito divino su figure chiaroscurali*

Römer (2000, 33-35) ritiene che la discesa dello Spirito su Iefte sia sufficiente per condurre gli Israeliti alla vittoria sul nemico; il voto non necessario sembrerebbe dunque irragionevole, motivo per il quale lo studioso pone in dubbio la sua originalità. Anche ammesso che si tratti di una forzatura da parte del giudice, bisogna notare che Iefte non è l’unico a mettere alla prova YHWH: dopo la discesa dello Spirito su di lui, Gedeone domanda di bagnare di rugiada il vello ma non il prato e viceversa (*Jdc* 6,34-40). Eppure, questo parallelo non ha di per sé una connotazione negativa, né riceve condanna esplicita nel testo.

Il *topos* dello Spirito divino che scende sugli eroi va valutato caso per caso. Il primo a riceverlo è Otniel, giudice minore (*Jdc* 3,1-10), la cui narrazione è talmente breve da non offrire ulteriori dati narrativi. Oltre a Gedeone (6,34) e a Iefte, Sansone è sotto effetto dello Spirito per ben tre volte e compie azioni ripugnanti: squarta il leone (*Jdc* 14,6), si adira perché la moglie ha svelato ai Filistei la soluzione del suo indovinello (*Jdc* 14,19), si vendica sui Filistei perché il suocero aveva dato sua moglie in sposa a un compagno credendo che Sansone l’avesse ripudiata (*Jdc* 15,14). Pur nel quadro di uno scontro con i nemici di Israele, si tratta di una vendetta personale piuttosto che a una vera e propria guerra. Oltre a questi episodi in *Giudici*, vi è un caso ulteriore in *ISam* 11,1-11. Gli antefatti sono simili al contesto

di Iefte: gli Ammoniti minacciano la città di Iabes nel territorio di Galaad e gli anziani della città concordano con il re nemico Nacaš sette giorni per domandare aiuto alle tribù israelite. Udit i messaggeri di Iabes, Saul è investito dello Spirito e fa a pezzi due buoi, mandandone le parti alle altre tribù con la minaccia di fare altrettanto con i loro armenti se non risponderanno all'appello di Galaad. Dopo aver convinto il popolo, esorta gli abitanti di Iabes a far credere agli Ammoniti che si arrenderanno e l'indomani ottiene una mirabile vittoria sul nemico. Nel testo si trovano varie parole-chiave comuni alla storia di Iefte: l'ambientazione in Galaad, gli anziani alla guida della città, la speranza di un salvatore, il nemico ammonita, la discesa dello Spirito, una promessa con ricadute violente, la sconfitta degli Ammoniti. Le somiglianze sono tangibili da un punto di vista lessicale:

- 1) Il verbo 'uscire' (*ISam* 11,3, 7, 10) è usato in maniera ricorrente come in *Jdc* 11,31, 34, 36.
- 2) La svolta nella narrazione avviene al ritorno verso casa (*ISam* 11,5 וְהָיָה שְׂאוֹל בָּא אַחֲרַי הַבָּקָר מִרֶגְעוֹ, "ed ecco, Saul veniva dietro il gregge dal campo"), analogamente a *Jdc* 11,34.
- 3) La richiesta di sette giorni di tempo per trovare un salvatore (*ISam* 11,3) è espressa con il verbo רָפָה, 'concedere', presente anche nella supplica della figlia in *Jdc* 11,37.
- 4) L'ira che pervade Saul, descritta con la frase וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד (*ISam* 11,6), è analoga alla rabbia di YHWH in *Jdc* 10,16.
- 5) La minaccia di Saul richiama parzialmente il voto di Iefte perché l'oggetto della promessa diventa colui che (non) esce: אֲשֶׁר אֵינָנוּ יֵצֵא אַחֲרַי שְׂאוֹל וְאַחֲרַי שְׂמוּאֵל כִּי יֵעָשֶׂה (*ISam* 11,7), "chiunque tra noi non esca dietro Saul e dietro Samuele, avverrà così al suo gregge".
- 6) La frase tipicamente deuteronomistica degli abitanti di Gades al re ammonita (*ISam* 11,10 בְּעֵינֵיכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָנוּ כְּכָל־הַטּוֹב, "farete a noi secondo tutto il bene nei vostri occhi"), è presente in *Jdc* 10,15.

Vi sono somiglianze anche con la storia di Sansone. La discesa dello Spirito è descritta con וַיִּצְלַח (*ISam* 11,6), lo stesso verbo usato per descrivere la presenza divina sul nazireo (*Jdc* 14,6 e 19, 15,14). Il predicato 'penetrare' presenta una valenza più forte rispetto al semplice הִיָּה usato per Otniel (3,10) e Iefte (11,29), mentre per Gedeone (6,34) è attestato il verbo לְבַשׁ, 'rivestire', con il soggetto in prima posizione. Un altro accordo con la storia di Sansone risiede nell'ira che segue la discesa dello Spirito (*Jdc* 14,19). Come si vede, la

presenza dello Spirito su Saul presenta analogie sia con la storia di Iefte, per la situazione disperata, il luogo, il nemico, sia con quella di Sansone, per il lessico e le modalità con cui il *furor* si esplicita.

L'inizio del *Primo libro di Samuele* mantiene effettivamente varie tematiche proprie dei *Giudici*, che attenuano la cesura tra i due libri. Ciò si nota da vari fattori: la madre di Samuele fa un voto sul figlio (*ISam* 1,11); Samuele è giudice degli Israeliti a Mispà fino alla consacrazione del re (*ISam* 7,6); poco prima dell'episodio del *furor* di Saul lo Spirito lo aveva investito infondendogli la facoltà profetica (*ISam* 10,10), come poi si troverà anche in séguito per personaggi secondari (*ISam* 19,20-23). Molte delle somiglianze tra l'episodio di Saul e la storia di Iefte si riferiscono alla parte ipoteticamente post-esilica; nondimeno, il cap. 11 viene giudicato da Klein (1983, 109) come «one of the oldest and most positive depictions of Saul» e da Römer (2007, 139-143) come un testo inserito al più tardi durante l'esilio. I legami tra questa storia e il libro dei *Giudici* impongono una scelta: o si ritiene che sia tutto un'aggiunta tardiva, oppure si accetta che certe attestazioni fossero normali nella teologia deuteronomistica.

5.3. *La parola performativa*

Il sacrificio umano per YHWH ha lasciato il segno nei lettori antichi e moderni dell'episodio, i quali hanno cercato in varia maniera di spiegare perché una tale empietà sia stata mantenuta nel testo sacro senza ottenere una condanna esplicita; alcuni ipotizzano perfino che non si sia trattato di un'immolazione violenta, ma di una consacrazione alla divinità⁵⁹. Tuttavia, bisogna domandarsi se il sacrificio umano sia davvero il centro focale della narrazione di *Jdc* 11 e se sia stato ritenuto un atto totalmente inconciliabile con le leggende legate agli antichi culti israelitici. L'episodio, infatti, potrebbe essere letto sotto altra luce, se si ipotizza che la chiave di lettura dell'intera vicenda sia il voto, e che il sacrificio umano assuma una dimensione simbolica come rappresentazione delle conseguenze tragiche che una promessa a Dio formulata con leggerezza può portare. Una conferma di questa teoria sembra apparire in *Jdc* 11,39, dove la voce narrante evoca l'immolazione con la frase "(Iefte) compì su di lei il voto che aveva fatto": l'attenzione non risiede nell'attuazione del sacrificio, bensì nel compimento della promessa. Verrà dunque

⁵⁹ Sulle differenti teorie, cf. Neef 1999, 206-211 (con bibl.). Sulla fortuna dell'episodio, cf. Sypherd 1948; Alexiou-Dronke 1971; Sjöberg 2006.

effettuata una panoramica sulle parole performative nella Bibbia e verranno analizzati i principali passi in cui la lingua crea dei vincoli, diretti o indiretti, tra la divinità e gli uomini.

5.3.1. Il voto (נָדַר)

La legislazione mosaica tratta in vari punti le modalità del voto e le obbligazioni che esso comporta⁶⁰. La prima attestazione legislativa a riguardo si trova in *Lev* 7,6, in cui si prescrive che la carne della vittima promessa a Dio sia mangiata lo stesso giorno del sacrificio; in *Lev* 22,18-30 vengono descritte le caratteristiche che devono avere gli animali per essere sacrificati a Dio, mentre in *Lev* 27,28s. si nega la possibilità di riscatto per una persona consacrata a YHWH con lo sterminio (חָרַם). Nel *Libro dei Numeri* le leggi a tal riguardo sono numerose: in 6,2-21 viene trattato il voto di nazireato (נָדַר נְזִירִי), mentre il cap. 15 è dedicato alle modalità di soddisfazione del voto mediante il sacrificio, descritto in varie categorie, l'offerta da bruciare (אֲשָׁה), l'olocausto (עֹלָה), il sacrificio di comunione (זֶבַח)⁶¹. Il cap. 29 prescrive i vari sacrifici e i voti da sciogliere durante le principali festività religiose, mentre in quello successivo vengono elencati i casi in cui il voto può essere annullato, in special modo quando l'offerente è una donna sottomessa al marito. L'impossibilità per l'uomo di sottrarsi a un voto pronunciato sembra riguardare strettamente il caso di Iefte: אִישׁ כִּי-יָדַר נָדַר לַיהוָה אִוִּיהָ-שָׁבַע שְׁבַעָה לְאָסָר אָפָר עַל-נַפְשׁוֹ לֹא יִהְיֶה דְבָרוֹ כְּכֹל-הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה (Num 30,2), "l'uomo che farà un voto a YHWH oppure compirà un giuramento con un vincolo sulla sua anima, non infranga la sua parola, ma compia tutto ciò che esce dalla sua bocca". Si nota che l'uso dell'espressione 'uscire dalla bocca' è simile all' 'aprire la bocca' di *Jdc* 11,35s., e che la legge si trova alla fine del racconto della peregrinazione verso la Terra promessa, ricordata nelle trattative diplomatiche con gli Ammoniti⁶². Nel *Deuteronomio* le modalità del sacrificio sono legate alla conquista della terra e alla conseguente distruzione degli altri luoghi di culto. In particolare, si prescrive di non mangiare i sacrifici dovuti al voto (*Dt* 12,17) e di compiere i sacrifici promessi solennemente (12,26); si proibisce altresì il sacrificio dei figli e delle figlie nel fuoco in onore alla divinità, come nei riti cananei (12,29-31). Questa è la causa del dilemma morale di Iefte: l'uccisione della figlia è azione empia quanto lo è lo spergiuro. La controversia è aggravata dalle disposizioni del cap. 23, in cui si

⁶⁰ Sui voti nella Bibbia, cf. Cartledge 1992, 137-199; Tita 2001 (su Iefte, vd. pp. 73-104); Manekin Bamberger 2019, 340-349.

⁶¹ Sulle differenti tipologie di sacrificio, cf. De Vaux 1997, 291-302; Marx 2005, 15-51.

⁶² Sul tema dell'*apertio oris* nella Bibbia e nella liturgia, cf. Grossi 2019, 627-643.

vieta l'offerta di un salario legato alla prostituzione (23,19) e si esorta a espletare il voto nei tempi più brevi. In *Dt* 23,22-24 si legge:

Se offrirai un voto a YHWH tuo Dio non tardare a ripagarlo, perché YHWH tuo Dio te lo richiederà certamente, e ci sarà peccato in te;

ma se ti astieni dal fare voti non ci sarà peccato in te.

Manterrai ciò che esce dalle tue labbra e compirai ciò che hai promesso in voto a YHWH tuo Dio volontariamente, ciò che hai pronunciato con la tua bocca.

כִּי־תִדָּר נָדָר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תִאָּחֵר לְשַׁלְּמוֹ
כִּי־דָרַשׁ יִדְרָשׁוּנָּךְ הַיְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵעַמְּךָ וְהָיָה כָּךְ חֵט

וְכִי תִחְזַד לְנָדָר לֹא־יִהְיֶה כָּךְ חֵט

מִזֵּבָח שְׁפָתֶיךָ תִּשְׁמַר וְעָשִׂיתָ כְּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ
לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ

L'apertura della bocca è rimarcata ben due volte nell'ultimo versetto, così come avviene nel dialogo tra Iefte e la figlia; questa legge del *Deuteronomio* sembra ricalcare perfettamente le motivazioni che indussero il giudice – e la figlia – a permettere il sacrificio umano.

Il voto non è invece un argomento rilevante nella letteratura profetica. Le attestazioni di נָדָר sono poco numerose e non permettono riflessioni degne di nota: in *Naum* (1,15) si invita Giuda a sciogliere i suoi voti per la pace che otterrà sui nemici; in *Malachia* (1,14) si grida contro i preti fraudolenti che sacrificano bestie con difetti fisici; in *Giona* (1,16) vengono descritti i marinai mentre fanno voti durante la tempesta. Isaia profetizza la conversione degli Egizi che faranno voti a Dio (19,21), mentre Geremia accusa i voti che le donne di Giuda hanno fatto non a YHWH, bensì alla “Regina del cielo” (*Jer* 44,25). Al contrario, la letteratura sapienziale è ricca di precetti sull'uso e l'espletamento delle promesse a Dio. In *Job* 22,27 Elifaz il Temanita parla a Giobbe e lo esorta a liberarsi della sua iniquità, così da ottenere la risposta di YHWH alle sue suppliche, cui seguirà lo scioglimento dei voti. Nel salterio, oltre al già citato *Salmo* 66, il *Salmo* 22 racconta le vessazioni di un uomo in angoscia (v. 11 צָרָה) che supplica YHWH di salvargli la vita, promettendo di sciogliere i voti pronunciati nel momento del pericolo. Oltre al tema dell'angoscia, all'interno del canto viene ripreso il *topos* deuteronomistico della liberazione di Israele (*Ps* 22,5 וְעָקוּ וְנִמְלְטוּ אֵלַיךָ, “a te gridarono e furono liberati”), analogo alla scena introduttiva alla storia di Iefte. Riferimenti più generici di invito all'adempimento dei voti si

trovano in *Ps* 50,14, 56,13, 61,9, 65,1, 66,13s., 116,14, 18. Nei *Proverbi* (7,4) la voce narrante mette in guardia il figlio da una relazione con una donna straniera che afferma di aver ottemperato ai suoi voti, ma che, al contrario, lo vuole portare sulla cattiva strada; in 31,2 si parla invece di un figlio ricevuto grazie a un voto. Più interessante è l'ammonimento in 20,25, dove si sottolineano i rischi di un voto promesso alla leggera: מוקש אדם ילע קדוש, "è una trappola che l'uomo si affretti (nel rendere qualcosa) sacro, per poi considerare attentamente (la promessa soltanto) dopo i voti". Questo passo combacia con la storia di Iefte, perché l'avventatezza nel promettere ha portato alla morte della figlia innocente. Infatti, il termine מוקש – qui reso nei LXX con παγίς – ha spesso come corrispondente greco σκῶλον (*Ex* 10,7, *Dt* 7,16, *Jdc* 8,27), che si trova proprio nella resa di A e L per *Jdc* 11,35. È probabile che i traduttori di *Giudici* abbiano scelto tale parola sotto l'influsso di queste massime sapienziali. In *Qohelet* ci sono varie riflessioni analoghe sul comportamento da tenere riguardo ai voti (*Eccl* 5,1-5):

Non aver fretta nella tua bocca e il tuo cuore non corra nel far uscire un discorso di fronte a Dio, perché Dio è nei cieli e tu sulla terra, per cui le tue parole siano poche.

אל־תִּבְהַל עַל־פִּיךָ וְלִבְךָ אֶל־יְמִינֶךָ לְהוֹצִיא
דְּבַר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל־
הָאָרֶץ עַל־כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעֻטִים

Perché il fantasticare si trova nel turbinio delle attività e la voce dello stolto nel turbinio delle parole.

כִּי בֵּא הַחֲלוֹם בְּרֹב עֲנָנִים וְקוֹל כְּסִיל בְּרֹב
דְּבָרִים

Quando prometti un voto a Dio non tardare a ripagarlo, perché egli non si compiace degli stolti; ciò che hai promesso, ripagalo.

כַּאֲשֶׁר תִּדְרַר לַאֲלֹהִים אֶל־תִּתְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ
כִּי אֵין חֶפֶץ בְּכִסְלִים אֶת אֲשֶׁר־תִּדְרַר שְׁלֹם

È meglio che tu non faccia voti, piuttosto che tu li faccia e che poi non li ripaghi.

טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדְרַר מִשְׁתַּדּוֹר וְלֹא תִשְׁלֹם

Non dare la tua bocca al peccato, la tua carne, e non dire di fronte al messaggero che quello era un errore, perché Dio si infurierebbe contro la tua voce e distruggerebbe l'opera delle tue mani.

אֶל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחַטָּיָה אֶת־בִּשְׂרָךְךָ וְאֶל־
תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שָׁגַגְתָּ הֲיֵא לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים
עַל־קוֹלְךָ וְחָבַל אֶת־מַעֲשֵׂהךָ יִדְיָךְ

La spiegazione è molto chiara: i voti sono leciti, non obbligatori, ma devono essere stabiliti con debita cautela, perché non vi è possibilità di emendazione una volta effettuata

la promessa. Si ritrova anche qui il consueto uso metaforico della bocca, dalla quale escono le parole irrevocabili. Il monito morale del passo permette di dare un'interpretazione morale alla scelta di Iefte: il giudice avrebbe dovuto formulare il proprio voto con maggiore attenzione, ma una volta emesso il giuramento non vi era possibilità di rimediare in alcun modo. Analogamente, nel *Siracide* si rimarca a gran forza l'obbligatorietà del voto: *μη ἐμποδισθῆς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως καὶ μὴ μείνης ἕως θανάτου δικαιωθῆναι* (*Sir* 18,22), “non frapporte ostacoli al soddisfare un voto a tempo debito, e non aspettare fino a morte per giustificarti”. L'uso del verbo ἐμποδίζω, simile all'ἐμποδοστατέω di *Jdc* 11,35 (L), stabilisce un'ulteriore connessione tra la resa dell'episodio di Iefte e le massime morali di epoca sapienziale. Ne fa eco la riflessione sugli spergiuri in *Sir* 23,7-11, dove si ribadisce più volte l'attenzione da porre alle parole che escono dalla bocca (v. 7 παιδείαν στόματος ἀκούσατε). In particolare, in *Sir* 23,8 si biasima lo stolto vittima della sua lingua: ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται ἁμαρτωλός, καὶ λοῖδορος καὶ ὑπερήφανος σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς. Anche in questo caso vi è un riferimento all'inciampo. Alla fine di questa panoramica appare chiaro che il giudice galaadita è un ottimo *exemplum* per spiegare, con la concretezza del racconto, le conseguenze nefaste paventate nella legislazione e nella letteratura sapienziale.

Questa corrispondenza appare ancor più interessante quando la rassegna sui voti mostra che non sono molti gli episodi nelle parti narrative in cui compaia un נָדָר. Il primo voto è pronunciato da Giacobbe per chiedere a YHWH di condurlo sano e salvo a destinazione durante la traversata verso Labano, mentre in cambio egli offre il culto e la decima (*Gen* 28,20s.). Il secondo è espresso da Israele contro la città cananea di Corma: וַיִּדָר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אֶם־נָתַן תִּתֶּן אֶת־הָעָם הַזֶּה בְּיַדִּי וְהִתְרַמְתִּי אֶת־עַרְיָהֶם, “Israele fece un voto a YHWH e disse: ‘se darai questo popolo in mano mia, consacrerò le loro città allo sterminio’”. Lo *herem* è considerato a tutti gli effetti un voto fatto a YHWH, eppure non desta preoccupazioni di carattere morale. La struttura è molto simile a quella di *Jdc* 11,30 e presenta la pericope con l'infinito intensificante (אֶם־נָתַן תִּתֶּן); inoltre, la presa di Corma – ricordata anche in *Jdc* 1,7 – si trova nello stesso capitolo dei *Numeri* in cui è narrata la vittoria su Chesbon, che Iefte utilizza come argomento diplomatico con il re ammonita. Il terzo è raccontato in *Jos* 2,19, quando gli esploratori a Gerico giurano a Raab che la sua casa sarà risparmiata durante la conquista della città: וְהָיָה כֹּל אֲשֶׁר־יֵצֵא מִדִּלְתֵי בֵיתָךְ הַחֹצְפָה דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וְאֶנְחָנוּ, “chiunque sia colui che esce dalle porte di casa tua, il suo sangue sarà sulla sua testa e noi saremo innocenti, ma chiunque sarà con te in casa, il suo sangue sarà sulla nostra testa se la mano sarà su di lui”. Richter (1966, 504-

507) e Römer (2000, 35) avevano già notato le somiglianze tra questi due voti e quello di Iefte. Dopo l'episodio di Iefte si trova invece il voto con cui Anna consacra a YHWH il nascituro Samuele: וַתִּדְרֹשׁ נְדָר וַתֹּאמֶר יְהוָה צְבָאוֹת אֱמִירָאָה תִרְאֶה תִרְאֶה בְּעֵינַי אֶמְתָּךְ וְנִזְכַּרְתִּי וְלֹא־תִשְׁכַּח אֶת־אֶמְתָּךְ “e fece un voto e disse: ‘YHWH degli eserciti, se guarderai con attenzione la miseria della tua serva e ti ricorderai di me, e non ti dimenticherai della tua serva e darai alla tua serva un figlio maschio, allora lo darò a YHWH per tutti i giorni della sua vita e il rasoio non salirà sulla sua testa’”. Anche in questo caso si notano varie somiglianze nella struttura del voto con quella di Iefte: l'apostrofe diretta a Dio, l'uso dell'infinito intensificante e soprattutto la formula di consacrazione alla divinità (וַנִּתְּתִיו לַיהוָה), analoga a quella di *Jdc* 11,31. L'ultimo voto nei libri storici della Bibbia ebraica è quello di Assalonne (*2Sam* 15,7-12): Assalonne domanda a Davide di lasciarlo andare a Ebron per soddisfare un voto fatto durante il viaggio: כִּי־נָדַר “perché il tuo servo ha fatto un voto mentre abitava a Gasur, in Aramea: ‘se YHWH mi farà tornare a Gerusalemme, servirò YHWH’”. Il voto ricorda quello fatto da Giacobbe: è proclamato durante un viaggio, richiede il ritorno a casa e promette il culto della divinità. Si tratta però di un inganno con cui il principe riesce ad allontanarsi dalla corte per raggruppare i sodali e preparare il *golpe* contro il padre.

In conclusione, alla grande attenzione all'espletamento dei voti sia nella Legge, che nella letteratura sapienziale non corrisponde un'analoga ricchezza di esempi pratici nella storia biblica. Iefte è l'unico personaggio ad offrire un caso morale che permetta una riflessione sull'argomento: la sua vicenda rispecchia perfettamente i punti-chiave su cui si soffermano la legislazione e le massime. Il monito contro i voti affrettati risulta evidente dal fatto che la promessa del giudice ricade sulla sua unica figlia, l'obbligo di mantenere quanto giurato trova corrispondenza nella scelta di procedere al sacrificio umano. Iefte diventa dunque un esempio morale ottimo per spiegare le modalità corrette per procedere al נָדַר: la sua tragicità mette in guardia contro la fretta nel promettere e, al tempo stesso, dimostra il primato della legge divina sugli affetti umani. Iefte diventa a tutti gli effetti *monumentum*: la sua figura ambivalente di spauracchio e guida morale è l'emblema di chi commette uno sbaglio e ne accetta le conseguenze fino in fondo.

5.3.2. Il giuramento (שבועה)

L'attenzione al rispetto della parola data non vale soltanto per il voto religioso, ma più in generale per qualsiasi promessa⁶³. La legislazione mosaica presenta parole simili: *Lev* 5,4 או נפש כי תשבוע לבטא בשפתים להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו והוא ידע 5,4, “la persona che giura parlando avventatamente con le labbra per fare il bene o il male, di tutto ciò che l'uomo avrà detto avventatamente nel giuramento quando era inconsapevole, sarà colpevole di una di queste cose quando se ne renderà conto”. In questo caso la legge prevede però un sacrificio riparatore (*Lev* 5,5s.), che ricorda la soluzione proposta nel *Targum* (11,39) per il caso di Iefte. Il primo giuramento di alleanza tra YHWH e l'uomo, per molti aspetti fondativo, avviene in concomitanza con un tentato sacrificio umano, quello di Abramo con Isacco; la prova di fedeltà viene ricompensata con la promessa di una discendenza numerosa e del possesso delle città nemiche (*Gen* 22,16-18). Un altro giuramento interessante è quello di Abramo con il servo per la futura moglie di Isacco in *Gen* 24: il vetusto patriarca fa giurare (24,3 ואשביעך) al servo di trovare una donna nel suo paese rifacendosi al giuramento (נשבוע) di YHWH pronunciato sul monte Moria. Vi sono anche in questo caso somiglianze letterarie con l'episodio di Iefte: il servo deve incontrare le figlie degli abitanti della città che escono (אנשי העיר יצאת וכוונות) per attingere l'acqua, Rebecca viene descritta con la formulazione “era vergine, e nessun uomo la conobbe” (24,7 בתולה ואיש לא ידעה). Un episodio analogo si trova alla fine del *Libro dei Giudici* (21,1-15), quando viene descritto il ratto delle fanciulle di Silo. Dopo la distruzione del territorio di Beniamino (cap. 20) e il giuramento di non concedere in matrimonio alla tribù ribelle nessuna donna del popolo (21,1 ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה), “gli uomini di Israele giurarono a Mispà che le loro figlie non sarebbero state date come mogli ai Benianimiti”, 5 השבועה הגדולה, “il grande giuramento”), gli Israeliti si pentono di questa parola uscita di bocca nel mezzo della furia che minaccia l'estinzione di una casata. Viene trovata però una soluzione: offrire ai Benianimiti le donne di Iabes di Galaad, unica città a non aver partecipato alla promessa. L'assemblea decide dunque di sterminare (21,11 תהרימו) ogni uomo e ogni donna che non sia più vergine, in maniera che nessuno venga a recriminare il possesso delle figlie. Il bisogno non pare colmato e gli Israeliti procedono al rapimento delle fanciulle di Silo; costoro sono descritte come delle “ragazze vergini, che non conobbero uomo in un letto d'uomo” (21,12 ונערה בתולה אשר לא ידעה איש למשכב זכר), una frase

⁶³ Sul giuramento, cf. Cartledge 1992, 15s.

molto simile a quelle usate per Rebecca in *Gen* 24,16 e per la figlia di Iefte in *Jdc* 11,39. Inoltre, ai rapitori viene ordinato di procedere al rapimento “non appena le fanciulle di Silo usciranno per danzare in cori” (21,21 בְּמַהֲלוֹת לְחַוֵּל אֶם־יִצְאֵוּ בְּנוֹת־שִׁילֹוֹ לְחַוֵּל בְּמַהֲלוֹת). Le attestazioni di “fanciulle in cori” sono molto rare: oltre alla figlia di Iefte, l’immagine si ritrova qui e in *Ex* 15,20, quando Maria, la sorella di Aronne, esce con le donne in coro per celebrare la distruzione degli Egiziani sotto le acque del Mar Rosso. La somiglianza con la venuta di Maria è già stata notata da Roux (2012, 29-42), il quale presenta una chiave di lettura dell’episodio molto diversa dalle interpretazioni comuni: i cori rappresenterebbero una sorta di danza del parto (*meḥōlōt*) destinata alle donne e non alle fanciulle e mediante la quale la giovane supererebbe i limiti del suo *status* di *betûlāh*. L’incontro della figlia col padre sarebbe il segno di una maledizione divina, il ‘parto della vendetta di YHWH’, che provocherà la disgrazia di Iefte. L’episodio sarebbe ricco di allegorie nascoste: la frase “compi su di me ciò che è uscito dalla tua bocca” diventerebbe una formula per stornare un sacrificio la cui vittima originaria doveva essere metaforicamente YHWH; analogamente la frase “scenderò sui monti”, già considerata parodia della teofania sul Sinai da Römer (2000, 41), è interpretata come una semi-identificazione di YHWH con la figlia di Iefte, perché soltanto Dio può scendere sulle montagne. In questa ricerca ci si limita a notare una comunanza lessicale e tematica, cioè la presenza di una vergine, descritta in maniera simile, e un giuramento che spesso pone problemi nel momento della sua applicazione pratica. Ancora una volta viene ribadita l’impossibilità di revocare una promessa alla divinità, anche di fronte al rischio di spargere sangue innocente e, soprattutto, ebraico. Questi testi sembrano dunque provenire da una stessa temperie teologica, che pone grande attenzione al tema del giuramento e al suo rispetto ad ogni costo. La graduale diffidenza nei confronti dei giuramenti si attua completamente nell’epoca dei Maccabei, dove sono i nemici a pronunciare giuramenti per poi infrangerli a loro convenienza: il re Antioco V viene meno alla promessa fatta al popolo e distrugge le mura di Sion (*IMac* 6,62); Andronico uccide Onia con un inganno mentre finge un giuramento (*2Mac* 4,34); nel martirio dei sette fratelli il re cerca di convincerlo promettendogli con giuramenti di farlo arricchire (*2Mac* 7,24); Timoteo, catturato, convince i generali dei Maccabei a rilasciarlo con molte promesse (*2Mac* 12,25); in un’esortazione Giuda denuncia come i pagani violino i giuramenti (*2Mac* 15,10). La promessa viene dunque messa in relazione non con i protagonisti, ma con gli antagonisti. Questa parabola discendente nell’apprezzamento per il giuramento si conclude per i Cristiani nel Nuovo Testamento, quando Gesù ne proibisce *tout court* l’uso (*Mt* 5,34 μή ὁμόσαι ὄλωσ).

Va infine ricordato un tipo particolare di giuramento, quello di maledizione⁶⁴. Nel patto tra Abramo e il servo inviato alla ricerca di una moglie per Isacco (*Gen* 24), il patriarca afferma che il servitore non è tenuto a portare con la forza nella propria terra. Qualora la donna non voglia seguirlo, egli sarà liberato dal giuramento (*Gen* 24,7 וְנִקְיֵת מִשְׁבְּעָתִי זֹאת, καθαρὸς ἔσῃ ἀπὸ τοῦ ὄρκου τούτου). Invitato a casa della fanciulla, il servo racconta agli ospiti la storia ripetendo le parole di Abramo riguardo alla scelta della futura moglie del figlio e al giuramento: “allora sarai libero dal mio patto; qualora tu venga nella mia tribù e non ti diano la fanciulla, sarai libero dal mio patto” (24,41 אִז תִּנָּקֶה מֵאֲלֹתַי כִּי תָבוֹא אֶל־מְשֻׁפָּתָי וְאִז תִּנָּקֶה מֵאֲלֹתַי כִּי תָבוֹא אֶל־מְשֻׁפָּתָי, τότε ἀθῶος ἔσῃ ἀπὸ τῆς ἀρᾶς μου· ἥνικα γὰρ ἐὰν ἔλθῃς εἰς τὴν ἐμὴν φυλὴν καὶ μὴ σοι δῶσιν, καὶ ἔσῃ ἀθῶος ἀπὸ τοῦ ὀρκισμοῦ μου). Il termine הֶלֶךְ può indicare sia il ‘patto’ in generale, sia una vera e propria ‘maledizione’; è per questo che il traduttore greco rende la stessa parola con due lemmi diversi, ἄρα e ὀρκισμός. Il lemma può indicare il patto di alleanza, come quello tra Isacco e Abimelech (*Gen* 26,28) – dove avviene un’altra volta l’allontanamento del protagonista, seguito dal tentativo di conciliazione cui viene chiesto il motivo di questo cambiamento di atteggiamento, come in *Jdc* 11,7 – o tra YHWH e Israele (*Dt* 19,12 e 14). Si tratta talvolta di formula usata nei processi religiosi, che implica una maledizione in caso di spergiuro (cf. *Lev* 5,1): ad esempio, nel caso della prova della gelosia (*Num* 5,21), la donna sospettata di adulterio viene messa “nel giuramento di maledizione” (בְּשִׁבְעַת הַהֶלֶךְ) e il sacerdote le impone il giogo di una maledizione qualora non risponda con sincerità alle accuse. Le maledizioni vengono scritte su un rotolo e poi cancellate con l’acqua amara (cf. *Num* 5,23). Sembra che הֶלֶךְ implichi l’idea di una messa per iscritto, simile alle *tabulae defixionum* dell’antichità classica: infatti, in *Dt* 29,20s. e 27 si preannuncia che “tutte le maledizioni scritte sul libro” (29,20 כָּל־הַהֶלֶךְ הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר) prenderanno vigore quando il popolo si sarà allontanato dalla sua divinità.

Pur senza un termine tecnico, la prima maledizione divina che colpisce tutto il popolo di Israele si trova in *Num* 14,20-25, quando le notizie di guerrieri giganti nella Terra promessa fanno dubitare gli Ebrei della vittoria. L’ira si impossessa di YHWH, il quale giura che nessun adulto, ad eccezione di Giosuè e Caleb, entrerà a Canaan, e ordina al popolo di tornare indietro verso il deserto. Seguirà poco dopo la maledizione a Meriba su Mosè e Aronne (*Num* 20,1-13), ai quali sarà impedito di accedere alla regione tanto bramata. Il tema della maledizione è proprio del *Deuteronomio* e dei testi con influssi sacerdotali (P): nel secondo discorso di Mosè la proclamazione della legge viene ratificata con una serie di

⁶⁴ Per uno studio sulle maledizioni nel mondo biblico, cf. Britt 2011, 27-79.

maledizioni (27,15-26 e 28,15-69) per chi non si attiene strettamente all'obbedienza dei suoi comandamenti⁶⁵. Nella *Genesi* vi sono due maledizioni particolarmente importanti, quella a séguito del primo peccato (3,14, 17, 4,11) e quella di Noè al figlio Cam, con cui colpirà il nipote Canaan (9,25), condannato ad essere schiavo dei suoi fratelli. Come si vede, già nella *Genesi* vengono poste le basi eziologiche che legittimano l'occupazione della terra da parte degli Israeliti. Negli altri libri della Torah le attestazioni sono molto più limitate: nell'*Esodo* il verbo אָרַר è usato soltanto una volta (22,28) per proibire le imprecazioni sul principe del popolo, mentre è assente nel *Levitico*. Nei *Numeri* אָרַר si trova in porzioni circoscritte del testo, nella legislazione sulla prova di gelosia (5,18s., 22, 24) e nell'episodio in cui, dopo la vittoria israelita su Sicon, il re moabita Balac – ricordato da Iefte al re ammonita (*Jdc* 11,25) – chiede invano a Balaam di maledire il popolo di Israele (22,6, 12, 23,7, 24,9).

5.3.3. Lo sterminio (חָרַם)

Finora si è solo accennato allo sterminio, una pratica di natura bellico-religiosa che talvolta diventa oggetto di un voto⁶⁶. Il suo fondamento giuridico si trova in *Lev* 27,28, dove viene indicato chiaramente che la vittima consacrata a YHWH con questa modalità non può essere riscattata in alcuna maniera.

La sua prima applicazione, in occasione della presa di Corma (*Num* 21,1-3), è già stata esaminata in virtù dell'eloquente somiglianza con il voto di Iefte. Mentre nel racconto della peregrinazione verso la Terra promessa dei *Numeri* si tratta di un passo isolato, la versione deuteronomistica introduce questa pratica in alcuni episodi importanti della traversata: lo sterminio degli Israeliti voluto da YHWH per punire la generazione incredula nel deserto (*Dt* 2,15), lo sterminio degli Amorrei nella battaglia ricordata da Iefte (*Dt* 2,34) e quello dei Basaniti (3,6). Lo *herem* è uno dei pilastri fondatori della teologia del *Deuteronomio* su cui si basa la logica della conquista del territorio. In varie occasioni (7,2, 13,16-18, 20,16s.) viene ripetuto dalla divinità che è necessario lo sterminio delle popolazioni indigene per costruire una società nuova senza il rischio di cadere nei culti idolatrici. Giosuè fu zelante applicatore di questa regola: lo sterminio – la cui formulazione è già stata esaminata in ragione delle somiglianze col voto di Iefte – fu effettuato per la presa

⁶⁵ Sulle maledizioni di *Dt* 28, cf. Quick 2018, 107-136.

⁶⁶ Sullo sterminio, cf. Stern 1991, 89-215; Versluis 2016, 233-246 (con bibl.). Sulla discussione se – e fino a che punto – lo sterminio possa essere considerato un voto, cf. Cartledge 1992, 36-70 (con bibl.). Dato che la critica non è unanime a riguardo si è preferito evitare la dizione corrente di 'voto di sterminio'.

di Gerico (*Jos* 6,17-21) e quanti non eseguirono il comando, suscitando la collera di YHWH, furono lapidati e bruciati (7,1-27, cf. 22,20). Dopo questa punizione esemplare Israele distrusse la città di Ai e questa volta non vi furono obiettori di coscienza (8,3-25). La malvagità dei ‘non-interventisti’ viene ricordata anche in *1Chr* 2,7 a proposito della discendenza di Giuda: “Acar, che turbò Israele a causa della trasgressione dello sterminio” (עָכָר עוֹכֵר יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מָעַל בְּחָרָם). Il personaggio, chiamato Acan in *Giosuè* (7,1 עֶכָן), è qui menzionato come Acar in relazione alla sua funzione sovversiva nella storia biblica; il nome ha la stessa radice del verbo successivo, עָכָר, che indica il ‘turbare’ e che si ritrova nella frase pronunciata da Iefte alla vista della figlia (*Jdc* 11,35). Il lessico usato nel racconto del giudice si accorda con questa visione teologica, secondo cui il rispetto del voto a costo dell’uccisione della figlia segue la mentalità deuteronomistica: non si deve aver paura di uccidere quanto si è promesso a Dio. Eloquente è in tal senso *Dt* 7,16, in cui YHWH proibisce agli Israeliti di avere pietà dei popoli sottomessi: וְאַכְלֵת אֶת-כָּל-הָעַמִּים אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא-תַחַס עֵינֶיךָ עֲלֵיהֶם: “distruggerai tutti i popoli che YHWH il tuo Dio ti avrà dato; i tuoi occhi non avranno compassione e non servirai i loro dèi, perché questa è una trappola per te”. D’altronde, YHWH richiede anche l’uccisione dei familiari qualora si macchino di apostasia (*Dt* 13,7-12). Lo sterminio appare anche nel prologo di *Giudici*, sempre a proposito della città di Corma (*Jdc* 1,17), passo parallelo a *Num* 21,1-3, e nella già citata seconda appendice (*Jdc* 21), dove l’uccisione degli abitanti di Iabes di Galaad è compiuta secondo questa modalità (21,11 תִּחְרַיְמוּ). Il racconto, che in quanto a ferocia supera ampiamente il ratto delle Sabine, presenta dunque molti dei temi e delle immagini esaminati in questa ricerca: il giuramento, lo sterminio, la presenza di figlie vergini che si muovono in cori. Le concordanze non sono finite, perché la battaglia che segna la sconfitta dei Beniaminiti a Gabaa (*Jdc* 20) richiama la conquista di Ai (*Jos* 8), in cui fu utilizzato lo *herem*: in entrambi i casi gli Israeliti non sanno se desistere dall’azione e YHWH li incoraggia promettendo loro la vittoria sui nemici (*Jos* 8,1-2, *Jdc* 20,26-28); i nemici esultano per l’apparente disfatta di Israele (*Jos* 8,6, *Jdc* 20,32) mentre in realtà stanno cadendo nell’agguato preparato per loro (*Jos* 8,14, *Jdc* 20,34); vi è un segnale convenuto, il giavellotto di Giosuè e una colonna di fumo (*Jos* 8,18-19, *Jdc* 20,38); si procede all’annientamento di uomini e cose secondo le modalità dello sterminio (*Jos* 8,24-26, *Jdc* 20,45-48). Questi episodi paralleli sembrano concepiti e composti con analoghe convinzioni teologiche e con uno stile letterario molto simile. Se Giosuè è il perfetto eroe della fede perché adempie coscienziosamente i sanguinosi dettami divini, i suoi successori danno inizio alla decadenza di Israele perché non ottemperano alle disposizioni con uguale zelo: in *Jdc*

1,27-36 viene sottolineata più volte la negligenza delle tribù settentrionali nello sterminio dei popoli nemici, che infatti diventeranno spine nel fianco, mentre qui l'oggetto dello sterminio saranno i fratelli nella fede ebraica. Vi è soltanto un altro episodio legato allo *herem*, in un momento importante della storia di Israele: in *ISam* 15,1-3 Samuele ordina a Saul da parte della divinità di annientare e votare allo sterminio gli Amaleciti, che YHWH metterà nelle sue mani; il re però risparmia i Cheniti in virtù della loro misericordia nei confronti di Israele al momento della loro peregrinazione (15,6); per aggiungere peccato a peccato, Saul salva anche la vita del re nemico Agag e conserva il bottino più consistente contravvenendo all'ordine di sterminio (15,9). Un tale insieme di colpe susciterà l'ira di YHWH che farà consacrare Davide al suo posto. Il breve racconto presenta alcune affinità con la presa di Gerico: viene utilizzata la stessa espressione formulare dello *herem* (cf. *Jos* 6,21, *ISam* 15,3) e vi sono traditori che suscitano la collera divina. In un caso Giosuè farà ammenda e scoperà i colpevoli, nell'altro Saul pagherà di persona la venalità sua e del popolo. Anche in questo caso, inoltre, si fa riferimento al passaggio degli Ebrei verso la Terra promessa. La caduta in disgrazia del primo re sembra essere stata concepita secondo il principio teologico della giustizia retributiva, per cui la pietà verso i nemici è considerata empietà nei confronti di Dio. La creazione di queste storie segue uno schema fisso e pertanto sembra rispondere ad una logica unitaria, della quale si intravedono molte consonanze anche nell'episodio di Iefte.

5.4. Connessioni intertestuali

In alcuni casi la maledizione non prende effetto subito, bensì molto tempo dopo la sua formulazione. Dopo la conquista e la distruzione di Gerico, Giosuè scaglia un anatema su chiunque ricostruirà la città con la seguente formula: (*Jos* 6,26), וַיִּשָּׁבַע יְהוֹשֻׁעַ בְּעֵת הַהִיא לֵאמֹר, “e Giosuè fece un giuramento di maledizione: ‘maledetto l'uomo di fronte a YHWH che si alzerà e ricostruirà questa città, Gerico! Sul suo primogenito ne getterà le fondamenta, sul suo figlio più giovane innalzerà le porte’”. La iattura del conquistatore si avvera in *3Reg* 16,34: “al suo [*scil.* di Acab] tempo, Chiel di Betel ricostruì Gerico; ne gettò le fondamenta su Abiram, il suo primogenito, e ne innalzò le porte su Segub, il più giovane dei suoi figli, secondo la parola che YHWH aveva detto attraverso Giosuè, figlio di Nun”. Si nota che la maledizione colpisce la discendenza del malcapitato fino a farla terminare, proprio come succede a Iefte a séguito del suo voto. Sempre nello stesso libro si legge di un patto tra Giosuè e i Gabaoniti

(*Jos* 9,3-27). Questo popolo autoctono, timoroso di essere sterminato come era successo agli Amorrei – viene menzionata la vittoria sul re Sicon (v. 10) – e agli altri abitanti di Canaan, si fa passare per straniero e ottiene la promessa (v. 15 וַיִּשָּׁבְעוּ) di essere risparmiato. Solo a giuramento avvenuto gli Israeliti si accorgono di essere stati ingannati ma non osano infrangere il vincolo sacro per timore che lo sdegno di YHWH si rivolga su di loro (*Jos* 9,19s.). Tuttavia, Giosuè scaglia un'altra maledizione: “allora voi sarete maledetti (אַרְוִירִים): nessuno di voi sarà liberato dall'essere schiavo e dal tagliare la legna e dal portare acqua per la casa del mio Dio” (v. 23). Gli effetti del giuramento e della maledizione sono narrati nelle cosiddette appendici al *Secondo libro di Samuele* (21,1-14). Dopo tre anni di carestia Davide interroga YHWH sul motivo del flagello e gli viene risposto che l'ira divina è stata suscitata dalla morte dei Gabaoniti per mano di Saul. Il re convoca i superstiti di questa popolazione, i quali annunciano che il primo re aveva cercato di sterminarli contravvenendo alla promessa fatta da Giosuè e qui ricordata esplicitamente (v. 2; cf. *Jos* 9,15). Davide domanda in che modo la colpa potrà essere espiata e i Gabaoniti richiedono sette figli del trasgressore per “impiccarli davanti a YHWH” (v. 6). Il re accetta la richiesta e consegna alla morte i condannati, che muoiono e vengono lasciati insepolti perché si secchino al sole. Per evitare questo spregio, Rispà, concubina di Saul e madre di due degli uccisi, pone un telo sui corpi e impedisce che gli agenti atmosferici e le bestie deturpino i cadaveri. L'espiazione ha effetto e la pioggia torna a cadere. Davide viene a conoscenza del gesto nobile di Rispà e decide di seppellire tutti i defunti, compresi Saul e Gionata. La morte di queste persone sancisce la fine della carestia: וַיִּשְׁמַר אֱלֹהִים לְאַרְצָא אֶחָד־יָמִין (v. 14), “YHWH rispose alle preghiere per quella regione dopo che avvenne così”.

Come per la maledizione di Gerico, il testo presenta un giuramento e un anatema che ricade sulla prole. Nell'epopea di Saul non compare però alcuna lotta contro i Gabaoniti: il primo re è accusato di aver violato un giuramento e di aver suscitato l'ira di YHWH, che richiede la morte della sua progenie, ma in questo caso viene stigmatizzato per un fatto che non ha commesso. La visione teologica che ispira il passo sembra chiara: la profanazione del giuramento richiede la morte dei discendenti dello spergiuro. Si tratta di un vero e proprio sacrificio umano, di un atto religioso che riesce a placare Dio e, di conseguenza, a fermare la carestia che affama il popolo da tre anni. Il santo re Davide sembra ragionare come Iefte: comprende la necessità dell'espiazione e la attua senza rimorsi, perché il patto con YHWH ha la priorità rispetto alla vita umana. Le consonanze con la storia del giudice fanno supporre che, per la mentalità veterotestamentaria, costui abbia preso la decisione giusta nel sacrificare la figlia. Si può spiegare così l'assenza di una condanna esplicita del suo gesto,

senza pensare ad un inserimento tardo slegato dal contesto dell'episodio: come Dio approva l'impiccagione dei sette figli di Saul davanti a lui (2Sam 21,6) e fa cessare la carestia, così pare accettare la morte della figlia di Iefte come atto di fede e di rispetto della legge divina.

L'impiccagione è descritta ben tre volte nel passo di 2Sam 21 (vv. 6, 9, 13) attraverso il verbo יָקַע; il predicato è attestato con questo significato soltanto qui e in Num 25, quando il popolo, stabilito a Sittim, inizia a adorare altri dèi e suscita l'ira di YHWH. Dio ordina a Mosè di trovare i colpevoli e di "impiccarli per YHWH di fronte al sole" (v. 4 יְהַרְקֵם אֹתָם) perché cessi la sua collera contro Israele. Mosè dà l'ordine ai giudici di Israele (v. 5 אֶל־שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל) di uccidere chiunque abbia aderito ai culti di Baal-Peor e un uomo conduce davanti all'assemblea una donna madianita. Allora entra in scena per la prima volta Pincas, nipote di Aronne, che uccide entrambi trafiggendoli con un'unica lancia. Il risultato è subito visibile: "il flagello ebbe fine" (v. 8 וַתֵּעַזַּר הַמַּגֵּפָה). YHWH, allora, stabilisce col vendicatore un'alleanza perenne di sacerdozio che varrà anche per i suoi discendenti, poiché "ha fatto espiazione" (v. 13 וַיִּכַּפֵּר) e viene così impedito lo sterminio di Israele da parte della divinità (vv. 11-13). Si tratta ancora una volta di un contesto di sacrificio espiatorio in cui l'uccisione di un essere umano libera il popolo israelita dal flagello divino. Inoltre, va notata l'attenzione posta contro le relazioni miste, tema molto presente all'epoca di Neemia: sono le donne straniere ad aver diffuso l'idolatria, per cui l'unica soluzione è trattare i pagani da nemici e non mischiarsi con loro (cf. Neh 13,4-31). Oltre allo stesso sostrato teologico, l'utilizzo comune del verbo יָקַע potrebbe far riconoscere nel redattore di questo episodio lo stesso che compose la storia dei Gabaoniti.

L'episodio ha una funzione eziologica e ricorda l'alleanza tra la divinità e la casta sacerdotale, personificata da Pincas. Il personaggio è molto interessante: in Ex 6,5 ne viene annunciata la nascita, ma egli appare qui per la prima volta. Rappresenta la massima carica culturale e torna a più riprese nei libri biblici, ma in sezioni molto distanti l'una dall'altra: oltre a questi due passi, viene citato in Num 31 durante la guerra ai Madianiti prima della divisione della Transgiordania e, dopo un lungo silenzio, riappare nel cap. 22 di Giosuè come incaricato degli Israeliti per controllare le attività delle tribù transgiordane che avevano costruito un altare alternativo. Il sacerdote, con tono inquisitorio, li rimprovera a causa della loro infedeltà e li ammonisce duramente ricordando loro l'evento di Peor e le sue drammatiche conseguenze (vv. 17s.). Come per la vendetta dei Gabaoniti, anche questo brano sembra essere stato aggiunto in un secondo momento. Alla fine del cap. 21 si legge infatti una frase d'epilogo, in cui si ratifica l'efficacia della parola performativa, che prende atto nella conquista del territorio: "non fallì nessuna parola di tutte le belle parole che YHWH

aveva pronunciato alla casa di Israele: tutto avvenne” (v. 45). La narrazione stabilisce varie connessioni tra episodi lontani, in cui la trasgressione di un giuramento (anche quello di fedeltà a YHWH) viene punito con una morte espiatrice: il flagello di Peor (*Num* 25) e l’uccisione di Acan per la mancata esecuzione dello sterminio dopo la conquista di Gerico (*Jos* 7) sono ricordati da Pincas (*Jos* 22,17 e 20). Le tribù orientali rispondono che non hanno costruito l’altare per compiere sacrifici o olocausti, ma come segno del legame tra la loro terra e le altre tribù israelitiche; Pincas torna in patria al di là del Giordano con le buone notizie e blocca i preparativi di una guerra di religione imminente (*Jos* 22,21-34). Dopo essere citato per la morte del padre in *Jos* 24,33, Pincas riappare nel cap. 20 di *Giudici* come sacerdote addetto all’Arca dell’alleanza al momento della battaglia contro la tribù di Beniamino (*Jdc* 20,28). La sua figura di garante dell’ortodossia israelitica ritorna varie volte in passi connessi col territorio a est del Giordano: nella regione sono ambientati molti avvenimenti dei libri storici e in particolare dei *Giudici*, tra cui l’episodio di Iefte. La presenza di questo personaggio all’interno di brani narrativamente distanti induce a pensare che tali episodi siano stati inseriti o modificati quando il *corpus* biblico era già concepito come un’opera unitaria. Inoltre, la centralità dell’azione di Pincas lascia ipotizzare che il redattore di tali aggiunte fosse una persona legata alla sfera sacerdotale, e a una concezione di centralità del tempio. È probabilmente per questo motivo che il *limes* orientale di Israele diviene nel corso della narrazione sempre più paradigmatico dei culti eterodossi di una certa parte dell’Ebraismo. Si nota infatti una *climax* ascendente verso l’empietà religiosa: in *Num* 25 l’intervento di Pincas per uccidere la coppia empia ristabilisce la santità del popolo; in *Jos* 22 si preannuncia una guerra per fermare le supposte tendenze indipendentiste del culto in Transgiordania; in *Jdc* 20 si arriva alla guerra civile contro la tribù di Beniamino. Se in *Jos* 22 gli abitanti della frontiera orientale proclamano di non aver costruito l’altare “né per l’olocausto, né per il sacrificio” (v. 26 לֹא לְעֹלָה וְלֹא לְזָבַח), in quella regione Gedeone si costruisce degli efod idolatri (*Jdc* 8,27), Iefte prometterà ed effettuerà un olocausto (*Jdc* 11,31 e 39) e verranno istituiti santuari fatti su misura con leviti al soldo (*Jdc* 21). La lezione da trarre è esplicita nel testo: “ognuno faceva le cose giuste ai suoi occhi” (*Jdc* 17,6, 21,25, cf. 18,1, 19,1) e mostra il segno di una ristrutturazione imponente della storia biblica che inserisce una visione cupa degli eventi e delle figure-cardine della storia ebraica. Attraverso questo ed altri passi vengono tracciate varie connessioni testuali tra l’epoca di Mosè o Giosuè e il tempo dei giudici e dei re. Non è un paragone neutro, ma un confronto qualitativo tra l’età dell’oro e quella del ferro di Israele: le promesse e i precetti dei due legislatori vengono disattese dai loro successori, con conseguenze nefaste.

5.5. Maledizioni dagli effetti indesiderati

Se gli esempi esaminati finora mostrano che le maledizioni colpiscono la vittima – anche ignota – designata dalla iattura, vi sono alcuni casi in cui il giuramento ricade su persone inaspettate. Nel cap. 17 di *Giudici*, la madre di Mica, uomo di Efraim, aveva pronunciato una maledizione contro l'ignoto ladro che le aveva sottratto una grossa somma di denaro. Quando il figlio confessa il furto, la genitrice lo benedice per eliminare del maleficio e consacra a YHWH il denaro, che sarà impiegato per fabbricare due statue cultuali, e istituire così un santuario (vv. 2s.). Mica costruisce allora un *efod* e dei *terafim*, e dà inizio alle funzioni religiose, assumendo uno dei figli e un levita di Betlemme come sacerdoti. La maledizione sembra comunque avere effetto, perché i Daniti gli sottraggono tutti gli arredi sacri per fondare un nuovo santuario nel territorio che hanno nel frattempo occupato (*Jdc* 17,1-18,31). Due particolari dell'episodio catturano l'attenzione, e sono la maledizione della madre che colpisce involontariamente il figlio e la presenza dell'*efod*, già menzionato come oggetto idolatrico nella storia di Gedeone (*Jdc* 8,27). Come già per Gedeone la costruzione dell'*efod* aveva causato la maledizione divina e la conseguente distruzione della sua famiglia – il figlio Abimelech ucciderà i suoi fratelli e morrà alla fine degli scontri (*Jdc* 9) – così anche qui l'idolatria porta alla rovina di Mica. Il tema del giuramento ritorna nella storia di Saul (*ISam* 14,24-30 e 36-45), quando il re scaglia una maledizione contro chiunque tocchi del cibo prima della sera. Il figlio Gionata, ignaro della decisione paterna, gusta un po' di miele e l'inavvertenza provoca il silenzio di Dio alle domande di Saul. Costui, determinato a scoprire l'autore del sacrilegio, arriva al figlio grazie al sorteggio e riceve la sua confessione. Egli è pronto a ucciderlo senza alcuna remora, ma il popolo interviene e impedisce l'assassinio del ragazzo. Ci sono tre analogie rilevanti con la storia di Iefte: un padre con obblighi di governo fa un voto in una situazione di guerra, l'imposizione paterna sulla volontà altrui ricade sulla progenie, YHWH non salva la prole ma rimane in silenzio. In questo caso è il popolo che si ribella a una decisione ingiusta, perché YHWH ha mostrato la sua benevolenza nella vittoria sui nemici⁶⁷. L'episodio (*ISam* 15) in cui Saul cade in disgrazia agli occhi di Dio perché non ha rispettato lo sterminio è presentato subito dopo la vicenda della maledizione di Gionata. I due avvenimenti sono chiaramente in contrasto: lo stesso re, pronto a uccidere il proprio figlio in rispetto alla parola data a YHWH, pochi versetti dopo si trattiene dal sacrificare il condottiero dei nemici e

⁶⁷ Sugli echi con la storia di Abramo e Isacco, cf. Lanoir 2005, 164-168.

alcuni capi di bestiame. Questo brano sembra pertanto essere stato redatto proprio per giustificare la caduta di Saul e la conseguente unzione di Davide mediante il *topos* dello *herem*, di ben riconoscibile fattura deuteronomistica. Il principio è sempre quello della giustizia retributiva, per cui il cattivo giudice o il cattivo re determina con il suo peccato la propria caduta. In particolare, i racconti biblici mostrano con una certa omogeneità una tematica ben precisa: la maledizione e il voto hanno l'effetto voluto se sono pronunciati da personaggi positivi, mentre le figure negative, o comunque appartenenti a un periodo oscuro, ricevono contraccolpi indesiderati – una sorta di 'effetto-boomerang' – su di sé o sui loro cari: questa tendenza vale per Iefte con sua figlia, per la madre di Mica con suo figlio, per Saul con Gionata. Le maledizioni ottengono sempre un effetto, che può essere quello desiderato oppure può trasformarsi in una disgrazia improvvisa. È eloquente, in ogni caso, che nella maggior parte di questi casi vi sia un nesso tra la parola performativa e la presenza di un sacrificio umano.

5.6. *Il solo sacrificio umano?*

Tra i sacrifici umani che non hanno ricevuto condanna nella Bibbia si può contare anche la celebre sfida tra Elia e i sacerdoti di Baal (*3Reg* 18), che contiene vari punti in comune con le storie presentate finora:

- 1) è presente l'elemento della siccità voluta da YHWH (vv. 1s.), come nella storia dei Gaboniti (*2Sam* 21,1);
- 2) quando Elia deride i sacerdoti pagani per il silenzio del loro dio (v. 27) si nota l'ironia tipica anche di *Giudici* (cf. e.g. *Jdc* 10,14);
- 3) YHWH complica ulteriormente una situazione già di svantaggio (l'acqua gettata sulla legna) per dimostrare ancora più chiaramente la sua forza (vv. 34s.), così come in *Jdc* 7,1-8 viene volutamente ridotto il contingente di Gedeone prima della battaglia;
- 4) la morte dei nemici avviene in prossimità di un corso d'acqua (v. 40), come nelle storie di Eud (*Jdc* 3,27) e di Iefte (*Jdc* 12,6); inoltre, il torrente Chison era già utilizzato come punto di riferimento nella lotta di Debora e Barac contro Sisara (*Jdc* 4,7 e 13, 5,21).

Inoltre, l'uccisione dei sacerdoti pagani avviene per sgozzamento (v. 40): il verbo che descrive l'azione, טָּוַף, ha una forte connotazione religiosa. È attestato molto frequentemente nella parte legislativa di *Esodo* e *Levitico*, ad esempio per indicare come colpire l'agnello della Pasqua (cf. e.g. *Ex* 29,11, *Lev* 4,11), mentre nella narrazione storiografica viene usato in vari episodi, alcuni già esaminati in queste pagine: quando Abramo sta per colpire Isacco (*Gen* 22,10), quando YHWH minaccia di mettere fine al popolo eletto (*Num* 14,16), quando Iefte uccide gli Efraimiti sui guadi del Giordano (*Jdc* 12,6), quando il popolo commette una colpa rituale dopo la maledizione di Saul (*ISam* 14,32 e 34), quando si compie la maledizione di Elia su Gezabele e i suoi figli (*4Reg* 10,7). L'uccisione dei sacerdoti di Baal ha dunque un effetto espiatorio, confermato dalla pioggia che finalmente torna a bagnare il Carmelo (*3Reg* 18,41-45).

L'esempio forse più vistoso di questi collegamenti intertestuali che ruotano intorno alla parola performativa e al sacrificio umano lega i due *Libri dei Re*: in *3Reg* 13,1s., un uomo mandato da YHWH si presenta al re Geroboamo mentre costui è intento a offrire incenso alle divinità pagane sull'altare di Betel e gli predice che il futuro re Giosia brucerà sull'altare quei sacerdoti che si sono dati ai culti illeciti. In *4Reg* 23 la profezia si avvera: וַיִּזְבַּח אֶת־כָּל־כֹּהֲנֵי הַבַּמֹּת אֲשֶׁר־שָׂם עַל־הַמִּזְבְּחוֹת וַיִּשְׂרֹף אֶת־עֲצָמוֹת אָדָם עֲלֵיהֶם (v. 20), "(Giosia) sacrificò tutti i sacerdoti delle alture sacrificali che si trovavano sugli altari e vi bruciò sopra le ossa umane". Quello di Giosia è un vero e proprio sacrificio, come si evince dall'uso del verbo זָבַח e dalla combustione delle ossa sull'altare. Il racconto continua con il ritorno del re a Gerusalemme e l'ordine di celebrare la Pasqua "secondo i riti prescritti nel libro dell'alleanza" (22 סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה), ovvero il rotolo contenente il *Deuteronomio* oppure tutta la Legge, che era stato rinvenuto poco prima nel tempio dal sacerdote Chelchia (cap. 22). La voce narrante spiega che "sicuramente non era stata celebrata questa Pasqua dai tempi dei giudici che giudicarono Israele, né in tutto il tempo dei re di Israele e dei re di Giuda" (23,22): il testo sacro rimarca che Giosia eliminò ogni forma di culto idolatrico in ossequio alle regole del testo sacro rinvenuto, e lo definisce il re più devoto della storia di Israele (vv. 20-25). Questo brano, per molti aspetti conclusivo della storia di Israele prima dell'esilio, è la massima espressione delle connessioni intertestuali costruite tra i differenti libri biblici: l'episodio qui avvenuto (*Secondo libro dei Re*) era stato pronosticato nel libro precedente (*Primo libro dei Re*) e consente di ritornare a un culto non più portato avanti a partire dal tempo dei *Giudici*, cioè dalla fine di Giosuè, e che invece viene rimesso in pratica secondo le regole contenute nel rotolo trovato da Chelchia, vale a dire il *Deuteronomio* o tutta la Legge mosaica. Si nota dunque uno sguardo complessivo sull'intera storiografia di

Israele, che viene rielaborata e collegata da un fitto sistema di rimandi intertestuali⁶⁸. In accordo con questa visione teologica il sacrificio umano dei preti pagani non solo è considerato legittimo, ma fa assurgere l'assassinio alla vetta dello zelo religioso. D'altronde Giosia, come anche Elia, sta semplicemente mettendo in atto lo sterminio previsto per gli infedeli, sia che essi siano nemici esterni (*Dt* 20,16-26), sia che siano Israeliti convertiti ai culti pagani (*Dt* 13,1-19)⁶⁹.

L'*excursus* lascia supporre che la problematica alla base delle recenti teorie sulla recenziarietà del sacrificio umano in Iefte, cioè la mancanza di una sua condanna da parte dell'autore deuteronomistico, debba essere riformulata secondo altri parametri. La persistenza degli stessi temi all'interno dei libri storici permette di riconoscere un lavoro di revisione globale della storiografia ebraica, durante il quale vari passi furono corretti o aggiunti. L'uccisione della fanciulla galaadita non appare un *unicum* nella letteratura ebraica, ma piuttosto un episodio all'interno di una corrente teologica dai tratti comuni, che riflette sulla decadenza di Israele e ne spiega le cause attraverso i continui tradimenti della parola data a YHWH. Naturalmente l'uccisione sacra di una fanciulla lascia inorridito il lettore moderno, che dunque cerca di interpretare quest'atto esecrabile come un'empietà e lo lega idealmente ai sacrifici pagani, più volte condannati esplicitamente nella Bibbia. Il testo sacro invece sembra seguire una mentalità differente, almeno per i testi inquadrabili in questa cornice: Iefte non è rimproverato – del resto è già stato punito con la morte della figlia causata dalla sua bocca e operata con le sue mani – perché ha dimostrato di mettere Dio al primo posto, come non è rimproverato Davide che fa impiccare uomini innocenti per riparare un torto nemmeno avvenuto, né Giosia per aver adempiuto ai suoi cruenti obblighi religiosi. Al contrario, Saul è condannato aspramente per non aver mantenuto lo sterminio del re Agag. Nella mentalità dei libri storici, la vita umana non è un valore assoluto, mentre lo è il rispetto della parola stabilita con YHWH.

5.7. I nemici di Israele

L'idea che l'episodio di Iefte rifletta contenuti e lessico derivati da un progetto di rielaborazione complessiva della storia di Israele sembra confermata ulteriormente dal carattere letterario, più che storico, dei nemici del giudice.

⁶⁸ Cf. Hardmeier 2007, 123-163 e gli altri articoli presenti nella miscellanea di Grabbe 2007.

⁶⁹ Sulla figura di Giosia come restauratore del culto tramite lo *herem*, cf. Monroe 2011, 45-137.

5.7.1. Camos

Se si prendono in considerazione le attestazioni del dio Camos, citato in *Jdc* 11,24, si nota che esse sono disposte secondo un ordine apparentemente casuale:

- 1) *Num* 21,29 סיהון למלך אמרי סיחון “Guai a te, Moab! Muori, popolo di Camos! Ha reso i tuoi figli dei superstiti e le tue figlie delle prigioniere per il re degli Amorrei Sicon!”.
- 2) *3Reg* 11,7 עמון בני ישראל וירושלם וילמך שקץ בני עמון “allora Salomone edificò un altare a Camos, idolo di Moab sulla montagna che sta di fronte a Gerusalemme, e a Molech idolo degli Ammoniti”.
- 3) *3Reg* 11,33 בני ישראל וירושלם וילמך שקץ בני עמון ואלהי צדנין לכמוש אלהי מואב וילמלם אלהי בני ישראל וירושלם וילמך שקץ בני עמון “perché mi abbandonarono e adorarono Astarte, dea dei Sidoni, Camos, dio di Moab, e Milcom dio degli Ammoniti, e non camminarono per le mie strade per fare il giusto ai miei occhi e (osservare) i miei statuti e i miei giudizi come Davide loro padre”.
- 4) *4Reg* 23,13 וירושלם וילמך שקץ בני ישראל וירושלם וילמך שקץ בני עמון וירושלם וילמך שקץ בני עמון וירושלם וילמך שקץ בני עמון “(E Giosia profanò) gli altari che (si trovavano) di fronte a Gerusalemme, da destra verso il Monte della Corruzione che Salomone, re di Israele, costruì per le Astarti, idolo dei Sidoni, e per Camos, idolo di Moab, e per Milcom, abominio degli Ammoniti, (con cui) il re si contaminò”.
- 5) *Jer* 48,7 וירושלם וילמך שקץ בני עמון וירושלם וילמך שקץ בני עמון “(Moab,) dal momento che hai creduto nei tuoi successi e nei tuoi tesori, allora tu sarai catturata e Camos uscirà in esilio, insieme ai sacerdoti e ai principi”.
- 6) *Jer* 48,13 וירושלם וילמך שקץ בני עמון וירושלם וילמך שקץ בני עמון “e Moab si vergognerà di Camos così come la casa di Israele si è vergognata di Betel, loro fiducia”.
- 7) *Jer* 48,46 וירושלם וילמך שקץ בני עמון וירושלם וילמך שקץ בני עמון “guai a te, Moab! Muori, popolo di Camos, poiché i tuoi figli furono presi come prigionieri e le tue figlie come prigioniere”.

Il dato più evidente è che *Numeri*, *Giudici* e *Geremia* parlano di Camos soltanto in relazione alla disfatta di Moab per mano degli Amorrei. La citazione in *Numeri* avviene subito dopo il racconto della sconfitta di Sicon per mano israelita (*Num* 21,21-25). Si legge

subito dopo: “infatti Chesbon era la città di Sicon, il re degli Amorrei; costui guerreggiò con il re di Moab per primo (הָרָאֲשׁוֹן, τὸ πρότερον) e prese tutta la sua terra dalla sua mano [LXX: da Aroer] fino all’Arnon. Così diranno i compositori di proverbi: ‘Andate a Chesbon, è stata costruita e preparata la città di Sicon’” (*Num* 21,26s.). L’oracolo contro Moab nel cap. 48 di *Geremia* presenta tante e tali somiglianze con il componimento in *Num* 21,26-30 da far supporre una dipendenza tra i due testi. Si trovano due riferimenti alla battaglia con gli Amorrei, in *Jer* 48,2 (“non c’è più lode a Moab, a Chesbon hanno stabilito il male contro di lei”) e 48,45 (“un fuoco uscì da Chesbon, una fiamma dalla corte di Sicon, e divorerà le tempie di Moab”). Lundbom (2018, 213) riconosce negli oracoli contro Moab presenti nel capitolo di *Geremia* la ripresa letteraria dei capp. 15s. di *Isaia*; da questo schema lo studioso esclude proprio i vv. 45s., che a suo avviso ampliano antichi componimenti ricavati da *Num* 21,28s. e 24,17. Questa ricostruzione suscita alcuni dubbi, perché, da una parte, il testo di *Numeri* è stato visibilmente oggetto di modifiche posteriori e, dall’altra, perché questi versetti di *Geremia* sono un’eccezione rispetto alla ripresa costante all’interno del paragrafo di *Is* 15s. Inoltre, dal confronto tra i due passi paralleli con la citazione di Camos (*Num* 21,29 e *Jer* 48,46) si evince una differenza notevole: la sola differenza risiede proprio nella mancanza del riferimento al re Amorreo in *Geremia*, che aveva citato Sicon nel versetto precedente. Appare allora probabile che sia piuttosto il redattore di *Numeri* ad aver attinto a *Geremia* (o alla sua fonte), e ad aver aggiunto la parte su Sicon. Perché farlo? La breve digressione in *Numeri* non sembra avere lo scopo di offrire dettagli necessari per comprendere le dinamiche della conquista operata da Mosè, ma piuttosto quello di presentare un *excursus* storico, senza un’effettiva funzione narrativa. Al contrario, è soltanto nelle trattative tra Iefte e il re ammonita che il breve riferimento diventa necessario come riprova della veridicità della tesi del giudice: Iefte, cioè, può contare sulla fonte scritturistica che testimonia in favore della sua ricostruzione e che dunque giustifica la guerra contro i nemici, Ammoniti o Moabiti che siano. Il meccanismo su cui si basa questo riferimento incrociato appare analogo al resto delle connessioni intertestuali esaminate finora. Il testo offre una facile riprova che si tratta di un’aggiunta posteriore voluta: la somiglianza del v. 25 (וַיֵּשְׁבּוּ בְּכָל-עָרֵי הָאֱמֹרִי, “e Israele abitò in tutte le città degli Amorrei”) con il v. 31 (וַיֵּשְׁבּוּ בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי, “e Israele abitò nella terra degli Amorrei”) è con ogni probabilità dovuta a una *Wiederaufnahme* creata per inserire i vv. 26-30. Da ciò si può supporre che la difesa di Iefte

non sia stata costruita in base alle informazioni già presenti in *Num* 21⁷⁰, ma che, al contrario, il testo di *Numeri* sia stato corretto per farlo aderire al racconto di *Jdc* 11,12-26.

Nei *Libri dei Re*, invece, le citazioni di Camos fanno riferimento alla conversione di Salomone ai culti pagani e alla loro abolizione da parte di Giosia, e presentano una formula tipicamente deuteronomistica che elenca gli dèi collegandoli alle varie popolazioni, come si riscontra anche in *Jdc* 10,6. Se nelle trattative di Iefte Camos viene definito come ‘dio’ (*Jdc* 11,24), nei *Libri dei Re* le divinità pagane sono ricevono il titolo infamante di ἰδῶλῶν, ‘idolo’, ‘abominio’, che nei LXX è reso alternativamente con un termine più tecnico (εἰδῶλον) o con uno più caratterizzante (βδέλυγμα). In tutti questi casi il dio dei Moabiti è sempre citato prima di Milcom, dio degli Ammoniti. Anche tra i due episodi dei *Regni* si intravede una stretta connessione: la costruzione delle alture, segno della depravazione di Salomone, motiva lo zelo di Giosia, il re che “più di tutti si convertì a YHWH” (*4Reg* 23,25), a distruggere i simboli dell’idolatria e, di conseguenza, della decadenza politica di Israele. Come nel caso di Saul, la caduta di Salomone è repentina e inappellabile: gli eventi contenuti in un solo capitolo bastano per vanificare la saggezza che ha caratterizzato il suo governo.

5.7.2. Ammoniti o Moabiti?

La critica (cf. e.g. Becker 1990, 218s.) ha notato già da tempo che la menzione di Camos in *Jdc* 11,24 è incoerente con la popolazione ammonita. A questo si unisce l’ironico ricordo del re moabita Balac, protagonista dell’episodio con Balaam in *Num* 22-24. Sasson (2013, 430) ha riassunto le diverse ipotesi dagli studiosi per spiegare questa incoerenza. Le teorie possono essere raggruppate in cinque tipi diversi, tra coloro che sostengono:

- 1) il cambiamento dell’identificazione dell’antagonista dai Moabiti agli Ammoniti;
- 2) il cambiamento dell’identificazione dell’antagonista dagli Ammoniti ai Moabiti;
- 3) il cambiamento dell’identificazione della divinità protettrice di ciascun popolo;
- 4) l’accostamento deliberato degli Ammoniti alla divinità ‘sbagliata’ come segno del disprezzo provato da Iefte per i nemici;
- 5) un errore involontario del redattore.

⁷⁰ Cf. Böhler 2008. Lo studioso ritiene che il racconto di Iefte sia stato concepito in maniera unitaria per creare una «Reinszenierung einer Erzählung der Tora» (p. 25).

Sasson (*ibid.*) non ritiene alcuna teoria pienamente convincente, perché arriva alla conclusione che la trattativa diplomatica di Iefte abbia un valore letterario piuttosto che storico. Nondimeno, anche la finzione letteraria riflette alcune idee che possono portare luce sul momento della composizione; si proverà quindi a comprendere quali siano state le cause che hanno generato questa contraddizione nel testo. Secondo Richter (1966, 531-534) e Becker (1990, 218s.), un'argomentazione più antica (vv. 15ab.16-26) avrebbe avuto come soggetto Moab, e sarebbe stata incastonata in una cornice più recente (vv. 12-14.15b.27s.), in cui, attraverso la citazione degli Ammoniti, il testo veniva reso coerente con la storia di Iefte. In effetti, la mancanza di nome per il re ammonita e la presenza di dettagli tipici di Moab (Camos, Balac) rende più probabile quest'ipotesi piuttosto che il suo contrario: i Moabiti sarebbero stati gli antagonisti originari della storia, poi sostituiti dagli Ammoniti. Kaswalder (1990) compose una monografia specifica sulla disputa diplomatica di Iefte, in cui mise in confronto i riferimenti biblici con le scoperte archeologiche in Giordania. Le sue conclusioni sono molto diverse: *Jdc* 11,12-27 sarebbe un documento unitario composto nella prima metà dell'VIII secolo, al tempo di Geroboamo, l'ultimo re a possedere i territori transgiordanici (cf. *1Chr* 5,17); il testo sarebbe stato poi inserito nel racconto di *Giudici* in quanto primo scontro registrato con gli Ammoniti nell'Antico Testamento. Le somiglianze tra il resoconto di Iefte e la narrazione di *Num* 20s., ritenute incompatibili con quella deuteronomistica (*Dt* 2s.), inducevano infine lo studioso a ritenere la pericope di origine Jahvista-Elohista. Sia che si ipotizzi la sostituzione dei nemici nel racconto, sia che si supponga un'origine unitaria, la menzione di Moab nelle trattative con Ammon crea difficoltà. Ad esempio, secondo Kaswalder (1990, 169-226) la contraddizione tra Camos e Milcom sarebbe un tentativo di allontanare ogni diritto a pretese territoriali da parte del nemico ammonita: Iefte lascerebbe dunque intuire che le richieste sarebbero più ragionevoli se venissero espresse dai Moabiti. Un tale 'non-detto' appare tuttavia troppo machiavellico per il contesto letterario di *Giudici*, così come risulta improbabile che il testo sia nel contempo un documento molto antico ma letterariamente dipendente da *Num* 20s., a maggior ragione se lo stesso studioso (1990, 227-279) afferma che i risultati archeologici smentiscono la storia della conquista di Sicon. Nondimeno, suscita vari dubbi anche l'idea che un redattore successivo abbia operato cambiamenti così capillari nel testo senza rendersi conto delle evidenti incongruenze tra i popoli, quando sarebbe bastato aggiungere alla menzione di Camos quella di Milcom, come si trova per esempio in *3Reg* 11,7, 33. Una spiegazione di tipo diverso può arrivare dall'analisi delle attestazioni bibliche sugli Ammoniti. La ricognizione dei passi in questione mostra che essi sono un popolo letterariamente molto

tardo: nei primi quattro libri della Bibbia sono citati soltanto due volte, una per ricordare la nascita del fondatore Ben-Ammi (*Gen* 19,38) e l'altra a proposito della conquista del territorio del re amorreo Sicon “fino agli Ammoniti, poiché la frontiera degli Ammoniti era potente” (*Num* 21,24).

Nel suo studio sulle fonti riguardo alla frontiera con gli Ammoniti, Roskop Erisman (2016, 760-775) afferma che *Num* 21 e *Dt* 2 – come anche *Num* 32 e *Jos* 13, 22 – sono fonti poco attendibili per la geografia storica, perché essi «come relatively late in the formation of the Pentateuch, and their conquest episodes are the latest revisions on them, highly driven by land ideology and only obliquely (at best) by historiographical concerns» (p. 775). In effetti, si vede che questi passi sono ricchi di riferimenti abbastanza recenti a una sorta di ‘archeologia biblica’. Nell'*excursus* sulle tappe della traversata fino alla Terra promessa nei capitoli iniziali del *Deuteronomio* gli Ammoniti vengono citati più diffusamente in *Dt* 2,18-21: “oggi tu passerai la frontiera di Moab, ad Ar; andrai vicino agli Ammoniti ma non li attaccherai, né farai loro guerra, dato che non ti darò niente della terra degli Ammoniti come possesso, perché l’ho data come possesso ai figli di Lot. Era ritenuta terra dei Refaim e infatti i Refaim abitavano qui prima, ma gli Ammoniti li chiamavano Zanzummim; era un popolo grande, numeroso, e alto come gli Anachim, ma YHWH li ha distrutti davanti a loro (gli Ammoniti), che li hanno eliminati e hanno abitato nel loro posto”. Questa digressione storica è analoga a quella presentata poco prima nel capitolo (vv. 9-12) per i Moabiti e gli Edomiti, che Dio aveva proibito di attaccare: il testo riporta che anche costoro avevano spodestato due popoli indigeni, da loro denominati in maniera differente (Emim invece di Refaim). La frase che ricorda la cacciata dei Coriti (o Hurriti) da parte degli Edomiti (*Dt* 2,12) ha una consonanza di fondo con *Jdc* 11,24, perché viene usato lo stesso gioco di significati del verbo שָׁרַף tra *hif'il* e *qal*: “in Seir abitavano in precedenza i Coriti ma i figli di Esaù li spodestarono (יִירְשׁוּם), li eliminarono dal loro cospetto (מִפְּנֵיהֶם) e abitarono al loro posto, così come fece Israele del suo possesso (יִרְשׁוּתוֹ) che YHWH diede loro”. La disposizione territoriale è frutto della volontà divina: nel *Deuteronomio* è YHWH che dà a ciascuno la propria terra, mentre nella frase di Iefte è Camos ad aver assicurato loro un territorio. Probabilmente dietro vi è la solita ironia che caratterizza questo libro, dato che il popolo è stato spodestato.

Gli Ammoniti vengono ricordati altre tre volte nella narrazione della conquista:

1) in *Dt* 2,37 si ribadisce ancora una volta che gli Israeliti non si avvicinarono ai loro territori: “soltanto non andasti verso la terra dei figli di Ammon, per tutta la riva del torrente Iabboc o sulle montagne o dovunque YHWH il nostro Dio ci aveva proibito”;

2) in *Dt* 3,11, viene menzionata la loro capitale, Rabba, dov'era conservato il letto di ferro di Og;

3) in *Dt* 3,16 vengono ricordati i loro confini con la Transgiordania israelitica: “al Rubenita e al Gadita diedi da Galaad fino al torrente Arnon – il centro del torrente usato come frontiera – e fino allo Iabboc, frontiera degli Ammoniti”: sono gli stessi confini ricordati più volte nell'episodio di Iefte (*Jdc* 11,18 e 22).

Nella parte legislativa dello stesso libro (*Dt* 23,4-7), invece, viene proibito all'Ammonita e al Moabita di accedere alla comunità di YHWH a causa del loro ingiusto comportamento all'epoca della traversata: *על־דבר אֲשֶׁר לֹא־קִדְמוּ אֶתְכֶם בְּלַחֵם וּבַמַּיִם בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם*, “perché non vi vennero incontro con del pane e dell'acqua sulla strada mentre salivate dall'Egitto, e perché contro di voi assunsero Balaam figlio di Beor da Petor in Mesopotamia per maledirvi” (*Dt* 23,5). Si nota una vistosa contraddizione rispetto al racconto della traversata, perché entrambi gli episodi vedono come antagonisti soltanto i Moabiti; tuttavia, pure questa incoerenza appare coerente con l'argomentazione di Iefte in *Jdc* 11,12-28. Anche in *Giosuè* gli Ammoniti spuntano come comparse occasionali e vengono citati soltanto in relazione alla frontiera con Galaad. Il confine tra loro e Israele presso il torrente Iabboc – ancora una volta insieme al ricordo di Sicon – viene ricordato due volte (*Jos* 12,2, 13,10), mentre in *Jos* 13,25 il territorio della tribù di Gad comprende “metà del paese degli Ammoniti fino ad Aroer, che si trova di fronte a Rabba”: già nell'analisi di *Jdc* 11,33 si è notato l'anacronismo narrativo di questa descrizione geopolitica, perché nel testo biblico non è riscontrata nessuna conquista della regione, se non proprio nella vittoria di Iefte sugli Ammoniti e poi nella presa della capitale per mano di Davide (*2Sam* 12,27-31). Se finora questa popolazione non è altro che una presenza minacciosa, ma invisibile oltre la frontiera, in *Giudici* gli Ammoniti acquistano una consistenza più reale, prima come alleati del re moabita Eglon (3,13), e poi come nemici di Iefte. Da quel momento in poi diventano nemico insidioso di Israele: Saul si scontra con il re Nacaš per il controllo di Iabes di Galaad nel racconto (*1Sam* 11) di cui sono già state sottolineate tutte le somiglianze con *Jdc* 11, mentre in *1Sam* 14,47 – lo stesso capitolo della maledizione che ricade sul figlio Gionata – Moabiti e Ammoniti sono citati insieme come nemici tenuti sotto controllo dal primo re d'Israele. Scontri più intensi sono raccontati nel *Secondo libro di Samuele*, dove Davide si ritrova più volte a guerreggiare contro di loro (capp. 10-12). All'interno di questa narrazione ci sono due dati in comune con il giudice di Galaad: Davide, come Iefte, cerca di intavolare delle trattative diplomatiche col re nemico

(2Sam 10,1-5), il peccato del re con Betsabea e, con l'uccisione di Uria e il castigo divino, causa involontariamente la morte del figlio nato dall'adulterio. Il dialogo tra Natan e Davide (2Sam 12,1-13), inoltre, presenta una drammaticità analoga a quella descritta durante l'incontro tra Iefte e la figlia; è sempre la prole – seppur con modalità e per cause diverse – a subire le conseguenze delle scelte paterne. Un legame con *Giudici* è sicuro, perché Davide cita la morte di Abimelech come rimprovero per le scelte del suo generale Ioab (2Sam 11,21s.); a questo si può aggiungere un confronto tra la parabola del ricco e del povero (2Sam 12,1-4) e la favola degli alberi che vogliono un re (*Jdc* 9,8-15), con cui rispettivamente Natan e Iotam introducono l'accusa sferzante contro le malefatte di Davide e dei Sichemiti. Dopo quel momento gli Ammoniti tornano nell'ombra: il loro etnonimo è ricordato nei *Libri dei Re* soltanto nelle attestazioni sui culti pagani, sia quando vengono approvati da Salomone (3Reg 11,7, 33), sia quando vengono proscritti da Giosia (4Reg 23,13); Moabiti e Ammoniti formano ormai un'espressione formulare. L'unica fugace apparizione della popolazione si trova in in 4Reg 24,2, quando YHWH risponde all'empietà di Ioiachim re di Giuda con l'invio di armate di Caldei, Aramei, Moabiti e Ammoniti. Nelle *Cronache* vengono raccontate di nuovo le campagne davidiche contro gli Ammoniti (1Chr 19,1-20,3), mentre viene taciuto l'episodio di Betsabea, che non gettava buona luce sul re santo. Esistono poi episodi assenti nei libri della scuola deuteronomistica: oltre alla notizia che la madre di Roboamo era Ammonita (2Chr 12,13), viene narrata una guerra contro i Moabiti, gli Ammoniti e gli abitanti delle montagne di Seir al tempo di Giosafat. Questo conflitto è già stato ricordato nell'analisi critico-testuale a *Jdc* 11,24, perché – oltre a somiglianze lessicali e contenutistiche – è attestato l'uso del verbo *הִיף* (*hif.*) costruito col doppio accusativo nel significato di 'far possedere', che si ritrova anche sulle labbra di Iefte. I nemici appaiono sottomessi per il momento e pagano il tributo a Ozia (2Chr 26,8) e a Iotam (27,5). I figli di Ammon ridiventano centrali al momento del ritorno a Gerusalemme dopo l'esilio, quando cercano di impedire la ricostruzione delle mura di Gerusalemme (cf. *Neh* 2,10 e 19, 3,35, 4,1, 13,1). In particolare, un'attestazione sembra ripresentare lo schema di ripresa letteraria già notato varie volte in questa ricerca: "in quel giorno lessero nel libro di Mosè mentre il popolo udiva e si trovò scritto lì che né l'Ammonita, né il Moabita sarebbero mai dovuti venire nell'assemblea di Dio, perché non avevano accolto i figli di Israele con pane e acqua, e avevano assunto Balaam per maledirli, ma il nostro Dio trasformò la maledizione in una benedizione" (13,1s.). È una chiara riproposizione di *Dt* 23,3-5, di cui viene attestata la messa per iscritto (כְּתוּבָה) del libro ormai sacro. Se nel *Deuteronomio* gli Ammoniti erano stati accusati di crimini non commessi, qui sono però i Moabiti a rivestire un mero ruolo di

comparsa (*Neh* 13,23). Inoltre, entrambi i passi utilizzano l'etnonimo עַמְנִי, variante tipica di *Neemia* (cf. 2,10 e 19, 4,3 e 7, 13,1 e 23) e usata raramente nei libri precedenti che prediligono la forma כְּנִי-עַמּוֹן. Le attestazioni più interessanti di עַמְנִי – oltre a quella di *Dt* 23,3 – si trovano in *Dt* 2,20, nel momento dell'archeologia biblica sugli Ammoniti, in *ISam* 11,1s., nel capitolo della guerra tra Saul e Nacaš, e in *3Reg* 11,5, nella descrizione della corruzione di Salomone verso i culti idolatrici.

L'analisi delle attestazioni lascia intravedere un meccanismo di retrospezione con cui venne creato un passato a un popolo attivo in epoca piuttosto tarda, mediante il quale nel *corpus* biblico furono inserite nuove parti o furono dei passi già esistenti. Quella di *Neh* 13,1s. è una conferma tangibile di un processo di revisione che comprende tutta la narrazione storiografica di Israele; le caratteristiche che guidarono questo processo sono analoghe a quelle già evidenziate nel corso di questa ricerca e hanno come scopo la creazione di eziologie che spieghino la causa dei fenomeni storici propri dell'epoca post-esilica. Come l'amore non corrisposto di Didone per Enea causa la guerra tra Cartagine e Roma, così alcuni leggendari scontri bellici tra Israele e gli Ammoniti, tra i quali spicca l'episodio di Iefte, sembrano scritti per giustificare l'inimicizia tra i due popoli. Le incongruenze tra Ammoniti e Moabiti in *Jdc* 11,12-28 possono dunque essere spiegate come il frutto di una scelta volontaria, o comunque di una mentalità storiografica, affermatasi in epoca recente. L'attuale testo biblico sembra riflettere un momento storico in cui i due popoli erano percepiti come un binomio indissolubile; questa idea si trova infatti già nell'eziologia sulla nascita dei due capostipiti cugini grazie all'accoppiamento fraudolento delle due figlie di Lot con loro padre (*Gen* 19,30-37). L'accusa agli Ammoniti di non aver offerto cibo agli Israeliti all'uscita dall'Egitto e di usare Balaam per maledirli in *Dt* 23,5 e il riferimento ai Moabiti incolpevoli in *Neh* 13,10 sembrano condividere con *Jdc* 11,12-28 l'assenza di distinzioni tra i due popoli vicini: tale corrispondenza diventa segno tangibile del fatto che il testo sia stato redatto – più che rielaborato – in un periodo tardo in cui si volle enfatizzare la pericolosità di questi nemici di Israele.

5.8. *La conquista della Terra promessa*

La retrospettiva storica presentata da Iefte al re nemico fa parte di questo progetto su larga scala di costituzione di una 'archeologia biblica', dove il viaggio dall'Egitto fino alla conquista della terra promessa diventa il fulcro paradigmatico di tutta la storia posteriore dal punto di vista sia storico, che morale. La presenza degli Ammoniti tanto nella storia di Iefte,

quanto nel racconto della traversata impone ormai un confronto tra i resoconti del viaggio per riconoscere i rapporti che intercorrono tra i testi. Essi sono tre: la vera e propria narrazione che inizia nell'*Esodo* e finisce nei *Numeri*, la 'ricapitolazione' al cap. 33 di *Numeri* e il racconto di Mosè nel suo primo discorso (*Dt* 1,6-3,17), a cui si uniscono alcuni rinvii nel corso del *Deuteronomio* fino alla morte del legislatore. Negli ultimi anni ha ripreso grande vigore l'interesse per lo studio della redazione finale del Pentateuco, come si può notare nella monografia di Baden (2009), e nelle miscellanee curate da Giuntoli-Schmid (2015) e da Gertz-Levinson-Rom-Shiloni-Schmid (2016). In particolare, per gli itinerari della traversata, si ricordano gli studi recenti di Roskop (2011, 2013 e 2016) e di HaCohen (2016), cui si rimanda per altra bibliografia sull'argomento. Quest'ultimo studioso ha operato un confronto complessivo dei resoconti del viaggio, tra i quali viene presa in considerazione anche la versione di Iefte: egli ne conclude (pp. 708s.) che la stretta somiglianza tra le tre versioni della narrazione su Sicon dimostrerebbe l'esistenza di un documento scritto (E), di cui nessuna versione potrebbe essere riconosciuta come quella originale. Il compilatore del Pentateuco avrebbe poi rifiutato alcuni punti, per esempio l'arrivo degli Israeliti a Qades, per cui avrebbe usato un'altra fonte di tipo P. Il processo di revisione e di armonizzazione dell'intero *corpus* storico biblico delineato finora permette di approfondire questo tema, non soltanto per i rapporti tra le diverse narrazioni del cammino dall'Egitto alla Terra promessa, ma anche per le citazioni di tali narrazioni in altri libri. L'ipotesi di una retrospettiva 'archeologica' attuata in epoca postesilica amplia le dimensioni di questo fenomeno rispetto all'idea che uno o più documenti storici siano stati rielaborati in maniera differente, per individuare non quali testi siano originali, ma quali siano stati aggiunti o modificati nel contesto di questa rielaborazione complessiva. Come si è visto, infatti, il riferimento alla conquista di Moab da parte degli Amorrei in *Num* 21,26-30 sembra dipendente – perché funzionale – dal racconto di Iefte, e non viceversa; la versione di *Jdc* 11,12-28 non sembra dunque una mera ripresa letteraria che assorbe in maniera passiva le storie già canonizzate del Pentateuco, ma parte di un processo di rielaborazione globale della storiografia israelitica attraverso il quale un tardo redattore lega insieme avvenimenti narrativamente lontani. Si è allora tentato un nuovo confronto tra le narrazioni e la loro ricezione negli altri libri biblici, in cui si è cercato di verificare se alcuni episodi delle origini siano stati in realtà concepiti o rielaborati come causa di eventi successivi. La comparazione è stata portata avanti a partire da uno schema delle varie tappe della traversata – dall'Egitto fino alla spartizione della Transgiordania – ricordate nelle tre narrazioni, che verrà riprodotto in appendice. I risultati del confronto hanno confermato le numerose corrispondenze tra la

narrazione di *Esodo-Numeri* e la digressione di Iefte, in opposizione al racconto del *Deuteronomio*:

- 1) il rifiuto del re di Edom (*Num* 20,14-21, *Jdc* 11,17) e l'aggiramento del territorio (*Num* 21,4, *Jdc* 11,18);
- 2) l'accampamento sull'altra riva dell'Arnon con la segnalazione della frontiera di Moab nel torrente (*Num* 21,13, *Jdc* 11,18);
- 3) la citazione dello Iabboc come limite della conquista israelita (*Num* 21,24, *Jdc* 11,21);
- 4) la ripetizione dell'entità del territorio conquistato (*Num* 21,25, *Jdc* 11,26);
- 5) il riferimento a Camos (*Num* 21,28s., *Jdc* 11,24);
- 6) la storia di Balac, menzionato da Iefte (*Num* 22-24, *Jdc* 11,25).

Nondimeno, come aveva notato Becker (1990, 217-219), il testo di Iefte accoglie anche alcuni aspetti della narrazione deuteronomistica:

- 1) l'ordine delle fermate Edom-Moab-Sicon non corrisponde a *Num* 20 ma alla concezione di *Dt* 2;
- 2) le fermate Egitto-Deserto-mare dei giunchi-Qades enumerate in *Jdc* 11,16 seguono *Dt* 1;
- 3) la formula di sconfitta di *Jdc* 11,21 manca nella versione dei *Numeri* ma si trova in *Dt* 2,33;
- 4) il complemento עַד-מְקוֹמֵי, che indica l'obiettivo del vagare di Israele in *Jdc* 11,19, manca in *Num* 21,22 ma è presente in *Dt* 2,29.

Questi dati rendono già di per sé assai probabile l'ipotesi di una contaminazione tra le fonti storiografiche nella discussione di Iefte, come infatti ho riscontrato anche a livello critico-testuale nell'analisi di *Jdc* 11,20. Va però aggiunto un importante dettaglio: sia per Mosè, che per Iefte è molto importante ribadire che Israele non ha mai attaccato gli Ammoniti. Questa informazione è ripetuta tanto nel *Deuteronomio* (2,19-23, 37), quanto in *Giudici* (11,15, 23, 27), mentre in *Numeri* (21,24) si afferma semplicemente che la loro frontiera era ben difesa. Perché ripetere questa affermazione ben due volte nel *Deuteronomio*, quando gli Ammoniti non causano particolari problemi? La spiegazione sembra trovarsi anche in questo caso, come per la digressione sulle lotte tra Amorrei e

Moabiti (*Num* 21,26-30), nella funzionalità di questa informazione rispetto al resoconto di Iefte. Il confronto tra i due testi paralleli rivela perciò un processo di rielaborazione avvenuto in accordo con la redazione delle trattative diplomatiche di *Jdc* 11,12-28 in entrambe le narrazioni.

5.8.1. Segni di una contaminazione reciproca

Nei testi della traversata presenti nel Pentateuco si trovano varie, eloquenti incongruenze. In *Num* 20,14-17 Mosè richiede a Edom di passare nel territorio per la Via Regia (v. 17 דָּרַךְ הַמִּלְכָּה) “senza deviare né a destra, né a sinistra” (*ibid.*); vistosi rifiutare il transito, il condottiero legislatore si dirige verso il monte Cor, dove muore Aronne (*Num* 20,22-29), e poi punta verso il Mar Rosso per aggirare il nemico (*Num* 21,4). Dopo varie tappe Israele si accampa sulla riva dell’Arnon, “confine di Moab tra Moab e gli Amorrei” (v. 13) e continua la traversata fino nella “valle che si trova nel territorio di Moab presso il monte Pisga” (v. 20 הַנִּיָּא אֲשֶׁר בְּשֻׁדָּה מוֹאָב רֹאשׁ הַפְּסִגָּה), cioè molto a ridosso della Terra promessa, dove successivamente Mosè contemplerà prima di morire la destinazione a lui negata (*Dt* 34,1-12). Nel versetto successivo si assiste a un cambio di rotta improvviso e immotivato: come si era tentato di fare con il monarca edomita, si prega il re amorreo Sicon di permettere il transito attraverso il suo territorio, con la garanzia di non deviare dalla Via Regia e di pagare l’acqua e il vitto necessari al popolo. Il rifiuto di Sicon porta alla battaglia e Israele si impossessa così del territorio nemico (*Num* 21,21-26). Dopo l’intermezzo sulla storia del regno di Chesbon (vv. 26-30), un tempo territorio moabita, la narrazione prosegue con la conquista-lampo del regno di Og (vv. 33-35), per poi tornare nelle steppe di Moab presso Gerico (22,1), molto vicini al luogo dove gli Israeliti si trovavano già prima di attaccare Sicon.

Nel *Deuteronomio* la traversata è narrata come un *flashback* di Mosè: YHWH permette il passaggio presso gli Edomiti a patto che non muovano loro guerra e che paghino ogni cibo e bevanda necessaria per il sostentamento (*Dt* 2,1-6). Dopo la traversata del paese lungo la Via della Pianura o Via dell’Araba (v. 8 מִדְּרֹךְ הָעֲרָבָה), gli Israeliti si voltano e avanzano in direzione del deserto di Moab, perché Dio aveva proibito di combatterli (vv. 8s.). YHWH ordina di passare il torrente Zered – episodio assente nelle altre narrazioni – per arrivare fino ai confini di Moab, ad Ar, e proibisce al popolo di attaccare gli Ammoniti (vv. 13-18). Viceversa, arriva il comando di attaccare Sicon, a cui Dio aveva indurito il cuore per renderlo responsabile della sua sconfitta (vv. 24-37). Le trattative diplomatiche sono

molto simili a quelle riscontrate in *Num* 20,20 e nelle prescrizioni divine fatte al momento di passare per il territorio edomita: Mosè, attraverso messaggeri dal deserto di Chedemot, richiede infatti di passare per la strada maestra (v. 27 בְּדֶרֶךְ בְּדֶרֶךְ) e si impegna a non volgersi né a destra, né a sinistra e a pagare tutti i beni usati durante la traversata (vv. 27s.). Subito dopo viene ripetuta la richiesta di transito, questa volta con un dettaglio interessante: כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ הַיְשָׁבִים בְּשֵׁעִיר וְהַמֹּאֲבִים הַיְשָׁבִים בְּעַר עֲשׂוֹ-לִי בְּנֵי עֲשׂוֹ הַיְשָׁבִים בְּשֵׁעִיר (v. 29), “come fecero per me i discendenti di Esaù che abitano a Seir e i Moabiti che abitano ad Ar”. Questa frase di Mosè contraddice palesemente la narrazione precedente, tanto di *Numeri*, quanto di *Deuteronomio*, secondo cui la traversata avvenne nel deserto per evitare il contatto diretto con i Moabiti. Il testo sembra dunque aver subito una modifica nel corso della rielaborazione: la deviazione improvvisa verso il deserto in *Dt* 2,8, infatti, si scontra anche con l’ingiunzione divina di passare il confine di Moab ad Ar (*Dt* 2,18) – toponimo citato ugualmente in *Num* 21,15 – e con il guado dell’Arnon (*Dt* 2,24), mentre le versioni di *Num* 21,13 e *Jdc* 11,18 parlano di un accampamento oltre la riva. Questo insieme di incoerenze e rielaborazioni che accentuano il rifiuto delle popolazioni indigene appare dettato dalla volontà di rendere simili i due testi e delineare una guerra totale con i nemici di Israele. La mentalità che traspare è affine a quella che caratterizza la storia di Iefte: le trattative diplomatiche, come anche nel caso di Davide in *2Sam* 10,1-5, non raggiungono mai un esito positivo. Così, nel racconto di *Numeri* gli Israeliti sono costretti ad aggirare Edom nel deserto, mentre in quello del *Deuteronomio* sono i Moabiti a proibire il passo. Il processo di revisione lasciò però un’evidente traccia nella frase di Mosè e nel resoconto al re amorreo, da cui si può desumere con buona probabilità che il primo percorso concepito dagli storiografi ebraici fosse ben più comodo del secondo.

Non pago della prima vittoria, Mosè decide di attaccare il secondo re amorreo e sposta gli Israeliti verso un luogo molto lontano dall’itinerario ‘ragionevole’ per la Terra promessa, senza alcuna necessità, né pretesto (*Num* 21,33-35); il Basan è infatti una regione storica corrispondente alle attuali alture del Golan, molto distante dalle steppe di Moab verso Gerico, dove poi Israele ritorna (*Num* 22,1). Questo improvviso mutamento di direzione è segnalato da פָּנָה. Il verbo, molto più tipico del *Deuteronomio* (sedici attestazioni) che dei *Numeri* (cinque attestazioni)⁷¹, è attestato nel quarto libro della Bibbia soltanto nelle tappe assenti all’interno della ricapitolazione di *Num* 33: al momento della maledizione divina contro gli Israeliti (*Num* 14,25), nell’episodio della rivolta di Core, Datan e Abiram (*Num*

⁷¹ Rispettivamente *Dt* 1,7.24.40, 2,1.3.8, 3,1, 9,15.27, 10,5, 16,7, 23,11, 29,18, 30,17, 31,18.20 e *Num* 12,10, 14,25, 16,15.42, 21,33.

16,15, 42) e al momento di spostarsi verso Basan (*Num* 21,33). Nel *Deuteronomio*, inoltre, viene usato in due momenti-chiave di questa ricerca: per indicare il cambiamento di strada repentino verso la via del deserto di Moab (*Dt* 2,8), deviazione poi smentita dal discorso di Mosè a Sicon, e per la partenza verso Basan (*Dt* 3,1), nel passo parallelo a *Num* 21,33.

Le frasi nei due libri sono molto simili:

1) *Num* 21,33 וַיִּפְּנוּ וַיַּעֲלוּ דָרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לִקְרֹאתָם הוּא וְכָל־עַמּוֹ לַמְּלָחָמָה אֲדָרְעִי, “e si voltarono e salirono la strada verso Basan, e Og, re di Basan, uscì incontro a loro, lui e tutto il suo popolo, per la battaglia a Edrei”.

2) *Dt* 3,1 וַנִּפְּן וַנַּעַל דָּרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לִקְרֹאתֵנוּ הוּא וְכָל־עַמּוֹ לַמְּלָחָמָה אֲדָרְעִי, “e ci voltammo e salimmo la strada verso Basan, e Og, re di Basan, uscì incontro a noi, lui e tutto il suo popolo per la battaglia a Edrei”.

L'unica differenza tra le due proposizioni risiede nell'uso della terza persona plurale in *Numeri* e della prima plurale in *Deuteronomio*. Dal momento che פָּנָה è un verbo tipico della storia deuteronomistica, appare probabile che il racconto originario di *Numeri* sia stato rielaborato per accordarlo a quello deuteronomistico, in cui veniva accentuata l'attenzione alla conquista della Transgiordania secondo i nuovi criteri storico-teologici. Anche nel caso di Og, infatti, la conquista israelita serve per spiegare la spartizione della Transgiordania tra le tribù di Dan, Ruben e metà di Manasse (*Num* 32,33-42), una spartizione che nel racconto deuteronomistico viene presentata subito dopo la vittoria su Og (*Dt* 3,13-17).

5.8.2. *Eventi diversi, temi comuni*

Le narrazioni di *Esodo-Numeri* e *Deuteronomio*, anche se differenti a livello stilistico, appaiono nel complesso simili, soprattutto se le si confronta con la ricapitolazione di *Num* 33. Infatti, molti degli episodi assenti nel racconto di Mosè (*Dt* 1-3) vengono ricordati in varie parti della storia deuteronomistica:

1) *Num* 16s.: la rivolta di Datan e Abiram e la loro punizione è citata come monito in *Dt* 11,6.

2) *Num* 20,1-12: l'episodio delle acque di Meriba, già raccontato in *Ex* 17,1-7 senza la punizione per Aronne e Mosè, è richiamato varie volte come simbolo della trasgressione israelitica verso YHWH (cf. *Dt* 9,22, 32,51, 33,8).

- 3) *Num* 21,1-3: la battaglia di Corma, dove gli Ebrei erano stati sconfitti in 14,20-25, sancisce la vittoria di Israele e lo sterminio della città; l'episodio è raccontato in *Jdc* 1,17, mentre in *Jos* 12,14 era stato ricordato il re ucciso.
- 4) *Num* 22-24: il racconto di Balac e di Balaam è ricordato in vari passi (*Dt* 23,4s. e 14-16, *Jos* 24,9s.) come conferma che YHWH non si lascia convincere a maledire il suo popolo.
- 5) *Num* 25,1-18: l'infedeltà di Baal-Peor è citata come esempio della punizione esemplare inferta da YHWH per castigare l'empietà (*Dt* 4,3, *Jos* 22,17).
- 6) *Num* 31: la guerra santa contro Madian, con Pincas, e l'uccisione di Balaam sono ricordate al momento della ripartizione della tribù di Ruben, quando vengono citati il territorio transgiordano e la vittoria su Sicon (*Jos* 13,22).

Se questi episodi sono pienamente inseriti nel patrimonio culturale ebraico, la conquista dei due regni amorrei diventa una pietra miliare della storia di Israele: le diciotto citazioni della vittoria su Sicon e le dodici di quella su Og rendono questi eventi i più ricordati nella Bibbia⁷². L'importanza del momento è sottolineata con cura nella narrazione del *Deuteronomio*, che rende il passaggio del torrente Zered (*Dt* 2,13) un momento fondativo. Questo è il primo ordine che YHWH impartisce dopo la realizzazione della maledizione di Meriba, descritta in *Num* 14,22-24 e 29s., e ricordata in *Num* 32,11-13 e *Dt* 2,14-16. Dopo che tutti gli uomini increduli di Israele sono morti, il popolo rinnovato viene esortato a superare il confine di Moab, ad Ar (*Dt* 2,17s.), ad attraversare la valle dell'Arnon, e ad attaccare Sicon, perché da quel momento gli altri popoli avranno paura di Israele (vv. 24s.). Al contrario, molte di queste citazioni mancano in *Num* 33. Anche se alcuni eventi non prevedono soste ulteriori, risalta l'assenza di tanti e tali luoghi-cardine della storia ebraica in un resoconto che nondimeno vuole presentare la traversata tappa per tappa (v. 2 מְסָעֵיהֶם לְמוֹצְאֵיהֶם, "i loro spostamenti a partire dalla sosta di partenza"). La discrasia tra un siffatto proliferare di citazioni nella Bibbia e il silenzio sul passo inerente alla traversata lascia supporre che non si tratti di una casualità. Il confronto per tappe nelle tre narrazioni permette infatti di notare un criterio: la ricapitolazione, pur inserendo varie località non nominate in precedenza, segue abbastanza fedelmente il racconto principale di *Esodo-Numeri* fino al punto in cui inizia la narrazione del *Deuteronomio*; da quel momento, tutte

⁷² Per il primo, cf. *Num* 32,33, *Dt* 1,4, 3,2, 6, 4,46, 29,6, 31,4, *Jos* 2,10, 9,10, 12,2.5, 13,10.21.27, *3Reg* 4,19, *Neh* 9,12, *Ps* 135,11, 136,19, *Jer* 48,45. Per il secondo, cf. *Dt* 1,4, 29,6, 31,4, *Jos* 9,10, 12,4s., 13,12.30s., *3Reg* 4,19, *Neh* 9,22, *Ps* 135,11, 136,20.

le tappe ricordate sia dalla narrazione dei *Numeri*, che da quella del *Deuteronomio* saranno invece assenti nella ricapitolazione. In altre parole, si nota un sostanziale accordo di *Numeri* e *Deuteronomio* contro *Num* 33. Le uniche eccezioni a questa regola sono l'arrivo a Qades (*Num* 20,1, 33,36, *Dt* 1,46), e quelli nelle steppe di Moab (*Num* 22,1, 33,48, *Dt* 34,1) e sui monti Abarim (*Num* 27,12, 33,47, *Dt* 32,49); si nota però che queste ultime due fermate non si trovano nella narrazione deuteronomistica vera e propria (*Dt* 1-3), ma alla fine del libro, quando viene narrata la morte di Mosè. L'assenza di molte tappe in *Num* 33 appare ancor più sospetta quando ci si accorge che mancano proprio i luoghi dove si manifestano i *topoi* evidenziati in questa ricerca. Due sono i blocchi principali di parti mancanti:

- 1) *Num* 12,15-13,26, 14,20-45 = *Dt* 1,19-44: la presenza di Israele in Paran con l'invio degli esploratori guidati da Caleb e l'ira divina con il giuramento di maledizione, la battaglia contro nemici differenti nei due libri (Amaleciti e Cananei in *Num* 14,39-44, Amorrei in *Dt* 1,41-44), la sconfitta fino a Corma;
- 2) *Num* 21,4-35 = *Dt* 2,8-13: tutte le tappe dell'avanzata di Israele dal deserto verso Edom, fino alla conquista dei regni di Sicon e di Og.

Le affinità tra questa parte della traversata e i temi della storia deuteronomistica sembrano inequivocabili. La figura degli esploratori-spie, inviati a cercare informazioni sulla Terra promessa, si ritrova per esempio nella presa di Gerico (*Jos* 7), in *Jdc* 1,22-26, nella storia dei Daniti in *Jdc* 18, e nello scontro tra Davide e gli Ammoniti (*2Sam* 10,3), quando i nemici pensano che i messi del re siano in realtà degli informatori. I richiami tra libri molto lontani si riscontrano anche nell'episodio del serpente di rame, che YHWH comanda a Mosè di costruire in *Num* 21,5-9 e che poi viene distrutto da Giosia perché usato come *totem* pagano in *4Reg* 18,4. Lo sterminio è presente per la presa di Corma in *Num* 21,3 e in *Jdc* 1,17, così come viene menzionato per la vittoria su Sicon e su Og nel racconto deuteronomistico (*Dt* 2,33-35, 3,1-11). Il dato più rilevante è la ripetuta presenza dei giuramenti e delle maledizioni, i cui esempi più rilevanti sono la punizione per l'insieme degli Israeliti nel deserto di Paran (*Num* 14,20-25 = *Dt* 1,34-39) e quella per Mosè e Aronne nell'episodio di Meriba (*Num* 20,1-13, cf. *Num* 27,31, *Dt* 32,51, 33,8). In particolare, quest'ultimo episodio è molto indicativo di una rielaborazione successiva di storie precedenti: la versione di *Ex* 17,1-7 presenta le rimostranze e l'afflizione del popolo assetato nel deserto verso YHWH, senza che il testo attesti una vera e propria condanna dell'evento;

viceversa, nella narrazione di *Num* 20,1-13 viene inserita l'inappellabile condanna per Mosè e Aronne, i quali si erano limitati a dare da bere alla comunità in ossequio ai comandi divini.

La peculiarità di queste sanzioni celesti risiede nel fatto che non sono immediate, ma prendono effetto in un tempo successivo: la maledizione colpisce i personaggi stessi o ricade sulla prole, analogamente a quanto avviene alla figlia di Iefte (*Jdc* 11,34-39), a Mica (*Jdc* 21,2) e ai discendenti di Saul (*2Sam* 21,5-9), mentre Gionata si salva *in extremis* (*ISam* 14,45). Se tali personaggi possono essere ritenuti chiaroscurali, e quindi passibili di punizione, sorprende il fatto che le maledizioni di Dio colpiscano anche i protagonisti più positivi dell'universo biblico, con le notevoli eccezioni di Giosuè e Giosia. Questa concezione negativa dell'uomo, per cui anche i modelli più esemplari non sono esenti da colpe, sembra aver determinato alcune aggiunte successive all'impianto originario delle varie storie – in cui i personaggi dovevano presentare un ruolo positivo – anche a costo di apparire in contraddizione con il contesto dell'epopea: sono già stati ricordati il caso di Saul, re capace di uccidere il proprio figlio (*ISam* 14,44) per un giuramento, ma non il re dei nemici (15,9), quello di Davide, punito per aver tradito e mandato a morire Uria allo scopo di sposare Betsabea (*2Sam* 12), quello di Salomone, a causa della depravazione religiosa causata dalle sue mogli straniere (*3Reg* 11,1-13). In questo elenco può essere inserito anche Gedeone, eroe simbolo della resistenza contro il dominio pagano e, ciononostante, condannato a perdere la prole per essersi costruito un *efod* (*Jdc* 8,24-27). Anche gli oggetti del culto diventano segno di idolatria: oltre al serpente di rame salvifico in *Num* 21,5-9 e poi convertito in *totem* pagano in *4Reg* 18,4, senza che questa usanza sia registrata nei libri storici, si trovano vari riferimenti all'*efod*, paramento sacerdotale fin dai tempi di Aronne (*Ex* 28,4) e poi emblema di un'empia usurpazione del potere religioso per Gedeone (*Jdc* 8,27) e Mica (*Jdc* 17,5). Questa trama di corrispondenze in narrazioni molto distanti all'interno dei libri biblici conferma l'idea di una rielaborazione profonda della storia di Israele avvenuta nell'ambito di una stessa temperie culturale. I *topoi* sopra esposti vengono a intrecciarsi nella storia della conquista in un sapiente amalgama, che ha come scopo quello di dimostrare che YHWH rispetta la parola data e dona terra e vittoria a chi segue i suoi comandamenti, mentre punisce chi non si allontana dalle sue vie.

La narrazione di Iefte è una perfetta sintesi di questa mentalità, perché la difesa di Galaad si lega al mantenimento di una promessa. Pertanto, le trattative diplomatiche con gli Ammoniti non possono essere separate dalla parte sul voto e il sacrificio umano della figlia. Anche da un punto di vista narrativo, l'episodio segue la scaletta comune della narrazione biblica al punto da poterlo definire un 'caso da manuale': l'esposizione iniziale, dove il

narratore fa conoscere le circostanze e i personaggi dell'azione (*Jdc* 10,6-11,5), la fase di complicazione, divisa in vari momenti (la disputa con i Galaaditi in *Jdc* 11,6-11, le trattative diplomatiche con gli Ammoniti in *Jdc* 11,12-28), l'azione decisiva o conclusione, che in questo caso è una peripezia (lo spirito divino e il voto *Jdc* 11,29-32, la vittoria sui nemici *Jdc* 11,33s., il riconoscimento della figlia come vittima in *Jdc* 11,34-38), l'epilogo (*Jdc* 11,39s.), cui segue l'episodio degli Efraimiti (*Jdc* 12,1-6), che riflette all'incirca lo stesso sistema. Il dialogo con gli Ammoniti, con i suoi sedici versetti, è la sezione più imponente del racconto; il confronto con i pochi versetti che narrano la vittoria di Iefte sui nemici mostra una netta sproporzione tra i preliminari e la conclusione. Un tale dislivello narrativo è compensato dalla parte sul sacrificio umano, in cui inizia la battaglia interiore del giudice, e dunque sembra più logico e più letterariamente armonioso se si ammette che le due sezioni siano coeve. D'altronde, anche il re nemico, senza nome come la figlia di Iefte, è un personaggio funzionale alle esigenze del racconto, una comparsa che permette di ricordare le buone ragioni della presenza israelitica in Galaad.

L'insieme di questi dati permette ormai di proporre un'ipotesi di ricostruzione che spieghi il processo di revisione delle narrazioni sulla traversata: la narrazione di *Esodo-Numeri*, all'inizio probabilmente unitaria e poi smembrata per ambientare la legislazione nei luoghi mistici dell'Ebraismo, avrebbe illustrato un itinerario *grosso modo* simile a quello contenuto nella ricapitolazione di *Num* 33. Il redattore di quest'ultima era probabilmente a conoscenza di un'altra fonte per quei toponimi assenti nella grande narrazione – fonte peraltro forse nota anche a quella deuteronomistica, vista la menzione di Mosera (*Dt* 10,6), dei pozzi dei Figli di Iaacan (*Dt* 10,6), di Gudgoda (*Dt* 10,7) e di Iotbata (*Dt* 10,7) – e avrebbe registrato la prima versione del percorso, che non prevedeva i quarant'anni di castigo nel deserto; l'inserimento del resoconto alla fine del libro nella sezione sulla spartizione della Transgiordania fa però pensare che sia entrato in testo in un periodo abbastanza tardo. La scuola deuteronomistica avrebbe poi creato la propria versione della traversata e l'avrebbe inserita nel *cursus* della storia biblica con un mirabile procedimento letterario di analessi. Un redattore avrebbe quindi rielaborato l'itinerario precedente per introdurre tappe ed episodi dal valore teologico non meno che politico-territoriale, di cui avrebbe rafforzato la pretesa di autenticità attraverso una rete di connessioni intertestuali tra narrazioni ambientate in epoche diverse. Viceversa, la rielaborazione non sembra aver toccato la ricapitolazione, forse perché fu inserita alla fine di *Numeri* in un momento successivo.

6. Un'ipotesi di datazione

Non si può negare la possibilità che sia esistito un nucleo originale su cui poi fu costruito il racconto di Iefte, ma il tentativo di 'selezionare' nel testo le parti più antiche si scontra con varie incongruenze storiche, narrative e lessicali, che fanno ipotizzare invece un'opera unitaria e tarda. Tra le più vistose, si ricordano qui il pericolo ammonita su Galaad come segno di una storiografia non antica ma 'antichizzante', la funzione della madre prostituta come metafora dell'idolatria che seduce il padre, simbolo della regione, il dissidio con i fratelli e le analogie con la storia di Giuseppe, il rapporto conflittuale tra Iefte e la sua tribù che ricalca le crisi tra YHWH e il suo popolo. Il brano di *Jdc* 11,1-11, ritenuto da molti la parte più antica dell'episodio, è strutturato come un *flashback* che spezza la narrazione all'alba della battaglia in cui i Galaaditi sono ancora alla ricerca di un capo e rischiano la disfatta finale: l'analessi crea un effetto di *suspense* nel racconto, poi ancor più aumentata dalle lunghe e infeconde trattative diplomatiche. Infatti, è l'unica storia in *Giudici* dove l'intreccio narrativo viene spezzato.

Se il lessico e alcuni usi verbali fanno trasparire chiaramente che le sezioni sulla disputa diplomatica, sul voto e sul sacrificio umano sono postesiliche (*Jdc* 11,12-28, 30-32, 34-40), vi sono indizi in tal senso anche per le parti precedenti (10,6-11, 11,29.33, 12,1-7), quali l'uso dell'*hif'il* di יָלַךְ in 11,1, di קָצַץ nel senso di 'condottiero' in 11,6 e 11, l'uso dell'accusativo semplice per il complemento di moto a luogo in *Jdc* 11,29, e il verbo פָּנַח in 12,6. Inoltre, il sistema di corrispondenze tra i vari momenti dell'episodio fa vacillare l'ipotesi che sia avvenuto un semplice 'innesto': la promessa di Iefte ai Galaaditi in 11,11 si lega al voto di 11,30s., l'invocazione di YHWH come testimone del patto tra la tribù e il suo nuovo capo in 11,10 ritorna in 11,27, quando Iefte ricorda al re ammonita il ruolo di Dio come giudice di tutti. Conferma di questa ricostruzione è il nome parlante di Iefte, "egli aprirà". Un tale nominativo è inconciliabile con l'ipotesi di un racconto originario senza dialoghi con il re nemico, con la figlia, con gli Efraimiti, e soprattutto senza il voto e le sue conseguenze. La legislazione sui voti nel Pentateuco e le ammonizioni nella letteratura sapienziale utilizzano a più riprese l'immagine dell'apertura della bocca come un gesto irrevocabile di cui bisogna accettare le conseguenze (*Num* 30,2, *Dt* 23,24, *Eccl* 5,1); padre e figlia mettono in pratica questi insegnamenti (*Jdc* 11,35s.). Iefte è dunque la rappresentazione narrativa di una problematica religiosa molto diffusa, considerato il numero di passi biblici sull'argomento e vario materiale epigrafico risalente al periodo del Secondo Tempio (cf. Manekin Bamberger 2019, 341-357). Il racconto sembra costruito per

creare il soggetto ideale di una controversia, che ruota intorno a una domanda precisa: che cosa avrebbe dovuto fare Iefte? Tutti i passaggi narrativi dell'episodio sembrano preparare il terreno per l'argomentazione: la richiesta pressante di prendere il potere da parte della comunità impedisce di accusare Iefte di cupidigia, il voto volutamente lasciato aperto con l'offerta di un olocausto nega l'accusa di aver preventivato un sacrificio umano, la vittoria militare in un contesto difficile è segno del favore di YHWH che si manifesta con la presenza dello Spirito, il sincero dolore provato alla vista della figlia frena il sospetto che egli sia una persona fredda o disumana. Il testo è stato accuratamente scritto per creare un caso di coscienza: compiere un sacrificio umano a Dio è vietato, così com'è vietato lasciare inadempito un voto; nondimeno, una scelta diventa ineluttabile. La faticosa domanda sulla bontà della sua decisione ha un solo modo per trovare risposta da parte degli esegeti, quello di ricercare nella Bibbia. Ecco che la legislazione e la cultura sapienziale offrono un chiaro responso: è meglio evitare un voto avventato, ma una volta aperta la bocca non si può tardare a compiere quanto promesso. Agli occhi del redattore biblico, quello di Iefte è pertanto il rimedio pio a una colpa grave, ma involontaria. Tutt'al più, i due mesi richiesti dalla ragazza prima dell'immolazione potrebbero confliggere con i ripetuti insegnamenti sul non tardare nell'esecuzione (*Dt 23,22, Eccl 5,3*), ma l'istituzione della cerimonia annuale di memoria mostra senza equivoci l'apprezzamento per il coraggio della ragazza. Iefte, predestinato ad aprire la bocca ("egli aprirà"), si assume la responsabilità dei suoi atti e paga il suo debito con l'azione più difficile per un padre. Nella sua vicenda non c'è premeditazione, non c'è una consacrazione intenzionale della prole a una divinità, come nel caso del re di Moab che decide coscientemente di offrire suo figlio per salvare la patria (*4Reg 3,27*) o negli altri casi di sacrificio umano condannati nella Bibbia. Pertanto, la menzione di Iefte tra i salvatori di Israele in *ISam 12* non appare incoerente con la mentalità teologica che ha creato il racconto. Al contrario, le ipotesi di un'influenza della mitologia greca sull'episodio, per quanto suadenti, rimangono al momento indimostrabili; oltre ai personaggi già presentati come possibili alter ego classici della figlia di Iefte si potrebbe ricordare anche la figura di Macaria negli *Eraclidi* euripidei. Analogamente, anche la storia di Rispa (*2Sam 21,1-14*) che protegge i cadaveri degli uccisi in attesa di una degna sepoltura per i figli richiama vagamente la storia di Antigone, così come il ratto delle figlie di Silo (*Jdc 21,15-23*) potrebbe evocare quello delle Sabine e il dialogo tra Natan e Davide (*2Sam 12,1-12*) ricordare quello tra Tiresia ed Edipo. Queste letture comparatistiche sono però aleatorie se utilizzate per datare i vari passi in virtù di supposte dipendenze interculturali. Il rischio di sovrainterpretazioni è ben attestato in alcuni studi recenti, nei quali piccole analogie bastano per dimostrare che Sansone è l'*alter*

ego di Eracle, che Debora è la versione ebraica della Pizia (cf. Römer 2007, 138; Bauks 2010,160s. con bibl.). Le conseguenze storico-teologiche di queste ipotesi sono enormi, perché suppongono che alcuni redattori abbiano accettato di inserire nel testo sacro non alcune teorie filosofiche, bensì racconti – truci, peraltro – del mito pagano; in attesa di indizi più concreti potrebbe essere più prudente limitare questi confronti al campo della mitologia comparata.

L'identificazione della corrente teologica che (ri-)modellò questo episodio non può che portare a conclusioni parziali, data l'esiguità del testo esaminato. Ciò che emerge da questa ricerca è una discrasia tra i *topoi* cari alla scuola deuteronomistica (o quantomeno alle narrazioni dei libri storici) e un lessico che in vari casi riflette un'origine più tarda, ascrivibile all'epoca del Secondo Tempio. La rete di consonanze tematiche che tocca i libri dalla *Genesi* a *Neemia* lascia supporre un lavoro di rielaborazione unitario dell'intera storia di Israele, compiuto in epoca recente (V-IV sec.). Il confronto tra i vari racconti della traversata dall'Egitto alla Transgiordania mostra infatti un'opera di omologazione tra la narrazione di *Esodo-Numeri* e quella del *Deuteronomio*, che si influenzano reciprocamente. Ogni parte del testo biblico serve per comprovare la verità storica di un racconto inventato: la conquista del territorio è presentata come evento storico in *Num* 21 e come *flashback* di Mosè in *Dt* 2; a questa segue sempre la spartizione della regione conquistata tra le tre tribù di Gad, Ruben e Manasse (*Num* 32 e 34, *Dt* 3,12-17), poi ricordata all'epoca di Giosuè (*Jos* 13,8-12) e dei giudici (*Jdc* 11,12-28). La tesi presentata da Iefte al re nemico, all'apparenza un resoconto 'passivo' di eventi vecchi di trecento anni, dovette determinare alcune modifiche e inserimenti nei due racconti della traversata: la narrazione è diacronica, l'elaborazione sincronica. Il fine politico è probabilmente quello di giustificare la presenza israelitica in Transgiordania fin da tempi molto antichi⁷³. Per tal motivo la storia di Iefte è più importante di quello che appaia a prima vista: la frase "Israele si trova in queste terre da trecento anni" (*Jdc* 11,26) prosegue e alimenta l'archeologia storica che 'prova' i diritti di Israele su quella regione.

Analogamente, gli Ammoniti, nemico particolarmente minaccioso al tempo di Neemia, furono inseriti in varie parti della Bibbia: nella *Genesi* (19,30-38) si presenta la nascita dei Moabiti e degli Ammoniti, stirpe mostruosa che ha per nonno il proprio padre; nel *Deuteronomio* (23,4-7) si sancisce la loro interdizione totale dall'assemblea per le tentate sopraffazioni durante la traversata (compiute in realtà soltanto dai Moabiti); in *Neemia* (13,1-

⁷³ Sulla Transgiordania nell'Antico Testamento, cf. Knauf 1997, 28-32; Roskop Erisman 2013, 769-789.

3) si ratifica attraverso la lettura rituale quanto scritto nel *Deuteronomio*. I vari punti che trattano degli Ammoniti nel Pentateuco sembrano giustificare la versione di Iefte, e anche l'attestazione del territorio di Gad in "metà del paese degli Ammoniti fino ad Aroer, che si trova di fronte a Rabba" in *Jos* 13,25 risulta inspiegabile senza la vittoria dell'eroe galaadita, e dunque è anacronistica rispetto alla narrazione. L'episodio di Iefte, almeno nella sua ultima 'ristrutturazione', sembra dunque databile all'epoca di questa revisione profonda della storiografia biblica. Infatti, le tappe aggiunte o modificate ai racconti della Traversata crearono dei luoghi-simbolo della storia israelitica, riconoscibili per la presenza di tematiche (giuramenti, maledizioni, sterminio, spesso connessi con dei sacrifici umani o delle morti violente) analoghe a quelle di *Jdc* 11 e presenti in vari altri libri storici ritenuti appartenenti alla scuola deuteronomistica.

Naturalmente questa ricerca non può offrire una conclusione esaustiva su chi fu l'ideatore (DtrG, DtrN, P) di questo enorme processo di revisione, per cui ci si limiterà a offrire un'ipotesi: come si è visto, il lessico e alcuni usi verbali tipici dei libri considerati più tardi – dalle *Cronache*, a *Neemia*, ai libri sapienziali – lasciano supporre che esso sia avvenuto in epoca abbastanza recente, probabilmente post-esilica. I temi esaminati (il recupero della traversata fino in Transgiordania, l'attenzione alla parola performativa, al rispetto delle promesse e del culto) sembrano concentrarsi nella figura di Pincas: personaggio simbolo della classe sacerdotale, egli non ha una presenza continua nella narrazione biblica, ma appare improvvisamente in contesti narrativi disseminati in vari libri (*Num* 25 e 31, *Jos* 22-24, *Jdc* 20) ma legati alla Transgiordania e a culti idolatrici o proto-scismatici (Baal-Peor e l'erezione dell'altare). Forse il possesso effettivo di un territorio molto inferiore rispetto a quello dell'età d'oro imponeva una seria riflessione sulle cause di una tale decadenza, che fu spiegata attraverso il ricordo di peccati commessi dalla grandissima maggioranza dei personaggi biblici. La corruzione del serpente di rame e dell'*efod* in simulacri empì vanno in questa direzione: in particolare, l'*efod*, paramento sacro riservato ai sacerdoti nell'*Esodo* (cf. capp. 28 e 39), sembra causa di disgrazia per Gedeone (*Jdc* 8,27) e Mica (17,5-18,31), perché si sono appropriati di un potere religioso che non spetta loro. Sembra andare di pari passo l'attenzione al territorio transgiordano, poi perduto, che occupa la maggior parte di *Giudici* e ingloba altri libri, per esempio i capitoli conclusivi di *Giosuè* (22-24). Questi testi presentano molte delle tematiche esaminate in questa ricerca, tra cui la presenza di un sacrificio umano, il lessico dell'espiazione, il ricordo degli eventi anteriori negli episodi successivi per creare riferimenti intertestuali. L'alleanza sacerdotale eterna stabilita da YHWH con Pincas per mezzo di Mosè (*Num* 15,10-13), unita all'assenza

di colpa in Giosuè a differenza delle punizioni inflitte anche alle figure più importanti dell'Ebraismo, sembra creare un binomio corrispondente a quello di Esdra e Neemia, e riporta un'altra volta all'epoca del Secondo Tempio.

Il risalto dato al *limes* orientale e alle sue pratiche eterodosse rende la Transgiordania una Samaria *ante litteram* e lascia presagire la futura crisi religiosa, da cui deriverà la disfatta politica. Nel contempo, però, il racconto si sforza di creare e mantenere le basi che giustifichino una ripresa futura di quelle zone ormai fuori controllo. L'irredentismo israelitico sembra muovere in quella direzione. D'altronde non si era finora avverata la promessa di YHWH ad Abramo: "ai tuoi discendenti ho deciso di dare questa terra dal fiume d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate, il Chenita, il Chemizzita, il Cadmonita, l'Ittita, il Perizzita, i Refaim, l'Amorreo, il Cananeo e il Girgazo e il Gebuseo" (*Gen* 15,18-21). Si tratta di una vera e propria vocazione imperialistica per Israele, autorizzato dall'alleanza divina a conquistarsi tutto il Vicino Oriente Antico dal Nilo all'Eufrate. Non solo: questo progetto lascia sospettare che la tradizione ebraica abbia fatto provenire il padre Abramo da Ur dei Caldei anche per ragioni politiche. I meccanismi sono analoghi a quelli usati da Iefte per persuadere il re Ammonita che Galaad è un possedimento legittimo di Israele: in entrambi i casi, la fonte del diritto si basa sulla presenza *in loco* da lungo tempo, o addirittura dall'origine. Infatti, l'anelito espansionista si ripresenta, in maniera letterariamente più ricercata, all'inizio del *Deuteronomio*, quando YHWH sull'Oreb invia Mosè e il popolo "verso le montagne degli Amorrei e tutti i luoghi vicini, nella pianura dell'Araba, nella montagna e nel bassopiano della Sefela, sul Negheb e sulla costa del mare, nella terra del Cananeo, in Libano, fino al grande fiume, il fiume Eufrate" (*Dt* 1,7). Luoghi simili, simile mentalità. Difatti, i Refaim condannati alla sottomissione in *Gen* 15,20 riappaiono proprio nelle digressioni sul territorio dei Moabiti (*Dt* 2,11) e degli Ammoniti (*Dt* 2,20) al momento della conquista del regno amorreo, che poi diventerà terra di Iefte. Mosè ucciderà Og, l'ultimo superstite di questo popolo (*Dt* 3,11,13) e lo sostituirà con la tribù di Manasse. Così, Iefte diventa lo strenuo difensore di un luogo in cui si era avverata parzialmente la promessa di YHWH ad Abramo e a Mosè; il giudice appare dunque come una figura eminentemente tragica, chiaroscurale per molti aspetti, ma pronta a offrire quanto di più caro pur di salvare la terra conquistata dagli antenati.

Appendice 1

Le tappe della traversata

Lo schema seguente presenta le tappe della traversata dall'Egitto fino alla spartizione della Transgiordania ricordate nelle tre principali narrazioni bibliche. Di ogni passaggio vengono menzionate altresì le citazioni nei libri successivi.

Essa è così strutturata:

- 1) la prima colonna riassume la vera e propria narrazione che inizia nell'*Esodo* e finisce nei *Numeri*⁷⁴, perché all'interno vi sono varie parti sulla legislazione⁷⁵, qui omesse;
- 2) la seconda colonna ricostruisce le tappe di una sorta di 'ricapitolazione' che occupa tutto il cap. 33 di *Numeri*;
- 3) la terza ripercorre le tappe citate da Mosè nel suo primo discorso (*Dt* 1,6-3,17) e quelle che proseguono la narrazione fino alla morte del legislatore;
- 4) la quarta raccoglie, senza pretesa di completezza, le principali citazioni di eventi o toponimi della traversata al di fuori di queste narrazioni.

Le parti del viaggio evocate da Iefte al re ammonita (*Jdc* 11,12-27) sono sottolineate in tutte le narrazioni per mostrare le corrispondenze, mentre le discordanze tra le versioni sono evidenziate tramite il corsivo. Infine, le tappe che risultino sfalsate rispetto al racconto vengono segnalate attraverso il carattere espanso.

Narrazione	Ricapitolazione	Ricordo di Mosè	Citazioni al di fuori delle narrazioni
<u>Partenza da Ramses</u> (<i>Ex</i> 12,37)	<u>Partenza da Ramses</u> (v. 3)		<u>Partenza dall'Egitto</u> (<i>Jdc</i> 11,16)
<u>Strada del deserto</u> (13,18)			<u>Passaggio dal deserto</u> (<i>Jdc</i> 11,16)
Succot (v. 20)	Succot (v. 5)		
Etam (<i>ibid.</i>)	Etam (v. 6)		

⁷⁴ *Ex* 12,37-19,2, *Num* 10,12-14,45, 16,1-17,28, 20,1-25,18, 27,12-23, 31,1-32,42.

⁷⁵ *Ex* 19,3-40,38, *Lev* 1,1-27,34, *Num* 1,1-10,11, 15,1-41, 18,1-19,22, 26,1-27,11, 28,1-30,17.

Ritorno indietro fino a Pi-Achirot, di fronte a Baal-Sefon tra Migdol e il Mare (14,2)	Pi-Achirot, di fronte a Baal-Sefon, davanti a Migdol (v. 7)		
<u>Mar di Suf</u> (14,1-15,22)			<u>Arrivo al Mar di Suf</u> (<i>Jdc</i> 11,16)
Deserto di Sur (15,22)	Traversata del mare in direzione del deserto di Etam (v. 8)		
Mara (v. 23)	Mara (v. 8)		
Elim (v. 27)	Elim (v. 9)		
	Accampamento presso il Mar Rosso (v. 10)		
Deserto di Sin, tra Elim e il Sinai (16,1)	Deserto di Sin (v. 11)		
	Dofca (v. 12)		
	Alus (v. 13)		
Refidim. Eziologia di Massa e Meriba (17,1)	Refidim. Mancanza di acqua (v. 14)		Menzione di Massa (<i>Dt</i> 9,22)
Istituzione dei giudici (18,13-26)			Ricordo dell'istituzione dei giudici (<i>Dt</i> 1,9-18)
Deserto del Sinai (19,2)	Deserto del Sinai (v. 15)	Presenza sull'Oreb (<i>Dt</i> 1,6)	
Partenza dal deserto del Sinai verso Paran (<i>Num</i> 10,12)		Partenza dall'Oreb verso le montagne degli <i>Amorrei</i> (v. 19)	
Tabera (11,1-3)			Menzione di Tabera (<i>Dt</i> 9,22)
Chibrot-Taava (vv. 4-34)	Chibrot-Taava (v. 16)		Menzione di Chibrot-Taava (<i>Dt</i> 9,22)
Caserot (11,35-12,15)	Caserot (v. 17)		Menzione di Caserot (<i>Dt</i> 1,1)

	Ritma (v. 18)		
	Rimmon-Perez (v. 19)		
	Libna (v. 20)		
	Rissa (v. 21)		
	Cheelata (v. 22)		
	Monte Sefer (v. 23)		
	Arada (v. 24)		
	Machelot (v. 25)		
	Tacat (v. 26)		
	Terac (v. 27)		
	Mitca (v. 28)		
	Asmona (v. 29)		
	Moserot (v. 30)		Menzione di Mosera <i>per la morte di Aronne (Dt 10,6)</i>
	Figli di Iaacan (v. 31)		Partenza dai pozzi dei Figli di Iaacan <i>(Dt 10,6)</i>
	Or-Ghidgad (v. 32)		Menzione di Gudgoda <i>(Dt 10,7)</i>
	Iotbata (v. 33)		Menzione di Iotbata <i>(Dt 10,7)</i>
	Abrona (v. 34)		
	Ezion-Gheber (v. 35)	Ezion-Gheber (2,8)	
Deserto di Paran (a Qades) (12,15)		Arrivo a Qades-Barnea e promessa di Mosè che Dio darà la montagna degli Amorrei in mano loro (1,19-21)	Menzione di Paran <i>(Dt 1,1)</i>
Esploratori a Canaan attraverso il Negheb fino a Ebron e alla valle di		Esploratori nella regione attraverso i monti fino alla valle	Ricordo dell'esplorazione a Escol <i>(Num 32,8-13)</i>

Escol e ritorno nel deserto di Paran, a Qades (12,15-13,26)		di Escol e ritorno (vv. 22-25)	Ricordo di Caleb dell'esplorazione (<i>Jos</i> 14,7)
Ira divina e giuramento che nessuno entrerà nella terra, tranne Giosuè e Caleb. Ordine di tornare indietro verso il deserto (14,20-25)		Ira divina e giuramento che nessuno entrerà nella Terra promessa, tranne Giosuè e Caleb. Ordine di tornare indietro verso il deserto (vv. 34-39)	Ricordo del giuramento di maledizione di Dio (<i>Num</i> 32,8-13)
Ordine di tornare indietro verso il deserto in direzione del Mar Rosso (v. 25)		Ordine di tornare indietro verso il deserto in direzione del Mar Rosso (v. 40)	
Turbamento degli Israeliti e battaglia contro Amaleciti e Cananei con sconfitta degli Ebrei fino a Corma (vv. 39-45)		Riconoscimento della colpa, ma disobbedienza e battaglia contro gli <i>Amorrei</i> con sconfitta degli Ebrei da Seir fino a Corma (vv. 41-44)	Ricordo di Amalec che colpisce durante la fuga (<i>Dt</i> 25,17-19)
Rivolta di Core, Datan e Abiram (16-17)			Ricordo di Datan e Abiram (<i>Dt</i> 11,6, <i>Ps</i> 106,17)
Arrivo nel deserto di Sin e sosta a Qades (20,1)	Deserto di Sin, a Qades (v. 36)	Permanenza a Qades per molto tempo (v. 46)	Qades (<i>Jdc</i> 11,16)
		Partenza verso il Mar Rosso e giri intorno al monte Seir per lungo tempo (2,1)	

Acque di Meriba. Castigo di Mosè e Aronne (vv. 1-12)			Ricordo dell'infedeltà di Meriba (<i>Num</i> 27,31, <i>Dt</i> 32,51, 33,8, <i>Ps</i> 81,7, 95,8, 106,32)
<u>Trattative con Edom e rifiuto di concedere il passaggio da parte degli Edomiti</u> (vv. 14-21)		<i>Ordine divino che gli Ebrei partano attraversando i confini dei figli di Esau (Edomiti) senza far loro guerra</i> (v. 3- 7)	<u>Trattative con Edom e rifiuto di concedere il passaggio da parte del re</u> (<i>Jdc</i> 11,17)
Monte Cor ai confini di Edom, morte di Aronne (vv. 22-29)	Monte Cor ai confini di Edom, morte di Aronne (vv. 37-39)		Ricordo del monte Cor per la morte di Aronne (<i>Dt</i> 32,50)
Battaglia contro il re cananeo di Arad sul Negheb. Arrivo degli Ebrei dalla via di Atarim, voto di sterminio e presa della città rinominata Corma (21,1-3)	Menzione del re di Arad sul Negheb <i>senza menzione della battaglia</i> (v. 40)		Re di Corma, re di Arad (<i>Jos</i> 12,14) Sconfitta dei Cananei a Sefat, voto di sterminio della città rinominata Corma (<i>Jdc</i> 1,17)
Direzione Mar di Suf per <u>aggirare</u> (סָבַר) <u>Edom</u> (v. 4)		<i>Transito per la via dell'Araba nel territorio di Edom</i> (v. 8) = <i>transito permesso per la via maestra</i> (v. 29)	<u>Aggiramento</u> (סָבַר) <u>di Edom attraverso il deserto</u> (<i>Jdc</i> 11,18)
Serpente di rame (vv. 5- 9)			Giosia distrugge il serpente di rame (<i>4Reg</i> 18,4)
	Salmona (v. 41)		
	Punon (v. 42)		
Obot (v. 10)	Obot (v. 43)		

Ie-Abarim <u>nel deserto di fronte a Moab a est</u> (v. 11)	Ie-Abarim sui confini di Moab (v. 44)	Cambio di direzione e <u>attraversamento della strada del deserto di Moab.</u> Divieto divino di attaccare Moab (vv. 8s.)	<u>Aggiramento di Moab a est attraverso il deserto</u> (<i>Jdc</i> 11,17)
		<i>Transito permesso per la via maestra</i> (v. 29)	<u>Trattative con Moab e rifiuto di concedere il passaggio da parte del re</u> (<i>Jdc</i> 11,18)
Accampamento (הִנָּח) nella valle del torrente Zered (v. 12)		Passaggio (עָבַר) del torrente Zered (v. 13)	
		Compimento del giuramento di YHWH circa la morte di tutti gli uomini increduli nel deserto (vv. 14-16; cf. <i>Num</i> 14,22-24, 29s., 32,11-13)	
Citazione di Ar come frontiera di Moab dove scorre l'Arnon (vv. 14s.)		Passaggio del confine di Moab, ad Ar (vv. 17s.)	
		<u>Divieto divino di attaccare gli Ammoniti</u> (vv. 19-23)	<u>“Israele non si impossessò del paese di Moab, né del paese degli Ammoniti”</u> (<i>Jdc</i> 11,15)
<u>Accampamento</u> (הִנָּח) <u>sull'altra riva dell'Arnon</u> , “che (si trova) nel deserto ed esce dalla frontiera degli		<i>Passaggio</i> (עָבַר) della valle dell'Arnon (v. 24)	<u>Accampamento</u> (הִנָּח) <u>a oriente del paese di Moab sull'altra riva dell'Arnon</u> senza entrare nei territori di

<u>Amorrei, perché l'Arnon è la frontiera di Moab fra Moab e gli Amorrei</u> " (v. 13)			Moab, <u>perché l'Arnon segna la frontiera di Moab</u> (<i>Jdc</i> 11,18)
Beer (v. 16)			Fuga di Iotam a Beer (<i>Jdc</i> 9,21)
Mattana (v. 18)			
Nacaliel (v. 19)			
Bamot (<i>ibid.</i>)			
Valle che si trova nelle steppe di Moab presso la cima del Pisga (v. 20)			
		Ordine divino di attaccare Sicon (vv. 24s.). Momento iniziatico: YHWH annuncia che da quel momento gli altri popoli avranno paura di Israele.	
<u>Messaggio a Sicon re degli Amorrei</u> (vv. 21s.)		<u>Messaggio di pace con Sicon, reso ostinato da Dio</u> (vv. 26-31)	<u>Messaggio a Sicon re degli Amorrei</u> (<i>Jdc</i> 11,19)
<u>Battaglia a Iaaz e vittoria israelita</u> (vv. 23s.)		<u>Battaglia a Iaaz e vittoria israelita con voto di sterminio</u> (vv. 32-35)	<u>Accampamento degli Amorrei a Iaaz, battaglia con vittoria israelita</u> (<i>Jdc</i> 11,20s.). Ricordo della vittoria su Sicon (<i>Num</i> 32,33, <i>Dt</i> 1,4, 3,2.6, 4,46, 29,6, 31,4, <i>Jos</i> 2,10, 9,10, 12,2.5, 13,10.21.27, <i>3Reg</i> 4,19, <i>Neh</i> 9,12, <i>Ps</i>

			135,11, 136,19, <i>Jer</i> 48,45)
<u>Conquista del territorio dall'Arnon fino allo Iabboc</u> , fino alla regione degli Ammoniti (v. 24)		Conquista da Aroer, che è sul limitare del torrente Arnon, dalla città che è sul torrente, fino a Galaad (v. 36)	<u>Conquista del territorio dall'Arnon allo Iabboc e dal deserto al Giordano</u> (<i>Jdc</i> 11,21). Si ricordi <u>il territorio reclamato dal re degli Ammoniti: dall'Arnon fino allo Iabboc e al Giordano</u> (<i>Jdc</i> 11,13). Descrizione del territorio di Sicon: “(iniziava) da Aroer, che è sul limitare del torrente Arnon, il centro del torrente, e (includeva) la metà di Galaad fino al torrente Iabboc, lungo il confine degli Ammoniti” (<i>Jos</i> 12,2)
<u>Non invasione del territorio ammonita</u> , perché “la frontiera degli Ammoniti era forte” (<i>ibid.</i>)		<u>Ripetizione del divieto di attaccare il paese degli Ammoniti e la riva del torrente Iabboc</u> (v. 37)	“ <u>YHWH ha scacciato gli Amorrei davanti a Israele suo popolo e tu vorresti possedere il loro paese?</u> ” (<i>Jdc</i> 11,23). “ <u>Io non ho commesso un torto contro di te e tu fai il</u>

			<u>male contro di me”</u> (<i>Jdc</i> 11,27)
<u>Presa di tutte le città degli Amorrei, Chesbon, e i villaggi</u> (v. 25)			<u>Presa di Chesbon e villaggi, Aroer e villaggi e tutte le città lungo l’Arnon</u> (<i>Jdc</i> 11,26)
Digressione su Chesbon presa a Moab dagli Amorrei (v. 26)			Ricordo in <i>Jer</i> 48,45
Inno contro Moab e <u>Camos</u> (vv. 27-30)			<u>Menzione di Camos</u> (<i>Jdc</i> 11,24)
Inno: “è rovinata Chesbon fino a Dibon” (v. 30)	Dibon-Gad (v. 45)		
Innesadimento di Israele nel paese degli Amorrei e conquista del territorio di Iazer (vv. 31s.)			
Mutamento di direzione verso Basan, vittoria sul re Og a Edrei e conquista di Basan (vv. 33-35)		Mutamento di direzione verso Basan, vittoria sul re Og a Edrei e conquista di Basan <i>con voto di sterminio</i> (3,1-8)	Ricordo della sconfitta di Og (<i>Dt</i> 1,4, 29,6, 31,4, <i>Jos</i> 9,10, 12,4s., 13,12, 30s., <i>3Reg</i> 4,19, <i>Neh</i> 9,22, <i>Ps</i> 135,11, 136,20)
		Ricapitolazione del territorio conquistato ai re amorrei, dall’Arnon al monte Ermon. Letto di ferro di Og a Rabba degli Ammoniti (vv. 8-11)	
	Almon-Diblataim (v. 46)		

	Monti Abarim di fronte al Nebo (v. 47)		
Steppe di Moab oltre il Giordano verso Gerico (22,1)	Steppe di Moab, presso il Giordano di Gerico (v. 48)		
<u>Balac figlio di Zippor re di Moab</u> e storia di Balaam (22-24).			<u>Riferimento a Balac figlio di Zippor</u> (<i>Jdc</i> 11,25). Ricordo di Balac e di Balaam (<i>Dt</i> 23,4s., 14-16, <i>Jos</i> 13,22, 24,9s., <i>Neh</i> 13,2, <i>Mich</i> 6,5)
Insediamiento a Sittim (25,1)	Insediamiento presso il Giordano, da Bet-Iesimot fino a Abel-Sittim nelle steppe di Moab (v. 49)	Fermata <i>nella valle di fronte a Bet-Peor</i> (v. 29)	Ricordo di Sittim (<i>Jos</i> 12,3, 13,20)
Infedeltà di Baal-Peor con presenza di Pincas (vv. 1-18)			Riferimento ai fatti di Baal-Peor <i>senza menzione di Pincas</i> (<i>Dt</i> 4,3). Riferimento ai fatti di Baal-Peor con presenza di Pincas (<i>Jos</i> 22,17). Ricordo della giustizia di Pincas (<i>Ps</i> 106,30)
Monti Abarim (27,12)	Monti Abarim (v. 47)	Monti Abarim, monte Nebo nel paese di Moab di fronte a Gerico (32,49, 34,1)	

Annuncio della morte imminente di Mosè (vv. 13s.)		Annuncio della morte di Mosè (32,49)	
Conferimento dei poteri a Giosuè (vv. 18-23)			
Guerra santa contro Madian con Pincas, uccisione dei prigionieri tranne le fanciulle, spartizione del bottino, uccisione di Balaam (31)			Ricordo della sconfitta del principe di Madian e dell'uccisione di Baalam (<i>Jos</i> 13,22)
Divisione della Transgiordania (32)		Divisione della Transgiordania (3,12-17)	Ricordo della divisione della Transgiordania (<i>Jos</i> 13,8-33)

Seconda parte

La ricezione nell'Antichità

Flavio Giuseppe

Il primo scrittore ellenofono a rielaborare la storia di Iefte è Flavio Giuseppe (37 d.C. – 105 circa), che riproduce il racconto veterotestamentario nelle *Antichità Giudaiche* (Ιουδαική ἀρχαιολογία), opera terminata probabilmente nel 94-95. Obiettivo dello scritto era offrire una sorta di ‘mediazione culturale’ tra il mondo ebraico, in special modo biblico, e il pubblico dell’Impero romano di lingua greca, con l’intento di ampliare le conoscenze riguardo un popolo poco conosciuto e generalmente malvisto. Pertanto, gli episodi sono riadattati per essere compresi e apprezzati dai suoi uditori di cultura classica.

Fl. Ios. AJ V 255-270 (ed. Nodet 1995, 175-179)

7. 7. (255) πάντα δὲ τὰ τῶν Ἑβραίων εἰς ἀκοσμίαν καὶ ὕβριν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν νόμων ὑπεφέρετο⁷⁶, καὶ καταφρονήσαντες αὐτῶν Ἀμμωνῖται καὶ Παλαιστῖνοι στρατῶ μεγάλῳ διήρπαζον τὴν χώραν καὶ τὴν Περαιάν ἅπασαν κατασχόντες καὶ ἐπὶ τὴν τῶν λοιπῶν ἤδη κτῆσιν διαβαίνειν ἐτόλμων⁷⁷. (256) Ἑβραῖοι δὲ σωφρονισθέντες ὑπὸ τῶν κακῶν εἰς ἰκετείας ἐτράποντο τοῦ Θεοῦ καὶ θυσίας ἐπέφερον παρακαλοῦντες αὐτὸν μετριάσαντα καὶ πρὸς τὴν δέησιν αὐτῶν ὑπαχθέντα παύσασθαι τῆς ὀργῆς· ὁ δὲ Θεὸς μεταβαλλόμενος εἰς τὸ ἡμερώτερον ἔμελλεν αὐτοῖς βοηθεῖν⁷⁸.

7. 8. (257) Ἀμμωνιτῶν δ’ ἐστρατευκότων ἐπὶ τὴν Γαλαδηνὴν ὑπήντων οἱ ἐπιχώριοι πρὸς τὸ ὄρος δεόμενοι τοῦ

7. 7. (255) Tutti i costumi degli Ebrei stavano degenerando nel disordine e nell’insolenza verso Dio e le leggi; gli Ammoniti e i Palestinesi, che li disprezzavano, con un grande esercito avevano messo a ferro e fuoco la zona e, dopo essersi presi tutta la Perea, si erano spinti ad attraversare (il Giordano) alla conquista del resto della regione. (256) Gli Ebrei allora, rinsaviti dai loro mali, si volsero a supplicare Dio e offrivano sacrifici, scongiurandolo di desistere dall’ira una volta che si fosse calmato e avesse ceduto alla loro supplica; e Dio, mosso a più miti consigli, stava per giungere in loro soccorso.

7. 8. (257) Nel frattempo gli Ammoniti si erano mossi in armi sulla Galadene, e gli abitanti della regione andavano loro

⁷⁶ Cf. *Jdc* 10,6.

⁷⁷ Cf. *Jdc* 10,7-9.

⁷⁸ Cf. *Jdc* 10,10-16.

στρατηγήσοντος⁷⁹. ἦν δέ τις Ἰαφθαῖς ἀνὴρ διὰ τὴν πατρώαν ἀρετὴν δυνατὸς καὶ δι' οἰκείαν αὐτοῦ στρατιὰν ἦν ἔτρεφεν αὐτὸς μισθοφόρων⁸⁰. (258) πρὸς τοῦτον οὖν πέμψαντες ἠξίουσαν αὐτὸν συμμαχεῖν ἐπαγγελόμενοι παρασχεῖν εἰς ἅπαντ' αὐτῷ τὸν χρόνον τὴν ἰδίαν ἡγεμονίαν⁸¹. ὁ δ' οὐ προσίεται τὴν παράκλησιν αὐτῶν ἐγκαλῶν, ὅτι μὴ βοηθήσειαν αὐτῷ ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἀδικουμένῳ περιφανῶς⁸². (259) οὐ γὰρ ὄντα ὁμομήτριον αὐτοῖς ἀλλὰ ξένον περὶ τὴν μητέρα δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐπαχθεῖσαν αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐξέβαλον καταφρονήσαντες τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας⁸³. (260) καὶ ὁ μὲν διέτριβεν ἐν τῇ Γαλαδίτιδι καλουμένῃ χώρᾳ πάντας τοὺς ὀποθενοῦν παραγινομένους πρὸς αὐτὸν ἐπὶ μισθῷ δεχόμενος⁸⁴. ἐκλιπαρησάντων δ' αὐτῶν καὶ ὁμοσάντων εἰς αἰὶ παρέξειν αὐτῷ τὴν ἡγεμονίαν ἐστράτευε⁸⁵.

7. 9. (261) καὶ ποιησάμενος ὀξεῖαν τὴν τῶν πραγμάτων ἐπιμέλειαν ἐν πόλει Μασφαθῆ καθίσας τὸν στρατὸν πρεσβείαν πέμπει παρὰ τὸν Ἀμμανίτην αἰτιώμενος τῆς

incontro verso il monte, sebbene ancor privi di qualcuno che facesse loro da comandante. C'era un certo Iefte, uomo potente grazie al valore trasmessogli dagli antenati e ad un esercito al suo servizio, che egli manteneva dietro compenso. (258) Mandata un'ambasceria da costui, gli chiedevano di aiutarli nel combattimento, proponendogli di ottenere il comando assoluto per tutto il resto della sua vita. Egli, tuttavia, non accolse la loro richiesta e li accusò di non essere giunti in suo aiuto quando era stato oggetto di un'evidente ingiustizia da parte dei suoi fratelli. (259) Costui non era loro fratello uterino, bensì estraneo per parte di madre, che era stata imposta loro dal padre a causa del desiderio amoroso, ed essi lo avevano cacciato in spregio alla fragilità della sua condizione. (260) Viveva nella regione chiamata Galaadite, accogliendo con sé a sue spese tutti coloro che giungevano a lui da ogni dove. Quando però (gli abitanti) lo ebbero pregato ed ebbero giurato di essergli obbedienti per sempre, prese il comando.

7. 9. (261) Dopo essersi preso carico prontamente della situazione ed aver fatto accampare l'esercito nella città di Masphat, mandò un'ambasceria dall'Ammonita,

⁷⁹ Cf. *Jdc* 10,17s.

⁸⁰ Cf. *Jdc* 11,1, 4.

⁸¹ Cf. *Jdc* 11,5s.

⁸² Cf. *Jdc* 11,2s. e 7.

⁸³ Cf. *Jdc* 11,2.

⁸⁴ Cf. *Jdc* 11,3.

⁸⁵ Cf. *Jdc* 11,8-10.

άλώσεως⁸⁶. ὁ δὲ ἀντιπέμψας ἠτιᾶτο τῶν Ἰσραηλιτῶν τὴν ἔξοδον τὴν ἀπ' Αἰγύπτου καὶ τῆς Ἀμορραίας αὐτοὺς ἠξίου παραχωρεῖν ὡς πατρώας οὐσίας ἀρχῆθεν⁸⁷. (262) ἀποκρινάμενος δὲ ὁ Ἰαφθᾶς, ὡς οὐτε τῆς Ἀμορραίας τοῖς προγόνους αὐτῶν εὐλόγως ἐγκαλοῦσι χάριν τε μᾶλλον τῆς Ἀμμωνίτιδος αὐτοῖς ἔχειν ὀφείλουσι παρεθείσης, δυνατὸν γὰρ Μωυσεῖ καὶ ταύτην λαβεῖν· παραχωρεῖν τε ἰδίας εἰπὼν γῆς, ἣν Θεοῦ κατακτησαμένου μετὰ τριακόσια ἔτη νέμονται, μάχεσθαι πρὸς αὐτοὺς ἔφησεν⁸⁸.

7. 10. (263) καὶ τοὺς μὲν πρέσβεις ταῦτ' εἰπὼν ἀπέλυσεν· αὐτὸς δ' εὐξάμενος νίκην καὶ θυσιάσειν ὑποσχόμενος, ἂν σῶος εἰς τὰ οἰκεῖα ὑποστρέψῃ, καὶ πᾶν ὃ τι καὶ πρῶτον αὐτῷ συντύχοι ἱερουργήσειν, συμβαλὼν τε νικᾷ παρὰ πολὺ καὶ φονεύων ἐδίωκε μέχρι πόλεως Μανιάθης, καὶ διαβάς εἰς τὴν Ἀμμωνίτιν πόλεις τε ἠφάνισε πολλὰς καὶ λείαν ἤλασε καὶ τοὺς οἰκείους δουλείας ἀπήλλαξεν ἐν ἔτεσιν ὀκτωκαίδεκα ταύτην ὑπομείναντας⁸⁹. (264) ἀναστρέφων δὲ συμφορᾷ περιπίπτει κατ' οὐδὲν ὁμοίᾳ τοῖς κατωρθωμένοις αὐτῷ· ὑπήντησε γὰρ ἡ θυγάτηρ αὐτῷ, μονογενὴς δ' ἦν, ἔτι παρθένος. ὁ δὲ ἀνοιμώξας ἐπὶ τῷ μεγέθει

accusandolo dell'occupazione militare. Costui in risposta accusava gli Israeliti per l'esodo iniziato dall'Egitto e pretendeva che essi si allontanassero dall'Amorrea, in quanto originario possedimento dei loro avi. (262) Iefte rispose che non accusavano a buon diritto i suoi antenati a proposito dell'Amorrea e che, anzi, avrebbero dovuto ringraziarli per aver lasciato loro l'Ammonitide, dato che a Mosè sarebbe stato possibile prendere anche quella; poi disse loro di ritirarsi dalla sua terra, che per conquista divina (gli Israeliti) abitavano ancora trecento anni dopo, e annunciò che avrebbe combattuto contro di loro.

7. 10. (263) Dette queste cose, fece partire gli ambasciatori, mentre egli faceva voti e preghiere per la vittoria e promise che avrebbe offerto un sacrificio qualora fosse tornato salvo verso casa, e che avrebbe immolato qualunque cosa si fosse imbattuta in lui per prima. Nello scontro vinse di gran lunga e, a furia di stragi, inseguì (i nemici) fino alla città di Maniath; nel passare attraverso l'Ammonitide distrusse molte città, fece bottino e liberò dalla schiavitù gli abitanti che l'avevano sopportata per diciotto anni. (264) Mentre tornava indietro, invece, incappò in una sciagura del tutto opposta ai fausti avvenimenti che

⁸⁶ Cf. *Jdc* 11,11s.

⁸⁷ Cf. *Jdc* 11,13.

⁸⁸ Cf. *Jdc* 11,14-28.

⁸⁹ Cf. *Jdc* 11,30-33.

τοῦ πάθους κατεμέμφετο τῆς περι τὴν ὑπάντησιν σπουδῆς τὴν θυγατέρα· καθιερωσάι γὰρ αὐτὴν τῷ Θεῷ⁹⁰. (265) τῇ δὲ τὸ συμβησόμενον οὐκ ἀηδῶς προσέπεσεν ἐπὶ νίκη τοῦ πατρὸς καὶ ἐλευθερία τῶν πολιτῶν τεθνηξομένη, παρεκάλεσε δὲ δύο μῆνας αὐτῇ παρασχόντα πρὸς τὸ μετὰ τῶν πολιτῶν ἀποθρηνηῆσαι τὴν νεότητα τότε ποιεῖν τὰ κατ' εὐχὴν⁹¹. (266) συγχωρήσας δὲ τὰ κατὰ τὸν προειρημένον χρόνον μετὰ τοῦτον διελθόντα θύσας τὴν παῖδα ὠλοκαύτωσεν οὔτε νόμιμον οὔτε Θεῷ κεχαρισμένην θυσίαν ἐπιτελῶν, μὴ διαβασανίσας τῷ λογισμῷ τὸ γενησόμενον οἶον τὸ πραχθὲν δόξει τοῖς ἀκούσασιν⁹².

7. 11. (267) τῆς δ' Ἐφράνου φυλῆς ἐπ' αὐτὸν στρατευσάσης, ὅτι μὴ κοινωνήσαιτο τὴν ἐπ' Ἀμμωνίταις ἐλασίαν αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνος καὶ τὴν λείαν ἔχοι καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις δόξαν, πρῶτον μὲν ἔλεγεν, ὡς οὔτε λάθοιεν αὐτοὺς οἱ συγγενεῖς πολεμούμενοι καλούμενοί τε πρὸς συμμαχίαν οὐ παρεγένοντο δέον καὶ πρὸ δεήσεως ἐγνωκότας ἐπειχθῆναι, (268)

aveva ottenuto fino a quel momento. Infatti, gli andò incontro la figlia, ed era l'unica, ancora vergine. Egli, al sommo della disperazione per l'intensità del dolore, biasimava la figlia per lo zelo che l'aveva mossa all'incontro; l'aveva infatti votata a Dio. (265) A lei, invece, ciò che le sarebbe toccato piombò addosso senza troppo dispiacere: stava per morire come pegno per la vittoria del padre e la libertà dei cittadini. Chiese però che il padre le concedesse due mesi per piangere la giovinezza insieme ai concittadini e che soltanto allora compisse quanto richiedeva il voto. (266) Dopo aver accordato queste richieste per il tempo stabilito, una volta che fu trascorso, sacrificò la figlia in olocausto; compì così un sacrificio né conforme alla legge, né gradito a Dio, senza aver esaminato col ragionamento ciò che sarebbe avvenuto e che cosa avrebbero pensato dell'accaduto quanti ne avrebbero sentito parlare.

7. 11. (267) La tribù di Efraim aveva preso le armi contro di lui, con l'idea che Iefte non avesse voluto coinvolgerli nella spedizione contro gli Ammoniti e che volesse soltanto per sé il bottino e la fama dell'impresa. Egli, in primo luogo, rispose che i loro consanguinei non avevano fatto la guerra di nascosto a loro e che, anche se li aveva chiamati come alleati, non erano venuti in

⁹⁰ Cf. *Jdc* 11,34s.

⁹¹ Cf. *Jdc* 11,36s.

⁹² Cf. *Jdc* 11,38s.

ἔπειθ' ὡς ἄδικα πράττειν ἐπιχειροῦσι τοῖς πολεμίοις οὐ τολμήσαντες εἰς χεῖρας ἐλθεῖν, ἐπὶ δὲ τοὺς συγγενεῖς ὠρμηκότες ἠπεῖλει τε σὺν τῷ Θεῷ λήψεσθαι δίκην παρ' αὐτῶν, ἂν μὴ σωφρονῶσιν⁹³. (269) ὡς δ' οὐκ ἔπειθεν, ἀλλὰ συνέβαλεν αὐτοῖς ἐλθοῦσι μετὰ στρατιᾶς, ἣ μετὰπεμπτος ἐκ τῆς Γαλαδινῆς ἐληλύθει, φόνον τε πολὺν αὐτῶν εἰργάσατο καὶ διώκων τραπέντας προλαβὼν μέρει τινὶ προαπεσταλμένῳ τοῦ Ἰορδάνου τὰς διαβάσεις κτείνει περὶ δισχιλίους καὶ τετρακισμυρίους γεγονότας⁹⁴.

soccorso, mentre sapevano benissimo che sarebbe stato doveroso accorrere ancor prima della richiesta; (268) in secondo luogo, addusse che stavano per commettere ingiustizia, dal momento che non avevano osato arrivare alle mani con i nemici, mentre adesso si lanciavano contro i consanguinei e li minacciava di farsi giustizia con l'aiuto di Dio qualora non fossero rinsaviti. (269) Non li persuase, e anzi si scontrò con loro, che nel frattempo erano avanzati, insieme all'esercito appena tornato dalla Galadene dietro alla sua chiamata. Compì una grande strage e durante l'inseguimento dei fuggitivi ne uccise pressappoco quarantaduemila, perché aveva occupato i guadi sul Giordano con una parte dell'esercito inviata in precedenza a questo scopo.

7. 12. (270) αὐτὸς δὲ ἄρξας ἕξ ἔτη τελευτᾷ καὶ θάπτεται ἐν τῇ αὐτοῦ πατρίδι Σεβέη· τῆς Γαλαδηνῆς δ' ἐστὶν αὕτη⁹⁵.

7. 12. (270) Dopo aver governato per sei anni, costui morì e fu sepolto nella sua città natale, Sebi, quella che si trova nella Galadene.

La maggioranza delle scene descritte risulta abbreviata rispetto all'originale, specie nelle parti dialogate che vengono sistematicamente rese con discorsi indiretti. L'esempio forse più emblematico di questi tagli è l'eliminazione della scena in cui Iefte domanda di pronunciare il termine *šibbolet* (*Jdc* 12,5); pur essendo il nucleo portante dell'intero episodio con gli Efraimiti, la difficoltà nella resa del gioco di parole ebraico –avevano rinunciato perfino i LXX – scoraggiò la sua riproduzione nelle *Antichità*. In cambio, Giuseppe enfatizza, oppure addirittura inserisce, alcuni elementi rispetto alla narrazione biblica: essi

⁹³ Cf. *Jdc* 12,1-3.

⁹⁴ Cf. *Jdc* 12,4-6.

⁹⁵ Cf. *Jdc* 12,7.

sono l'afflizione degli Israeliti dopo la conquista ammonita (*AJ V 256 ~ Jdc 10,10*), la descrizione del valore di Iefte (*AJ V 257 ~ Jdc 11,1*), la gratitudine che gli Ammoniti dovrebbero manifestare agli Israeliti per essere stati risparmiati da Mosè al tempo della conquista (*AJ V 262 ~ Jdc 11,15-22*), la liberazione dei cittadini (*AJ V 265 ~ Jdc 11,33*), la condanna del voto (*AJ V 266*), il discorso agli Efraimiti (*AJ V 267-269 ~ Jdc 12,2s.*). Inoltre, alcuni elementi vengono presentati in parti diverse della narrazione: egli menziona i diciotto anni di prigionia non all'inizio della storia ma dopo la liberazione degli abitanti da parte di Iefte (*AJ V 263 ~ Jdc 11,7*), spezza la *flashback* sulla gioventù del giudice in due parti (*AJ V 257, 259s. ~ Jdc 11,1-3*), ricorda la condizione verginale della fanciulla appena costei appare nella storia, mentre in *Giudici* il dettaglio è indicato soltanto quando la ragazza chiede due mesi di tempo per andare sui monti (*AJ V 264 ~ Jdc 11,37-39*).

Lo sforzo di Giuseppe per rendere la storia adatta a un pubblico greco si riscontra in varie scelte terminologiche e tematiche. Lo scrittore descrive con particolare enfasi le motivazioni addotte da Iefte prima degli scontri con i nemici; quest'acribia sembra guidata dall'idea della 'guerra giusta', che Sementchenko (2001) ha già ravvisato in varie parti delle *Antiquitates*. Giuseppe mette in risalto l'infondatezza delle tesi degli Ammoniti (*V 262 οὔτε ... εὐλόγως*) e degli Efraimiti (*AJ V 268 ἄδικα πράττειν*); a queste ingiustizie si aggiunge anche quella personalmente subita ad opera dei fratelli (*AJ V 259 ἀδικούμενος περιφανῶς*). Secondo Feldman (1998, 181), lo scrittore cercò di adattare il comportamento di Iefte alle regole del codice bellico romano, secondo il quale una battaglia poteva essere intrapresa soltanto dopo varie provocazioni da parte dei nemici e un chiaro avvertimento preliminare, cui seguivano le preghiere per la vittoria (cf. *AJ V 263*).

Nella disputa diplomatica con gli Ammoniti, il giudice descritto da Giuseppe (*AJ V 262*) mostra una virulenza maggiore rispetto a quella del personaggio veterotestamentario: egli afferma che gli Ammoniti si dovrebbero sentire privilegiati per non essere stati ridotti in schiavitù già da Mosè, motivo assente nel testo biblico, e ritira gli ambasciatori, mentre in *Jdc 11,28* è il re Ammonita che non accetta la proposta di Iefte. A mio avviso, dall'arringa si evince che Giuseppe utilizzò come modello della traversata degli Ebrei la versione del *Deuteronomio*: in *Num 21,24*, infatti, gli Israeliti non attaccano il territorio ammonita "perché la frontiera ... era forte", mentre in *Dt 2,18-23* e *37* è YHWH a proibire, per bocca del legislatore, la conquista di quel popolo. Lo scrittore ne aveva concluso che di per sé Israele avrebbe avuto la forza necessaria per impossessarsi anche di quella regione, ma questa ricostruzione è in contrasto col racconto di *Numeri*.

La raffigurazione di Iefte segue i canoni della greicità anche nel rapporto con il suo *clan*: l'eroe non scappa più nel deserto di Tob, ma vive nella Gadalene, i suoi sodali non sono dei nullafacenti con cui egli si dedica al brigantaggio, ma un esercito regolare mantenuto a sue spese (*AJ V* 258 μισθοφόρων, 260 ἐπὶ μισθῷ). Anche la sua condizione di figlio illegittimo è resa con toni meno netti: Giuseppe dichiara l'attività della madre non direttamente, ma attraverso il desiderio amoroso del padre, una metafora che, secondo Feldman (1998, 180), avrebbe potuto appassionare il pubblico.

Da motivazioni più strettamente teologiche sembrano invece dettati i cambiamenti legati al voto e al sacrificio umano. Innanzitutto viene omessa la discesa dello Spirito divino su Iefte (*Jdc* 11,29): non si tratta di un caso isolato nelle *Antichità giudaiche*, ma di una vera e propria scelta metodologica dell'autore, che è stata analizzata da Best (1959) e Levinson (1996). Attraverso un confronto tra le occorrenze di πνεῦμα nella Bibbia e i passi corrispondenti nelle *Antichità*, Best (1959, 221-225) aveva notato che lo scrittore usava il lemma, in riferimento alla divinità, soltanto per la profezia e i discorsi oracolari. Nella maggior parte dei casi in cui lo Spirito discende sui capi guerrieri Giuseppe mantiene un qualche riferimento alla connessione con Dio: Otniel è avvertito da un oracolo (*AJ V* 182 ~ *Jdc* 3,10), Iefte prega per la vittoria (*AJ V* 263 ~ *Jdc* 11,29), Sansone ottiene la forza necessaria per liberarsi dalle catene grazie all'aiuto divino (*AJ V* 301 ~ *Jdc* 15,14), Saul, ormai caduto in disgrazia agli occhi di Dio, viene abbandonato da τὸ θεῖον (*AJ VI* 166 ~ *ISam* 16,14). Ciò nonostante, lo studioso riconosce che negli episodi più imbarazzanti per la storia biblica – quando Sansone squarta il leone e uccide i Filistei in preda al furore divino – Giuseppe omette qualsiasi riferimento allo Πνεῦμα (*AJ V* 287 ~ *Jdc* 14,6, *AJ V* 294 ~ *Jdc* 14,19). In ogni caso appare evidentissima la differenza tra *AJ V* 263 e il racconto biblico: la presenza di YHWH sul condottiero permette di imputare a Dio il voto drammatico, mentre la preghiera di Iefte relega all'uomo tutte le responsabilità.

Al momento del voto il protagonista promette che offrirà qualunque cosa incontri per prima (πάν ὃ τι καὶ πρῶτον) al suo ritorno: oltre ad aver aggiunto il numerale, assente invece nella Bibbia, l'uso del neutro riferito ad un essere vivente con capacità motorie segna un'interpretazione ben diversa rispetto a quella dei LXX, dove il maschile ὅς e il successivo αὐτόν pongono limiti ben più stretti sulla cerchia di potenziali vittime. Al contrario, si avvicina all'intenzione originale dell'agiografo, che enfatizzava il carattere indefinito della promessa attraverso la ripetizione del verbo 'uscire'. L'incertezza sulla vittima, inoltre, aumenta la *suspense* del racconto: a riprova, egli mette in risalto la 'fatalità' del tragico incontro con la figlia (*AJ V* 264 συμφορᾷ περιπίπτει, 265 συμβησόμενον προσέπεσεν).

D'altronde i suoi uditori erano già abituati a storie simili, come quella di Idomeneo. Il re di Creta durante una tempesta nel ritorno a casa dalla guerra di Troia fece voto a Poseidone di offrirgli la prima persona che gli fosse venuta incontro. Fu il figlio Idamante ad accorrere sulla spiaggia per rivedere il padre dopo dieci anni di assenza, ma per sua fortuna una tempesta impedì la cerimonia e il re fu cacciato in esilio (cf. Serv. *Aen.* III 21). Mentre si lamenta per il dolore, il giudice critica l'ardore con cui la fanciulla gli è corsa incontro, perché ha compromesso involontariamente la sua stessa vita. Il verbo καταμέμφομαι esprime il biasimo nei confronti di chi è inavvertitamente responsabile di un disastro ormai ineluttabile.

Feldman (1998, 182s.) ritiene a ragione che i cambiamenti apportati al testo biblico vogliano difendere la reputazione di Iefte, e di conseguenza quella del popolo ebraico, che altrimenti avrebbe dato l'impressione di essere molto ingenuo nella scelta dei suoi capi. Al contrario, sembra errata l'ipotesi che la scelta del neutro segua le interpretazioni giudaiche secondo le quali Iefte avrebbe sperato di poter sacrificare un animale per la vittoria, un atto di empietà che segnò la sua rovina (cf. Ps-Philo *Antiq.* 39,10s.). Infatti, le accuse portate da Giuseppe riguardano principalmente il sacrificio umano. Uccidere la figlia è stato un atto di culto contrario alla legge ebraica e non apprezzato dalla divinità (V 266 οὔτε νόμιμον οὔτε Θεῷ κεχαρισμένην); l'attenzione dello scrittore è ancora una volta rivolta al suo pubblico, di fronte al quale le accuse al giudice assumono una funzione apologetica (*ibid.* οἷον τὸ πραχθὲν δόξει τοῖς ἀκούσασιν). Le critiche a Iefte seguono infatti la mentalità greca: egli è condannato per non aver utilizzato la ragione (*ibid.* μὴ διαβασανίσας τῷ λογισμῷ τὸ γενησόμενον), un tema che si riscontra varie volte nella narrazione flaviana (256 σωφρονίζω, 258 σωφρονέω). Vanno pertanto leggermente ricalibrate le conclusioni di Begg (2006, 186), secondo il quale «Josephus' Jephthah appears as even more of a "split personality" than the biblical figure, with both his many positive attributes being accentuated, but also the wrongfulness of his vow and its execution». Specie se confrontati con le dure critiche del *Targum* e dello Pseudo-Filone (*Antiq.* 39s.), i rimproveri di Giuseppe sembrano più imposti da esigenze apologetiche nei confronti del suo auditorio che indotti da un'avversione per il personaggio. Mantenere il silenzio di *Giudici* avrebbe portato a conseguenze peggiori nella valutazione dell'evento, mentre la condanna del gesto, invece, permette di fornire al condottiero le attenuanti. Del resto, l'arrivo della figlia è una συμφορά ... κατ' οὐδὲν ὁμοίᾳ τοῖς κατωρθωμένοις αὐτῷ (*AJ* V 264); Iefte appare vittima di un destino beffardo che punisce i benefattori.

Anche la raffigurazione della figlia sembra seguire questo schema. La fanciulla si presenta per prima al suo cospetto e scopre che il suo amor filiale viene ripagato con una morte violenta e prematura. Eppure, è proprio l'amor filiale che la induce ad accogliere la notizia ferale “senza troppo dispiacere” (265 οὐκ ἀηδῶς). Ella accetta di morire perché il suo sacrificio è lo scotto da pagare per la vittoria del padre e la libertà dei cittadini (*ibid.* ἐπὶ νίκη τοῦ πατρὸς καὶ ἐλευθερία τῶν πολιτῶν). Nel testo biblico il sacrificio è il contraccambio per le soddisfazioni che Dio ha concesso a Iefte sui suoi nemici, mentre le *Antichità* adattano ancora una volta la narrazione al pubblico dell'Impero. Lo storico, infatti, descrive Iefte mentre libera gli abitanti (263 οἰκείοι) dopo una schiavitù quasi ventennale, un dettaglio implicito nel testo biblico. Così, sono i cittadini affrancati ad accompagnare sui monti la figlia di Iefte, mentre nel racconto veterotestamentario partecipavano soltanto le sue amiche (cf. *Jdc* 11,37s.). Vari studiosi (cf. Brown 1992a, 94; Begg 2006, 177s. e n. 99) hanno messo in rilievo alcune somiglianze tra la storia e alcuni brani euripidei sul destino di Ifigenia. In particolare, merita un confronto diretto il passo in cui Ifigenia accetta la morte per permettere all'esercito acheo di partire verso Troia e vendicare l'oltraggio di Paride: ταῦτα πάντα καθανοῦσα ῥύσομαι, καὶ μου κλέος, / Ἑλλάδ' ὡς ἠλευθέρωσα, μακάριον γενήσεται. / καὶ γὰρ οὐδέ τοί τι λῖαν ἐμὲ φιλοψυχεῖν χρεῶν· / πᾶσι γάρ μ' Ἑλλησι κοινὸν ἔτεκες, οὐχὶ σοὶ μόνῃ (*IA* 1383-1386). Euripide mostra una fanciulla cosciente della potenza liberatoria che scaturirà dalla sua morte; da figlia dei genitori, ella diventa “patrimonio comune di tutti i Greci”. Del resto, il pubblico dell'Impero non era affatto digiuno di storie del genere, dato che la funzione vicaria per la comunità era un motivo ricorrente della mitologia classica greca e latina. Verranno qui menzionati soltanto due casi particolarmente emblematici di figlie condannate a morte per salvare la patria. La prima è Ctonia, figlia del re di Atene Eretteo, che nel corso di una guerra contro gli Eleusini seppe dall'oracolo di Delfi che, per vincere e salvare la sua città, avrebbe dovuto sacrificare una delle figlie. La scelta ricadde su di lei, ma al momento dell'immolazione le altre decisero di suicidarsi per mantenere fede al voto che le univa di morire nello stesso momento⁹⁶. Analogamente, Andromeda dovette scontare l'ira delle Nereidi causata dalla superbia della madre. Il re Cefeo, suo padre, seppe da un oracolo che il mostro marino inviato da Poseidone a devastare la regione si sarebbe ritirato nel momento in cui avesse sacrificato la sua figlia vergine: egli, deciso a salvare il regno, fece legare la figlia ad uno scoglio in attesa della morte e solo l'uccisione del mostro da parte di Perseo evitò la sciagura⁹⁷. L'idea del sacrificio per la patria non si limitava certo

⁹⁶ Apollod. III 15,1-4; Hyg. *Fab.* 46.

⁹⁷ Cf. Hyg. *Fab.* 64,1.

ai racconti mitologici, ma toccava sia la storia del mondo greco, con personaggi come Armodio e Aristogitone, Leonida, Epaminonda, sia quella di Roma, dove la pratica della *devotio*, l'immolazione del comandante agli dèi Mani, aveva portato salvezza e vittoria all'esercito in cambio della vita di Decio Mure (Liv. VIII 9) e del figlio (Liv. X 25-29). La tematica non era sconosciuta neanche al mondo ebraico. Nel cap. 7 del *Secondo Libro dei Maccabei* Anna prima vede i sette figli torturati e uccisi dallo spietato re Antioco Epifane e infine anche lei viene destinata alla stessa sorte perché si è rifiutata di trasgredire le patrie leggi. Molte sono le figure femminili (Debora, Giaele, Ester, Giuditta) che formano il *pantheon* delle eroine pronte al morte per difendere la libertà, a cui può accedere la figlia di Iefte descritta nelle *Antichità*. Non è infatti un caso che, dopo aver menzionato la condizione di vergine in AJ V 264, Flavio Giuseppe cambi il motivo del lutto sul monte: le lacrime versate sulla giovinezza (266 νεότης) attribuiscono alla fanciulla i tratti dei παῖδες ἄωροι, i morti anzitempo celebrati nella poesia funeraria⁹⁸. Potrebbe apparire in contraddizione con quanto appena detto il silenzio di Giuseppe sulla commemorazione annuale di sua figlia di Jdc 11,40. Secondo Feldman (1998, 184s.), questa omissione vorrebbe impedire ai lettori greci di collegare l'episodio ai rituali pagani per le divinità della natura, come Osiride o Adone, di cui si celebrava annualmente la morte. L'ipotesi non può essere esclusa, ma sembra in contrasto con i richiami stabiliti finora tra la figlia di Iefte e Ifigenia. Begg (2006, 177), invece, sottolinea che l'omissione del rito permetterebbe allo scrittore di inserire la condanna del sacrificio umano, ben più importante nell'ottica apologetica delle *Antichità*. A mio avviso, invece, la condanna potrebbe non essere interpretata come una sostituzione, ma piuttosto come una rielaborazione di Jdc 11,39s. nella versione del *Targum*, in cui la ricorrenza annuale viene interpretata come un monito per evitare ulteriori sacrifici umani. Da quell'opera – o almeno dalle idee lì conservate – sembrano infatti dipendere anche altri passi di Flavio Giuseppe (cf. Thackeray 1929, 81). Effettivamente, la notizia di una celebrazione ebraica, di cui tra l'altro non si hanno attestazioni ulteriori, non avrebbe interessato l'uditorio pagano; la condanna morale del gesto, invece, avrebbe trovato più rispondenza nel pubblico ed avrebbe permesso di mettere in atto tutti i propositi apologetici sopra descritti.

Questa riflessione dà modo di accennare alla discussione sulle fonti bibliche delle *Antichità*. Mez (1895) aveva mostrato che Flavio Giuseppe, pur utilizzando il testo ebraico, faceva ricorso alla traduzione greca quando l'originale poneva problemi di comprensione;

⁹⁸ Sulla poesia funeraria greca, cf. Vêrilhac (1978-1982).

Harlé (1995, 131s.) aveva in séguito riconosciuto nel testo greco di *Giudici* usato dallo scrittore una versione vicina alla recensione antiochena. Uno dei passi probanti riguarda il racconto di Iefte: come si è già mostrato nell'analisi a *Jdc* 12,7, la lezione 'Sebee' deriva probabilmente dalla recensione antiochena di LXX e fu scelta come alternativa alla menzione generica delle "città di Galaad" presente nell'originale ebraico. Begg (2006, 182), invece, ritiene che Giuseppe abbia fatto ricorso a «various (and varying) text-forms», perché l'adunata dell'esercito israelita sulle montagne (*AJ* V 257 ~ *Jdc* 10,17) avrebbe come modello ἐν τῇ σκοπιᾷ di B, piuttosto che il toponimo Mispà di TM e A. L'esempio addotto dallo studioso non è sufficiente per ipotizzare un confronto tra manoscritti di recensioni diverse dei LXX, idea che implicherebbe un lavoro filologico paragonabile a quello di Origene: la traduzione in πρὸς τὸ ὄρος può essere derivata semplicemente dal testo ebraico, dove il termine indica di per sé un 'luogo elevato' ma è usato anche come nome proprio per alcune località. Probabilmente si tratta di una modifica attuata per eliminare un'apparente incoerenza del testo biblico: la localizzazione dell'esercito a Mispà poteva infatti risultare ambigua prima dell'entrata in scena di Iefte, che vi giunge per pronunciare la promessa prima della battaglia (*Jdc* 11,11). Lo scrittore, allora, variò leggermente le dinamiche del racconto, mostrando prima la salita degli abitanti sul monte senza nome, e in séguito l'ingresso di Iefte a Mispà con il suo esercito.

Il *Liber antiquitatum biblicarum*

Nel *corpus* di Filone di Alessandria è stato trasmesso il cosiddetto *Libro delle Antichità bibliche* (*Liber Antiquitatum Biblicarum*), un'opera spuria conservata in una redazione latina del IV secolo, di cui non è conosciuto neppure il titolo originale. Data la mancanza di fonti esterne, gli studiosi hanno provato a ricostruire la difficile storia della tradizione dell'opera attraverso alcuni indizi testuali. Composto originariamente in ebraico, il *Liber* sarebbe stato tradotto in greco e da lì in latino; si tratterebbe dunque di una traduzione di una traduzione, peraltro non esente da rimaneggiamenti⁹⁹. Secondo Charles Perrot e Pierre Maurice Bogaert (1976, 10), l'autore di questa sorta di *midraš* sulla storia dell'alleanza sarebbe un rabbino vicino alla corrente farisaica, vissuto in Israele durante il primo secolo dell'era volgare.

La critica è discorde circa la datazione dell'opera: Perrot-Bogaert (1976, 27) scelgono la distruzione del Tempio nel 70 d.C. come *terminus ante quem*, Harrington (1985, 299) situa l'opera tra il 135 a.C. e il 100 d.C., Jacobson (1996, 199-210), pur tenendo aperta una forbice tra il 50 a.C. e il 150 d.C., sembra prediligere il regno dell'imperatore Adriano, a causa di alcuni riferimenti a un periodo di persecuzione che richiamerebbe la repressione della rivolta di Bar-Kochba. Il *Liber Antiquitatum Biblicarum* ripercorre gli avvenimenti biblici dalla *Genesi* fino alla storia di Saul – di cui peraltro omette la morte – attraverso una «galerie de portraits» (Perrot-Bogaert 1976, 33) che seguono *grosso modo* uno schema simile: la nascita dell'eroe o l'inizio della sua funzione nell'economia della storia, i tratti salienti della sua vita e la sua morte accuratamente descritta nei particolari. A Iefte e alla figlia sono dedicati due capitoli, che l'intricata storia della trasmissione obbliga a note di commento filologico talvolta copiose e ad alcune correzioni al testo, che Harrington puntualmente giustifica. Quanto alla traduzione, si noteranno anche qui, nel testo latino, vari ebraismi (già analizzati da Jacobson 1996, 945-976), che verranno resi con formule correnti dell'italiano perché in questo caso la traduzione è l'unico strumento per poter accedere al testo originale.

⁹⁹ Cf. Harrington 1970, 503-514; Perrot-Bogaert 1976, 75s.; Jacobson 1996, 215-224 e 257-277. Per spiegare numerose lezioni differenti Jacobson (p. 265) arriva a postulare l'intervento di «a scribe who was both scribe and translator, copying one Latin text while at the same time occasionally revising this text on the basis of his simultaneous utilization of two Greek (or Greek and Hebrew) “originals”».

39. 1. *et post hec venerunt filii Ammon*¹⁰⁰, *et ceperunt expugnare Israel, et acceperunt civitates eorum multas*¹⁰¹. *et dum coangustarentur populi valde, congregati sunt in Masphat, dicentes singuli quique ad proximos suos: “ecce nunc videmus pressuram que includit nos, et Dominus recessit a nobis et iam non est nobiscum, et inimici nostri rapuerunt civitates nostras, et dux non est qui ingrediatur et exeat ante conspectum nostrum. nunc ergo videamus quem ponamus super nos ut pugnet pugnam nostram”*¹⁰².
39. 1. E dopo queste cose arrivarono i figli di Ammon e iniziarono a conquistare Israele, e catturarono molte loro città. E mentre le tribù erano molto angosciate, si riunirono a Masphat, e ognuno diceva ai propri vicini: “Ecco, adesso vediamo l’oppressione che ci stringe; il Signore si è allontanato da noi e non è più con noi, e adesso i nostri nemici hanno saccheggiato le nostre città, e non c’è un condottiero che entri ed esca al nostro cospetto. Allora guardiamo chi potremmo metterci a capo perché combatta la nostra battaglia”.
2. *Ieptan*¹⁰³ *autem Galadites erat potens in virtute*¹⁰⁴. *cum zelaret fratres suos qui eiecerant eum de terra sua*¹⁰⁵, *et ille iens*
2. Iefte il Galaadita era potente in valore. Poiché avversava i suoi fratelli che l’avevano cacciato dalla sua terra, egli se ne andò e si fermò nella terra di Tob, e si

¹⁰⁰ Lo Pseudo-Filone usa l’espressione che si legge nel testo biblico, mentre Flavio Giuseppe (*AJ* V 256) traduceva con Ἀμμωνῖται, “Ammoniti”.

¹⁰¹ Cf. *Jdc* 10,7-9.

¹⁰² Cf. *Jdc* 10,17s.

¹⁰³ Perrot-Bogaert (1976, 187) ritengono la grafia corretta nel mondo greco-latino, mentre Jacobson (1996, 945) fa notare che essa, differente da tutte le versioni bibliche, può essere confrontata soltanto con la forma Ἰεφθαῖς/Ἰαφθαῖς in Giuseppe Flavio.

¹⁰⁴ Cf. *Jdc* 11,1.

¹⁰⁵ Il verbo *zelare* dà problemi di senso perché nel testo biblico Iefte non ha sentimenti di invidia nei confronti dei fratelli; per questo è stato reso da Harrington-Caseaux (1976, 273) con «garder de la rancœur», che si allontana dal significato principale del verbo. In una nota a margine della sua traduzione, Harrington (1985, 352) sospetta una mal comprensione del testo ebraico in cui i fratelli non sarebbero stati l’oggetto dell’invidia, bensì i soggetti. Jacobson (1996, 946) segue questa linea e ritiene che l’originale ebraico avrebbe dovuto produrre *zelaverunt (eum) fratres sui*, simile al testo della *Vetus Latina* a proposito di Giuseppe alle prese con i suoi fratelli (cf. *Gen* 37,11). Per quanto sia interessante la somiglianza con Giuseppe, l’invidia dei fratelli per Iefte, figlio illegittimo non ancora nominato giudice, è difficilmente riconducibile al racconto biblico. La sfera semantica della collera, assente nelle attestazioni del verbo *zelare/zelari*, è riscontrata per il sostantivo corrispondente *zelus* almeno nella traduzione latina di *Ez* 5,3 (*et complebo furorem meum, et requiescere faciam indignationem meam in eis, et consolabor: et scient quia ego Dominus locutus sum in zelo meo, cum implevero indignationem meam in eis*) che presenta in ebraico la stessa radice verbale זלך, che Jacobson (1996, 946) ipotizza alla base del testo. In *Jdc* 11,7 Iefte rinfaccia ai fratelli di averlo odiato, un indizio a favore di una possibile correzione. Ciò nonostante, lo Pseudo-Filone presenta Iefte molto più irato nei confronti del suo popolo di quanto non faccia la Bibbia; sembra dunque preferibile mantenere il testo tràdito con l’accezione di rancore che si può ricavare dalla famiglia lessicale del verbo in questione.

*sedit in terra Tobi, et congregati ad eum viri vani*¹⁰⁶ *commorati sunt cum eo*¹⁰⁷.

3. *et factum est cum expugnaretur Israel, venerunt in terram Tobi ad Ieptan, et dixerunt ad eum: “veni, principare populo. quis enim scit si propterea servatus es in dies istos, aut propterea liberatus es de manibus fratrum tuorum, ut principeris in tempore hoc populo tuo?”*¹⁰⁸.

4. *et dixit ad eos Ieptan: “sic post odium dilectio revertitur, aut tempus omnia vincit, quoniam eiecistis me de terra mea et de domo patris mei, et nunc venistis ad me quando pressura facta est vobis?” et dixerunt ad eum: “si Deus patrum nostrorum, cum peccavisset ei et tradidisset nos in conspectum inimicorum nostrorum et premeremur ab his, immemor fuit peccatorum nostrorum et liberavit nos, quid tu vis, homo mortalis, iniquitates que acciderunt nobis memorari in tempore pressure nostre? et ideo non ita sit coram te domine”*¹⁰⁹.

¹⁰⁶ I manoscritti presentano *vagi*, che Harrington-Caseaux (1976, 23) correggono in *vani* per somiglianza con l'ebraico *rêqîm* di *Jdc* 11,3. Come si è visto nell'analisi al testo biblico, il lemma ebraico significa infatti 'vuoto', 'vano', da cui 'povero' e 'affamato', e fu reso in A con *λιτοί*, 'semplici', 'alla buona', ma anche 'poveri', mentre in B con *κενοί*, lemma che si avvicina di più all'originale ebraico. In La, invece, l'aggettivo è reso con una connotazione negativa (*latrones*), simile alla traduzione di Girolamo, che presenta l'endiadi *viri inopes et latrocinantes*. Il verbo *latrocinare*, nella sua valenza di 'essere un soldato mercenario', può spiegare l'uso del *vagus* latino parzialmente difeso da Jacobson (1996, 947), che rimanda all'espressione *viri inopes et vagi* (פִּוִּחַיִּים) usata in *Jdc* 9,4. La correzione, tuttavia, può apparire corretta, perché tale valore negativo è assente nel lemma ebraico, che viene reso anche in *Jdc* 9,4 con *inopes*, mentre la corruzione in *vagi* potrebbe essere spiegata come un'influenza della traduzione latina, oltre che di *Jdc* 9,4.

¹⁰⁷ Cf. *Jdc* 11,3.

¹⁰⁸ Cf. *Jdc* 11,4-6.

¹⁰⁹ Cf. *Jdc* 11,7.

5. *et dixit Ieptan: "Deus potest peccatorum nostrorum memor non esse, qui habet tempus et locum ubi requiescat a longanimitate sua tamquam Deus; ego autem, mortalis et de terra factus in quam reversurus sum, ubi proiciam iram meam et iniuriam qua nocuistis me?" et dixit ad eum populus: "edoceat te columba cui assimilatus est Israel quia, cum auferuntur ab ea filii eius, tamen de loco non recedit suo, et respuens iniuriam suam obliviscet¹¹⁰ velut in profundo abyssi"*.

6. *et surrexit Ieptan et venit cum eis, et collegit omnem populum et dixit ad eum¹¹¹: "scitis quod, dum viverent duces nostri, monuerunt nos ut sequeremur legem nostram. et Ammon et filii eius averterunt populum de via sua in qua ambulabant, et servierunt diis alienis qui eos perderent. nunc ergo ponite corda vestra in lege Domini Dei vestri, et deprecemur eum unanimes, et sic pugnabimus adversus inimicos nostros, confidentes et sperantes in Domino, quoniam non tradet nos usque in finem. etsi peccata nostra superabundent, misericordia tamen eius implet terram"*.

7. *et oravit omnis populus, unanimiter viri et mulieres, pueri lactentes. et cum orarent*

delle ingiustizie che avvennero? E allora non sia così per te, signore".

5. Iefte rispose: "Dio può non ricordarsi dei nostri peccati, Egli che ha tempo e luogo per riposarsi dalla sua lunga sopportazione, in quanto è Dio; io invece, mortale e fatto di terra nella quale sono destinato a tornare, dove scaricherò la mia ira e l'oltraggio con cui mi avete ferito?". E il popolo gli disse: "Ti sia d'insegnamento la colomba a cui è stato paragonato Israele. Quando le sono sottratti i suoi figli, tuttavia non si allontana dal proprio posto, e respingendo l'oltraggio subito lo dimenticherà come se esso si trovasse nel profondo dell'abisso".

6. E Iefte si alzò e andò con loro, radunò tutto il popolo e gli disse: "Sapete che quando vivevano i nostri capi, ci esortarono a seguire la nostra legge. E Ammon e i suoi figli deviarono il popolo dalla sua strada, in cui camminava, e adorarono dèi stranieri in maniera che li mandassero in rovina. Allora adesso ponete i vostri cuori nella legge del Signore Dio vostro, e preghiamolo unanimi, e così combatteremo contro i nostri nemici, confidando e sperando nel Signore, poiché non ci abbandonerà fino alla fine. E se anche i nostri peccati abbonderanno, tuttavia la sua misericordia riempirà la terra".

7. E tutto il popolo pregò, unanimemente uomini, donne e neonati. E mentre

¹¹⁰ Sulla forma verbale anomala, cf. Jacobson 1996, 950.

¹¹¹ Cf. *Jdc* 11,11.

dicebant: “intende Domine in populum quem elegisti, et non corrumpas vineam quam plantavit dextera tua, ut sit coram te in hereditate hec gens, quam habuisti ab initio et quam pretulisti semper, et pro qua fecisti habitabilia et induxisti in terram quam iurasti ei, et ne tradas nos in conspectum odientium te, Domine”.

8. *et penituit Deus ire sue, et confortavit spiritum Iefte¹¹². Et misit nuncium ad Getal regem filiorum Ammon, et dixit: “quare inportunus es terre nostre, et accepisti civitates meas? aut contristaris quare tibi non precepit Israel, ut disperderes inhabitantes terram? et nunc redde mihi civitates meas, et pausabit iracundia mea a te. si quominus, scito quoniam ascendam ad te, et preterita tibi reddam, et retribuam malicias tuas in caput tuum. aut inmemor sum quoniam subdoli fuistis populo Israel in heremo?” et legati Iefte dixerunt mandata hec regi filiorum Ammon¹¹³.*

9. *et dixit Getal: “putabat Israel in quantum acceperat terram Amorreorum possideatur¹¹⁴? et ideo dicite: ‘scitote quia*

pregavano, dicevano: “Volgiti, Signore, verso il popolo che hai scelto, e non far corrompere la vigna che la tua destra ha piantato, perché sia accanto a te nell’eredità questa stirpe che tu hai acquisito fin dal principio e che tu hai sempre preferito, e per la quale hai creato luoghi abitabili e l’hai condotta nella terra che le avevi promesso, e non lasciarci in balia di coloro che ti odiano, Signore”.

8. Dio si pentì della sua ira e rafforzò lo spirito di Iefte. Quest’ultimo mandò un messaggero a Getal, re dei figli di Ammon, e disse: “Per quale ragione sei molesto alla mia terra e hai catturato le mie città? Oppure sei infuriato perché Israele non ti ha sottomesso fino a disperdere coloro che abitano la tua terra? E ora rendimi le mie città, e la mia ira nei tuoi confronti cesserà. In caso contrario, sappi che salirò fino a te e ti renderò quello che hai fatto, e farò ricadere sul tuo capo la ricompensa delle tue ingiurie. Oppure credi che non mi ricordi che siete stati ingannevoli col popolo di Israele nel deserto?”. Gli ambasciatori di Iefte riportarono questi ordini al re dei figli di Ammon.

9. Allora Getal disse: “Israele pensava di mantenere il possesso della terra degli Amorrei, dato che l’aveva conquistata? E

¹¹² Cf. *Jdc* 10,16 e 11,29.

¹¹³ Cf. *Jdc* 11,12-22.

¹¹⁴ Harrington-Caseaux (1976, 276) omettono il verbo *possidere*, che Jacobson (1996, 955-957) ritiene a ragione originale. L’ho dunque ripristinato nel testo.

nunc residuas civitates accipiam a te, et reddam tibi maliciam tuam et vindicabo Amorreos quos nocuistis”. et adiecit¹¹⁵ *Ieptan mandare regi filiorum Ammon dicens: “in veritate didici, quia adduxit te Deus ut disperdam te nisi quiescas ab iniquitate qua vis nocere Israel. et ideo veniam ad te, et manifestabo me tibi. Non enim sicut dicitis sunt dii qui dederunt vobis hereditatem quam possidetis sed, quia post lapides seducti estis, veniet ignis post vos in vindictam*¹¹⁶.

10. *et quia volebat rex filiorum Ammon exaudire vocem Iepte, surrexit Ieptan et armavit omnem populum ut exiret et in procinctu pugnaret dicens: “cum traditi fuerint filii Ammon in manus meas et reversus fuero, omnis qui mihi primus obviaverit erit Domino in holocaustum”*¹¹⁷.

11. *et iratus est Dominus ira et dixit: “ecce oravit Ieptan ut offerat mihi omne quod primum obviaverit ei. et nunc si canis primum obviaverit Iepte, numquid canis offeretur mihi? et nunc fiat oratio Iepte in primogenitum eius, id est in fructum ventris*

allora dite (a Iefte e agli Israeliti): ‘sappiate che adesso ti sottrarrò le città che ti rimangono, ti ricambierò le ingiurie e vendicherò gli Amorrei a cui avete arrecato danno’”. Iefte continuò a mandare (messaggeri) al re dei figli di Ammon, dicendo: “In verità, ho capito che Dio ti ha condotto (qui) perché io ti disperda se tu non desisti dall’ingiustizia con cui vuoi far danno a Israele. Così verrò da te e mi mostrerò a te. Infatti non è come dite voi, che ci sono degli dèi che vi hanno dato l’eredità che possedete; al contrario, poiché siete andati dietro a idoli di pietra, un fuoco verrà dietro a voi per castigarvi”.

10. E poiché il re dei figli di Ammon non voleva dare ascolto alla voce di Iefte, egli si alzò e armò tutto il popolo perché partisse e combattesse in assetto di guerra, dicendo: “Quando i figli di Ammon saranno stati consegnati nelle mie mani e sarò tornato a casa, chiunque mi incontrerà per primo lungo il cammino sarà per il Signore in olocausto”.

11. Dio si accese d’ira e disse: “Ecco Iefte fece voto di offrirmi qualsiasi essere lo incontri per primo lungo il cammino. Quindi se per primo è un cane a incontrare Iefte per via, mi sarà forse offerto un cane? Allora il voto di Iefte si compia sul suo

¹¹⁵ Anche qui si nota la traduzione letterale del *binyan qal* di קָל (cf. *Jdc* 10,6 e 11,14), reso nei LXX con προστίθημι e in La con *adicio*, proprio come in questo caso.

¹¹⁶ Cf. *Jdc* 11,23s.

¹¹⁷ Cf. *Jdc* 11,30s.

ipsius, et petitio ipsius in unigenitam eius. ego autem liberans liberabo¹¹⁸ populum meum in isto tempore, non pro eo sed pro oratione quam oravit Israel”.

40. 1. *et venit Ieptan, et expugnavit filios Ammon, et tradidit eos Dominus in manus eius, et percussit civitates eorum sexaginta¹¹⁹. et reversus est Ieptan cum pace, et exierunt mulieres in obviam ei in choris. et erat ei unigenita filia, que in choris exiit prius de domo obviam patri suo¹²⁰. et videns eam, Ieptan resolutus est et dixit: iuste vocatum est nomen tuum Seila, ut offeraris in sacrificium. et nunc quis dabit¹²¹ cor meum in statera et animam in pondere, et stabo et videbo quis preponderabit, utrum epulatio¹²² que facta est an tristitia que contingit mihi¹²³? et quia in cantico votorum¹²⁴ aperui os meum Domino meo, non possum revocare illud¹²⁵.*

2. *et dixit ei Seila filia eius: et quis est qui tristetur moriens, videns populum liberatum? aut inmemor es que facta sunt in*

primogenito, cioè sul frutto delle sue viscere, la sua richiesta sull'unica sua figlia.

Io però libererò completamente il mio popolo in queste circostanze, non per Iefte, ma per la preghiera che mi ha fatto Israele”.

40. 1. E Iefte giunse, espugnò i figli di Ammon, che il Signore consegnò in mano sua, e devastò sessanta loro città. Tornò in pace e le donne uscirono in coro incontro a lui per strada. Aveva un'unica figlia che uscì in prima linea dalla casa tra le schiere danzanti per andare incontro a suo padre. E vedendola, Iefte si sentì venir meno e disse: “Giustamente il tuo nome fu chiamato Seila, perché tu sia offerta in sacrificio. E adesso chi porrà il mio cuore su una stadera, la mia anima su una bilancia, e starò a vedere chi peserà di più, se la gioia che è avvenuta oppure l'angoscia che mi prende? Dal momento che ho aperto la mia bocca al mio Signore nel cantare i voti, non posso revocarlo”.

2. E sua figlia Seila gli disse: “E chi è colui che si rattristirebbe a morire vedendo il suo popolo liberato? Oppure non ricordi che

¹¹⁸ Il testo *liberans liberabo* traduce letteralmente un costrutto semitico molto ricorrente nella Bibbia, quello dell'infinito d'intensità, riscontrabile in *Jdc* 11,30 *passim*.

¹¹⁹ Cf. *Jdc* 11,32s.

¹²⁰ Cf. *Jdc* 11,34.

¹²¹ Il verbo *dare* nel significato di 'porre' è un uso che risale alla doppia valenza dell'ebraico *תָּרַךְ*.

¹²² Condivido l'interpretazione di Jacobson (1996, 729s.), secondo il quale *epulatio* è la traduzione del greco *εὐφραίνεσθαι/εὐφροσύνην ποιεῖν*, che potrebbe ricalcare l'ebraico *הִתְרַשְׁטֵם* o *רָשַׁטְרָשׁ/רָשַׁטְרָשׁ* (cf. *2Chr* 15,15, 23,21, *Ps* 68,4). Il termine latino, infatti, è usato anche in *Antiq.* 23,14, in cui non sono descritte feste. In questo caso, si verrebbe a creare un'antinomia tra due sentimenti contrapposti; viceversa, l'interpretazione di 'banchetto' o 'festa' (Perrot-Bogaert 1976, 281) pare contestualmente impropria.

¹²³ Cf. *Job* 6,2 e 31,6

¹²⁴ Jacobson (1996, 961) ritiene che la forma originale fosse “col canto e con i voti”; la caduta della congiunzione avrebbe determinato lo stato costrutto che risulta dalla traduzione latina.

¹²⁵ Cf. *Jdc* 11,35.

diebus patrum nostrorum, quando pater filium inponebat in holocaustum, et non contradixit ei sed epulans consensit illi, et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens?

3. *et nunc omnia que orasti non destruas*¹²⁶, *sed fac*¹²⁷. *unam autem petitionem peto a te antequam moriar, postulationem minimam exoro priusquam reddam animam meam: ut vadam in montes et maneam*¹²⁸ *in collibus et perambulem petras, ego et convirginales*¹²⁹ *mee, et effundam in eis lacrimas meas et referam tristitias iuventutis mee. et plorabunt me ligna campi, et plangent me bestie campestris, quia non sum tristis in hoc quod moriar, nec dolet mihi quod reddo animam meam, sed quoniam in oratione preoccupatus est pater meus*¹³⁰; *et si spontaneam me non obtulero in sacrificium, timeo ne non sit acceptabilis mors mea, aut in vano perdam animam meam. hec referam montibus, et post revertar*¹³¹. *et dixit pater eius: “vade”*¹³².

cosa accadeva ai tempi dei nostri padri, quando il padre soleva offrire il figlio in olocausto, e quest'ultimo non si oppose, anzi accondiscese a lui gioendo, e chi veniva immolato era pronto, e chi immolava colmo di gioia?

3. E allora non annullare tutto ciò su cui hai fatto voto, ma compilo. Una sola richiesta ti faccio prima di morire, ti faccio una richiesta minima prima che renda l'anima: che io possa andare sui monti, rimanere sui colli e camminare tra le rocce, io e le vergini mie compagne, e versi su quelle pietre le mie lacrime e proclami la tristezza della mia gioventù. Mi piangeranno gli alberi della campagna, mi lamenteranno le bestie selvatiche, non perché sono triste per il fatto che morirò, né perché mi dispiace il fatto di rendere la mia anima, ma poiché mio padre si è impegnato in un voto; e se non mi sarò offerta spontaneamente in sacrificio, temo che la mia morte non sia legittima, che io perda la mia anima invano.

¹²⁶ Jacobson (1996, 962) ritiene che *destruere* sia la traduzione del greco καταργέω, come nella traduzione latina di Rom 3,31.

¹²⁷ Cf. Jdc 11,36.

¹²⁸ Tutti i manoscritti riportano *maneam* ad eccezione di due (K = Fulda-Cassel, Theol. 4°, 3, XI sec., P = Phillipps 461, Ginevra, XII sec.) che leggono *permaneam*; al contrario, Harrington-Caseaux (1976, 280) scelgono *permeem*, probabile emendazione presente soltanto nell'*editio princeps* di Sichard. Per Jacobson (1996, 963), l'assenza del lemma nei manoscritti spinge a preferire *maneam* o *permaneam*. La presenza del verbo *perambulem*, il cui preverbo innesca l'accusativo semplice *petras*, può far ipotizzare un errore di (para-)dittografia nella forma precedente.

¹²⁹ Per spiegare la forma *convirginales*, non attestata altrove fino al IX secolo, si è pensato a un calco del greco συμπάρθενοι. Cf. Jacobson 1996, 963.

¹³⁰ Jacobson (1996, 964) interpreta *preoccupatus est* come traduzione del verbo ebraico כָּלַף, che significa 'catturare', 'mettere in trappola'.

¹³¹ Cf. Jdc 11,37.

¹³² Cf. Jdc 11,38.

Annuncerò queste cose ai monti e poi ritornerò”. E disse suo padre: “Va””.

4. *et profecta est Seila filia Iefte, ipsa et convirginales eius, et venit, et narravit sapientibus populi, et nemo potuit respondere ad verbum eius. et post venit in montem Stelac, et Dominus cogitavit super eam noctu, et dixit: “ecce nunc conclusi linguam sapientum populi mei in generationem istam, ut non possent respondere filie Iefte ad verbum eius, ut compleretur verbum meum, nec destrueretur consilium meum quod cogitaveram. et ipsam vidi magis sapientem pre patre suo, et sensatam virginem pre omnibus qui hic sunt sapientibus¹³³. et nunc detur anima eius in petitione eius¹³⁴, et erit mors eius preciosa ante conspectum meum omni tempore, et abiens decidet in sinum matrum suarum”.*

4. E Seila, figlia di Iefte, partì, lei e le vergini sue compagne, e andò a parlare ai sapienti del popolo, e nessuno poté rispondere alle sue domande. E dopo salì sul monte Stelac, e il Signore rifletté su di lei durante la notte, e disse: “Ecco, adesso ho sigillato la lingua dei sapienti del mio popolo in questa generazione, perché non fossero in grado di rispondere alla figlia di Iefte, alle sue domande, perché si compisse la mia parola e non si rovinasse il disegno che avevo pensato. Ed ho visto che lei è più sapiente di suo padre, una vergine più assennata di tutti i saggi che sono lì. La sua anima sia data secondo la sua preghiera, e la sua morte sarà preziosa al mio cospetto in ogni tempo, e morendo se ne andrà nel grembo delle sue antenate”.

5. *et venit filia Iefte in montem Stelac, cepit plorare, et hic trenus eius, in quo plangens ploravit¹³⁵ se antequam recederet, et dixit¹³⁶: “audite montes trenum meum, et intendite colles lacrimas oculorum meorum, et testes estote petre in planctu anime mee. ecce quomodo accusor¹³⁷, sed non in vano*

5. E quando la figlia di Iefte arrivò sul monte Stelac iniziò a piangere, e questo è il suo lamento nel quale disperatamente pianse se stessa prima di tornare a casa. Disse: “Udite, monti, il mio lamento, / volgetevi, colli, alle lacrime dei miei occhi, / siate testimoni, rocce, del lamento della

¹³³ Il termine *sapientes* all’ablativo presuppone un valore attributivo legato al precedente *omnibus*. Tuttavia, il senso generale suggerisce una contrapposizione tra la pretesa sapienza dei dottori della legge e la saggezza reale della figlia di Iefte, per cui Jacobson (1996, 967) ipotizzava un’originale funzione predicativa mal tradotta in latino, da rendere “più saggia di tutti coloro che qui sono saggi”.

¹³⁴ In Harrington-Caseaux (1976, 354) il secondo *eius* è interpretato in riferimento a Iefte, mentre Jacobson (1996, 967) offre valide spiegazioni per sostenere che la richiesta sia fatta dalla figlia.

¹³⁵ Il costrutto semitico del raddoppiamento verbale è qui usato con la *variatio* tra *plango* e *ploro*.

¹³⁶ Il lamento che segue è tradito in prosa e così è stato edito da Harrington-Caseaux (1976), i quali tuttavia presentano la traduzione divisa in versi. Qui si è optato per una soluzione intermedia, in cui il discorso non è scandito da schemi metrici, mentre le divisioni indicano la probabile fine dei versi ebraici nell’originale.

¹³⁷ Sui possibili modelli di *accusor*, cf. Jacobson 1996, 969.

*recipiatur anima mea*¹³⁸. *proficiscantur* mia anima. / Ecco come sono condannata, /
verba mea in celis, et scribantur lacrimae ma la mia anima non venga ripresa invano!
mee ante conspectum firmamenti, ut pater / Arrivino le mie parole ai cieli, / siano
non expugnet filiam quam devovit scritte le mie lacrime al cospetto del
sacrificare, ut princeps illius unigenitam firmamento, / così che il padre non prenda
*audiat in sacrificio promissam*¹³⁹. con la forza la figlia che ha promesso di
sacrificare, / così che chi ha potere su di lei
ascolti la figlia unigenita, promessa in
sacrificio.

6. *ego autem non sum saturata thalamo* 6. Ed io non sono stata appagata dal mio
meo, nec repleta sum coronis nuptiarum thalamo, / né sono stata ricoperta con le
mearum. non enim vestita sum splendore corone delle mie nozze. / Non sono stata
*sedens in genicio meo*¹⁴⁰ *et non sum usa* infatti rivestita di splendore sedendo nella

¹³⁸ La traduzione in Harrington-Caseaux (1976, 283) dà al verbo *recipio* una connotazione di violenza («ravir») assente nel testo, attribuendo probabilmente a Iefte l'azione, mentre credo che qui si faccia riferimento al pagamento del pegno con Dio, in modo simile al *timeo ne ... in vano perdam animam meam* di *Antiq.* 40,3. Va notato il lessico attinente alla sfera giudiziaria: *testes estote, accusor, recipio*.

¹³⁹ La critica ha riscontrato nella frase notevoli problemi, che saranno analizzati di séguito: a) La congiunzione *ut ... non* è giudicata una finale sgrammaticata da Jacobson (1996, 970), mentre Hofmann-Szantyr (1972, 645s.) la usano come esempio di costruito equivalente all'accusativo più infinito; si potrebbe forse pensare a una consecutio che descriva l'effetto della memoria della figlia di Iefte. In ogni caso vanno considerati due fattori che potrebbero essere all'origine di questa traduzione: l'uso di *ut* crea un'anafora con la proposizione successiva, in ebraico non esiste una congiunzione finale negativa. b) Il verbo *expugnet* è stato interpretato da Perrot-Bogaert (1976, 191s.) con «contraindre», anche se essi ipotizzano una possibile correzione del verbo in *expectet*, sulla base di un passo analogo in *Antiq.* 21,6. Jacobson (1996, 161), che traduce con «venture», conclude così la nota: «I still wonder whether the *ut* clauses may express purpose and that Seila's point is that her fate will prevent such a tragedy from happening again. *Expugnet* (or whatever verb may be preferable here) will then mean something like "venture, attempt, strive" and the negative will carry over into the second clause» (p. 970). La soluzione più economica è senza dubbio quella che presuppone costrizione: la figlia di Iefte rimprovera al padre che il suo voto sia ricaduto su un terzo, adesso moralmente obbligato a morire per non rendere nulla la salvezza di Israele. Il contrasto con l'accettazione della morte da parte della fanciulla non deve stupire, perché il *threnos* ha un valore sia eziologico, sia morale. c) Il *princeps* è identificato da Alexiou-Dronke (1971, 822 n. 3) e da Harrington-Caseaux (1976, 283) con Dio, mentre da Jacobson (1996, 971) con Iefte. In effetti, il giudice è l'unico a poter essere riconosciuto come referente, perché altrimenti l'aggettivo *unigenita* diverrebbe inspiegabile. Va altresì ricordato che a Iefte viene riferito il verbo *principari* in *Antiq.* 39,3. d) Il pronome *illius*, normalmente riferito a *princeps*, viene riferito da Jacobson (1996, 971) a *unigenitam*, probabilmente per parallelismo con la proposizione precedente, dove *pater* non ha attributi. Questa ipotesi mi sembra difficilmente condivisibile a motivo della posizione del pronome rispetto al nome, sempre posposto in ebraico. e) Il verbo *audiat* è interpretato come «grant» da Harrington (1985, 354) e come «let» da Jacobson (1996, 161), che sposta qui la negazione della proposizione precedente traducendo «a ruler not let his only daughter be promised for sacrifice». L'usuale significato di 'ascoltare' appare, viceversa, più semplice da un punto di vista grammaticale e lessicale, e ben si accorda con la frase precedente: i futuri padri, alle prese con casi analoghi, non dovranno imporre alle figlie le proprie decisioni, bensì accettare le loro. Per lo Pseudo-Filone, infatti, è Seila ad avere un ruolo esemplare nella storia, e dunque sarà lei che i lettori dovranno ascoltare.

¹⁴⁰ La frase, variamente tramandata dai codici, palesa una corruzione testuale. La lezione *sedens* ha come variante in una famiglia di codici *secundum*, mentre l'espressione *in genicio meo* è emendazione di Harrington-Caseaux (1976, 282) a partire dalle varianti *in genua mea, in ingenuitate mea, ingenuam meam*. Jacobson (1996, 971s.) espone alcuni dubbi a tal riguardo: «it is not easy to see what the point of the reference to the "women's quartier" is here, nor is it easy to tolerate the possessive adjective *meo* (unlike with *thalamo* above)»;

†*Moysi*† *odoris mei*¹⁴¹, *nec fronivit*¹⁴² *anima* mia camera, / non mi sono servita del
mea oleo unctionis quod preparatum est profumo (dell'allegria), / la mia anima non
mihi. o mater, in vano peperisti unigenitam ha goduto dell'olio dell'unzione che mi è
*tuam, quoniam factus est infernus*¹⁴³ stato preparato. / Madre, invano hai
thalamus meus et genicium meum super generato la tua unica figlia, / poiché gli
*terram*¹⁴⁴, *et confectio omnis olei quam*

lo studioso ritiene altresì preferibile la variante corretta *secundum ingenuitatem meam* che sottolineerebbe la nobiltà della ragazza. L'ipotesi, assunta anche da Dietzfelbinger (1975, 213), si scontra però con la ripetizione dell'espressione corrotta in altri due passi nello stesso paragrafo, editi nelle "Sources Chrétiennes" con *factus est ... genicium meum super terram* e *stratoria que textuit in genicio meo*; l'uso delle medesime varianti è probabilmente dovuto a un unico lemma corrotto, tanto è vero che Dietzfelbinger (1975, 213) lascia punti di sospensione nella seconda occorrenza. Al contrario, *genicium meum* è l'unica proposta che permette di mantenere la stessa parola in tutti e tre i luoghi, e di conseguenza appare come la correzione più probabile.

¹⁴¹ Anche questa frase presenta senza dubbio varie corrotture (sulla questione e sull'uso del genitivo con *utor*, cf. Jacobson 1996, 972). Nella quasi totalità dei manoscritti si legge *Moysi odoris* "dell'olio profumato di Mosè", mentre solo pochi testimoni (**P** = Phillipps 461, Bibl. Bodmer, Ginevra [XII sec.], **Ph** = Phillipps 391 [XI sec.], **T** = Treviri 117 [1459]) riportano *preciosi*, considerato una correzione dei copisti. Perrot-Bogaert (1976, 92) ritengono *Moysi* un errore di dittografia di *sum usa* o un errore di lettura rispetto all'originale ebraico, e lo pubblicano senza tradurlo. Tra le varie ipotesi per spiegare la corruzione, Alexiou-Dronke (1971, 822) riprendono la tesi di Sichard secondo il quale il termine greco intermedio sarebbe stato μόσχος, e traducono «nor have I used my perfume of musk». Il lemma è simile per assonanza ma molto raro nel significato di profumo. Jacobson (1996, 972s.) rimanda alla mirra, più conosciuta e citata varie volte nella Bibbia (cf. *Pr* 7,17, *Est* 2,12, *Ct* 5,1), che formerebbe un'endiadi con *odoris mei*, il nome di una seconda fragranza ignota, dato che la mirra è sempre accompagnata da un altro termine nella Scrittura (cf. *Ct* 3,6.4.15, *Ps* 45,9). L'ipotesi trova supporto nel riferimento che di essa si fa in *Bion Ad.* 75-78, in cui il Coro prima propone a Venere di cospargerlo di ghirlande e poi di ungerlo con la mirra e gli odori di Siria e con la mirra, in una sequenza simile a questa; inoltre, in *Ct* 1,3 si trova l'espressione לְרִיחַ מִשֶּׁמֶט וְכַיִּים, καὶ ὄσμη μύρων σου, "l'odore del tuo profumo/della tua mirra". Ciò nonostante, il lemma risulta troppo dissimile da *Moysi* per poterlo ritenere la lezione originale. Harrington (1970, 510) suggerisce invece un fraintendimento tra מִשֶּׁמֶט ('Mosè') e מִשֶּׁמֶט ('balsamo', 'unguento'); si tratta di un'ipotesi molto interessante, sebbene il termine, secondo Jacobson, mal si accordi col successivo *odoris mei* in assenza di una congiunzione. Va notato, inoltre, che nella frase successiva si trova l'espressione *oleum unctionis*, probabilmente ripresa da *Ex* 30,25 (שֶׁמֶן מִשֶּׁמֶט-קֶדֶשׁ), dove già appare tale termine. Un'altra possibile causa del fraintendimento potrebbe essere il lemma מִשֶּׁמֶט, 'gioia', 'allegria': l'inversione delle due prime consonanti, forse favorita anche dal supposto מִשֶּׁמֶט, potrebbe aver dato luogo alla confusione con מִשֶּׁמֶט. Nella Bibbia, infatti, vi sono alcune espressioni che utilizzano la tematica del 'profumo'/'unguento della gioia', seppur sempre con sinonimi. In particolare, possono essere ricordati i passi di *Is* 61,3 שֶׁמֶן שִׂשׂוֹן תַּחַת אֶבְרָתְךָ ... לְתַתְּ לָהֶם, δοθῆναι ... ἄλειμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσι, "per dare a loro un unguento di gioia al posto del lamento (LXX ai sofferenti)", *Ps* 45,8 שֶׁמֶן שִׂשׂוֹן ... מִשֶּׁמֶט לְרִיחַ, ἔχρισέ σε ὁ Θεός ... ἔλαιον ἀγαλλιάσεως, *Pr* 27,9 שֶׁמֶן וְקַטְרֶת מִשֶּׁמֶט-חֶלֶב, μύροις καὶ οἴνοις καὶ θυμιάμασι τέρπεται καρδία, TM "l'olio e il profumo rallegrano il cuore", LXX "con mirra e vini e profumi si rallegra il cuore". Anche se non ho riscontrato attestazioni con il termine מִשֶּׁמֶט, il confronto con il successivo *oleum unctionis* lascia pensare a una correlazione tra due 'cosmetici' rituali, usati per santificare la sposa durante il matrimonio. Seila sembra dunque lamentarsi di non aver potuto gioire delle buone fragranze utilizzate nei momenti positivi della vita, l'esatto contrario della promessa di *Is* 61,3. In ogni caso, *Moysi* appare inemendabile in quanto errore all'origine della traduzione greca; l'ho pertanto segnalato tra *crucis*, mentre suggerisco nella traduzione il termine 'allegria' tra parentesi.

¹⁴² All'inusuale verbo è stata preferita la variante *fronduit* da Kisch (1949, 222), Dietzfelbinger (1975, 213) e Alexiou-Dronke (1971, 822); viceversa, Jacobson (1996, 973) a sostegno della *lectio difficilior*, ha trovato in *Ps* 63 (VL), un esempio in cui il verbo *fronisci/frunisci* ha come soggetto *anima mea*.

¹⁴³ Il latino *infernus* è la probabile traduzione del greco Ἄιδης con cui si intendeva lo Š_e 'ōl ebraico. Viene così tradotto anche nei LXX, per esempio in *Gen* 37,35. A questo proposito, cf. Harl-Dorival-Munnich 1994, 258.

¹⁴⁴ Come si è detto sopra, anche in questa frase la maggior parte dei codici presenta la *vox nihili genua(m) mea(m)*, corretta in *genua mea* da Kisch (1949, 222); anche la variante trädita *genuisti eam* non dà senso. Alexiou-Dronke (1971, 822) proposero la correzione *unguenta mea* – accolta da Jacobson (1996, 974) – la

*preparasti mihi effundatur, et albam quam inferi sono divenuti il mio talamo, eppure il
nevit mater mea tineae comedit eam, et mio gineceo è sulla terra.
corona quam intexuit nutrix mea in Tutta la quantità dell'olio che mi hai
tempore¹⁴⁵ marcescat, et stratoria que texuit preparato sia versata; / la veste bianca che
in genicio meo¹⁴⁶ de iacinctino et purpura mia madre ha intessuto se la mangerà la
vermis ea corrumpat. et referentes de me tignola, / e la corona che la mia nutrice mi
convirgines mee in gemitu per dies plangent ha intrecciato per la festa marisca, / e le
me. coperte che ella ha tessuto nella mia camera
nuziale di color giacinto e di porpora le
rovini il verme. / Le vergini amiche mie,
riferendosi a me, mi piangano con gemiti
per giorni e giorni.*

7. *incline arbores ramos vestros, et 7. Incline, alberi, i vostri rami, e piangete
plangite iuventutem meam. venite fere la mia giovinezza. / Venite, bestie delle
silvarum et conululate supra virginitatem foreste e ululate insieme sulla mia
meam, quoniam abscisi sunt anni mei et verginità, / perché sono stati recisi i miei
tempus vite mee in tenebris inveterabit¹⁴⁷. anni / e il tempo della mia vita invecchierà
nelle tenebre”.*

8. *et his dictis reversa est Seila ad patrem 8. Dette queste parole, Seila ritornò da suo
suum, et fecit omnia quecumque oravit et padre, ed egli fece tutto ciò che aveva
obtulit holocaustomata¹⁴⁸. tunc omnes promesso e offrì l'olocausto. Allora tutte le
virgines Israel convenerunt, et sepelierunt vergini di Israele si riunirono, seppellirono
filiam Iepte, et planxerunt eam. et fecerunt la figlia di Iefte e la piansero. E i figli di
Israele fecero un grande lamento e*

quale potrebbe richiamare l'*Epitafio di Adone* bioneo; in essa infatti vengono menzionati prima il letto in cui Adone viene deposto da Afrodite e successivamente la dispersione dei profumi (vv. 70-78). Rimane tuttavia aperto il problema delle varianti comuni agli altri due passi, di cui soltanto *genicium* offre un significato accettabile in tutti i casi. Jacobson imputa all'emendazione di Bogaert una certa vaghezza di significato, che Harrington (1970, 354) aveva cercato di superare traducendo «and on earth is my only woman's chamber». Si potrebbe forse supporre che la congiunzione *et* sia la traduzione di un *waw* avversativo, con cui si indicherebbe il gineceo inutilmente predisposto per la fanciulla, ormai destinata al matrimonio con la morte.

¹⁴⁵ Cf. Jacobson 1996, 974s.

¹⁴⁶ Diezfelbinger (1975, 213) e Jacobson (1996, 161 e 975) accettano la variante *ingenium meum*; la vaghezza dell'espressione (cf. Jacobson 1996, 161: «let the worm devour the coverlet that my skill wove») e la presenza delle varianti nei tre passi induce a preferire la correzione di Harrington (in Harrington-Caseaux 1976, 284).

¹⁴⁷ La lezione trasmessa dai codici era stata corretta da Harrington (in Harrington-Caseaux 1976, 284) in *inveteravit*; Jacobson (1996, 976) ritiene in maniera condivisibile che debba essere mantenuta la lezione originale, perché si tratta del tempo che la giovane avrebbe potuto vivere sulla terra e che invece passerà nell'oscurità dello Šeol.

¹⁴⁸ Cf. *Jdc* 11,39.

*filie*¹⁴⁹ *Israel planctum magnum et* stabilirono che in quel mese, nel
constituerunt in eo mense XIII die mensis quattordicesimo giorno, piangessero la
ut convenientes per singulos annos figlia di Iefte, ritrovandosi ogni anno per
*plangerent filiam Iepte per dies quatuor*¹⁵⁰. quattro giorni. E diedero nome al sepolcro
et fecerunt nomen sepulchri eius iuxta secondo il suo nome, Seila.
nomen eius Seila.

9. *et iudicavit Ieptan filios Israel annos* 9. E Iefte giudicò Israele per dieci anni¹⁵²,
decem, et mortuus est, et sepultus est cum morì e fu sepolto con i suoi padri.
*patribus suis*¹⁵¹.

Il racconto dello Pseudo-Filone sulla vicenda appare vistosamente ampliato rispetto alle tradizioni precedenti: si trovano intere parti inesistenti nel testo biblico – le preghiere del popolo (*Antiq.* 39,7), la risposta di Dio al voto di Iefte (39,11), l’incontro di Seila con i sapienti (40,4) e il successivo lamento sui monti (40,5s.) – e sezioni molto ampliate, come il colloquio tra Iefte e gli Israeliti (39,4-6) e la descrizione del lutto degli abitanti alla morte della ragazza (40,8). Al contrario, sono riassunte le trattative diplomatiche col re degli Ammoniti (39,8s.), mentre viene del tutto omesso il racconto della battaglia con gli Efraimiti (cf. *Jdc* 12,1-6). L’autore fornisce inoltre alcune indicazioni per approfondire e attualizzare il racconto biblico, per esempio attribuendo al monte del ritiro il nome Telac (il testo latino riporta *Stelac*, ma si ritiene che sia un errore rispetto ad un originario *Telac*, che è stato identificato con l’Hermon¹⁵³) o identificando il re degli Ammoniti con Getal: secondo gli studiosi (Perrot-Bogaert 1976, 73; Jacobson 1996, 954) si tratta della trascrizione di nome semitico che ellenizzato suonerebbe *Kotylas*, con cui Flavio Giuseppe identifica il tiranno di Filadelfia, capitale degli Ammoniti tra il 134 e l’80 a.C. Dato che nel testo biblico non viene riferito alcun nome, lo Pseudo-Filone avrebbe scelto un nome ancora impresso nella mente degli Israeliti; il regno di questo monarca è dunque considerato un *terminus post quem*.

¹⁴⁹ La tradizione riporta il sostantivo al maschile e al femminile. Harrington-Caseaux (1976, 284) scelgono il maschile, mentre Kisch (1949, 223), Dietzfelbenger (1975, 214) e Jacobson (1996, 976) optano a ragion veduta per il femminile, dato che in *Jdc* 11,39 la cerimonia commemorativa annuale è tenuta dalle fanciulle di Israele e che *filii* sembra *lectio faciliior*.

¹⁵⁰ Cf. *Jdc* 11,40. Non vi è alcuna celebrazione ricordata nel calendario ebraico. Viceversa, Jacobson (1996, 976s.) propone un’interessante ipotesi circa una possibile sovrapposizione con il mito di Tammuz, dio della vegetazione che muore d’estate ed è pianto dalle donne, e riti analoghi concernenti Osiride (cf. Neri-Cinti 2017, ad fr. 140).

¹⁵¹ Cf. *Jdc* 12,7.

¹⁵² La durata del ruolo di Iefte cambia nei vari testi: TM, A e Flavio Giuseppe (*AJ* V 270) parlano di sei anni, B di sessanta, qui di dieci.

¹⁵³ Cf. Perrot-Bogaert 1976, 190s.; Jacobson 1996, 965.

L'autore si dimostra un fine conoscitore della cultura classica. Lo testimoniano l'uso di espressioni proverbiali quali *post odium dilectio revertitur* (*Antiq.* 39,4), una frase dal sapore ossimorico, che, almeno nella sua traduzione latina, può essere messa a confronto con l'espressione *post gloriam invidiam sequi* di Sall. *Iug.* 55,3. Anche *tempus omnia vincit* (*Antiq.* 39,4) è degna di qualche osservazione: Jacobson rimandava questa immagine alla frase sofoclea ὁ παγκρατῆς χρόνος (*OC* 609, cf. Bacch. 13,168) e a *Eccl* 9,11 (יְקָרָה עַתָּה וְפָגַעַ, καιρὸς καὶ ἀπάντημα συναντήσεται); a questi riferimenti si possono aggiungere il detto *omnia vincit amor* di Verg. *Ecl.* 10,69 e analoghe *sententiae* con *tempus*, quali *tempus omnia rapit*, *tempus omnia revelat*, *tempus omnia medetur* (cf. Otto 1890, 342s.). Lo Pseudo-Filone non sottrae all'attualizzazione neppure il testo sacro: l'espressione *in sinum matrum suarum* (*Antiq.* 40,4) ricalca ad esempio una nota formula utilizzata per descrivere la morte degli antichi Israeliti, che in questo caso viene per la prima volta declinata al femminile (cf. Bogaert-Perrot 1976, 191). I libri storici sono riletti sulla base delle teorie di epoca sapienziale e intertestamentaria, come il riferimento alla caducità dell'uomo (39,4 *homo mortalis*) in contrapposizione all'eternità di Dio, un tema caro a *Qohelet* che non a caso è autore imbevuto di ellenismo. In *Eccl* 12 si espone infatti la tesi secondo la quale l'uomo si deve preparare alla vecchiaia fin dalla giovinezza, dato che niente si sottrae al giudizio divino. Il riferimento viene usato quasi come un *memento mori*: se Dio per primo perdona l'uomo, egli non può tirarsi indietro. Quest'idea trova grandissimo risalto nel Nuovo Testamento ed è uno dei punti che hanno in comune lo Pseudo-Filone e il *Vangelo di Luca*, anche perché il ragionamento di Iefte sulla differenza tra Dio e l'uomo è un *unicum* nella letteratura giudaica (cf. Perrot-Bogaert 1976, 51-53).

Iefte viene caratterizzato in maniera chiaroscurale: il cap. 39, fino al momento del voto, ne mette in risalto il vigore fisico e morale, e la pietà religiosa. Qui non si parla né di Galaaditi, né tantomeno degli anziani di Galaad, bensì di tutto il popolo di Israele (39,3 *cum expugnaretur Israel*). L'autore tende a 'gonfiare' i dati: le città saccheggiate dopo la battaglia sono sessanta (40,1), mentre il testo biblico (*Jdc* 11,33) parla di venti; gli anni del suo governo sono stimati a dieci, al contrario dei sei previsti in *Jdc* 12,7. Spicca per interesse la similitudine di Israele come colomba (39,5 *edoceat te columba cui assimilatus est Israel quia, cum auferuntur ab ea filii eius, tamen de loco non recedit suo, et respuens iniuriam suam obliviscet velut in profundo abyssi*). L'immagine metaforica, presente in alcuni testi pseudepigrafici (*4Esd* 5,26) e rabbinici (*T.b.Berakhot* 53b, *CantR* 2,14, 4,1), è di origine incerta; Perrot-Bogaert (1976, 187) suggeriscono un'interpretazione allegorica della colomba del *Cantico*. Questa immagine si trova utilizzata anche da Giosuè in *Antiq.* 21,6 (*o*

Domine, ecce dies venient et assimilabuntur domus Israel columbe fetanti, que collocans filios suos non relinquet nec obliviscetur locum suum). Va notato che, mentre in quest'ultimo passo l'accostamento viene collocato nel futuro, Iefte è indicato come una similitudine già acquisita nel folklore locale. Se in *Antiq.* 23,7 la colomba era stata assimilata ad Abramo (*et assimilabo te columbe, quia accepisti mihi civitatem quam incipient edificare filii tui in conspectu meo*), qui viene utilizzata dal popolo di Israele per suscitare in Iefte il senso di 'padre della patria' di fronte al nemico ormai vicino. Il testo esalta la fedeltà di Iefte a YHWH attraverso l'ammonimento al popolo e la preghiera comunitaria che viene pronunciata subito dopo. Lo Pseudo-Filone ha unito il pentimento degli Israeliti di *Jdc* 10,14-16 con le discussioni tra Iefte e gli anziani di Galaad di *Jdc* 11,4-11; infatti, la frase *penituit Deus ire sue, et confortavit spiritum Iepte* (39,8) unisce il pentimento di Dio che si trova in *Jdc* 10,16 e la discesa dello Spirito su Iefte in *Jdc* 11,29, che viene qui anticipata al momento delle trattative diplomatiche. Jacobson (1996, 953) non riconosce la presenza divina sul giudice ed esprime i suoi dubbi riguardo la possibile influenza biblica a causa dei pochi richiami lessicali e della differenza del contesto immediato. A mio avviso, Jacobson coglie un aspetto interessante della rivisitazione del *Liber*, ma che va interpretato come una differenziazione volontaria con forti implicazioni teologiche: lo Pseudo-Filone cerca di allentare lo stretto legame che la Bibbia presenta tra la discesa dello Spirito e il proferimento del voto.

La situazione muta improvvisamente dopo il momento del voto. La vittima è indicata con il maschile (39,10 *omnis qui mihi primus obviaverit*), mentre nelle *Antichità giudaiche* (V 263) era resa con il neutro; in comune con Flavio Giuseppe si nota, invece, l'uso del numerale 'primo'. Se la Bibbia tace ogni forma di giudizio sulla promessa, lo Pseudo-Filone immagina una reazione irata della divinità, che si indigna per l'avventatezza nella sua formulazione. YHWH ripete la frase di Iefte, utilizzando questa volta il neutro (*omne quod primum*): dato che l'ebraico non dispone di questa differenza, Jacobson (1996, 959) ritiene che si tratti di una scelta volontaria del traduttore, per introdurre meglio l'argomentazione del cane subito successiva. L'idea sembra condivisibile, e tuttavia non spiega perché sarebbe stata creata – o mantenuta – una differenza tra la frase pronunciata da Iefte e quella udita da Dio, quando sarebbe bastato uniformare entrambi i pronomi al genere voluto. D'altronde, questo problema è già affiorato nelle recensioni greche dei LXX a proposito di *Jdc* 11,24, quando il verbo שָׂרַף viene interpretato nel senso di 'possedere' oppure di 'togliere di mezzo', a seconda del referente riconosciuto nel pronome ebraico. Anche in questo caso si può ipotizzare una forma originale come נָאֵת קְלִיאָשָׁר. Il terribile *qui pro quo* introduce il rimprovero divino, che dimostra la disattenzione del voto attraverso la metafora del cane: *si*

canis primum obviaverit Iefte, numquid canis offeretur mihi? (39,11). I cani, infatti, erano considerati animali impuri, per cui non era ammesso sacrificarli (cf. Jacobson 1996, 959). Questo rimprovero è presente nella tradizione rabbinica, che lo cita anche nel *LevR* 37,4 e nel *Talmud babilonese* in *Ta'anit* 4a. Va comunque specificato che nella legge mosaica il cane non è menzionato esplicitamente tra le bestie immonde. La violazione della legge sui sacrifici richiede una punizione, per cui YHWH decide che permetterà la vittoria del giudice per salvare il popolo, ma colpirà Iefte facendogli sacrificare l'unica sua figlia. Il tremendo discorso divino, che scandalizza ancor più del testo biblico i commentatori moderni (cf. Baker 1989, 197; Brown 1992a, 97), permette di offrire una spiegazione degli eventi biblici senza forzare la narrazione di *Giudici*.

Il binomio tra la salvezza comune e la disperazione privata viene mantenuto al momento dell'incontro tra Iefte e la figlia, in cui viene presentata l'immagine della stadera, in cui il giudice soppesa la felicità per la vittoria e l'angoscia per la fine imminente della sua progenie. Jacobson (1996, 961) ricorda che la psicostasia è un'immagine familiare in fonti egizie, greche e giudaiche. Si tratta sempre di un confronto tra il bene e il male compiuto da un uomo in relazione al giudizio divino, mentre per la metafora della pesatura delle emozioni non si conoscono paralleli. Se a prima vista i due termini possono essere interpretati in senso contrastivo, rimane senza spiegazione la loro differenza, anche se si accosta il *cor* all'*epulatio*, probabilmente la gioia della vittoria e della salvezza per Israele, in contrasto con il raffronto tra *anima* e *tristitia*, dovuta al sacrificio della figlia ormai inevitabile. In ebraico il *cor* (לֵב) indica una vasta gamma di funzioni e sentimenti, inglobando il θυμός, ἔπιθυμία e in qualche misura anche la decisionalità razionale del νοῦς. Anche l'*anima* (שָׁרָף) è nel mondo biblico il principio vitale della persona e non un'entità esterna in contrapposizione con il corpo. Si tratta piuttosto di un *parallelismus membrorum* di valore sinonimico in cui i due nomi indicano la stessa realtà, cioè l'interiorità di Iefte. La frase *quis preponderabit* (*Antiq.* 40,1) si riferisce dunque alla contrapposizione tra la gioia o la tristezza di un solo evento, la vittoria del giudice, che da un lato offre salvezza al popolo e dall'altro obbliga all'aberrante sacrificio umano della sua unica figlia, una differenza mostrata dal pronome *mihi* usato soltanto per l'angoscia privata di Iefte, mentre la gioia pubblica *facta est*.

Il ruolo della figlia di Iefte acquista dunque un'importanza esponenziale rispetto al testo biblico, nel quale la fanciulla era poco più che funzionale al racconto del sacrificio; questo si vede innanzitutto dalla presenza del nome, che non viene riferito nella Bibbia. Si tratta di un nome parlante, Seila, il cui significato viene spiegato dall'autore: 40,1 *iuste*

vocatum est nomen tuum Seila, ut offeraris in sacrificium. La ‘Domandata’ (cf. Jacobson 1996, 960s.) è la vera eroina della vicenda, colei che sola capisce la scelta giusta per il suo popolo. L’attenzione dello Pseudo-Filone al nome ritorna anche alla fine della narrazione, quando si legge *fecerunt nomen sepulchri eius iuxta nomen eius Seila* (40,8): Jacobson (1996, 977) suggerisce a ragione un gioco di parole tra il nome della ragazza (שאילה) e lo *Šeol* (שאול). L’autore enfatizza il carattere eroico della fanciulla, che sembra quasi rimproverare il padre per la mancanza di coraggio. *Laudatrix temporis acti*, ella ricorda che al tempo dei padri l’offerta dei figli da parte dei padri avveniva senza alcuna remora, e, al contrario, con gioia da parte di entrambi (40,2 *pater filium inponebat in holocaustum, et non contradixit ei sed epulans consensit illi, et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens*). Si offre volontariamente al sacrificio, perché ha compreso che soltanto così l’immolazione sarà accettabile e non morirà invano, salvando sé ed il padre ormai alle strette per il suo voto avventato. Il paragone fa chiaramente riferimento all’episodio di Abramo e Isacco (*Gen 22*). Antiche tradizioni rabbiniche, presenti sia in Flavio Giuseppe (*AJ I 225-236*), che nello Pseudo-Filone (*Antiq.* 8,5, 32,1-4), mostrano Isacco pronto al sacrificio e Abramo senza esitazioni¹⁵⁴.

L’immagine positiva della figlia di Iefte, già ampiamente delineata dalla critica, rientra nel generale ‘femminismo’ dello Pseudo-Filone, come hanno sottolineato Perrot-Bogaert (1976, 52s.): l’autore ha grandi elogi per le donne della Bibbia, arrivando a definire Debora *mulier Dei* in *Antiq.* 33,1. Seila è un’eroina, una donna che ha le stesse caratteristiche degli uomini, occupa un ruolo equivalente nelle funzioni ai combattenti, difende la patria come i soldati e per questo riceve le onoranze funebri da tutto il popolo. Non ha competenze femminili, ma maschili: può essere dunque chiamata *mulier virilis*, epiteto ricorrente anche nella letteratura cristiana antica¹⁵⁵. In effetti, i termini utilizzati solitamente per uno dei due generi vengono ripresi per il personaggio di sesso opposto: Iefte sacrificherà il “frutto del suo ventre” (39,11), Seila riposerà “nel seno delle sue antenate” (40,4). Anche la domanda infruttuosa presso gli anziani, presente anche in alcuni scritti rabbinici posteriori (e.g. *Tanhuma* 3,57a-b [Buber], cf. Townsend 1997, 367-369), è un motivo per dimostrare la superiorità della fanciulla sui sapienti della sua epoca.

Analogamente, il lamento della fanciulla sul monte è stato oggetto di vari studi, tra cui si ricorda particolarmente quello di Alexiou-Dronke (1971). Si nota una costruzione accurata del lamento: la ragazza inizia e finisce con l’invocazione alla natura, menziona il

¹⁵⁴ Per ulteriori riferimenti, cf. Jacobson 1996, 961s.; Brown 1992a, 98s.; Thompson 2001, 109 e nn. 49-52.

¹⁵⁵ *Pr* 31,10. Cf. Giannarelli 1980, 16 e 1991, 33s.

padre e la madre in punti diversi ma simili, parla due volte della vanità delle cose (riferendosi prima alla morte, poi alla nascita) e descrive due volte il corredo matrimoniale in ordine variato (Perrot-Bogaert 1976, 91). La veste bianca mangiata dalla tignola richiama un'immagine tanto veterotestamentaria (cf. *Is* 50,9, 51,8), quanto evangelica (cf. *Lc* 12,33). Alexiou-Dronke (1971, 835) avevano individuato varie consonanze con l'*Epitafio su Adone* di Bione di Smirne. In esso è descritto il pianto delle bestie feroci: nei vv. 31-36 i monti e le querce lamentano la morte di Adone, i fiori diventano rossi per la sofferenza e le ripe gridano. Il *topos* è presente anche nella quinta *Ecloga* di Virgilio (vv. 27s.), in cui i leoni fenici, i monti impervi e le selve piangono la morte di Dafni. L'invocazione ai monti ha echi anche nella letteratura profetica: in *Is* 44,23 e in *Ez* 36,1-8 Dio parla ai monti e ai colli per annunciare il ritorno di Israele, in *Mich* 6,1s. YHWH chiama monti e colli ad ascoltare il processo che farà al popolo. Anche nell'*Ifigenia in Aulide* euripidea (vv. 1284s.) la fanciulla nella disperazione invoca le valli innevate della Frigia e le montagne dell'Ida.

Nell'*Epitafio di Adone* viene descritta pure la distruzione degli elementi nuziali in caso di morte di uno dei due fidanzati; il poeta esorta Afrodite a cospargere il corpo dell'amante con i simboli del matrimonio, le ghirlande, i fiori, gli unguenti siriani, i profumi (vv. 75-78). Il tema del connubio tra amore e morte è molto sentito nella letteratura classica, di cui l'*Alceste* è il caso forse più noto. Le lacrime scritte al cospetto del firmamento rimandano al *Ps* 55, dove al v. 9 si legge "Dio, hai posto le mie lacrime al tuo cospetto". La figlia di Iefte piange la sua vita vana, sperando almeno che la morte sia utile al suo popolo. Il lamento della sofferente e il richiamo alle tenebre si connettono al lamento di Giobbe (*Job* 3,3-26) dove il patriarca idumeo rimpiange e maledice il giorno della propria nascita. Seila sceglie di rinunciare alle caratteristiche proprie della femminilità per suo padre ed il suo popolo. Lo *Šeol* sarà la sua camera nuziale, come l'Ade lo è per Antigone, privata degli imenei per diventare sposa dell'Acheronte; in entrambi i casi, tuttavia, si rimarca la volontà che sta dietro tale sofferenza¹⁵⁶. La poesia funeraria prova che il matrimonio è un grande rimpianto prima di morire: nella raccolta di VÉrilhac (1978, I 113s.) si trovano, ad esempio, un epigramma (Mileto, II-I sec. a.C.) in cui si legge "al posto della camera nuziale e dei sacri imenei / la tomba, la lapide e la polvere esecrabile", e un poema di Cizico del IV-V sec. d.C., dove il defunto si chiede perché la divinità impietosa abbia mostrato la luce del giorno a chi avrebbe dovuto vivere pochi anni, procurando tante sofferenze a sua madre che non ha potuto

¹⁵⁶ Cf. Soph. *Ant.* 806-822. Sul tema, cf. Alexiou-Dronke 1971, 825-827; Nardi 2006, 389s.

vedere né le nozze, né le torce e non ha potuto cantare gli imenei (cf. Vérilhac 1978, I 264-266).

Anche l'espressione *oleum unctionis*, che non sembra aver suscitato finora particolare interesse negli studiosi, è degna di qualche considerazione: a quale tipo di unzione fa riferimento la figlia di Iefte? La Bibbia presenta alcuni usi dell'olio a fini estetici (*Am* 6,6, *Est* 2,12, *Eccl* 9,8), o per esprimere gioia (*Ps* 23,5, 45,8) con gli ospiti (*Lc* 7,37-46); al contrario, l'unzione (חַיִּטָּה, χρίσμα, *unctio*) è rigidamente codificata (cf *Ex* 29s.) e legata indissolubilmente alla sfera cultuale, per cui la ricevono soltanto i re, alcuni profeti e i sacerdoti (cf. Cothenet 1960, 716-728), mentre l'uso indebito è considerato un atto sacrilego pagato con la morte. Al contrario, lo חַיִּטָּה è impiegato per le pratiche personali (cf. *2Chr* 16,14, *Ct* 1,3, 4,20, *Est* 2,12, *Is* 57,9, *Ez* 16,18) e la sua funzione rimane anche ai tempi di Gesù, in cui è attestato l'uso di unguenti per la sepoltura (*Mt* 26,6-12, *Jo* 12,3), o per il conforto di ospiti importanti. Nel mondo biblico non si conosce un vero e proprio rito di unzione alla conclusione del fidanzamento o nel giorno delle nozze, di cui invece si trovano alcune tracce per le famiglie reali di altri popoli del Vicino Oriente Antico in due *Lettere di Amarna* (29,22-23 e 31,11-16; cf. Cothenet 1960, 716). A quanto risulta, soltanto nel rito copto è presente l'unzione degli sposi (cf. Kadzioch 1997, 84s.). In *Sir* 38,7 (Vg) si trova *unguentarius faciet pigmenta suavitatis, et unctiones conficiet sanitatis*, ma il secondo emistichio manca in LXX. Anche nel Nuovo Testamento (*Jo* 14,26, 16,13, *Act* 10,38, *2Cor* 1,21s, *1Jo* 2,20 e 27) la parola è utilizzata soltanto con valenza liturgico-sacrale. La soluzione più facile – anche se non persuade del tutto – è ravvisare uno slittamento semantico del lemma ebraico verso usi non culturali, forse dovuti alla fine dell'unzione nel giudaismo successivo alla distruzione del Tempio. È possibile ipotizzare un ulteriore richiamo letterario al binomio amore-morte, in cui il profumo connesso alla sfera amorosa, rimasto inutilizzato, richiama le fragranze per i defunti. Analogamente, i colori delle coperte (40,6 *de iacinctino et purpura*) non sembrano casuali: in *Is* 3,23 (LXX) YHWH proferisce la minaccia di togliere alle donne di Gerusalemme i vestiti di giacinto e di rosso per mettere loro il sacco (καὶ τὰ βύσσινά καὶ τὰ ὑακίνθινα καὶ τὰ κόκκινα καὶ τὴν βύσσον, σὺν χρυσίῳ καὶ ὑακίνθῳ συγκαθυσμένα καὶ θέριστρα κατάκλιτα). La profezia continua con una frase molto simile al lamento di Seila: “invece di profumo ci sarà marciume” (*Is* 3,24). Alcune di queste immagini fanno intravedere forse persino una sorta di sacralizzazione simbolica della figlia di Iefte: oltre all'olio dell'unzione, i colori dei tessuti sono usati per i paramenti per i sacerdoti (cf. *Ex* 28,5 e 30) e anche a vari arredi sacri (*Ex* 25,4, 26,1-4.31-36). Così, in *Sir* 6,30 la Sapienza è descritta nelle catene che bloccano il saggio, ma che diventano una veste

d'oro i cui legami sono color giacinto. Uno dei colori abbinati a Seila, anche se destinato alla corruzione, potrebbe connotare la qualità della figlia di Iefte, più saggia di suo padre e più assennata di tutti i sapienti dell'epoca. Il confronto con gli anziani nel sinedrio richiama il *topos* del *puer senex*, il ragazzo più saggio degli anziani, anch'esso classico e biblico, e riscontrabile anche nella poesia funeraria¹⁵⁷.

Come si è detto, la descrizione di YHWH proposta dallo Pseudo-Filone ha seminato non poco sconcerto tra i commentatori moderni. La crudeltà nell'uccisione della fanciulla sembra infatti contrastare con la misericordia che traspare da molte pagine del *Liber antiquitatum biblicarum*, dove si nota una reale apertura ad un universalismo che non esclude le altre genti, qualora riconoscano il Signore, in contrasto con l'opinione diffusa di una salvezza solitaria per gli Ebrei (cf. Perrot-Bogaert 1976, 45s.). La frase *etsi peccata nostra superabundant, misericordia tamen eius implet terram* (39,6), molto simile a *misericordia Domini plena est terra* (*Ps* 32,5 Vg), può essere confrontata anche con *Rom* 5,20, "dove abbonda il peccato sovrabbonda la grazia". In realtà va considerata l'idea della *devotio* per il bene comune, tema già ricordato nel capitolo su Flavio Giuseppe, e la 'ragion di Stato': la morte di un innocente per la libertà del popolo è preferibile alla schiavitù, pensiero che prese anche il sommo sacerdote Caifa nell'interpretazione di *Giovanni* (11,50). Così, mentre la fanciulla riposerà in pace nel seno delle antenate, YHWH avrà salvato la sua vigna, secondo la preghiera che il popolo gli ha indirizzato (39,7 *non corrumpas vineam quam plantavit dextera tua*): la metafora di Israele come vigna del Signore si trova in *Is* 5,7, mentre in *Ps* 79,15s. si legge la preghiera "visita questa vigna, proteggi il ceppo che la tua destra ha piantato". L'immagine verrà abbondantemente ripresa nel Nuovo Testamento, anche in rilettura anti-ebraica nella parabola dei vignaioli in *Mt* 21,33-43.

Jacobson (1996, 966) scrive: «it is not clear what God's "word and plan" refers to. The only answer appears to be God's words at 39,11. If so, the girl's death is then an integral part of God's plan. This would suit LAB's tendency to make tragic and catastrophic events that befall Jews part of God's prearranged scheme». Per mitigare lo sconcerto teologico di commentatori come Ceryl Brown (1992a, 107) per la quale «the notion that God requires a human death contradicts biblical religion», egli sottolinea la convinzione dell'autore che la morte non sia la fine, trovando come supporto biblico *Ps* 115 e l'importanza del martirio. È indubbio che Dio si sta riferendo alla decisione di punire Iefte per il suo voto salvando comunque Israele, e la sua parola è incontrovertibile (cf. *Is* 55,11). Lo Pseudo-Filone

¹⁵⁷ Sul tema, cf. Giannarelli 1991, 34-39, 1993, 73-112, 2006, 170s; per esempi nella poesia funeraria, cf. VÉrilhac 1982, II 18-20.

interpreta il ‘non-intervento’ divino nell’episodio biblico come una scelta consapevole in vista di un bene maggiore (la salvezza del popolo) piuttosto che come l’accettazione di un male. In questo senso, anche la chiusura delle bocche dei sapienti (40,4 *conclusi linguam sapientum populi mei in generationem istam, ut non possent respondere filie Iepte ad verbum eius, ut compleretur verbum meum, nec destrueretur consilium meum quod cogitaveram*) risulta analoga all’indurimento del cuore del faraone (*Ex* 7,13). In ogni caso, la frase *erit mors eius preciosa ante conspectum meum omni tempore* (40,4), eco di *Ps* 116,15 (cf. Dietzfelbinger 1975, 212), sembra mostrare un’interpretazione rabbinica secondo la quale Dio vede la morte del pio come una cosa positiva (cf. Jacobson 1996, 967).

La rielaborazione dell’episodio biblico è profondamente marcata dalle speculazioni teologiche trasmesse dalla letteratura rabbinica, di cui spesso lo Pseudo-Filone è il primo testimone. Secondo gli studiosi, l’incontro di Seila con i sapienti trova origine nella critica che il giudaismo antico ha posto a Iefte, quella di non aver provato a far sciogliere il voto dall’autorità religiosa. Nel *Targum* a *Jdc* 11,39 si legge infatti che Iefte “non aveva consultato Fineas, il sacerdote; se lo avesse fatto, egli l’avrebbe riscattata con il sangue”, così come in *GenR* 60,3 e *LevR* 37,4 Iefte per orgoglio si rifiuta di andare a consultare il sacerdote. In altre fonti midrashiche (*Tanhuma* 3,57a-b [Buber]) si mostra, analogamente al racconto del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, la ragazza di fronte agli anziani senza che venga presa una soluzione.

Anche la frase *timeo ne non sit acceptabilis mors mea, aut in vano perdam animam meam* (40,3) ha suscitato dubbi in Jacobson (1996, 964s.), il quale nota una certa incoerenza tra la lieta disponibilità affermata prima dalla ragazza, da una parte, e l’ansia di dimostrare la piena volontarietà di fronte al sacrificio e il suo incontro con i sapienti narrato nel paragrafo successivo, dall’altra. Lo studioso si domanda insomma perché ella, seppur consenziente, tema la liceità del sacrificio, e ritiene che questo cortocircuito logico dipenda dai dubbi sull’inaccettabilità *tout court* del sacrificio umano. La questione deve essere esaminata da un altro punto di vista, a partire dalla causa di questa supposta contraddizione: la domanda da porsi non è perché la figlia di Iefte abbia detto ciò, bensì perché l’autore le abbia fatto pronunciare quelle parole. A mio avviso, lo Pseudo-Filone vuole offrire un racconto che sciolga i numerosi dubbi posti dall’episodio biblico e spiega, attraverso le parole della ragazza, perché nell’economia dell’episodio la sua accettazione della morte sia l’unica maniera per legittimare il sacrificio. In sostanza, la frase di Seila serve per prevenire e risolvere le domande del lettore circa la correttezza della sua offerta spontanea. Infatti, anche la frase *narravit sapientibus populi, et nemo potuit respondere ad verbum eius* (40,4)

suscita negli studiosi lo stesso problema di coerenza interno: Perrot-Bogaert (1976, 190) sembrano dell'idea che Seila vada dai sapienti per poter sciogliere il voto legalmente, mentre Jacobson (1996, 965) ribatte che la decisione della ragazza in *Antiq.* 40,3 è ferma, e preferisce ipotizzare, seppur con molti dubbi, che la ragazza voglia verificare la liceità del voto. L'incoerenza però rimane: perché lo Pseudo-Filone avrebbe dovuto aggiungere un episodio inesistente nella Bibbia e che mina il filo logico del racconto? La spiegazione si trova ancora una volta se si vuole capire lo scopo principale dell'autore, ossia ripercorrere il testo sacro ed eliminare i dubbi provocati dalla storia scandalosa. Lo Pseudo-Filone sembra conoscere varie tradizioni di commento al passo e vuole includerle nel suo racconto senza alterare l'episodio biblico: di fronte all'obiezione presente nel mondo ebraico che Iefte avrebbe dovuto parlare con un capo religioso e senza poter cambiare lo svolgimento della vicenda, l'autore sceglie di rappresentare la figlia presso i sapienti senza che essi trovino una soluzione adeguata. Così facendo, lo scrittore spiega tutti i passi che suscitavano dubbi nei fedeli (la presenza dello Spirito su Iefte al momento del voto, il silenzio di Dio riguardo l'accettazione del sacrificio, il mancato tentativo di annullare il voto) e riprende probabilmente materiale esegetico già sviluppatosi, ma senza allontanarsi dal testo biblico. Il suo obiettivo è illuminare gli 'angoli bui' dell'episodio veterotestamentario e rileggerli alla luce della cultura classica, l'autore coniuga mirabilmente l'aspetto esegetico con quello letterario e riesce a proporre le risposte teologiche del Giudaismo con le immagini della classicità pagana.

Origene

Il capitolo su Origene esaminerà per primi i passi su *Jdc* 10,6-12,7 sicuramente attribuibili all'autore (§§ 1-3), per poi analizzare l'autenticità di alcuni frammenti catenari sull'episodio biblico (§4) e un'interpretazione generale sugli errori compiuti dai giudici veterotestamentari, con probabile riferimento anche a Iefte (§5). Nel corso delle ricerche si è inoltre cercato di mettere in luce i motivi della mancanza di omelie sull'episodio biblico nelle *Omellerie sui Giudici*, per cui si è proceduto ad una riflessione sui processi di formazione dei corpora omiletici, i cui risultati sono esposti nell'Appendice 2.

1. Il Commento al Vangelo secondo Giovanni

Origene compose il sesto libro del *Commento al Vangelo secondo Giovanni* a Cesarea verso il 235, dopo il suo allontanamento da Alessandria ad opera del vescovo Demetrio¹⁵⁸. Nel corso dell'esegesi di *Jo* 1,29 (*CIO* VI 53,273 οὗτος ἐστὶν ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), Origene spiega le cause della scelta dell'agnello come animale capace di prefigurare Cristo, poiché ogni sacrificio è immagine e ombra di realtà celesti: tra i tanti animali sacrificali, l'agnello è quello offerto nel sacrificio perpetuo (ἐν ταῖς θυσίαις τοῦ ἐνδελεχισμού)¹⁵⁹, a partire da una prescrizione di *Ex* 29,38-44 riletta alla luce della *Lettera agli Ebrei* (9,23)¹⁶⁰. I sacrifici mattutino e vespertino in ambito ebraico sono prefigurazioni del sacrificio cristiano. Cristo è la vittima e attraverso il suo sangue riscatta l'umanità dal demonio cui si era venduta per i suoi peccati. Nell'immagine origeniana (*Com. Io* VI 53,275) il sommo sacerdote che conduce questo agnello al sacrificio è "il Dio presente nell'uomo", ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν Θεός, con cui si manifesta la piena volontà di Gesù alla morte di croce. Al sacrificio di Cristo sono apparentati come simboli i sacrifici dell'*Antico Testamento*, tra cui quello della figlia di Iefte.

¹⁵⁸ Cf. Nautin 1977, 377s.

¹⁵⁹ Orig. *CIO* VI 52,268. L'aggettivo ἐνδελεχισμός connota i sacrifici quotidiani secondo il rituale ebraico, nella prospettiva del loro mai venire meno. Si uniscono così perpetuità e quotidianità.

¹⁶⁰ Cf. Simonetti 2004, 203-211.

276. καὶ ταύτη <τῆ> θυσία συγγενεῖς εἰσιν αἱ λοιπαί, ὧν σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαί. λοιπαὶ δὲ καὶ συγγενεῖς ταύτη τῆ θυσία θυσίαι αἱ ἐκχύσεις εἶναί μοι φαίνονται τοῦ τῶν γενναίων μαρτύρων αἵματος, οὐ μάτην ὀρωμένων ἐστάναι ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ Ἰωάννου παρὰ τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ¹⁶¹. “τίς δὲ σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα; ἢ συνετὸς καὶ ἐπιγνώσεται αὐτά;”¹⁶².

277. πρὸς δὲ τὸ θεωρητικώτερον κἂν ἐπὶ ποσὸν παραδέξασθαι τὸν περὶ τῶν τοιούτων θυσιῶν λόγον, καθαιρουσῶν τοὺς ὑπὲρ ὧν προσάγονται, κατανοητέον τὸν λόγον τῆς ὀλοκαυτομένης θυγατρὸς Ἰεφθάε, διὰ ταύτην <τὴν> εὐχὴν νικήσαντος τοὺς υἱοὺς Ἀμμών¹⁶³, ἣ συνηδόκησεν καὶ ἡ ὀλοκαυτουμένη, λέγουσα πρὸς τὸν πατέρα εἰπόντα “ἀνέφρα τὸ στόμα μου κατὰ σοῦ πρὸς Κύριον”¹⁶⁴, καὶ “εἰ ἀνέφρα τὸ στόμα σου κατ’ ἐμοῦ πρὸς Κύριον, ποίει τὴν εὐχὴν σου”¹⁶⁵.

278. ἔμφασις μὲν οὖν πολλῆς ὠμότητος διὰ τούτων παρεισ<φέρεται Θεῷ>, ᾧ τοιαῦτα ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων ἐπιτελοῦνται θυσίαι. μεγαλοφυστέρου δὲ νοῦ καὶ βλέποντος <πρὸς τὸ> τὰ λεγόμενα κατὰ τῆς

276. E a questo sacrificio sono apparentati gli altri, dei quali quelli della Legge sono un simbolo. A me sembra che gli altri sacrifici, apparentati con questo sacrificio, siano le effusioni del sangue dei nobili martiri, che non a caso sono stati visti dal discepolo Giovanni in piedi dinanzi all’altare celeste; “Chi è saggio e comprenderà queste cose? Oppure chi è accorto e le riconoscerà?”.

277. Per accettare il senso più contemplativo, per quanto possibile, di tali sacrifici che purificano coloro per i quali sono offerti, bisogna comprendere a fondo il senso¹⁶⁶ della figlia offerta in olocausto di Iefte, il quale aveva vinto i figli di Ammon a causa di quel voto approvato anche da colei che doveva essere offerta in sacrificio. Ella infatti rispose al padre che le diceva “Aprii la mia bocca su di te davanti al Signore”: “Se allora tu apristi la tua bocca su di me davanti al Signore, compi il tuo voto”.

278. Mediante questi passi una sottolineatura di grande crudeltà viene attribuita a Dio, a cui tali sacrifici sono offerti per la salvezza degli uomini. C’è bisogno di un intelletto di alto spessore e

¹⁶¹ Cf. *Ap* 6,9.

¹⁶² *Os* 14,10 LXX.

¹⁶³ Cf. *Jdc* 11,30s.

¹⁶⁴ *Jdc* 11,35.

¹⁶⁵ *Jdc* 11,36.

¹⁶⁶ Come sottolinea Blanc (1970, 339 e n. 4), il λόγος può essere inteso sia come ‘ragione’, ‘funzione’, sia come ‘discorso’, quindi ‘passo’.

προνοίας λύειν χρήζομεν, ἴν' ἅμα περὶ πάντων ὡς ἀπορρητοτέρων ὄντων καὶ ὑπὲρ ἀνθρωπίνην φύσιν ἀπολογώμεθα· “μεγάλαι γὰρ αἱ κρίσεις τοῦ θεοῦ καὶ δυσδιήγητοι· διὰ τοῦτο ἀπαίδευτοι ψυχαὶ ἐπλανήθησαν”¹⁶⁷.

279. μεμαρτύρηται δὲ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ὅτι πολλοὶ τινες, λοιμικῶν ἐνσκηψάντων νοσημάτων, ἑαυτοὺς σφάγια ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ παραδεδώκασιν. καὶ παραδέχεται ταῦθ' οὕτως γεγονέναι οὐκ ἀλόγως πιστεύσας ταῖς ἱστορίαις ὁ πιστὸς Κλήμης¹⁶⁸, ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος λέγοντος· “μετὰ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς”¹⁶⁹.

280. τὴν ὁμοίαν δὲ ἔχει ἀπέμφασιν παρὰ τῶν θέλοντι τῶν τοῦς πολλοὺς λανθανόντων μυστηρίων κατηγορεῖν καὶ τὰ περὶ τῶν μαρτύρων προστεταγμένα· εὐδοκοῦντος τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἡμᾶς ἀναδέξασθαι πάσας χαλεπωτάτας αἰκίας ἐν τῷ ὁμολογεῖν αὐτοῦ τὴν θεϊότητα, ἢ περ ἀπαλλαγῆναι τῶν τοσοῦτων νομιζομένων κακῶν πρὸς βραχὺν χρόνον, λόγῳ συμπεριενεχθέντας τῷ θελήματι τῶν ἐχθρῶν τῆς ἀληθείας.

che punti alla confutazione di questi discorsi contro la provvidenza, per difenderci riguardo a tutte queste cose davvero ineffabili e che vanno al di là della natura umana. “Grandi infatti sono i giudizi di Dio e di difficile interpretazione: per questo le anime ignoranti si smarrirono”.

279. D'altronde risulta testimoniato anche tra i pagani che molti uomini di fronte a pestilenze che si abbattevano si siano offerti come vittime per la comunità. E Clemente, persona fedele, accetta che queste cose siano andate così, credendo ai racconti non insensatamente, come Paolo lo descrive dicendo: “Con Clemente e gli altri miei collaboratori, i cui nomi sono nel libro della vita”.

280. Hanno la stessa contraddizione per chi vuole condannare i misteri che sono celati ai più anche le disposizioni riguardo ai martiri: Dio infatti preferisce che noi accettiamo i patimenti più dolorosi nella professione della sua divinità, piuttosto che liberarci da disgrazie ritenute così grandi, per un breve tempo, piegandoci col pensiero alla volontà dei nemici della verità.

I sacrifici descritti nell'*Antico Testamento* sono prefigurazioni del sacrificio definitivo compiuto da Cristo e vengono apparentati anche al sangue versato dei martiri. Origene tributa onori a questi gesti estremi di amore per il popolo e di testimonianza della

¹⁶⁷ Sap 17,1.

¹⁶⁸ Cf. Clem. Ep. 55.

¹⁶⁹ Phil 4,3.

fede, pur sapendo che solo chi la possiede potrà comprenderli: egli usa a questo scopo il motivo biblico, soprattutto neotestamentario, secondo il quale Dio si fa conoscere dai piccoli e dagli ignoranti, mentre sapienti e intelligenti rimangono all'oscuro (cf. *Mt* 18,3, *1Ptr* 5,5). La frase di Osea su cui imposta la spiegazione del sacrificio di Iefte viene riletta alla luce del cristianesimo come “scandalo per gli Ebrei e stoltezza per i pagani” (*1Cor* 1,23), secondo un dettato di matrice paolina: il saggio non comprenderà atti tanto radicali, perché “Dio ha dimostrato stolta la sapienza di questo mondo” (*1Cor* 1,19). L'idea del saggio incapace di capire era già stata legata alla figlia di Iefte dallo Pseudo-Filone (*Antiq.* 40), che immaginava i pensieri di Dio: *et ipsam vidi magis sapientem pre patre suo, et sensatam virginem pre omnibus qui hic sunt sapientibus.*

Il linguaggio usato è ricco di termini tecnici dell'esegesi allegorica di cui Origene è maestro indiscusso: la parola σύμβολον, il ‘segno di riconoscimento’, che nella lingua origeniana si specializza per indicare il rapporto tra le prefigurazioni dell'Antico Testamento e il loro compimento nel Nuovo; la parola συγγενής (276) indica l'analogia allegorica tra realtà differenti sul piano storico; l'aggettivo θεωρητικός designa la facoltà contemplativa, così come κατανοητέος denota la comprensione intellettuale.

Solo una riflessione più profonda che legga le realtà dietro i simboli (277 θεωρητικώτερος λόγος) può mostrare le cause e la bontà dell'immolazione della figlia di Iefte, di cui Origene sottolinea la volontaria sottomissione alle decisioni del padre, quindi al sacrificio massimo, usando la parola ολοκαυτούμενη ben due volte nella stessa frase. Questa parola, di uso generalmente ebraico e cristiano, insieme a θυσία e θυσιαστήριον, fa parte del lessico tecnico dei sacrifici presente soprattutto nel *Levitico*, che Origene studia e utilizza con attenzione; egli se ne avvale, attraverso l'interpretazione di Filone, per delineare il martirio (cf. Laporte 1988, 256s.), in una lettura teologica cristiana in cui, con la *Lettera agli Ebrei*, il sacrificio di Cristo assume importanza capitale nel mistero della salvezza. Ciò nonostante non viene meno il ruolo dei sacrifici di ciascuna persona, secondo l'idea di diaconia del martire che Origene assume dalla tradizione giudeo-cristiana¹⁷⁰: «our own sacrifice – martyrdom, forgiveness, almsgiving, or whatever – is not emptied by the power of the sacrifice of Christ. It remains valid as interpreted by Philo and Origen according to biblical models, and by its association with the sacrifice of Christ» (Laporte 1988, 275). Origene si muove quindi su due fronti esegetici: da un lato accomuna i martiri al sacrificio di Gesù, interpretandoli come corredentori tramite la vittoria sui demoni (cf. De Lorenzi

¹⁷⁰ Cf. Rordorf 1972, 396s. e 402.

1984, 1105-1109), dall'altro ravvisa nel testo biblico quali siano le prefigurazioni di tale mistero presenti nella Scrittura. Tra questi modelli biblici c'è anche la figlia di Iefte.

L'esegeta ammette che simili episodi diano l'impressione che Dio sia crudele e che questi sacrifici rimangano fuori dalla piena comprensione umana, come d'altronde già annunciato in *Is* 55,9: «quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri». Daly (1980, 156) argomenta così la questione dell'incomprensibilità da parte degli uomini: «he [*scil.* Origen] reminds us of the basic human inability to comprehend the divine economy. This is not really an argument, but a kind of divine put-down, theologically not very different from God's answer to Job (*Job* 38,1; 42,6)».

I fatti in questione sono ἀπόρρητα, 'ineffabili', aggettivo che ha una sfumatura di segretezza e di mistero, ed è utilizzato infatti poco prima per descrivere la valenza esegetica dell'agnello che sta in piedi sgozzato in *Ap* 5,6 come purificazione per il mondo intero¹⁷¹. L'idea del mistero, di matrice paolina e filoniana, indica che in questi fatti c'è la mano della Provvidenza, che si svela nell'interpretazione cristiana: la morte della figlia di Iefte si comprende e si giustifica mediante la morte di Gesù, e diventa così indizio di quanto sarebbe avvenuto con la venuta messianica¹⁷². Solo una mente molto acuta può arrivare a comprendere queste cose: μεγαλοφύης è un attributo ricercato, che denota una nobiltà d'animo che al comparativo assoluto assume una valenza di superiorità intellettuale. In questo passo l'esegeta utilizza il grado comparativo ben tre volte: θεωρητικώτερος, μεγαλοφύεστερος e ἀπορρητότερος (277s.). Sono le parole-chiave della sua esegesi; egli sembra voler indicare attraverso questi 'rafforzamenti' quanto impegno è necessario per entrare a fondo in questioni complesse come la vicenda della figlia di Iefte.

Ciò nonostante, la veridicità dell'avvenimento risulta più che accettabile se si confrontano le frequenti attestazioni di immolazioni per la patria presenti anche tra i pagani: in particolare, Origene cita il sacrificio di una persona fatto in cambio della cessazione di una pestilenza. Adele Monaci (2002, 46) scriveva a tal proposito: «gli gnostici avrebbero potuto vedere nell'episodio biblico di Iefte un'ulteriore prova della malvagità del Dio dell'A.T. e fra di essi non mancava chi, sia pure con diversi argomenti, negava la validità del martirio. Tuttavia l'appello alla tradizione ellenica fa pensare che qui Origene abbia di mira piuttosto le critiche dei sacrifici cruenti provenienti da quella parte».

¹⁷¹ Orig. *Clo* VI 53,274. Sulle risposte origeniane al tema dell'oscurità biblica, cf. Harl 1982, 350-360.

¹⁷² Sul concetto di mistero nella Scrittura, cf. Monaci Castagno 1987, 253-256; Sheridan 2007, 100-105.

Per dare forza a questo assunto l'esegeta ricorda che Clemente Romano, a sua volta garantito dalla citazione che viene fatta di lui nella *Lettera ai Filippesi* (4,3), credeva a questi racconti οὐκ ἀλόγως, “non senza ragione”. La *Lettera ai Corinzi* di Clemente, ritenuta divinamente ispirata da Origene, affronta infatti la questione del sacrificio per il bene comune, esortando i Cristiani che siano stati causa di rivolta o divisione a lasciare la patria ‘per il ben della pace’. A confermare la propria teoria rammenta la forza d'animo di alcuni pagani:

ἵνα δὲ καὶ ὑποδείγματα ἐθνῶν ἐνέγκωμεν· πολλοὶ βασιλεῖς καὶ ἡγούμενοι λοιμικοῦ τινὸς ἐνστάτος καιροῦ χρησιμοδοτηθέντες παρέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς θάνατον, ἵνα ῥύσωνται διὰ τοῦ ἑαυτῶν αἵματος τοὺς πολίτας· πολλοὶ ἐξεχώρησαν ἰδίων πόλεων, ἵνα μὴ στασιάζωσιν ἐπὶ πλεῖον. ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμά, ὅπως ἐτέρους λυτρῶσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς παρέδωκαν εἰς δουλείαν καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἐτέρους ἐψώμισαν. πολλαὶ γυναῖκες ἐνδυναμωθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλαὶ ἀνδρεῖα. Ἰουδιθ ἢ μακαρία, ἐν συγκλεισμῷ οὔσης τῆς πόλεως, ἠτήσατο παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐαθῆναι αὐτὴν ἐξελεθῆναι εἰς τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀλλοφύλων. παραδοῦσα οὖν ἑαυτὴν τῷ κινδύνῳ ἐξῆλθεν δι' ἀγάπην τῆς πατρίδος καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ὄντος ἐν συγκλεισμῷ, καὶ παρέδωκεν Κύριος Ὀλοφέρνην ἐν χειρὶ θηλείας¹⁷³. οὐχ ἦττονι καὶ ἡ τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθῆρ κινδύνῳ ἑαυτὴν παρέβαλεν, ἵνα τὸ δωδεκάφυλον τοῦ Ἰσραὴλ μέλλον ἀπολέσθαι ῥύσῃται· διὰ γὰρ τῆς νηστείας καὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτῆς ἤξιώσεν τὸν παντεπόπτην δεσπότην, Θεὸν τῶν αἰώνων· ὃς ἰδὼν τὸ ταπεινὸν τῆς ψυχῆς αὐτῆς¹⁷⁴ ἐρύσατο τὸν λαόν¹⁷⁵, ὃν χάριν ἐκινδύνευσε¹⁷⁶.

Clemente Romano usa come punti di riferimento femminili Giuditta ed Ester, due eroine bibliche che hanno compiuto ἀνδρεῖα, cose da uomini, secondo la tematica della *mulier virilis, fil rouge* che va dall' *Antico Testamento* all' *et facta sum masculus* della visione

¹⁷³ Cf. *Jdt* 8-13 e 16,5-9.

¹⁷⁴ Ester viene descritta riecheggiando le parole del *Magnificat*: ἐπέβλεψεν εἰς τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (*Lc* 1,48).

¹⁷⁵ *Est* 4,16.

¹⁷⁶ Clem. Rom. *Ep.* 55: “Per portare anche esempi dei pagani: molti re e comandanti, durante un periodo di pestilenza, a séguito del responso di un oracolo offerirono se stessi alla morte, per salvare i cittadini attraverso il loro sangue. Molti andarono in esilio lontano dalle loro stesse città, perché le rivolte cessassero definitivamente. Sappiamo che tra noi molti si sono offerti alle catene, per riscattare altri; molti offerirono se stessi in schiavitù e dopo aver preso il loro prezzo sfamarono altri. Molte donne, rese forti dalla grazia di Dio, portarono a compimento molte imprese coraggiose. Giuditta, la beata, mentre la città era sotto assedio, domandò agli anziani di poter andare lei stessa nell'accampamento degli stranieri. Espostasi al pericolo, andò per amore della patria e del popolo che si trovava sotto assedio, e il Signore consegnò Oloferne nelle mani di una donna. A non minor pericolo si espose Ester, perfetta nella fede, per proteggere le dodici tribù di Israele che sarebbero state distrutte. Con il suo digiuno e la sua umiliazione onorò il Signore che tutto vede, Dio dei secoli; e lui, vedendo l'umiltà della sua anima, liberò il popolo, per il cui amore ella si era esposta al pericolo”.

di Perpetua (*Pass. Perp.* 10,7)¹⁷⁷. Queste donne ottengono le prerogative maschili di difesa della patria e del popolo, sebbene Clemente sottolinei il fatto che Giuditta, la più battagliera, abbia prima richiesto una sorta di ‘autorizzazione a procedere’ dagli anziani di Israele. Quando Origene riprende il discorso di Clemente porta la figlia di Iefte sullo stesso piano di Giuditta e Ester, inserendola nel *pantheon* dei modelli di virtù femminili, novero a cui attingerà successivamente Metodio di Olimpo. Già Giuseppe Flavio (*AJ* V 265), nell’interpretazione di questo passo dei *Giudici*, aveva posto l’accento sul sacrificio per la patria: erano stati introdotti termini come “libertà dei cittadini” (ἐλευθερία τῶν πολιτῶν). Sono detti ‘cittadini’ anche coloro che, in questo passo delle *Antichità Giudaiche*, accompagnano sui monti la figlia di Iefte; nel testo biblico erano le sue amiche (*rē’ôt* in ebraico e συνεταιρίδες in greco), qui sono i suoi concittadini, i πολῖται.

Origene si avvale della vicenda della figlia di Iefte come conferma scritturistica del martirio cristiano: anche il male più penoso – o meglio quello che viene comunemente considerato tale (τὰ τοσαῦτα νομιζόμενα κακά) – patito nel martirio è sicuramente migliore dell’asservimento ai nemici della verità, che dona un sollievo ingannevole e momentaneo. Il martirio è infatti la via migliore per condividere il sacrificio di Cristo: «the bloodshedding of the martyrs [...] is the sacrifice most closely related to that of the Lamb, and this is why in *Revelation* John sees the martyrs standing next to the heavenly altar of sacrifice» (Daly 1975, 318).

Origene continua poi la sua trattazione esponendo la vittoria del martire sulle potenze maligne, le cui armi vengono spuntate dall’aiuto divino che permette a questi eroi della fede di resistere e portare a compimento la loro testimonianza e il loro sacrificio¹⁷⁸. Per lui è infatti la morte del martire a provocare la distruzione delle potenze malefiche (κατάλυσιν οὖν νομιστέων γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν¹⁷⁹ διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων), attenuando le sofferenze anche dei credenti più pavid¹⁸⁰. Jean Daniélou (1991, 325) interpretava la visione origeniana del martirio come una continuazione della «vittoria di Cristo sulla morte e sul demonio, e della liberazione degli uomini», con cui viene spezzata la potenza dei demoni, che si rendono conto dell’ὠφέλεια derivata dall’offerta della propria

¹⁷⁷ Sulla questione, cf. Giannarelli 1980, 13-18 e 1991, 33s.; Mattioli 1983, 113-119.

¹⁷⁸ Sul tema dei demoni in Origene, cf. Monaci Castagno 1987, 156-167.

¹⁷⁹ L’aggettivo κακοποιός sottolinea l’aspetto dannoso di queste potenze. Anche Gesù fu così descritto dai Giudei di fronte a Pilato (cf. *Jo* 18,30).

¹⁸⁰ Cf. Orig. *Clo* VI 54,281. Cf. Kannengiesser 2004, 292: «while realizing the difficulty of Jephthah’s vow, as it suggested a cruel God, Origen concluded that martyrs’ deaths, including Jephthah’s daughter, in some manner thwarted the powers of evil. In this way their deaths eased the suffering of those believers who escaped martyrdom».

vita per Cristo e temono chi la compie. Il martirio diventa dunque salvezza e come espiazione dei peccati, non solo per sé ma anche per gli altri, come Origene spiega attraverso la metafora del calice versato a conclusione dell'*Esortazione al martirio* (50): “e forse come noi siamo stati redenti dal prezioso sangue di Gesù, che ricevette il nome sopra ogni altro nome, così qualcuno forse potrà essere redento dal prezioso sangue dei martiri”. Attraverso le parole di Pamela Bright (1988, 190), nella visione origeniana il martirio «is an act of true worship and priestly in character. The image of the “cup” thus introduces the “priestly” aspect of the Origenian concept of martyrdom in terms of the offerings of the sacrifice of salvation” – the thanksgiving sacrifice, and of the sin offering». I martiri hanno dunque una doppia funzione di diaconia: l’intercessione nei cieli in favore della Chiesa militante e la lotta alle potenze malvagie sulla terra¹⁸¹. Riferimenti eucaristici e martiriali si intrecciano seguendo le stesse parole di Gesù ai discepoli, in cui profetizza loro il battesimo di sangue (*Mc* 10,38s.).

Il ricorso agli *exempla maiorum* già utilizzato da Clemente, il quale parla sia di immolazione, sia di esilio volontario come soluzione di calamità o conflitti, fa riferimento in questo caso solo al prezzo di sangue. Entrambi gli autori evitano rimandi precisi al mito o alla storia pagani e passano sotto silenzio i nomi dei personaggi, per una certa cautela nel farli assurgere a maestri di vita. Nel ventottesimo libro del *Commento a Giovanni*, Origene riprende questo tema come base della sua dimostrazione del sacrificio di Cristo:

περὶ δὲ τοῦ πολλάκις ἐπικρατούντων τινῶν χαλεπῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, οἷον λοιμῶν ἢ ἐπιβλαβῶν νηνεμιῶν ἢ λιμῶν, λύεσθαι τὰ τοιαῦτα, οἰονεὶ καταργουμένου τοῦ ἐνεργοῦντος αὐτὰ πονηροῦ πνεύματος, διὰ τὸ ἑαυτὸν τινα ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ διδόναι, πολλαὶ φέρονται Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων ἱστορίαι, τὴν περὶ τοῦ τοιοῦτου ἔννοιαν οὐκ ἀποπτύοντων οὐδὲ ἀποδοκιμαζόντων. πότερον μὲν οὖν ἀληθῆ ἔστιν τὰ τοιαῦτα, ἢ μή, οὐ παρόντος ἔστιν καιροῦ μετ’ ἐξετάσεως διαλαβεῖν¹⁸².

Se nel paganesimo alcuni uomini sono riusciti ad evitare queste calamità tramite il sacrificio, Gesù ha potuto, lui solo, con la morte di croce liberare non un popolo ma tutta la stirpe umana: ἀπέθανε ... οὐ μόνον ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, ἀλλ’ ἵνα καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται (*Orig. Clō* XXVIII 19,170). I discepoli di Gesù sono chiamati a tramandare il suo mistero

¹⁸¹ Cf. Rordorf 1972, 399-402.

¹⁸² Orig. *Clō* XXVIII 19,162: “alcune disgrazie imperversano spesso nella stirpe degli uomini, come pestilenze, o bonacce funeste, o carestie: riguardo alla soluzione di tali calamità, come se venisse ridotto all’impotenza uno spirito malvagio che compie queste cose, attraverso il dono di se stesso che qualcuno offre per la comunità, si raccontano molte storie dei Greci e dei barbari, che non rifiutano, né respingono una concezione di tal genere. Se queste storie siano vere oppure no, non è questo il momento per discuterne con attenzione”.

pasquale anche a costo della vita. Nel rispondere alle obiezioni di Celso, Origene affronta ulteriormente la questione, chiedendosi retoricamente perché i Cristiani dovrebbero accettare anche la morte se non fossero sicuri delle loro credenze.

ἄρα γὰρ οὐχ ἑώρων <ταῦτα> οἱ τοῦ Ἰησοῦ μαθηταί, τολμῶντες οὐ μόνον Ἰουδαίους ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων παριστάνειν ὅτι οὗτος εἶη ὁ προφητευθείς, ἀλλὰ καὶ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὅτι ὁ χθὲς καὶ καὶ πρῶην σταυρωθεὶς ἐκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἀνεδέξατο, ἀνάλογον τοῖς ἀποθανοῦσιν ὑπὲρ τῶν πατρίδων ἐπὶ τῷ σβέσαι λοιμικὰ κρατήσαντα καταστήματα ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοΐας; εἰκὸς γὰρ εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατὰ τινὰς ἀπορρήτους καὶ δυσλήπτους τοῖς πολλοῖς λόγους φύσιν τοιαύτην, ὡς ἓνα δίκαιον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀποθανόντα ἐκουσίως ἀποτροπιασμοὺς ἐμποιεῖν φαύλων δαιμονίων, ἐνεργούντων λοιμοὺς ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοΐας ἢ τι τῶν παραπλησίων.

λεγέτωσαν οὖν οἱ βουλόμενοι ἀπιστεῖν τῷ Ἰησοῦν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποθνηκέναι τρῶφ σταυροῦ, πότερον οὐδὲ τὰς Ἑλληνικὰς παραδέξονται καὶ βαρβαρικὰς πολλὰς ἱστορίας περὶ τοῦ τινὰς ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τεθνηκέναι καθαιρετικῶς τῶν προκαταλαβόντων τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη κακῶν¹⁸³.

Chi non crede a Cristo non può nemmeno credere a queste storie dei pagani. Il mito viene dunque usato per rafforzare la credibilità del racconto evangelico con l'affermare paradossalmente la realtà dei racconti mitologici. La differenza tra pagani e cristiani risiede nel fatto che i primi muoiono per la patria o per le idee, mentre i secondi per la fede: il martirio è dunque una delle prove della verità del Cristianesimo, «perché il disprezzo della morte che si ritrova nei martiri è l'espressione della loro vittoria già acquisita sulle potenze malvagie di cui la morte è lo sprone, perché costituisce una presenza vivente della resurrezione», secondo le parole di Daniélou (1991, 28).

Origene, nel *Commento al Vangelo secondo Giovanni* e nel *Contro Celso*, usa aggettivi simili, ἀπόρητος, δύσληπτος e δυσδιήγητος, 'inspiegabile', 'di difficile comprensione' e 'di difficile interpretazione', per definire questi misteri della provvidenza

¹⁸³ Orig. CC I 31: "forse dunque i discepoli di Gesù non vedevano queste cose, mentre osavano dimostrare non solo ai Giudei sulla base dei discorsi dei profeti che quello era colui che era stato annunciato, ma anche alle altre nazioni che colui che era stato da poco crocifisso aveva accettato volentieri questa morte per la stirpe degli uomini, morte analoga a quelli che erano morti per la patria per far cessare i periodi di pestilenza che infuriavano, o le carestie, o le navigazioni difficili? È verosimile che ci sia nella natura, secondo ragioni inspiegabili e misteriose ai più, una disposizione naturale di tal genere che un solo giusto che muoia di spontanea iniziativa per la comunità compia sacrifici espiatori contro i demoni malvagi, che causano le pestilenze, le carestie, le navigazioni difficili e cose di tal fatta. Dicano dunque coloro che si rifiutano di credere che Gesù sia morto sulla croce per gli uomini, se non accettano neppure le molte storie greche e barbare sul fatto che alcuni sono morti per la comunità in modo da porre fine ai mali che affliggevano prima le città e le nazioni!".

divina, segno di una continuità di riflessione su un argomento ‘spinoso’ della teologia cristiana: pur senza l’affermazione di un trionfo visibile del martire o di una sconfitta visibile del male,¹⁸⁴ “ognuno di quelli che sono crocifissi con il Cristo spoglia i principati e le potenze e li mette alla gogna, trionfando su essi con la croce, o piuttosto il Cristo opera questo in essi” (*CMt* XII 25). Del resto, Origene non sembra dubitare della storicità dell’avvenimento biblico concernente Iefte. I demoni sono definiti φαῦλοι, aggettivo che significa ‘semplice’, ‘comune’, ma anche ‘selvaggio’ inefficiente’, ‘cattivo’. Già usato da Giustino (*IAp.* 57,1) per indicare la malvagità dei demoni, questo attributo è usato nel lessico filosofico come opposto di σπουδαῖος e di σοφός¹⁸⁵. Se i demoni sono φαῦλοι, i martiri sono γενναῖοι, come si è visto in *CIO* VI 54,276.

Di questo *ensemble* di storie pagane su cui Origene – come prima Clemente Romano – sorvola, le bonacce nocive (ἐπιβλαβεῖς νηνεμίαι) e le navigazioni difficili (δυσπλοῖαι) possono fare riferimento alla storia di Ifigenia, come giustamente notava Blanc (1970, 341 n. 2). La figlia di Agamennone e quella di Iefte hanno grandi affinità; ciò nonostante, l’unico caso in cui non si fa riferimento a Ifigenia è proprio il passo origeniano in cui viene citata la figlia di Iefte. Il richiamo alle bonacce era assente anche nella frase di Clemente Romano, che però parla in maniera più generale, menzionando gli esili volontari, taciuti da Origene. Queste allusioni alle storie degli Atridi mostrano che Origene, pur non facendo nomi, aveva ben presente questi miti: viene allora da pensare che il fatto che non abbia ricordato Ifigenia proprio quando parla della figlia di Iefte possa non essere casuale, ma che rifletta il timore che un confronto tra le due vicende, molto simili, potesse essere in qualche modo controproducente per l’insegnamento cristiano, secondo la teoria di Giustino martire per cui i racconti mitici non sono altro che adulterazioni diaboliche della verità.

La storia della figlia di Iefte viene interpretata nel segno della connessione prefigurativa tra sacrifici biblici e martirii cristiani, in maniera tale da poter giustificare gli antichi eventi che suscitavano sentimenti di ripugnanza e di turbamento nei credenti dell’epoca. Daly (1975, 318) scorgeva infatti una sorta di consonanza tripartita tra il sacrificio della ragazza, quello di Cristo e quelli dei martiri: «Origen, in the same train of thought finds the spiritual meaning of the sacrifice of Jephthah’s daughter in the vicarious nature of Christ’s sacrifice. He then concludes that the martyr’s death parallels and shares

¹⁸⁴ Cf. Thompson 2001, 113: «he refuses to claim that martyrdom brings in its wake any visible triumph or visible defeat of evil [...]. And Origen is not silent in arguing that the martyr’s crown is visible only to faith: presumably, the true significance of these cruel deaths remains, for now, one of those secrets known only to God».

¹⁸⁵ Cf. *e.g.* Isocr. 1,1, Plat. *Leg.* 757a.

in, although to a lesser degree, the atoning efficacy of Christ's death». Il sacrificio sulla croce giustifica i sacrifici antichi come prefigurazioni della *mors salutaris* di Cristo e poi dei martiri, il cui sacrificio come battesimo di sangue ha anche la funzione di perdono dei peccati (Daly 1975, 318s.). Hanson (1989, 299) avalla l'accettazione del sacrificio sottolineando che «Iephthah was a character commended in the New Testament and not actually condemned in the Old». L'autorità dell'Antico Testamento, non minore di quella del Nuovo, per cui nessun personaggio può essere ritenuto colpevole, induce Hanson (1989, 300) a pensare che Origene non trovasse niente di moralmente sbagliato nel sacrificio di Iefte e a leggere questo passo non tanto come una prefigurazione del sacrificio di Cristo, ma come un esempio del principio secondo cui «voluntary self-offering can bring about victory and redemption».

È necessario considerare con cautela il reale approccio di Origene alla figura di Iefte: la celebrazione della ragazza non implica di per sé la lode di chi l'ha immolata. Thompson (2001, 113) si è servito del frammento catenario in cui il voto viene condannato esplicitamente (*Frlud* 11,30, *PG* XII 494) per affermare che il silenzio di Origene sulla liceità del voto di Iefte nel *Commento a Giovanni* non implica la sua accettazione. Sia Thompson (2001, 114), che Hanson (1989, 299) mettono in luce l'assenza di esegesi allegorica in questo passo, che peraltro si presterebbe bene a interpretazioni altre, per sottolineare l'idea e la genesi storica del martirio. Daly ritiene infatti che tutta la Scrittura sia egualmente importante per Origene e che egli non vada in cerca di facili risposte. Tuttavia, lo studioso scorge una ragione di questa enfasi riguardo all'imbarazzante racconto biblico nel fatto che lo Pseudo-Filone (*Antiq.* 39s.) paragonava la morte della figlia di Iefte all'offerta di Isacco, rendendola così «the occasion of one of the clearest and most exalted expressions both of the dispositions needed for sacrifice and of the vicarious efficacy of the death of one who dies for others» (Daly 1975, 157).

In effetti, se l'attribuzione risultasse corretta, Origene sarebbe il primo esegeta cristiano a formulare una condanna netta del gesto di Iefte. Proprio a causa dell'importanza interpretativa del frammento appare necessario approfondire la questione sulla sua paternità, perché il dubbio sulla sua autenticità mina alla base ogni conclusione assertiva sull'argomento. Per ora occorre limitarsi a rilevare (e non è poco!) che la nuova attenzione verso la figlia – analoga sotto certi aspetti alla rilettura del *Liber antiquitatum biblicarum* – sembra nascondere, più che condannare, il padre. Ciò potrebbe dipendere proprio dal valore corredentivo del martirio: se il sangue dei martiri ha un effetto benefico sul resto dei fedeli (Rordorf 1972, 399s.), il sacrificio volontario della figlia di Iefte potrebbe aver redento il padre dall'empio voto.

2. La preghiera

Origene affronta la questione del voto nel *De oratione* (*Περὶ εὐχῆς*), trattato composto probabilmente tra il 232 e il 235 (secondo Nautin più precisamente tra 234 e 235) su sollecitazione dell'amico Ambrogio e di Taziana, una donna cristiana non ben identificata¹⁸⁶. Il testo è quindi coevo al sesto libro del *Commento al Vangelo di Giovanni*.

Dopo i due primi capitoli introduttivi alla questione, Origene analizza il termine εὐχή e le sue corrispondenze bibliche confrontandolo con προσευχή: come scrive Perrone (1997, 18 e n. 41), «εὐχή nella Bibbia, oltre al significato pregnante di 'voto', può essere adoperato conforme all'accezione consueta di 'preghiera', laddove προσευχή, abitualmente nel segno di 'orazione', equivale talora a voto». Simonetti (1997, 87s.) rileva che il significato dei due termini si era invertito e ciò creava qualche difficoltà di comprensione al pubblico di Origene; tal motivo avrebbe indotto l'esegeta a dimostrare, Bibbia alla mano, che il termine εὐχή indicava propriamente il voto offerto per ottenere un beneficio¹⁸⁷.

Nel capitolo quarto Origene si sofferma sull'interpretazione di queste due parole dal significato generico di 'preghiera' e quello più specifico di 'invocazione', 'voto'. Nella sua rilettura del voto di Anna per Samuele di fronte al sacerdote Eli, Origene nota che in *ISam* 1,10s. l'autore sacro aveva diviso l'invocazione di Dio (προσηύξατο πρὸς Κύριον) dal voto (ἠύξατο εὐχὴν) e ne spiega la differenza.

Orig. *Orat* 4,2 (ed. Koetschau 1899, 307s.)

δύναται μέντοι γέ τις οὐκ ἀπιθάνως Qualcuno dunque, dopo essersi concentrato ἐνταῦθα, ἐπιστήσας τῷ “προσηύξατο πρὸς sull' “invocò il Signore e formulò un voto”, Κύριον καὶ ἠύξατο εὐχὴν”¹⁸⁸, εἰπεῖν ὅτι, εἰ può dire, non senza un perché, che, se τὰ δύο πεποίηκε, τουτέστι “προσηύξατο (Anna) ha fatto entrambe le azioni, cioè πρὸς Κύριον καὶ εὔξατο εὐχὴν”, μὴ ποτε τὸ “invocò il Signore e fece un voto”, la parola μὲν προσηύξατο ἐπὶ τῆς συνήθως ἡμῶν ‘invocò’ forse è posta come la preghiera ὀνομαζομένης τέτακται εὐχῆς, τὸ δὲ usualmente chiamata così da noi, mentre la “ἠύξατο εὐχὴν” ἐπὶ τοῦ ἐν Λευϊτικῷ¹⁸⁹ καὶ pericope “formulò un voto” è posta nel

¹⁸⁶ Cf. Nautin 1977, 384; Perrone 2011, 15-26; von Stritzky 2014, 3-8.

¹⁸⁷ Cf. Gessel 1975, 85-88; Perrone 2011, 125-140.

¹⁸⁸ *ISam* 1,10s.

¹⁸⁹ Cf. *Lev* 27,1-3.

Ἀριθμοῖς¹⁹⁰ τεταγμένου σημαυνομένου. τὸ γὰρ “δώσω αὐτὸν Κυρίῳ δοτὸν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ, καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ”¹⁹¹ κυρίως οὐκ ἔστι προσευχὴ ἀλλ’ ἐκείνη ἢ εὐχὴ, ἦντινα καὶ Ἰεφθάε ἠϋξάτο ἐν τούτοις: “καὶ ἠϋξάτο Ἰεφθάε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· ἐὰν παραδώσει παραδῶς μοι τοὺς υἱοὺς Ἀμμὼν ἐν χειρὶ μου, καὶ ἔσται ὃς ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τῶν θυρῶν τοῦ οἴκου μου εἰς ἀπάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέψαι με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἀμμὼν, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ, καὶ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα”¹⁹².

significato che si trova nel *Levitico* e nei *Numeri*. Difatti, la frase “darò costui al Signore per tutti i giorni della sua vita, e il rasoio non passerà sulla sua testa”, propriamente non è invocazione, ma proprio quel voto che anche Iefte formulò in queste parole: “E Iefte formulò un voto al Signore, e disse: qualora consegnerai gli Ammoniti nella mia mano e vi sarà chi esca fuori dalle porte della mia casa incontro a me al mio ritorno in pace dagli Ammoniti, egli sarà per il Signore, e lo offrirò in olocausto”.

La metodologia esegetica proposta nel *De oratione*, propria della scuola alessandrina, cerca la prima attestazione letteraria del vocabolo nella Bibbia e da lì analizza la varietà di significati del termine (cf. Trevijano Etcheverría 1980, 111s.). In questo caso, l’approfondimento serve per fronteggiare «il bisogno di rapportare fra loro lingua della Bibbia e linguaggio comune, precisando sia l’uso biblico pregnante dei due vocaboli più abituali per indicare la preghiera (εὐχὴ e προσευχὴ) sia la loro accezione nella lingua d’uso» (Perrone 1997, 18). Anche in seguito, nel trattato (*Orat* 14,2), Origene si sofferma sulle differenze di significato dei vari termini di ‘preghiera’, ricavando quattro termini da *ITim* 2,1: la supplica (δέησις), onverossia la preghiera di un bisognoso rivolta con implorazione per ottenere qualcosa, l’invocazione (προσευχὴ), cioè la preghiera solenne rivolta da qualcuno con una glorificazione per cose di maggior conto, l’intercessione (ἔντευξις) come la richiesta di qualcosa a Dio da parte di qualcuno che abbia una maggiore confidenza con Lui, il rendimento di grazie (εὐχαριστία) come il riconoscimento per aver ricevuto beni da Dio tramite le preghiere¹⁹³. L’εὐχὴ, non nominata, indica dunque qualcosa di diverso dalla preghiera normale, ma «propriamente il voto fatto a Dio per ottenerne un beneficio», secondo le parole di Simonetti (1997, 88).

¹⁹⁰ Cf. *Num* 6,1-3.11-13.21.

¹⁹¹ *ISam* 1,11.

¹⁹² *Jdc* 11,30s.

¹⁹³ Cf. Perrone 2011, 125-150 e 430-437.

Quanto all'utilizzo del testo biblico, le citazioni scritturistiche, oltre che un valore didascalico-illustrativo, hanno una precisa valenza dimostrativa, come afferma Perrone (1997, 19), perché offrono la prova della verità del suo ragionamento. Il ricordo dei benefici scaturiti dalle preghiere veterotestamentarie permette a Origene di mettere in relazione Antica e Nuova Alleanza in maniera allegorica, dimostrandone la dimensione spirituale, e quindi l'efficacia spirituale già presente nei doni elargiti.

Né Hanson, né Thompson citano nei loro studi sulla figlia di Iefte questo passo. Effettivamente, Origene non presenta alcun tipo di commento, ma si limita a presentare il passo come mera citazione biblica. Ciò nonostante si possono notare alcune piccole particolarità meritevoli di una menzione. La più evidente è che Origene mette a confronto il voto di Anna per Samuele con quello formulato da Iefte. Certamente vi è una grande differenza tra un voto di nazireato per il figlio maschio, pratica usuale in Israele e regolata nella Scrittura, e un voto che culmina con il sacrificio umano della figlia; allo stesso tempo, il metodo di spiegare la Bibbia con la Bibbia spinge ad unire i due passi in cui viene utilizzato lo stesso lemma. Entrambi i figli sono offerti a Dio: il piccolo Samuele è donato al tempio, la figlia di Iefte si ritira con le sue amiche sui monti, vergine lei e le compagne. Questo nucleo origeniano mostra la nascita di un'interpretazione allegorica della figura della fanciulla che, a causa del pianto per la verginità e la sua fuga sui monti, sarà interpretata come la donna che si dà ad una vita separata, fino a diventare prototipo biblico della monaca nell'*Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii* (37-51).

La preghiera di Anna, accomunata poco prima da Origene (*Orat* 2,5) ai *Salmi* 16, 89 e 101, risulta importante perché tutte e quattro le forme di orazione citate da Origene «sono preghiere dette dallo Spirito (che dunque agisce già efficacemente nell'economia dell'Antica Alleanza) e come tali sono ripiene della sapienza di Dio, vale a dire con quelle stesse caratteristiche che contraddistinguono la preghiera del Signore» (Perrone 1993, 359). Ma questa sapienza è nascosta e ha bisogno di una spiegazione, come sottolinea R. Trevijano Etcheverría (1980, 107): «la Escritura precisa pues del complemento de una explicación, que puede venir ya dada por la tradición oral o que puede conseguir el carisma del intérprete. Es el caso de las oraciones verdaderamente espirituales descritas en la Escritura. Están llenas de enseñanzas inefables y maravillosas, por ser el Espíritu Santo quien ora en el corazón de los santos». Alla preghiera di Anna, simbolo delle εὐχαὶ πνευματικάί, viene applicata la domanda in *Os* 14,9: «chi è sapiente e lo comprenderà? Chi è intelligente e lo conoscerà?». Tale passo era stato usato da Origene anche per la vicenda della figlia di Iefte in *Clo* VI 54,276; si intravede dunque quello che Perrone (1993, 360) definisce per il *De oratione* un

«orizzonte ermeneutico che consente all'Alessandrino di recuperare l'esemplarità della preghiera veterotestamentaria, per altri versi problematica». Gli aspetti problematici che circondano la citazione del voto di Iefte dovevano apparire, visto il *Commento a Giovanni*, ancor più numerosi. Perché Origene non cita un voto meno problematico? La risposta si delinea su due piani. Il dato più immediato è che nella Bibbia le storie di voti propriamente detti scarseggiano, come si è evidenziato nel commento al testo biblico: si trovano il voto di Giacobbe (*Gen 28,20*) in cui il patriarca chiede di tornare a casa sano e salvo, quello di Anna già utilizzato e quello di Assalonne (*2Sam 15,7-12*), in realtà una finzione per poter prendere il posto del padre sul regno. Origene si era dunque trovato quasi costretto a citare la controversa promessa di Iefte, e l'aveva preferita all'episodio di Giacobbe forse in virtù della vicinanza tra il passo di *Giudici* e l'inizio del *Libro di Samuele*. Senza ulteriori precisazioni da parte dell'autore, si può presumere che egli intendesse il voto come un atto lecito, così come lo presenta. D'altronde, la vittoria sugli Ammoniti sancisce il favore divino all'impresa e anche l'uccisione della figlia donerà al Cielo una martire.

3. Le Omelie sui Numeri

Origene evoca la figlia di Iefte nella ventiquattresima omelia sul *Libro dei Numeri*. Conservata nella traduzione latina di Rufino di Aquileia, ha come argomento i sacrifici che devono essere offerti obbligatoriamente per tutte le festività, e i voti che sono fatti a Dio. Il corpo omiletico di Origene ha posto vari problemi di datazione: La loro datazione è stata oggetto di dibattito: Nautin (1977, 403-412) le data al 238-242, mentre altri vari studiosi, Peri (1980, 128s. e n. 68), Crouzel (1985, 51-53), Monaci Castagno (1987, 62-64 e 2014, 238-241), Prinzivalli (1991, 14-17), Grappone (2001, 51-58) le situano tra il 245 e il 250 circa. I sermoni non sono arrivati nella lingua originale, ma mediante la traduzione latina di Rufino, avvenuta probabilmente tra il 408 e il 411¹⁹⁴.

Lo scopo di Origene in questo sermone è mostrare come i passi biblici sui sacrifici abbiano un valore particolare se interpretati correttamente, mentre appaiono inutili o macchiati di superstizione ad una lettura non approfondita. Come l'agnello raffigura Cristo, così gli altri animali usati per i riti ebraici rappresentano le persone che con la loro morte contribuiscono alla purificazione del genere umano. Dal momento che il peccato richiede sempre un'espiazione, il sangue dei profeti, dei martiri e degli angeli espia i peccati del

¹⁹⁴ Nautin 1977, 384, Doutreleau 1996, 11-13, Grappone 2007, 25s. e 31.

popolo, come un tempo avveniva con i sacrifici di animali sull'altare. Secondo Origene, la perdizione, che minaccia non soltanto la terra, ma anche i cieli e gli inferi, esigeva però un numero di vittime talmente alto che soltanto l'Agnello di Dio poté prenderle su di sé in espiatione vicaria, con cui si accorderanno i sacrifici dei martiri.

Parlando dei voti, l'esegeta traduce il costrutto ebraico *hiš hiš* – che significa 'ognuno', 'ogni uomo' – in maniera letterale 'uomo-uomo', costruendovi sopra un'esegesi allegorica basata sul brano paolino (2Cor 4,16) in cui si distingue l'uomo interiore, sempre teso verso l'immagine di Dio, e l'uomo esteriore, destinato alla corruzione. Solo l'uomo interiore ha qualcosa di degno da offrire a Dio mediante un voto, perché in costui risiedono le virtù: egli deve però sempre continuare la sua opera di 'restaurazione' contro i vizi del mondo, per arrivare infine, attraverso la conversione, a poter essere chiamato 'uomo-uomo' e così ad offrire degnamente voti al Signore.

Origene (HNm 24,2,3) definisce il voto come l'offerta di qualcosa alla divinità, *cum aliquid de nostris offerimus Deo*. Dio vuole ricevere qualcosa dall'uomo per poter poi ricambiare generosamente secondo la sua misura: al dono della castità carnale corrisponde il dono della castità spirituale, all'offerta della giustizia umana la giustizia divina, al pensiero umano il pensiero di Cristo. La spiegazione, come al solito, è dimostrata attraverso alcuni esempi di voti nella Scrittura.

Orig. HNm 24,2,4-6 (ed. Doutreleau 2001, 170-174)

<p>4. <i>ego vero dico quod, et si offeramus ei iustitiam nostram, accipiemus ab ipso iustitiam Dei; et si offeramus ei nostram – id est corporis – castitatem, accipiemus ab ipso spiritus castitatem; et si offeramus ei sensum nostrum, accipiemus ab ipso sensum ipsius, sicut et Apostolus dicebat: nos autem sensum Christi habemus</i>¹⁹⁵. <i>cum autem nos obtulerimus Deo, quae in nobis sunt, et ille contulerit in nos quae sua sunt, tunc vere iam non homo solum, sed homo</i></p>	<p>4. Allora io dico che, se offriamo a lui (Dio) la nostra giustizia, riceveremo da lui la giustizia di Dio; se offriamo a lui la nostra castità, cioè quella del corpo, riceveremo da lui stesso la castità dello spirito; se offriamo a lui il nostro modo di pensare, riceveremo da lui il suo modo di pensare, come diceva anche l'Apostolo: "noi abbiamo il modo di pensare di Cristo". Quando avremo offerto a Dio ciò che è in noi e lui avrà messo in noi ciò che è suo, allora davvero saremo</p>
--	---

¹⁹⁵ 1Cor 2,16.

homo dicemur¹⁹⁶; uterque enim homo vocabuli sui perfectione decenter ornatus est.

5. ista sunt ergo vota, quae debet exsolvere is, qui homo homo appellatur. scio diversa vota in Scripturis referri. Anna quidem vovit Deo fructum ventris sui et Samuelem consecravit in templo¹⁹⁷. alius quodcumque sibi post victoria redeunti occurrisset vovit Deo et, occurrente filia, vota lacrimanda persolvit¹⁹⁸. alii vitulos aut arietes aut domos aut alia huiusmodi ratione carentia vota offerunt Deo.

6. ille vero qui appellatur Nazaraeus semet ipsum devovit Deo; hoc est enim votum Nazaraei, quod super omne votum. nam filium offerre vel filiam aut pecus aut praedium hoc totum extra nos est; semet ipsum Deo offerre et non alieno labore, sed proprio placere, hoc est perfectius et eminentius omnibus votis; quod qui facit, imitator est Christi¹⁹⁹.

chiamati non solo ‘uomo’, ma ‘uomo-uomo’; infatti entrambi gli uomini (che formano l’uomo-uomo) sono stati forniti della perfetta resa del vocabolo che loro conviene.

5. Questi sono dunque i voti che deve sciogliere colui che è chiamato uomo-uomo. So che nelle Scritture vengono ricordati voti diversi. Anna infatti votò a Dio il frutto del suo ventre e consacrò Samuele nel tempio. Un altro votò a Dio qualunque essere gli fosse venuto incontro mentre tornava dopo la vittoria e, venutagli incontro la figlia, ottemperò i voti degni di lacrime. Altri offrono come voti a Dio vitelli o arieti o case o altre cose di tal genere prive di ragione.

6. Colui invece che è chiamato nazireo offre in voto se stesso a Dio; questo è infatti il voto del nazireo, che è superiore ad ogni voto. Infatti offrire il figlio o la figlia o l’animale o il podere è tutto estraneo a noi; offrire se stesso a Dio e piacere a lui non per la pena di un altro ma per la propria, questo è il più perfetto e il più insigne tra tutti i voti; e chi compie quest’azione, è imitatore di Cristo.

Origene vuole dimostrare che l’uomo perfetto è colui che dona tutto se stesso a Dio. Per farlo, sceglie alcuni esempi tratti dall’Antico Testamento: Anna e Iefte donano quanto

¹⁹⁶ Num 30,3.

¹⁹⁷ Cf. 1Sam 1,10s.

¹⁹⁸ Cf. Jdc 11,29-40.

¹⁹⁹ Cf. 1Cor 11,1.

di più caro hanno, ma non loro stessi, altri immolano animali in sacrificio. Gli unici a dare realmente se stessi sono i nazirei. Iefte non è neppure nominato: viene definito sbrigativamente col pronome *alius*, mentre sono ricordati esplicitamente i nomi di Anna e Samuele, personaggi sicuramente più conosciuti. L'accostamento ad Anna, *figura Mariae* che dona il *fructum ventris sui*, che valorizza parzialmente la figura del condottiero galaadita, è inserito in una *climax* negativa che arriva all'offerta di animali.

Dalla traduzione di Rufino si evince un particolare non secondario con cui la vicenda di Iefte assume una connotazione un po' diversa: il pronome indefinito *quicumque* è usato al genere neutro, indicando come possibile suggello del voto qualsiasi essere dotato di movimento, ivi compreso un animale. Nel testo biblico di *Jdc* 11,31, invece, l'ebraico וְיֵצֵא אִשָּׁרְיָא, "l'uscente che esca", participio *qal* di *yasa'*, viene tradotto nella versione del *Codex Alexandrinus* con καὶ ἔσται ὃς ἂν ἐξέλθῃ ... καὶ ἀνοίσω αὐτόν, nel *Codex Vaticanus* con καὶ ἔσται ὁ ἐκπορευόμενος, ὃς ἂν ἐξέλθῃ ... ἀνοίσω αὐτόν. Entrambe le versioni presentano il pronome di genere maschile. Tuttavia, tra gli autori antichi che hanno commentato in varia maniera il passo, si trova due volte il neutro: Giuseppe Flavio (*AJ* V 263) dice che Iefte promise di offrire "qualunque essere si fosse imbattuto in lui per primo" (πᾶν ὅ τι καὶ πρῶτον συντύχοι ὑποστρέψῃ); lo Pseudo-Filone (*Antiq.* 39,10), almeno nella sua traduzione latina, quando descrive la scena del giuramento fa dire a Iefte *omnis qui* mentre Dio capisce *omne quod*: "*cum traditi fuerint filii Ammon in manus meas et reversus fuero, omnis qui mihi primus obviaverit erit Domino in holocaustum*". *et iratus est Dominus ira et dixit: "ecce oravit Ieptan ut offerat mihi omne quod primum obviaverit ei"*. La differenza offre una sfumatura molto diversa, perché il neutro lascia presumere che Iefte intendesse offrire in sacrificio un animale e non deliberatamente una persona. Su questa logica si basa l'esegesi del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, dove si arriva al paradosso per cui la divinità si adira per via di un equivoco grammaticale.

Questi elementi – stante l'accuratezza della traduzione latina – possono far supporre un tentativo da parte di Origene di modificare un po' l'avvenimento biblico per giustificare il voto di Iefte. L'eroe avrebbe lasciato ampia possibilità al destino, includendo tra le possibili vittime per il sacrificio anche gli animali, e tuttavia non si tira indietro rispetto al voto fatto, per quanto commiserevole esso sia. Postulare che Origene abbia travisato l'originale biblico sembra improbabile, vista poi l'importanza che egli dà a questo sacrificio nel passo del *Commento a Giovanni*: se in quell'opera viene sottolineato il valore nascosto di un sacrificio che genera in un lettore superficiale una "falsa sembianza di crudeltà di Dio" (VI 54,277), in questa omelia la rapida citazione dell'avvenimento permette, attraverso i

piccoli stratagemmi lessicali sopra evidenziati, di eludere, seppur non del tutto, lo spinoso problema della responsabilità paterna di un sacrificio umano paragonando Iefte alla madre di Samuele. D'altronde, come nota De Lorenzi (1984, 1109), l'inizio dell'omelia riprende *Jo* 1,29 per predicare proprio sulla dottrina dell'agnello offerto in espiazione, al quale si aggiungono altri animali altrettanto forieri di redenzione. Iefte subisce una sorta di contrappasso biblico: se l'autore sacro nega un nome alla figlia, qui Origene tace il nome del padre. È segno eloquente di una *pruderie*, di un imbarazzo tangibile ma che ancora non diviene condanna esplicita.

Secondo la logica per la quale il voto di Anna risulta inferiore a quello dei nazirei, di cui suo figlio è esempio, allora l'eroina non nominata nell'omelia torna ad essere la figlia di Iefte, di cui già il *Commento a Giovanni* evidenziava lo spontaneo consenso di fronte alla promessa paterna. A ciò va aggiunto un particolare interesse di Origene nel tratteggiare queste figure veterotestamentarie con allusioni evangeliche: Anna, come si è detto, offre il *fructum ventris sui*, che richiama con forza la benedizione di Elisabetta a Maria, εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου (*Lc* 1,42); il nazireo, in quanto donatore di sé, diventa esplicitamente *imitator Christi*. L'analogia tra i due genitori che fanno voti, già presente nel *De oratione*, porta con sé il confronto tra i due figli: se l'uno è prefigurazione di Cristo, anche l'altra lo è.

4. I Selecta in Judices

Oltre alle citazioni su Iefte sicuramente attribuibili a Origene, la tradizione ha trasmesso sotto il suo nome due frammenti catenari a commento di *Jdc* 10,6-12,7 che risultano particolarmente importanti per la storia della ricezione del passo. In essi, infatti, si legge la prima condanna chiara al gesto del giudice che, se realmente origeniana, segnerebbe una decisa progressione del percorso esegetico cristiano sull'argomento. Nondimeno, il contenuto del testo, parzialmente difforme rispetto alle altre attestazioni dell'Alessandrino, e le sue modalità di trasmissione impongono una preventiva riflessione sulla paternità di tali frammenti. La *Clavis Patrum Graecorum*, infatti, riporta giudizi non positivi sulla *Catena in Octateuchum* da cui sono ripresi i brani, affermando che «cum desumpta sint e catena Typ. III pauca fide digna sunt»²⁰⁰.

²⁰⁰ CPG 1983, nrr. 1421, 147s. Cf. CPG 2018, C 2, 245s.

Il primo tratta del voto di Iefte in relazione alla frase καὶ εὗξατο Ἰεφθάε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ di *Jdc* 11,30:

εἰ Πνεῦμα Κυρίου ἐπ’ αὐτόν, πῶς εὐχεται ἃ μὴ προσήκει; ἐνῆν γὰρ καὶ κύνα ἀπαντῆσαι ἐπανιόντι τῷ Ἰεφθάε. ἄρ’ οὖν ἐσφάλη τὸ Πνεῦμα; οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν Πνεῦμα βοηθεῖν παραγέγονεν, οὐχ ὑποβάλλειν τὴν ἄτοπον εὐχὴν· αὐτὸς δὲ σφάλλεται ἀπερισκέπτως ὑποσχόμενος²⁰¹.

La costruzione iniziale εἰ ... πῶς era stata giudicata da Schweizer (1941, 35) come una delle espressioni tipiche di Diodoro di Tarso. Se l’espressione ἄρ’ οὖν è spesso usata nelle omelie di Origene²⁰², l’intera formulazione ἄρ’ οὖν ...; οὐδαμῶς, ἀλλὰ, non si incontra mai nel *corpus* origeniano, mentre sembra essere uno stilema tipico di Giovanni Crisostomo²⁰³. Anche il binomio εὐχὴ ἄτοπος si ritrova nel Crisostomo in *Anna* II 5 (*PG* LIV 650), e proprio a proposito di Iefte nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (XCIX), anch’esse legate alla scuola antiochena. La paternità del frammento non può essere attribuita al vescovo di Cirro perché il suo commento sul passo è giunto (*Qu. in Iud.* XX). Tuttavia, la frase ἔδει γὰρ αὐτόν συνιδεῖν, ὡς εἰκός, κύνα πρῶτον ἢ ὄνον συναντῆσαι, τὰ κατὰ τὸν νόμον ἀκάθαρτα permette di rilevare che Teodoreto conosceva la stessa leggenda ebraica: egli non è dunque l’autore del frammento, ma potrebbe essere stato influenzato dall’opera che lo conteneva. Si nota inoltre che Procopio di Gaza, che ignora le *Quaestiones*²⁰⁴, riprese la frase del frammento quasi alla lettera, aggiungendo altri animali considerati impuri: ἐνῆν γὰρ ἅν ἀπαντῆσαι καὶ κύνα, καὶ ἵππον, καὶ ὄνον, καὶ κάμηλον, καὶ ὅσα εἰκὸς κεκτῆσθαι τὸν πλήθους κρατοῦντα τοσοῦτου (*PG* LXXXVII 1069B). L’opera da cui proviene il nostro passo doveva quindi avere una notevole rilevanza tra quinto e sesto secolo.

²⁰¹ Orig. (?) *FrIud.* 11,30 (*PG* XII 949): “Se lo Spirito del Signore è su di lui, come può offrire in voto ciò che non si addice? Era infatti possibile che anche un cane andasse incontro a Iefte mentre tornava. Allora fu lo Spirito a sbagliare? No davvero. Ma lo Spirito si è fatto a lui vicino per soccorrere, non per ispirare il voto assurdo. Egli invece sbaglia nel promettere in maniera incauta”.

²⁰² Orig. *Hler* 3,1, 8,5, 18,6, 20,7.

²⁰³ Chrys. *Thdr.* 7,24, *Jud.* VI 6 (*PG* XLVIII 913), *Grat.* 2 (*PG* L 656), *Hom. in Ac.* 9,1 2,2 (*PG* LI 127), *Hom. in Gal.* 2,11 5 (*PG* LI 376), *Hom. in Mt.* 65,3 (*al.* LXVI 3) (*PG* LVIII 621), *Hom. in Io.* 68,3 (*al.* LXVII 3) (*PG* LIX 378). Da notare particolarmente *Hom. in Mt.* 25,1 (*al.* XXVI 1) (*PG* LVII 328) τί οὖν, φησίν, εἰ ἐσφαλμένη ἡ δόξα τοῦ λεπροῦ ἦν; καταλῦσαι αὐτὴν ἐχρῆν, καὶ ἐπιτιμῆσαι, καὶ διορθῶσαι. ἄρ’ οὖν τοῦτο ἐποίησεν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ καὶ τοῦναντίον ἅπαν, καὶ συνίστησι καὶ βεβαιοῖ τὸ εἰρημένον per la presenza del verbo σφάλω.

²⁰⁴ Cf. Petit 1979, 283.

Negli *Analecta Sacra*, il cardinal Pitra pubblicò un frammento molto simile, dietro cui si cela lo stesso autore. Il testo commenta la frase di *Jdc* 13,25 καὶ ἔρξατο Πνεῦμα Κυρίου συνεκπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δαν καὶ ἀνὰ μέσον Σαραα καὶ ἀνὰ μέσον Εσθαολ.

εἰ Πνεῦμα Κυρίου ἦν τοῦ Σαμψών, πῶς ἀπὸ ἀλλοφύλων γυναῖκα ἔλαβε, τουτέστιν ἀπὸ τῶν Φυλιστιαίων; καὶ τοῦ νόμου ἀπαγορεύοντος, πῶς Πνεῦμα ἅγιον ἦν ἐπ’ αὐτόν; ταύτη δὲ τῇ ἀρχῇ παραβάσεως τοῦ Σαμψών, ἢ μετὰ τῆς ἀλλοφύλου συνοίκησης ἦν· ὁ γὰρ ἠδονῆ κρατούμενος καὶ ἐπιθύμιος δουλεύει τῇ σαρκί, τὰ τοῦ Θεοῦ λόγια ἐξουθενεῖ, μὴ ἀκούων τὰ ὑπὸ τῶν γενεῶν, δηλαδὴ νομικὰ παραγγέλματα· ἢ δηλονότι διὰ τὴν τοῦ λαοῦ σωτηρίαν ὁ ἀγαθὸς Θεὸς ἀνέχεται μικροῦ πῶς καὶ παραχαραττόντων, ἵνα ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ ἐν τοῖς μεγάλοις κινδύνοις ἢ αὐτοῦ βοήθεια πρὸς φόβον καὶ πόθον ἄγῃ τοὺς Ἰουδαίους²⁰⁵.

I due frammenti presentano numerose analogie. A livello contenutistico entrambi cercano di dar risposta a una domanda ‘scomoda’ che concerne la presenza dello Spirito su un giudice, e risolvono l’oscurità biblica adducendo che l’amore di Dio per il suo popolo è tale da accettare come capi personaggi immeritevoli pur di salvare Israele. Si nota inoltre una somiglianza letterale nella domanda, che inizia con la protasi riferita allo Spirito (εἰ Πνεῦμα Κυρίου ἦν τοῦ Σαμψών / εἰ Πνεῦμα Κυρίου ἐπ’ αὐτόν) e prosegue con la domanda introdotta da πῶς. È dunque molto probabile che entrambi derivino da una stessa opera, che aveva come scopo quello di risolvere passi scritturistici di difficile comprensione. Anche in questo caso si riscontrano alcune somiglianze lessicali con Teodoro: l’espressione δουλεύειν τῇ σαρκί è attestata nell’*Eranistes* (cf. Ettlinger 1975, 115), così come l’attenzione al divieto divino (τοῦ νόμου ἀπαγορεύοντος) è un suo tratto caratteristico²⁰⁶.

Esiste infine un terzo frammento che tratta la questione dello Spirito sui giudici, anch’esso riferito a Sansone. Fu pubblicato da Deconinck (1912) tra i frammenti diodoriani di dubbia autenticità:

εἰ δὲ μετὰ τὸ πορνεῦσαι τὸν Σαμψών τότε κατεύθυνεν ἐπ’ αὐτόν πνεῦμα Κυρίου, ἢ ὅτε τὴν τρίτην ἠγάγετο γυναῖκα, ἢ καὶ προδέδωκεν αὐτόν εἰς θάνατον, τοῦτο καὶ ἐξ αὐτῆς

²⁰⁵ Orig. (?) *Frlud.* 13,25 (cf. Pitra 1884, II 358): “Se lo Spirito del Signore era con Sansone, com’è che scelse una moglie tra gli stranieri, cioè dai Filistei? Dato che la Legge lo proibisce, com’è che lo Spirito santo fosse su di lui? Il fatto a inizio della trasgressione di Sansone fu la convivenza con la straniera; infatti costui, preso dal piacere e pieno di desiderio si asservisce alla carne, disprezza le parole di Dio, senza ascoltare i discorsi impartitigli dai genitori, e tantomeno le disposizioni legali. Forse il buon Dio proprio a causa della salvezza del popolo tollera un po’ i falsificatori (della legge?), affinché nelle disgrazie e nei grandi pericoli il suo soccorso conduca i Giudei verso la paura e il desiderio (di Dio)”.

²⁰⁶ A titolo di esempio, cf. Theodt. *Affect.* IX 66, *Is.* 2,104, 2,112, 20,698, *Qu. in Ex.* 41, *Qu. in Lev.* 1, 28.

τῆς θείας Γραφῆς δεικνόντων τῶν αἰρετικῶν· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ συνοικεῖ καθάπερ ἡ ψυχὴ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ πάρεστι μὲν ὡς ἀπερίγραφον, ἐνεργεῖ δὲ ὅσα βούλεται· τοῦτο προοινώσκον τοῦ Σαμψὼν τὴν ἀγριότητα καὶ οἴνου καὶ σταφίδος αὐτὸν ἀπέχεσθαι προστάττει, μήποτε τῇ μανίᾳ τῆς ψυχῆς συγκραθῆ ὁ οἶνος, καὶ κατὰ τῶν ὁμοφύλων αὐτὸν ἐγείρη²⁰⁷.

La maggior parte dei codici lo riporta sotto il nome di Diodoro di Tarso, mentre uno lo attribuisce a Teodoreto²⁰⁸; il testo verrà ripreso quasi alla lettera da Procopio (*PG* LXXXVII 1077C). Devreesse (1959, 156) notava che il frammento era assente nel manoscritto *Coisl.* 113, all'epoca ritenuto il più antico manoscritto della *Collectio Coisliniana* – una collezione delle *Quaestiones* di Teodoreto a cui erano state aggiunte ulteriori spiegazioni tratte da altri autori dell'antichità cristiana, prevalentemente legati alla scuola antiochena²⁰⁹ – e di conseguenza lo aveva eliminato dalla lista insieme a molti altri frammenti che giudica di Teodoreto, senza però proporre una nuova attribuzione. Anche in questo caso, infatti, la presenza di una *quaestio* di Teodoreto sul passo impedisce di attribuirlo a lui:

πῶς ὁ Σαμψὼν ἐκδεδητημένως καὶ παρανόμως ζῶν πνευματικῆς ἀπήλαυσε χάριτος; καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὡς καὶ ἀναξίους ὁ δεσπότης ἐτέρας χάριν οἰκονομίας τῆς θείας μεταδίδωσι δωρεᾶς ... τῶν γὰρ ἄλλοφύλων ἐθελήσας καταλῦσαι τὸ κράτος, διὰ τῆς πνευματικῆς χάριτος ῥώμην αὐτῷ καὶ δύναμιν ἐδωρήσατο. διὰ τοι τοῦτο καὶ συνεχώρησεν αὐτὸν ἀλλόφυλον γῆμαι γυναῖκα. τοῦτο δὲ καὶ ἡ ἱστορία διδάσκει· καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ οὐκ ἔγνωσαν, ὅτι παρὰ Κυρίου ἐστίν, ὅτι ἀνταπόδομα αὐτὸς ζητεῖ ἀπὸ τῶν ἄλλοφύλων. τὸ δὲ παρὰ Κυρίου ἐστίν οὐ τὴν ἐνεργειαν τὴν θείαν ἀλλὰ τὴν συγχώρησιν τὴν θείαν δηλοῖ²¹⁰.

²⁰⁷ Diod. Tars. (?), *Fr.* 91 (cf. Deconinck 1912, 167): “Se, dopo che Sansone si fu prostituito, lo Spirito del Signore sia sceso su di lui allora, o quando prese la terza moglie o quando lo consegnò alla morte, questo lo si dovrebbe ricavare dalla stessa sacra Scrittura, secondo le dimostrazioni degli eretici. Lo Spirito santo non coabita come l’anima coi corpi, ma è presente come qualcosa di non circoscritto, opera in tutto ciò che vuole. E Costui, che conosceva già la rusticità di Sansone, gli ingiunge di allontanarsi dal vino e dall’uva, perché il vino non sia mescolato mai con il furore dell’anima e lo risvegli contro quelli della sua tribù”.

²⁰⁸ Cf. Deconinck 1912, 166s.

²⁰⁹ Sulla *Collectio* e il suo rapporto con le *Quaestiones*, cf. Petit 2003, XIII-XXIII, *CPG* 2018, C 5, 254.

²¹⁰ Theodt. *Quaest. in Jud.* 21: “Com’è che Sansone, vivendo in maniera sfrenata e fuori dalla legge divina, godette della grazia dello Spirito? Ed è chiaro qui che il Signore, per amore di una disposizione differente, rende partecipi anche gli indegni del dono divino. Il Salvatore mostra ciò anche nei santi Vangeli: ‘molti’ – dice infatti – ‘verranno in quel giorno e mi diranno: Signore, Signore, non abbiamo fatto profezie nel tuo nome e non abbiamo fatto grandi opere nel tuo nome? E io dirò loro: allontanatevi da me, costruttori di iniquità; non so chi siate’. Il Signore Dio ha fatto ciò anche allora. Volendo distruggere la forza degli stranieri, gli aveva dato in dono vigore e potenza attraverso la grazia spirituale. Grazie a ciò permise che costui sposasse una donna straniera. Questo insegna anche la storia: sia suo padre, che sua madre non sapevano che veniva dal Signore,

Il confronto tra i due passi porta a conclusioni analoghe: i testi sono abbastanza differenti per avere un'origine separata, ma abbastanza simili da far sospettare, se non un'influenza diretta, almeno uno stesso sostrato teologico. In ausilio arriva un ulteriore commento a *Jdc* 13,25, ricordato da Devreesse (1948, 27) nel suo *Essai sur Théodore de Mospueste*. Dal momento che lo studioso si limita a citare la frase iniziale e quella finale del passo, provvedo a trascrivere nella sua integrità il testo, contenuto nel manoscritto *Coisl.* 5 f. 173:

Θεωδόρου Μοψουεστίας. πολλάκις ὁ Θεὸς τὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἄξιον οὐχ εὐρηκῶς τῷ χρησιμωτέρῳ τῶν ἄλλων, πρὸς τὴν ἐκάστοτε κατεπείγουσαν οἰκονομίαν ἐχρήσατο ἐπεὶ οὐ δὲ ἱῆρξ†²¹¹ προφήτης ὠνόμασται παρὰ τῆ γραφῆ· καὶ οὐδὲ ὁ Ἰεφθάε τὸ δὲ ἱρξάτο πνεῦμα Κυρίου καὶ τὰ ἐξῆς, ἀντὶ τοῦ κατὰ τὴν πνευματικὴν καὶ χάριν καὶ ἐνέργειαν ἐτρέφετο.

Anche in Teodoro si nota l'analogia cura nello spiegare la presenza dello Spirito divino su un personaggio problematico come Sansone, messo esplicitamente in relazione con Iefte. Alla citazione segue il passo stampato da Pitra, di cui non è riferito l'autore, ma soltanto il rimando scritturistico (εἰς τὸ αὐτό). Al netto della somiglianza di visione teologica, se si escludono dunque sia Teodoro, che Teodoreto, la designazione di Diodoro di Tarso come autore del frammento catenario, e probabilmente di tutti gli altri, appare plausibile.

Il secondo passo su Iefte attribuito a Origene nella *Patrologia* riguarda il riconoscimento degli Efraimiti grazie a un'astuzia di Iefte (*Jdc* 12,6 καὶ εἶπαν αὐτῶ· εἰπὼν δὴ στάχυς):

οἱ δὲ ἔλεγον στάχυς· σημαίνει σέβηλα, ὅπερ ἐστὶν ἄσταχυς. οἱ δὲ ἔλεγον σεβήλω καὶ οὐκ ἐδύναντο τρανωῶς εἰπεῖν σέβηλα. εἰ γὰρ καὶ Ἑβραῖοι ἐτύγκανον, ἀλλὰ κατὰ συμμετρίαν βραχύτητι παρήλλασσον ἐν τῇ τῆς διαλέξεως προφορᾷ. τὸ οὖν σύνθεμα ἦν σέβηλα, ὅπερ οἱ ἐπερωτώμενοι λέγοντες σεβήλω, ἠλέγχοντο οὐχ ὄντες τῶν οἰκείων τῶν ἐπαναστάντων²¹².

che costui domandava retribuzione dagli stranieri. Il fatto di venire da parte del Signore dimostra non l'azione divina, ma il permesso divino”.

²¹¹ Questo inizio di parola è frutto di un errore di diplografia, subito interrotto, con il successivo ἱρξάτο. Il manoscritto presenta ἱρξ circondato da puntini invece della consueta erasione, forse dovuta a una seconda mano.

²¹² Orig. (?) *Frlud.* 12,6 (*PG* XII 949): “Gli altri dicevano ‘spiga’. Il segno è ‘sebela’, che significa ‘spiga’. Gli altri dicevano invece ‘sebelo’ e non riuscivano a pronunciare correttamente ‘sebela’. Sebbene infatti fossero Ebrei, riguardo alla cadenza per brevità erano differenti nella pronuncia del dialetto. La parola d’ordine era

Nel suo studio sulla *Collectio Coisliniana*, Françoise Petit (2003) presenta due frammenti catenari analoghi al nostro:

ὁ Σύμμαχος οὕτως εἶπεν· εἶπε “σεβέλ” – ὅπερ ἐστὶ “στάχυς” – ὁ δὲ ἔλεγε “σεβελῶ”.
καὶ οὐκ ἠδύνατο διασαφῶν εἰπεῖν τρανῶς “σεβελᾶθ”.

<οἱ> Ἐβδομήκοντα· καὶ εἶπον αὐτοῖς· Εἶπατε δὴ “σύνθημα”· καὶ εἶπαν “στάχυς”.
καὶ οὐ κατεύθυναν τοῦ λαλῆσαι οὕτως²¹³.

Il frammento non è identificato e, secondo la studiosa (p. 36), «sert probablement d'introduction au fragment suivant (de Diodore)»:

[εἶπατε δὴ “σύνθημα”· καὶ ἔλεγον “στάχυς”. σημαίνει “σέβηλα”, ὅπερ ἐστὶν “ἄσταχυς”· οἱ δὲ ἔλεγον “σεβήλω”· καὶ οὐκ ἐδύνατο τρανῶς εἰπεῖν “σέβηλα”. εἰ γὰρ καὶ Ἑβραῖοι ἐτύγχανον, ἀλλὰ κατὰ συμμετρίας βραχύτητι παρήλλασον ἐν τῇ τῆς διαλέξεως προφορᾷ]. τὸ μὲν “σύνθημα” ἦν “σεβελᾶ”· οἱ δὲ ἐρωτώμενοι, λέγοντες “σεβελῶ”, ἠλέγχοντο οὐκ ὄντες τῶν οἰκείων Ἰερθᾶε, [ἀλλὰ τῶν ἐπαναστάντων]²¹⁴.

Questo frammento è frutto della ricostruzione operata da Petit (2003, 37): il manoscritto che riporta l'attestazione di Diodoro presenta soltanto la frase centrale del testo, qui messa in rilievo attraverso il grassetto, mentre «le morceau complet a été publié au nom d'Origène» nella *Patrologia*. La studiosa dunque rifiuta l'attribuzione a Origene e sembra attribuire la totalità del passo al vescovo di Tarso.

Effettivamente, il confronto con la *Quaestio* corrispondente di Teodoreto rafforza questa tesi:

ὥσπερ γὰρ Ὀσροηνοὶ καὶ Σύροι καὶ Εὐφρατήσιοι καὶ Παλαιστῖνοι καὶ Φοίνικες τῇ Σύρων χρῶνται φωνῇ, πολλὴν δὲ ὅμως ἢ διάλεξις ἔχει διαφορὰν, οὕτως Ἑβραῖοι μὲν ἦσαν αἱ δυοκαίδεκα φυλαὶ, εἶχον δὲ τινὰ ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὐτῇ. ὡς γὰρ ὁ Σύρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχυν σεμβλὰ καλούντων, οἱ τοῦ Ἐφραῖμ ἕκ τινος συνηθείας σεμβελῶ ἔλεγον, τοῦτο γινώσκων Ἰερθᾶε λέγειν ἐκέλευσε, καὶ διελεγχομένους ἀνήρει²¹⁵.

dunque ‘sebela’: coloro che, interrogati, rispondevano ‘sebelo’ erano accusati di non essere della tribù di Iefte ma dei ribelli”.

²¹³ Anon. *Fr.* 32 (cf. Petit 2003, 36). La parte del testo in corsivo è il testo dei LXX.

²¹⁴ Diod. *Fr.* 33 (cf. Petit 2003, 36). La parte del testo in corsivo è il testo dei LXX, quella tra parentesi quadre è propria della catena.

²¹⁵ Theodoret. *Qu. in Iud.* XIX.

La citazione della traduzione siriana (ὁ Σύρος) in Teodoreto spiega l'origine di *sebel-*, che è semplicemente il corrispettivo dell'ebraico *shibbolet*. Il confronto dei testi biblici in quella lingua inizia con Eusebio di Emesa, di cui Diodoro è discepolo molto pedissequo, vista la sua ignoranza in materia²¹⁶.

Per la terza volta si osservano due esegesi troppo simili per poter essere indipendenti, e allo stesso tempo troppo diverse per pensare a una ripresa letterale sul modello di Procopio. Si conferma dunque la tesi che per le sue *Quaestiones* Teodoreto si sia confrontato in maniera continuativa con gli scritti di Diodoro, che infatti Petit (2003, XIII) indica come «l'inspirateur principal et direct de Théodoret». Anche Guinot ha sempre sostenuto questa interpretazione: «il nous paraît acquis, à considérer les *Quaestiones* dans leur ensemble, qu'il a trouvé en Diodore de Tarse le modèle auquel il emprunte la plus grande partie de son information et qui pourrait même, selon nous, compte tenu des réserves faites pour les *Questions sur la Genèse*, avoir été sa source unique»²¹⁷.

Secondo Devreesse (1959, 155), Diodoro di Tarso avrebbe composto «une série de “questions – réponses”, vraisemblablement incomplète, où Diodore explique des passages ambigus, discute avec les païens de son temps, rétorque l'opinion de ses devanciers. Diodore doit beaucoup à Eusèbe d'Émèse ; comme lui, il a le souci d'éclairer le texte grec usuel non seulement à l'aide des trois interprètes juifs anciens, mais encore par le recours aux traductions de l'hébreu et du syrien ; à l'occasion, cependant, il dénoncera une faute des traducteurs». Questo quadro d'insieme sembra corrispondere ai frammenti citati sopra.

La ricerca di possibili autori alternativi non dà esiti: di Eusebio di Emesa Devreesse (1959, 57) riporta un breve frammento catenario su *Jdc* 6,15 che però non presenta alcuno stilema comune a quelli sopra esaminati²¹⁸; Acacio di Cesarea è, secondo le informazioni di Girolamo (*Vir. Ill.* 98), autore di sei libri *Συμμίκτων ζητημάτων*, ma non ho riscontrato testi su *Giudici*. Anche se vi fossero, andrebbe provato che il nome di Diodoro sia del frammento della *Collectio Coisliniana*, sia in quello pubblicato da Deconinck sia erroneo, mentre l'attribuzione a Origene, almeno per il *Fr.* 33 edito da Petit, può infatti essere spiegata facilmente dalla presenza di vocaboli ebraici che avrebbero fatto pensare agli *Hexapla*.

Il riconoscimento di Diodoro come autore dei frammenti motiva sia la presenza di alcune espressioni in vari autori legati alla scuola antiochena (Giovanni Crisostomo, Teodoreto), sia i paralleli riscontrati nelle *Quaestiones* di Teodoreto, in cui la stessa

²¹⁶ Cf. Petit 1979, 284, Ter Haar Romeny 1998, 396s.

²¹⁷ Guinot 2012, 391. Cf. Guinot 1995, 748-797.

²¹⁸ Sull'esegesi veterotestamentaria di Eusebio di Emesa, cf. Novotný 1991, 27-43 e 67.

interpretazione è riformulata in maniera autonoma. La linea di pensiero è di impronta letteralista: non vengono offerte interpretazioni allegoriche basate sul significato dei nomi, come invece si riscontra spesso nelle omelie sui *Giudici* di Origene²¹⁹, né la presenza dello Spirito sui giudici è interpretata come un monito per i membri della Chiesa come in Rufin. *Orig. Hlud* 3,3, bensì come una prova dell'amore per il suo popolo da parte di Dio, che pur di salvarlo accetta di servirsi di persone indegne. Va poi notato che i frammenti non riportano frasi estrapolate da un contesto, bensì risposte brevi e concluse, ulteriore motivo che fa propendere verso il genere letterario delle *Quaestiones*, presente certo in Origene ma molto diffuso nella scuola di Antiochia²²⁰. Vi sono infine due conferme di matrice teologica ed esegetica: la frase τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ συνοικεῖ καθάπερ ἡ ψυχὴ τοῖς σώμασιν attesta una concezione dicotomica dell'uomo propria della scuola di Antiochia, in contrasto con l'idea tricotomica sviluppata soprattutto negli scrittori alessandrini²²¹; le attestazioni non catenarie su Sansone in Origene (*Orat* 14,5, *CMt* XVI 17,18, XVII 2,173, *H73Ps* 2,8) non denotano una esplicita visione negativa del giudice, analogamente a quanto avviene per Iefte. Il riconoscimento di Diodoro di Tarso come autore dei frammenti porta dunque a cambiamenti rilevanti per la ricostruzione dell'opera origeniana. L'esegesi su Iefte non presenta ancora un biasimo esplicito per il voto sconsiderato, ma insiste sugli effetti positivi che tale voto, seppur *lacrimandum*, ha dato.

5. Le Omelie sui Giudici

L'assenza di sermoni su Iefte nel *corpus* di omelie su *Giudici* ha indotto a vagliare i motivi di questa mancanza, per capire se essa sia il frutto di una perdita meccanica oppure la conseguenza di una scelta deliberata, cioè di un'omissione avvenuta o al momento della predicazione o al momento della diffusione del materiale omiletico; i risultati di questa analisi saranno esposti nell'Appendice 2. Qui può essere utile, invece, prendere rapidamente in esame un'interpretazione generale del libro, presente in un'omelia su Gotoniele, che risulta utile come chiave di lettura anche per gli episodi di cui manca una spiegazione.

²¹⁹ Per la lista completa delle spiegazioni dei nomi in *Orig. in Iud.*, cf. Messié-Neyrand-Borret 1993, 28.

²²⁰ Sull'uso parziale dello schema domanda-risposta nel *corpus* omiletico di Origene, cf. Perrone 1995, 160-164. Sulla storia del genere delle *quaestiones* nella letteratura cristiana antica, cf. Bardy 1932, 210-236, 341-369, 515-537 e 1933, 14-30, 211-229, 328-352; Perrone 1991, 485-505; Zamagni 2004, 7-24 (e i restanti articoli della miscellanea).

²²¹ Zincone 1987, 9-19.

quid ego dicit Scriptura de isto Gothoniel? posteaquam dixit quia clamaverunt filii Israhel ad Dominum, factum est, inquit, Spiritus Domini super Gothoniel et iudicavit Israhel. putas est in nobis aliquis qui ita validum et ita iustum clamorem emittat ad Dominum ut dignus sit exaudiri et meratur populus accipere iudicem, et talem iudicem quem Spiritus Dei repleat ut possit rectum tenere iudicium? unde et liber ipse Iudicum dicitur et describuntur in eo iudices qui iudicaverunt populum.

sicut enim alii libri Regum dicuntur vel Regnorum in quibus describitur unusquisque regum quomodo regnaverit et quid egerit, ita et in hoc libello gesta Iudicum referuntur et describitur non solum si quid ab his recte et utiliter gestum est, verum et si quid culpabiliter admissum est. cur tamen utrumque descriptum est, si requiris: ut nunc ecclesiae principes vel iudices pervidentes ea quae ab his laudabiliter gesta sunt priorum sequantur exempla; si qua vero in illis culpantur, ut isti caveant et declinent²²².

Tra i giudici su cui si posa lo Spirito divino (Gotoniele, Gedeone, Iefte e Sansone), Gotoniele è l'unico di cui il testo biblico non riporti azioni truculente. Ciò nonostante, Origene sente di dover spiegare perché la Bibbia descriva anche le azioni ritenute errate: la pericope *culpabiliter admissum* richiama l'espressione tecnica *culpam admittere* che indica il 'rendersi colpevole di qualcosa'. Gli errori di costoro – spiega – sono riportati per prevenire gli errori dei capi della Chiesa. Anche gli episodi truci hanno dunque una finalità positiva nell'economia della salvezza: i giudici sono figure positive e anche nelle loro zone d'ombra riescono ad istruire la Chiesa, che guarda ad essi come a delle guide perché hanno ricevuto lo Spirito di Dio²²³. Tanto è che Origene arriva a tributare più onori a giudici come Gotoniele che ai prelati del suo tempo: *sunt ergo et hodie ecclesiarum omnium quae sunt sub caelo quamplurimi iudices quibus iudicium non solum rerum gestarum datum est, sed et*

²²² Rufin. *Orig. HIud 3,3*: "Che cosa dice la Scrittura su questo Gotoniele? Dopo aver detto che 'i figli di Israele gridarono al Signore', dice, 'lo Spirito del Signore fu sopra Gotoniele ed egli giudicò Israele'. Ritieni che ci sia tra noi qualcuno che emetta un grido così potente e così giusto al Signore da essere degno di essere esaudito e che il popolo si meriti di ricevere un giudice, e un giudice tale che lo Spirito di Dio lo riempia al punto da mantenere il giudizio esatto? È da lì che il libro è chiamato dei Giudici e vengono descritti i giudici che giudicarono il popolo. Come infatti altri libri (della Scrittura) sono detti *dei Re* o *dei Regni*, in cui è descritto come ciascuno dei re abbia regnato e che cosa abbia fatto, così anche in questo libretto sono riportate le gesta dei giudici. Viene descritto non solo se qualcosa fu compiuto da costoro in maniera giusta e proficua, ma nondimeno anche se si resero colpevoli di qualcosa. Se domandi allora: perché sono stati descritti entrambi i comportamenti? Perché adesso capi e giudici della chiesa, esaminando attentamente le loro gesta encomiabili, seguano gli esempi dei predecessori; se invece alcune cose sono disapprovate in quelli, è perché questi facciano attenzione e le evitino".

²²³ Sul tema della costruzione della Chiesa come scopo dell'omelia, cf. Junod 1993, 62-77.

*animarum. verum nescio si qui sit talis ecclesiae iudex quem dignum facit Deus Spiritu suo replere*²²⁴.

Se però nella Bibbia non viene descritto alcunché di negativo su Gotoniele, perché Origene parla anche di azioni colpevoli? Il testo sacro dice esplicitamente che lo Spirito del Signore si ritirò da Gedeone e Sansone per alcuni peccati da loro commessi²²⁵, mentre nel caso di Iefte e del suo problematico sacrificio umano tace su giudizi divini. La giustificazione delle colpe dei giudici risulta quindi un'*explicatio non petita* nei riguardi di Gotoniele, mentre diventa cogente nel caso degli altri condottieri.

²²⁴ Rufin. *Orig. Hlud* 3,3: “ci sono infatti ancora oggi moltissimi giudici di tutte le chiese ai quali è stato dato il giudizio non solo sulle gesta compiute, ma anche sulle anime. Invece non so se ci sia alcun giudice di una chiesa tale che Dio lo abbia reso degno di riempirlo col suo Spirito”.

²²⁵ Per Gedeone la costruzione di un *efod* che il popolo venera (*Jdc* 8,22-32), per Sansone il taglio di capelli (*Jdc* 16,20). La questione sarà ripresa nel capitolo sulle *Costituzioni Apostoliche*.

Il *De rebaptismate*

Il trattato *De rebaptismate* tratta la questione sulla validità del battesimo impartito dagli eretici, particolarmente dibattuta in seno alla Chiesa ai tempi di Cipriano di Cartagine e del papa Stefano, che fu discussa nel Concilio di Cartagine del 255-256. L'autore del libro, entrato nel *corpus* di Cipriano, è sconosciuto: l'ipotesi di ricondurre l'opera al monaco Ursino (fine IV-metà V secolo), descritto da Gennadio nel *De viris illustribus* (27) come scrittore di un libello contro la somministrazione di un ulteriore battesimo per gli eretici convertitisi all'ortodossia, fu contestata da Gerard Rauschen (1916, 7-14), che ipotizzò la composizione del testo in Africa durante il quarto secolo. Recentemente la critica sembra invece orientarsi verso l'ipotesi che si tratti di un vescovo anonimo inserito nella discussione conciliare, a causa di corrispondenze tra questo scritto ed alcune epistole di Cipriano²²⁶.

Il breve testo fu composto per risolvere il dubbio se il battesimo impartito dagli eretici potesse essere accettato dalle autorità ecclesiastiche qualora uno dei membri si fosse convertito all'ortodossia, oppure se fosse necessario procedere ad una seconda immersione per lavare anche la prima, motivo di condanna e non di salvezza. L'autore si dice contrario al secondo battesimo già nell'*inscriptio*: *non debere denuo baptizari qui semel in nomine Domini Iesu Christi sint tincti*, “non devono essere battezzati nuovamente coloro che già una volta siano stati immersi nel nome del Signore Gesù Cristo”. L'anonimo autore sviluppa la sua dissertazione sulla base della maggior importanza del battesimo dello Spirito rispetto a quello dell'acqua, riprendendo la frase di Giovanni Battista “io vi battezzo con acqua; ma viene uno che è più forte di me, al quale io non son degno di sciogliere neppure il legaccio dei sandali: costui vi battezerà in Spirito Santo e fuoco” (*Lc* 3,16). Il battesimo conferito da eretici mantiene il suo valore grazie all'invocazione del nome di Gesù, la cui potenza, invocata nel battesimo sopra ogni uomo, può offrire un non piccolo privilegio per conseguire la salvezza a colui che viene battezzato (cf. *Rebap.* 6). Questa invocazione va però confermata con l'imposizione delle mani da parte di un vescovo ortodosso; un presule eretico o scismatico, infatti, non può amministrare questo sacramento, perché su di lui non vi è lo Spirito Santo. L'imposizione delle mani non è dunque valida, e va ripetuta su coloro che passino dall'eresia all'ortodossia.

Il battesimo è considerato unico anche se le varie fasi del sacramento (l'immersione, l'imposizione delle mani) possono avvenire in momenti diversi (cf. Bernardini 2009, 109):

²²⁶ Cf. Mattei 1990, 336s.; Bernardini 2009, 110-112; Dell'Osso 2013, 69-75; Mattei-Ciccolini 2016, 520-536.

di qui il problema sulla possibilità di salvezza per quanti, dopo il lavacro, morivano prima che il rito fosse completato. Dice infatti lo Pseudo-Cipriano (*Rebap.* 7) che l'invocazione del nome di Gesù nel battesimo con acqua, valida a prescindere dall'ortodossia del battezzante, deve essere portata a compimento con le parti restanti del rito, altrimenti quell'invocazione non produrrà giovamento, se sarà rimasta isolata. L'unità del battesimo prescinde dalle diverse *species* con cui esso viene ricevuto: oltre al lavacro di acqua, vi sono quello di sangue, proprio dei martiri, e quello di fuoco, cioè dello Spirito, che viene ritenuto la forma più perfetta. A questa formulazione l'autore adduce come prova riferimenti scritturistici tratti dal Nuovo Testamento, le promesse di un battesimo con lo Spirito Santo in *Mc* 1,7s. e in *Act* 1,5. Per questo, anche la tradizione deve trovare la sua ragion d'essere nella Scrittura, mentre il papa Stefano si basava soprattutto sulla tradizione apostolica come base per la prassi ecclesiale²²⁷. A fondamento delle sue tesi sulle *species* del battesimo, lo Pseudo-Cipriano prende allora in esame la Sacra Scrittura e parte dalla promessa di un'effusione dello Spirito su tutti i servi del Signore contenuta in *Act* 2,17s. (cf. *Rebap.* 15,4). L'esegeta inizia allora una retrospettiva e nota come già nell'Antico Testamento lo Spirito sia stato presente e abbia operato su vari uomini: *quem Spiritum in veteri testamento non quidem passim nec effuse, sed communicatum cum aliis aut etiam sponte insiluisse in quosdam homines vel induisse eos vel fuisse super eos deprehendimus* (15,5). Segue l'esempio di Mosè nell'episodio dell'effusione dello Spirito sui settanta sapienti (*Num* 11,24-30): costui, in quanto uomo spirituale (*homo spiritalis*) e quindi in comunione con Dio, si ritrova a fronteggiare le lamentele di Giosuè riguardo alla perdita del suo 'monopolio' dello Spirito a vantaggio degli altri saggi, mentre il legislatore già spera in un'effusione diffusa (*Rebap.* 15,5). Lo Pseudo-Cipriano si confronta poi con i casi di discesa dello Spirito divino sui personaggi del *Libro dei Giudici*.

²²⁷ A proposito del dibattito sul ruolo della tradizione in questo contesto, cf. Mattei 1990, 326-333, Bernardini 2009, 110s.

6. *porro autem in libro Iudicum, item in Regnorum libris animadvertimus super plerosque aut fuisse Spiritum Domini aut insiluisse in eos, tamquam super Gothoniel²²⁸ Gedeon²²⁹ Iephthe²³⁰ Samson²³¹ Saul²³² David²³³ et ceteros alios. quod usque adeo ita se habet ut Spiritus sancti sponte abscedendi²³⁴ ab eis libertatem ac facultatem manifestissime nos Dominus docuerit dicens: "Spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis et nescis unde veniat aut quo vadat" ²³⁵.*
6. Ancora nel *Libro dei Giudici* e parimenti nei *Libri dei Regni*, notiamo che lo Spirito del Signore è stato sopra molti o li ha investiti, come sopra Gotoniele, Gedeone, Iefte, Sansone, Saul, Davide e altri ancora. E le cose stanno così al punto che il Signore insegnò in modo inequivocabile la libertà e la facoltà dello Spirito Santo di allontanarsi da loro di sua spontanea volontà: "lo Spirito soffia dove vuole, e ascolti la sua voce e non sai da dove viene e verso dove vada".
7. *ita ut idem Spiritus etiam super indignos quoque sui nonnumquam inveniatur esse, non utique otiose nec sine ratione, sed necessariae alicuius operationis gratia.*
7. Cosicché il medesimo Spirito si trova ad essere talvolta persino sopra persone indegne di Lui: non certo inoperante o senza motivo, ma per una qualche azione necessaria.
8. *sicuti super Saul fuit, super quem factus est Spiritus Dei et prophetavit²³⁶, quamquam posteriore tempore, postquam recessit ab eo Spiritus Domini et postquam angebat eum spiritus malignus a Domino, quoniam tunc ad hoc postremus venerat post nuntios quos ante assidue praemiserat*
8. Per esempio, stette sopra Saul, sopra il quale venne lo Spirito di Dio e si mise a profetizzare, benché (il re), in un momento successivo, dopoché si allontanò da lui lo Spirito del Signore e uno spirito maligno mandato dal Signore lo affliggeva, giunse al punto di voler uccidere Davide, dopo aver mandato dei messaggeri a sorvegliarlo

²²⁸ Cf. *Jdc* 3,10.

²²⁹ Cf. *Jdc* 6,34.

²³⁰ Cf. *Jdc* 11,29.

²³¹ Cf. *Jdc* 13,25, 14,6 e 19, 15,14.

²³² Cf. *ISam* 11,6.

²³³ Cf. *ISam* 16,13.

²³⁴ Sulla correzione di Rauschen accolta da Mattei al posto del trådito *accedendi*, cf. Mattei 2016, 593.

²³⁵ *Jo* 3,8.

²³⁶ Cf. *ISam* 10,10.

*ut interficeret David*²³⁷ [...]. *quod* assiduamente [...]. E dunque crediamo che *admirabili ratione per voluntatem Dei* lo Spirito che fu sopra costoro abbia operato *Spiritum qui super illos omnes fuit credimus* in maniera ammirabile mediante la volontà *operatum esse.* di Dio.

La lista degli eroi sotto l'egida dello Spirito divino menziona fugacemente i personaggi su cui discende lo Spirito, di cui però viene accennata soltanto la storia di Saul. Affermando che lo Spirito si può trovare anche su persone indegne, l'autore intende giustificare anche la scelta divina di Saul (*ISam* 10,9 e 11,6), poi cambiata a vantaggio di Davide (16,14). Dietro queste storie problematiche c'è la Provvidenza, che opera anche attraverso gli indegni (*indigni*) per il bene comune. Il plurale di *indignus* induce a chiedersi se la giustificazione della presenza dello Spirito su personaggi problematici valga solo per Saul oppure comprenda di riflesso, per quanto in misura minore, anche altri condottieri, tra cui Iefte. Le differenze tra i due sono rilevanti, perché nella Bibbia non appare che lo Spirito abbandoni mai il Galaadita, mentre il fatale distacco avviene per Saul; inoltre, Iefte è posto sullo stesso piano di Davide già nella *Lettera agli Ebrei* (11,32), che tuttavia non è mai citata nell'opera. Inoltre, non si possono nascondere i legami tra i due personaggi, che sono già stati presentati nel commento storico-letterario al testo biblico: l'elezione regale di Saul avviene a Mispà, patria di Iefte (*ISam* 10,17-25); su entrambi si posa lo Spirito del Signore prima di una battaglia contro gli Ammoniti, che ottiene esito vittorioso (*Jdc* 11,29, *ISam* 11,1-11); Samuele cita Iefte come uno degli eroi che salvarono Israele dal giogo straniero (12,11); entrambi mettono a repentaglio la vita della prole per una promessa avventata, anche se nel caso di Gionata l'episodio ha un lieto fine (*ISam* 14,24-46). Se a situazione simile corrisponde giudizio simile, si può pensare che l'autore del *De rebaptismate* cercasse una spiegazione che non concernesse solo il caso di Saul, ma anche quello di altri personaggi menzionati, che, se non indegni *tout court*, hanno compiuto atti indegni. Tale attestazione risulta particolarmente importante perché è la prima, in Occidente come in Oriente, a segnalare l'imbarazzo degli esegeti nello spiegare la presenza dello Spirito divino su questi personaggi chiaroscurali, tra i quali viene citato anche Iefte.

²³⁷ Cf. *ISam* 16,14.

Metodio di Olimpo

Tra le opere di Metodio di Olimpo (†311?)²³⁸ la più celebre è senza dubbio il *Simposio*, un trattato in forma dialogica, composto verosimilmente tra il 260 e il 290, che riprende l'omonimo scritto di Platone con l'intento di contrapporre l'elogio della castità all'eros del pur ammirato filosofo pagano²³⁹. Per questo mette in scena dieci vergini chiamate a banchetto da Virtù per celebrare la castità attraverso undici discorsi, grazie ai quali l'autore può approfondire il tema della purezza attraverso numerose interpretazioni allegoriche della Bibbia. Nella parte finale dell'opera le vergini sono invitate da Virtù a intonare un inno, con Tecla come corifea, come epitalamio per le nozze di Cristo con la Chiesa. La paternità metodiana del componimento, messa in questione, è stata efficacemente ribadita da Vinzenz Buchheit (1958, 153-160) grazie a vari riferimenti a Clemente Alessandrino. La composizione, in metro giambico, si articola in ventiquattro strofe abitualmente di quattro versi, ciascuna delle quali presenta come iniziale una lettera dell'alfabeto in ordine progressivo²⁴⁰. Le strofe sono intercalate da un ritornello di due versi, in cui le vergini si presentano esultanti mentre escono incontro a Cristo nel suo sposalizio con la Chiesa, un'ambientazione che combina le immagini del *Cantico dei Cantici* e della parabola delle vergini assennate di *Mt 25,1-13*. L'inno elogia sette figure bibliche, tra le quali la figlia di Iefte, che fungono da esempio per la loro castità; i legami stilistici, lessicali e interpretativi che Metodio ha tracciato tra i vari personaggi inducono a presentare tutte e otto le strofe.

²³⁸ Per bibliografia, cf. Riggi 2006, 3265-3266.

²³⁹ Musurillo (Musurillo-Debidour 1963, 13) interpretava l'opera come «un manuel de doctrine chrétienne, une instruction dans la tradition catéchétique» destinato all'edificazione di una misteriosa Dama di Termessos e di una comunità di donne consacrate. Michele Pellegrino (Pellegrino 1965, 380-385) ha invece ribadito che, pur nella presenza di vari temi all'interno dell'opera, tutti i dialoghi ruotano intorno al concetto di castità.

²⁴⁰ Cf. Pellegrino (1958, 30): «nei tre primi versi si contano regolarmente 14 sillabe, cioè 7 giambi [...]; il quarto verso, di 8 sillabe, è un dimetro giambico regolare». Cf. Meyer 1905, 44-48; Pellegrino 1958, 29-38.

Λαμπρῶς σου τὸν <φόνον> Ἰβελ προεκτυπῶν, μάκαρ,
ἔλεξεν αἵματοσταγῆς βλέπων εἰς οὐρανόν·
“ἀνηλεῶς με συγγόνου τετρωμένον χερὶ
δέξαι, λιτάζομαι, λόγε”²⁴².

La truce morte tua mirabilmente
prefigurando, rorido di sangue,
levati gli occhi al cielo Abele disse:
“Beato Verbo, accogliami ti prego,
da cruda man fraterna fui ferito”.

“Ἄγνεύω σοι καὶ λαμπάδας φασφόρους κρατοῦσα,
νυμφίε, ὑπαντάνω σοι”²⁴³.

“Per te la castità preservo intatta
e, prese in mano fiaccole lucenti,
arrivo, Sposo, pura incontro a te”.

Μέγιστον ἄθλον ἀγνείας
ὁ κάρτερός σου παῖς, λόγε, Ἰωσήφ ἀνειλάτο·
γυνη γὰρ αὐτὸν εἰς ἄθεσμα λέκτρα βιαίως
εἶλκεν φλογωμένη πόθοις, ὁ δ’ οὐδὲν ἐκτραπεῖς
ἔφευγε γυμνὸς ἐκβοῶν²⁴⁴.

Il massimo trofeo di castità
lo vinse, Verbo, il forte tuo Giuseppe,
il figlio che una femmina infocata
volea forzar in un’impura alcova.
Fuggì, senza voltarsi, e nudo disse:

“Ἄγνεύω σοι...”

“Per te la castità...”

Νεοσφαγῆ²⁴⁵

ὁ Ἰεφθάε κόρην ἀνήγε θυσίαν Θεῷ,
ἄπειρον ἀνδρός, ἀμφὶ βωμὸν ἀμνάδος δίκην·
ἢ δ’ εὐγηνῶς σου τὸν τύπον τῆς σαρκός, ὦ μάκαρ,
τελοῦσ’ ἔκραζε καρτερῶς²⁴⁶.

Col ferro già alla gola in su l’altare
portava Iefte, ignara d’om, la figlia
a mo’ d’agnella, vittima per Dio.
L’immagine compì della tua carne
la nobile fanciulla e urlò con forza:

²⁴¹ Nell’edizione critica della composizione edita per *Sources Chrétiennes* Musurillo (Musurillo-Debidour 1963, 310-321) predilesse la conservazione del testo tràdito anche quando non rispettava la lunghezza di base del verso. Pellegrino invece, conscio che la trasmissione dell’Inno ‘in prosa’ potesse aver facilitato l’inserimento di elementi estranei, ha avuto cura di ristabilire un testo metricamente uniforme anche a costo di vari piccoli interventi testuali. I riferimenti a Metodiodio sono così strutturati: per i discorsi si citano libro e paragrafo, e si mette tra parentesi la numerazione di Allatius riprodotta da Bonwtesch (cf. Musurillo-Debidour 1963, 38); come nel *ThGL online*, l’Inno sarà qui indicato come dodicesima orazione e seguito dal numero del verso, mentre viene mantenuta tra parentesi la numerazione per paragrafi.

²⁴² Cf. *Gen* 4,3-8.

²⁴³ Per le differenze di metrica nel ritornello, cf. Pellegrino 1958, 37s.

²⁴⁴ Cf. *Gen* 39,7-11.

²⁴⁵ Qui, come nella strofa precedente, si trovano cinque versi: in questo caso si tratta di una dipodia giambica, nell’altro di un dimetro giambico regolare; cf. Pellegrino 1958, 30. Al contrario, Louis Havet (in Bouvy 1886, 127) aveva espresso l’opinione che tutti i nomi propri presenti nell’Inno, in contrasto col metro, fossero delle glosse inserite in epoca successiva di fronte all’incomprensione delle allusioni bibliche di Metodiodio, e come tali da espungere e emendare fino alla ricostituzione di versi metricamente regolari. Per la presente strofa suggeriva di eliminare le pretese glosse ὁ Ἰεφθάε e Θεῷ e di sostituirle con le parole che supponeva originali, arrivando a questa correzione: Νεοσφαγῆ <πατήρ> κόραν <σοι> ἦγε θυσίαν. L’ipotesi, di per sé interessante perché permette di ristabilire la strofa ai quattro consueti versi (Havet propone correzioni analoghe per tutte e sette i personaggi), è stata scartata dagli editori successivi, anche perché in altre strofe è impossibile eliminare il quinto verso mediante espunzioni e emendazioni.

²⁴⁶ Cf. *Jdc* 11,34-39.

“Ἀγνεύω σοι...”
 Ξένων στρατηλάταν ὄχλων εὐτολμος εὐστόχοις
 Ἰουδῆθ δόλοισ κατατόμησε, κάλλεος τύποις
 θέλξασα τοῦτον, οὐ χράναντα σώματος μέλη,
 νικαφόροις δ’ ἔφη βοαῖς²⁴⁷.
 “Ἀγνεύω σοι...”
 Ὁρῶντες εἶδος εὐπρεπὲς ὑφῆς²⁴⁸ δύο κριταὶ
 Σουσάννας ἐμμανεῖς ἔρωτι λέξαν· “ὦ γύναι,
 κρυπτῶν [σου] γάμων λέχη ποθοῦντες ἤκομεν, φίλα”·
 ἡ δ’ ἐντρόμοις ἔφη βοαῖς
 “Ἀγνεύω σοι...”

“Πολλῶ με καθθανεῖν ἄμεινόν ἐστιν ἢ λέχη
 προδοῦσαν, ὧ γυναιμανεῖς, ὑμῖν, αἰωνίαν
 δίκην ὑπ’ ἐμπύροις Θεοῦ τιμωρίας παθεῖν·
 σῶσόν με, Χριστέ, τῶνδε νῦν”²⁴⁹.
 “Ἀγνεύω σοι...”

Ῥοαῖς καθαρσίους λούων πλήθη βροτῶν ὁ σὸς
 πρόδρομος ἀνόμως κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς εἰς σφαγὴν
 ἤχθη δι’ ἀγνεῖαν, λύθρῳ δὲ φοινίῳ κόνιν
 δεύων ἔκραζέ σοι, μάκαρ²⁵⁰.
 “Ἀγνεύω σοι...”

“Per te la castità...”
 D’aliene turbe il duce decollò
 Giuditta esperta in efficaci inganni
 sedottolo co’ tratti di bellezza
 ma senza ch’ei sfiorasse le sue membra.
 Salirono le grida di vittoria:
 “Per te la castità...”
 L’aspetto decoroso della veste
 due giudici fe’ folli di Susanna.
 Passion li spinse a dire: “Donna cara,
 di nozze occulte i letti richiediamo”.
 Salirono le grida di timore:
 “Per te la castità...”
 “La morte preferisco, donnaioli,
 piuttosto che tradendo con voi i letti
 patisca la giustizia sempiterna
 di Dio l’ardente pena ricevuta.
 Adesso, Cristo, salvami da questi”.
 “Per te la castità...”
 Le schiere di mortali in acque pure
 lavava, Santo, il precursore tuo
 quand’ecco ingiustamente fu sgozzato
 da un uom malvagio per la castità.
 Gridò, bagnato il suol di rosso sangue:
 “Per te la castità...”

²⁴⁷ Cf. *Jdt* 11,1-13,9.

²⁴⁸ Pellegrino (Pellegrino 1958, 100) aveva corretto la lezione dei codici con ὑφ’ ἔν, “di comune intesa”, perché in contrasto col racconto biblico in cui la donna fu minacciata dai due vecchi mentre si accingeva a farsi un bagno. Musurillo invece scelse di mantenere la parola attestata nei manoscritti, scelta preferibile, tanto più che il sostantivo è presente anche in *Meth. Symp.* 5,6 (§125). È più probabile pensare a una volontaria rilettura della Bibbia in una modalità di *variatio* cara a Metodiodio (cf. Buchheit 1958, 158): qui è la veste la causa dell’attraente visione, versione sicuramente più pudica rispetto alla nudità femminile del bagno.

²⁴⁹ Cf. *Dan* 13,8-25. Su ἐμπύροις gli studiosi non sono unanimi: la lezione dei codici (ἐμπυροῖς) mantenuta da Musurillo era stata corretta da Bonwetsch (1903, 135) in ἐμπύροις, accolto da Pellegrino (1958, 101). Due sono le ragioni che mi spingono ad accogliere la correzione: la conformità di ἐμπύροις alla struttura giambica del verso e le varie occorrenze della parola nei tragici (Aesch. *Ch.* 485, *Soph. Ant.* 1005, *Eur. Andr.* 1115, *IT* 16, *IA* 59) e in Platone (*Polit.* 287e, *Prot.* 321e, *Tim.* 60a, *Leg.* 679a); al contrario ἐμπυροῖς viene impiegato raramente nella greco classica e imperiale – si trovano soltanto cinque occorrenze prima di Metodiodio (*Orac. Chald.* 2,4 e 130,4, *Aristid. Quint.* II 17,50, *Iamb. Myst.* VII 2,26, VIII 2,16.17) – per poi divenire molto più comune presso i filosofi neoplatonici tra V e VI secolo. In accordo con Pellegrino, ritengo più verosimile pensare che nel corso delle copie sia stato più o meno volontariamente inserito un aggettivo tipico di scrittori più tardi.

²⁵⁰ Cf. *Mt* 14,3-12.

<p>Σοῦ καὶ ζωητόκος χάρις { ἄθικτος } ἄτεγκτος ἀσπίλους τὰς σὰς γονὰς ἐν ἀσπόρῳ φέρουσα νηδύι, μομφὴν ὑπέσχευ ὡς προδοῦσα λέκτρα παρθένος· ἔλεξε δ' ἔγκυος, μάκαρ²⁵¹. “Ἄγνεύω σοι...”</p>	<p>Di te colei che generò la vita Impenetrabil grazia, immacolata, il germe tuo portando in grembo intonso l'accusa d'adulterio ricevette. La vergine, Beato disse incinta: “Per te la castità...”</p>
--	--

L'ἀγνεΐα rimane il concetto centrale anche in questa parte del *Simposio*, come aveva asserito Zorzi²⁵². Ciò si può vedere esplicitamente nelle strofe su Giuseppe e Giovanni Battista, di cui Pellegrino ha rintracciato l'utilizzo tipologico e gli accostamenti già presenti nella tradizione cristiana²⁵³. I personaggi sono stati scelti da Metodio proprio in virtù della loro castità e, tuttavia, questo non è l'unico elemento che li unisce: si tratta di casi in cui la castità viene difesa anche a costo di processi infamanti o della vita. In particolare, la morte violenta di alcuni di loro li connota come martiri con valenza tipologica. Ad esempio, l'uccisione di Abele è vista come prefigurazione della passione di Cristo: la preghiera con gli occhi che guardano al cielo (βλέπων εἰς οὐρανόν) denota l'atteggiamento tipico del martire o del giusto e richiama la modalità con cui Gesù pregò per la moltiplicazione dei pani e dei pesci (ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν)²⁵⁴ e per la guarigione di un sordomuto (*Mc* 7,34 ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν), mentre nell'episodio di Susanna i due anziani invaghiti della giovane ἐξέκλιναν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν μηδὲ μνημονεύειν κριμάτων δικαίων, “distolsero gli occhi per non vedere il Cielo e non ricordare i giusti giudizi”²⁵⁵. La sua morte in giovane età, ancora celibe, permette a Metodio di usare

²⁵¹ Cf. *Mt* 1,18s. Il primo verso della strofa, con i tre aggettivi finali, presenta tre sillabe di troppo, motivo per cui Pellegrino accetta l'espunzione di ἄθικτος suggerita da Christ (in Christ-Paranikas 1871, 36) e assunta da Bonwetsch (1903, 135), mentre Havet (in Bouvy 1886, 128) aveva preferito espungere ἄτεγκτος. L'agg. ἄθικτος è presente in altre due occorrenze nel *Simposio*, delle quali un'altra al v. 104 dell'*Inno* sempre con riferimento alla Vergine; inoltre, nell'*Agamennone* (Aesch. *Ag.* 371) si trova l'espressione ἀθικτων χάρις, “la cura delle cose sacre”, a cui Metodio avrebbe potuto fare allusione. Ciò non spiega però l'ipotetico inserimento successivo di ἄτεγκτος, senza dubbio *lectio difficilior*. La parola era già presente nel mondo cristiano: con essa Clemente Alessandrino (Clem. *Strom.* VII 67,8) descrive lo gnostico cristiano ταῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις ἄτεγκτον, “impermeabile ai dolori e ai piaceri”. Viceversa, le altre occorrenze di ἄθικτος possono aver provocato l'aggiunta dell'aggettivo nel verso, forse inizialmente come spiegazione di ἄτεγκτος.

²⁵² La studiosa ha dedicato un recente articolo all'uso di ἀγνεΐα, παρθενία, σωφροσύνη e ἐγκράτεια nel *Simposio* di Metodio, accusato in passato proprio di encratismo. La studiosa conclude invece il suo contributo asserendo che «there is in Methodius a great anti-encratist struggle to indicate by the use of the word παρθενία only a minor – but nonetheless excellent – part within the broader virtue of ἀγνεΐα reappraised and proposed within the Church as a goal for all Christians» (Zorzi 2009, 167).

²⁵³ Dalla disanima di Pellegrino (1958, 93-103) verranno qui ripresi e integrati alcuni riferimenti.

²⁵⁴ Stessa espressione in *Mt* 14,19, *Mc* 6,41, *Lc* 9,16.

²⁵⁵ *Sus* (LXX = Theod.) 1,9, *Dan* (*Vulg.*) 13,9.

Abele come esempio di castità. Per descriverlo l'autore riprende l'aggettivo *αἵματοσταγής* dell'*Agamennone* con cui Eschilo aveva descritto la reggia che stilla sangue nella visione di Cassandra²⁵⁶. Il suo corrispettivo è Giovanni Battista, anche lui ucciso a causa della purezza che professava, perché – come Pellegrino (1958, 102) aveva inteso – il complemento δι' ἀγνείαν rimandava ai rimproveri rivolti ad Erode per la tresca incestuosa con la moglie del fratello. La fine violenta del Battista è legata a quella di Abele attraverso i parallelismi testuali che sottolineano l'ingiustizia (ἀνόμως ~ ἀνηλεῶς) e la furia barbara di Achille su Ettore (λύθρω φοινίω κόνιν δεύων ~ αἵματοσταγής). Abele era già stato descritto nel *Simposio* in termini simili: Κάτν τὰς μισαδέλφους ἐφοίνιξε χεῖρας καὶ ἔχρανε πρῶτον τὴν γῆν λύθρω συγγενικῶ²⁵⁷, “Caino tinse di rosso le mani fraticide e per primo contaminò la terra col sangue di un parente”. Evidenti sono i riferimenti epici e tragici: la φοινία κόνις è la polvere insanguinata sacra agli dei inferi nell'*Antigone* (v. 601); la parola λύθρον indica la macchia di sangue sul suolo, il sangue misto a terra, come si trova nell'*Iliade* (VI 268) e nell'*Odissea* (XXII 402).

L'altro personaggio maschile della sequenza è Giuseppe, la cui fuga dai ricatti amorosi della moglie di Potifar costituisce la lotta più grande per la castità (μέγιστον ἄθλον ἀγνείας). È operante l'idea che il martirio delle vergini non si attui in un solo momento, quello della morte, ma che sia un continuo combattimento contro le pulsioni (cf. Pellegrino 1958, 95). La sua continenza lo rende esemplare soprattutto nel contesto biblico in cui abbondano storie di uomini che facilmente cadono nelle tentazioni carnali, come mostrano Davide e Salomone. Nella Bibbia l'adulterio maschile è in qualche maniera più tollerato dell'infedeltà femminile: nel *Siracide* (23,18-23) si legge che, mentre per le donne si tratta di un torto fatto a Dio e al marito, gli uomini dovranno rispondere solo al Signore e alla comunità che ne fa le veci. La castità di Giuseppe acquisisce quindi una sorta di valore aggiuntivo. Simili a lui sono le donne descritte nei versi successivi: Giuditta riesce ad ottenere guadagno dalla sua intelligenza e dalla sua bellezza vedovile (i τύποι κάλλεος sono le 'impronte' della bellezza) senza però concedere il suo corpo al nemico. Metodio la descrive mediante molte parole polisillabiche di sapore epico-tragico, come στρατηλάτης (cf. Soph. *Ai.* 58; Eur. *Hel.* 395; *Bac.* 52), εὐτολμος (Aesch. *A.* 1302), εὔστοχος (Eur. *Ph.* 140), κατατομέω (Eur. *Rh.* 586), assenti nel racconto biblico. Giuditta entra nella schiera degli eroi che hanno saputo vincere una potenza fisica impari grazie alla loro astuzia: il verbo κατατομέω era infatti stato usato da Giuseppe Flavio (*AI VI* 9,4) nella storia di Davide contro

²⁵⁶ Aesch. *Ag.* 1309. Cf. Aesch. *Th.* 821, Aesch. *Eu.* 365. Vd. Pellegrino 1958, 94.

²⁵⁷ Meth. *Symp.* 5,5 (§§120-124).

Golia, mentre i δόλοι εὔστοχοι rimandano alla figura di Ulisse πολύμητις e πολυμήχανος, che con scaltrezza riesce a salvarsi dal Ciclope (Cf. Hom. *Od.* IX 406). La castità della donna è messa in primo piano perché si escluda che abbia fatto qualche concessione al generale nemico, anche per la salvezza di Israele: la purezza individuale viene interpretata come il massimo bene da custodire. Analogamente Susanna rifiuta le viscide proposte sessuali dei due giudici, definiti γυναιμανεῖς come Paride nell'*Iliade* (III 39), e accetta di essere processata per adulterio con una probabile condanna a morte. Questa è l'unica storia narrata in due strofe, legate da chiaroscuri: alla fosca richiesta di nozze nascoste (l'agg. è κρυπτός) corrisponde l'ardente focusità (ἔμπυρος) dei giudizi divini. Susanna appare con tratti sofoclei: come Antigone accetta la condanna piuttosto che lasciare il fratello insepolto, così la giovane israelita nella seconda strofa annuncia, martire *ante litteram*, quanto per lei sia preferibile la morte a un adulterio e alla conseguente condanna da parte della giustizia divina. L'ingiusta accusa di tradimento del letto coniugale accomuna la Vergine a Susanna. È la strofa più aulica della sequenza: i primi due versi sono resi solenni dai tre aggettivi composti, formati con l'*alpha* privativo, mentre nel terzo e quarto verso si gioca sul binomio ossimorico vergine (παρθένος) e incinta (ἔγκυος, variante rara di ἐγκύμων)²⁵⁸. Questo lemma e ἄσπορος sono termini propri del linguaggio botanico poi assunti per descrivere il concepimento divino senza atto sessuale: ἄσπορος verrà infatti utilizzato da Nonno di Panopoli (*D.* IX 229) per descrivere la concezione di Dioniso.

In tale contesto risalta ancor di più la figlia di Iefte, l'unico personaggio per così dire secondario nella schiera di eminenti figure del cristianesimo. Lloyd George Patterson (1997, 243) spiega l'inserimento di lei, insieme a Susanna, in quanto si tratterebbe di donne che soffrono per mano di uomini; Metodio le avrebbe rese «the “countervailing” references to Abel, Joseph, John the Baptist, and perhaps even the Virgin, [...] in order to correct the implication that it is women alone whose chastity is threatened by evil powers». Alle due fanciulle lo studioso accomuna anche Tecla, alla quale attribuisce la supplica a Cristo alla fine della seconda strofa di Susanna. Dato che il testo non fa presumere il cambio di voce narrante, immagino che il problema teologico di Patterson sia riferibile all'invocazione a Gesù, anacronistica da un punto di vista storico ma ben spiegabile nella concezione patristica in cui le speranze dei giusti dell'Antico Testamento si appuntano già sul Salvatore che deve ancora arrivare. La sua spiegazione nasce dall'ipotesi – presentata come speculazione senza

²⁵⁸ Cf. LSJ⁹ 474.

alcun tipo di evidenza – che Metodio abbia ripreso un racconto di Tecla e altre donne ascetiche conosciuto dalle lettrici del *Simposio*.

Thompson (2001, 114) non ha approfondito l'argomento, limitandosi a definire tutti i personaggi biblici prescelti come «virginal men and women whose lives anticipated what Christian virgins now live for and long for: a (mystical) union with Christ». A mio avviso, invece, la figlia di Iefte è stata scelta da Metodio quale perfetto crocevia tra i due sottogruppi: da un lato presenta la dimensione del martirio come Abele e Giovanni Battista, dall'altro ben si accorda come esempio di verginità nel contesto femminile del *Simposio*. Per il suo inserimento nella sequenza ha sicuramente giocato un ruolo fondamentale la frase biblica di *Jdc* 11,39 “ed ella non conobbe uomo”: ciò che nel mondo israelitico era oggetto di rammarico diventa nel Cristianesimo argomento di lode. L'assenza di legami nuziali è resa da Metodio con il sostantivo κόρη, usato solo qui e per indicare le vergini stolte nell'*Inno* (12,41 [§287]), e dall'espressione ἄπειρος ἀνδρός. Tale pericope si trova anche in Platone (*Men.* 92b, *Hipp. ma.* 289e) – Socrate definisce ἄπειρος ἀνδρῶν Anito perché non ha mai avuto contatti con i Sofisti e Ippia in quanto ignora il carattere dell'uomo misterioso con cui è inscenato un ipotetico dialogo – ed è presente in vari e diversificati passi della letteratura greca per indicare le vergini, da Erodoto (II 111,14) a Menandro (*Sic.* 373).

Anche per questa storia Metodio non lesina rimandi alla mitologica classica: ἄμφι βωμόν è usato nelle due tragedie che narrano la storia di Ifigenia: nell'*Ifigenia in Aulide* (1480-1486) si legge ἐλίσσεται ἄμφι ναόν, / ἄμφι βωμόν Ἄρτεμιν, / τὰν ἄνασσαν Ἄρτεμιν, / τὰν μάκαιραν ὡς ἐμοῖσιν, εἰ χρεῶν, / αἴμασι θύμασι τε θέσφατ' ἐξαλείψω, “andate intorno al tempio, intorno all'ara per Artemide, la potente Artemide, la beata; col mio sangue, col mio sacrificio espierò, se è necessario, gli oracoli”. La figlia di Agamennone, conscia che solo così i Greci potranno salpare e vincere la guerra contro Troia, invita la madre Clitennestra e le giovani amiche ad accompagnarla all'altare per il sacrificio. Nell'*Ifigenia tra i Tauri* è Oreste che teme di essere ucciso, questa volta da Ifigenia. Egli si rivolge a Paride con queste parole: ἀγγελλε δ' ὡς ὄλωλ' ὑπ' Ἀργείας τινὸς / γυναικὸς ἄμφι βωμόν ἀγνισθεῖς φόνῳ (vv. 704s.), “annunzia che sono stato ucciso da una donna Argiva presso un altare, purificato con l'uccisione”. Qui troviamo connessi l'immagine dell'altare col verbo ἀγνίζω, della stessa radice di ἀγνεία, il fulcro dell'*Inno* di Metodio. Anche Eschilo (A. 228-234) presenta una frase con la stessa tipologia: λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώους / παρ' οὐδέν, αἰῶνα παρθένειον, / ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς / φράσεν δ' ἀόζοις πατὴρ μετ' εὐχὰν / δίκαν χμαίρας ὑπερθε βωμοῦ / πεπλοῖσι περιπετῆ παντὶ θυμῷ / προνωπῆ λαβεῖν ἀέρδην, “le preghiere e i richiami al padre, l'età virginale, per niente fermarono i giudici desiderosi di

guerra. Il padre invece fece segno ai servi, dopo la preghiera, di prenderla, coperti di veli, come una capra, in alto sopra l'altare, mentre si divincolava con tutto il fiato". Varie parole (εὐχή, παρθένειος, βωμός) di questo passo richiamano all'orecchio la storia di *Jdc* 11. Curioso poi constatare che il termine usato da Eschilo per indicare i principi è βραβεύς, che ha proprio valenza di 'giudice', sia nell'ambito ludico, sia in quelli politico e giudiziario.

La giovane galaadita è descritta mentre viene condotta all'altare col complemento ἀμνάδος δίκην, "a guisa d'agnella" – in Eschilo vi è δίκαν χιμαίρας, "a guisa di capra" – formato dalla preposizione e il genitivo singolare di ἀμνάς da essa retto, nonostante alcune fantasiose interpretazioni: Catherine Brown Tkacz (2004, 297) scrive a riguardo: «it remains to be examined whether Methodius could have been aware of the female reference, the word rahel "ewe", in the Hebrew of this verse and could then have intentionally replaced the Septuagint's ἀμνάς with ἀμνάδος. Otherwise, he perhaps used the feminine form of the noun simply to agree with the sex of Jephthah's daughter». Il termine greco ha varie occorrenze nei LXX²⁵⁹ ma nessun valore metaforico come invece ha l'agnello in *Isaia*. Anche il legame che Brown Tkacz suggerisce con Rachele è difficilmente accettabile dato che ἀμνάς non è mai la traduzione di *râhēl* (cf. Hatch-Redpath, II 66). Parola tipicamente usata in ambito ebraico e poi cristiano, dato che si rileva soltanto un'occorrenza del termine in Teocrito (8,35), essa assume peculiare rilievo come corrispettivo femminile di Cristo-agnello: è usato da Melitone di Sardi nel *De Pascha* (513) per descrivere Maria come la bella agnella e nel *Protrettico* (12,119) di Clemente Alessandrino per l'espressione αἱ τοῦ Θεοῦ θυγατέρες αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί, "le figlie del Signore, le belle agnelle", e negli *Acta martyrii Ariadnis* (1, poco prima del III sec.) dove la martire viene definita ἡ μακαίρα ἀμνάς τοῦ Χριστοῦ, "la beata agnella di Cristo". 'Agnella' è anche la martire romana Agnese, sul cui nome gli scrittori antichi hanno insistito per evidenziare il rapporto tra lei e Gesù-agnello. Particolarmente interessante è il riferimento in Clemente Alessandrino, situato nell'ultimo capitolo del libro: dopo la *pars destruens* apologetica in cui analizza i culti e i misteri del paganesimo per confutarli e la *pars construens* dove spiega elementi della teologia cristiana per indirizzare (προτρέπειν) i neo-convertiti verso la salvezza, Clemente conclude l'opera con un'esortazione finale ai lettori perché sfuggano alla tradizione mortifera, paragonata all'isola delle Sirene, per abbracciare la nuova religione. Egli cita allora una frase delle *Baccanti* per esortare Penteo, che il furore dionisiaco ha reso dissennato e ridicolo al punto che da vestirsi vestire in abiti femminili, ad avvicinarsi invece al monte di Dio; là vedrà i

²⁵⁹ *Gen* 21,28-30, 31,41, *Lev* 5,6, *Num* 6,14, 7,17.23.29.35.41.47.53.59.65.71.77.83, *Jos* 24,32, *2Sam* 12,3s.6, *Job* 42,11.

veri misteri, e non quelli bacchici a lui mortalmente funesti nella tragedia euripidea: ὄρος ἐστὶ τοῦτο Θεῶ περιφλημένον, οὐ τραγωδίαις ὡς Κιθαιρῶν ὑποκείμενον, ἀλλὰ τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενον δράμασιν, ὄρος νηφάλιον, ἀγναῖς ὕλαις σύσκιον. βακχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης τῆς κεραυνίας ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μουόμεναι, ἀλλ' αἱ τοῦ Θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί, τὰ σεμνὰ τοῦ Λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σώφρονα²⁶⁰. La fuga sui monti per uno scrittore cristiano imbevuto di cultura classica come Clemente richiamava i riti dionisiaci, che infatti sono rievocati in ambito cristiano con i termini ὄργια e χορός, ma giustificati con gli aggettivi σεμνά e σώφρων. Clemente qui vuole fare un gioco di parole tra ἀμνάδες e μαινάδες, cui allude anche Metodio²⁶¹. Il mondo pagano diventa dunque una fonte di ispirazione e insegnamento se riletto in chiave cristiana, soprattutto per il colto pubblico alessandrino di iniziati al cristianesimo a cui il *Protrettico*, genere letterario classico della filosofia antica, si rivolge²⁶².

Metodio, quasi un secolo dopo, riutilizzerà la stessa parola – presente in un passo dove si parla della salita ad un monte sacro in cui le figlie di Dio hanno preso il posto delle menadi – per definire la figlia di Iefte. Da notare anche la presenza in Clemente di due termini legati alla ‘purezza’, ἀγνός e δύσαγνος, parola fondante della teologia metodiana. L’ambientazione delle fanciulle è molto simile a quella di *Jdc* 11,37s., in cui la ragazza va sulle montagne con le sue compagne per due mesi a piangere la verginità: è probabile che Metodio riecheggi quindi le fanciulle-agnelle di Clemente. Ma chi sono le agnelle di cui l’Alessandrino parla? Il brano del *Protrettico* fa riferimento alla visione nell’*Apocalisse* (14,1) in cui Giovanni contempla τὸ ἀρνίον ἐστηκὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ’ αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, “l’Agnello ritto sul monte Sion e con lui centoquarantaquattromila persone con il nome di lui e di suo Padre scritto sulle loro fronti”. L’interesse cristiano per Sion come luogo della salvezza è una tematica che poi verrà approfondita nel trattato *I due monti Sinai e Sion*, databile tra la fine del II e la seconda metà del III secolo, poi entrato nel *corpus* di Cipriano di Cartagine²⁶³: se il Sinai diventa simbolo della legge mosaica, il Sion è quello della salvezza operata da Cristo, secondo una

²⁶⁰ Clem. *Prot.* 12,119: “questo è il monte amato da Dio, che non soggiace alle tragedie come il Citerone, ma si eleva alle rappresentazioni della verità, un monte lontano da ebbrezza, ombreggiato da pure foreste. Baccheggiano su di esso non le sorelle di Semele colpita da un fulmine, le menadi, le iniziate all’impura divisione della carne, ma le figlie di Dio, le belle agnelle, che profetizzano i sacri riti della Parola e formano un coro saggio”.

²⁶¹ Cf. Pellegrino 1958, 98.

²⁶² Per altre attestazioni più tarde, cf. Pellegrino 1958, 98.

²⁶³ Cf. Burini 1994, 14-27.

separazione riscontrabile nella frase *lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est* di sapore giovanneo²⁶⁴. Clemente Alessandrino riprende l'*Apocalisse* per il monte santo e l'agnello, e aggiunge le fanciulle per avere un corrispettivo cristiano alle menadi pagane: se lo Pseudo-Cipriano contrapporrà il Sinai col Sion, Clemente oppone il Citerone al Sion. Ma chi sono queste fanciulle di cui l'Alessandrino parla? Le pie donne ai piedi della croce sono definite γυναῖκες in tutti i Vangeli²⁶⁵, non θυγατέρες, e tantomeno fanno cori. Si trova invece questo secondo termine proprio nell'episodio della figlia di Iefte: καὶ ἐπορεύθη, αὐτὴ καὶ συνεταίριδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ ὄρη ... καὶ ἐγενήθη εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραὴλ· ἐξ ἡμέρας συνεπορεύοντο αἱ θυγατέρες Ἰσραὴλ θρηγεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθαε τοῦ Γαλααδίτου τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ (*Jdc* 11,38 e 40), “e andò, ella e le sue compagne, e pianse la sua virginità sui monti [...] e divenne usanza in Israele che da quel giorno le fanciulle di Israele vadano insieme a piangere la figlia di Iefte il Galaadita per quattro giorni all'anno”. Questo è l'unico caso nella Bibbia in cui delle fanciulle si trovano in gruppo sui monti; allo stesso tempo si legge che la figlia di Iefte va incontro al padre con cori. La presenza di questa doppia tematica comune ad entrambi i testi, a cui si lega l'utilizzo della parola in Metodio per descrivere la figlia di Iefte, può far sospettare che l'Alessandrino abbia avuto una qualche *arrière-pensée* a riguardo, forse messa a tacere perché il sacrificio umano non era azione di cui vantarsi nemmeno pensando che poi l'avrebbero plagiato i Greci²⁶⁶.

Un altro termine essenziale della strofa è l'aggettivo νεοσφαγῆς, letteralmente 'sgozzata da poco tempo', di cui Brown Tkacz spiega la funzione ricollegandola giustamente all'agnello condotto alla σφαγή nel canto del servo di Isaia (*Is* 53,7). Riguardo a questa parola, stranamente non commentata da Pellegrino, insieme al riferimento scritturistico si scorgono però anche forti echi dalla letteratura pagana. L'attributo viene usato da Sofocle per indicare due suicidi: Aiace nell'omonimo dramma (v. 898), Deianira nelle *Trachinie* (v. 1130). Euripide invece nell'*Ecuba* (vv. 37-41) definisce νεοσφαγῆς Polissena, figlia della regina troiana. Il fantasma di Achille aveva richiesto il sacrificio di una fanciulla di Ilio sulla sua tomba per garantire ai Greci il ritorno a casa, come narra il fantasma di Polidoro nel prologo: ὁ Πηλέως γὰρ παῖς ὑπὲρ τύμβου φανείς / κατέσχ' Ἀχιλλεὺς πᾶν στράτευμ' Ἑλληνικόν, / πρὸς οἶκον εὐθύνοντας ἐναλίαν πλάτην· / αἰτεῖ δ' ἀδελφὴν τὴν ἐμὴν Πολυξένην / τύμβῳ φίλον πρόσφαγμα καὶ γέρας λαβεῖν (*Hec.* 37-41), “Achille, il figlio di

²⁶⁴ Ps.Cypr. *Mont.* 1,1. Cf. *Jo* 1,17.

²⁶⁵ *Mt* 27,55s., *Mc* 15,40s., *Lc* 23,49, *Jo* 19,25.

²⁶⁶ Sul cosiddetto “furto dei Greci” cf. in particolare Daniélou 1975, 62-90.

Peleo, apparso sulla tomba bloccò tutto l'esercito greco che già dirigeva il remo marino verso casa. Richiede di ricevere mia sorella Polissena come vittima sacrificale gradita sulla tomba e segno d'onore". Al termine della discussione suscitata dall'esosa richiesta, Odisseo convince l'assemblea dei Greci ad offrire il sacrificio umano. Alla disperazione della madre Ecuba fa contrasto l'atteggiamento della figlia, disposta a morire piuttosto che a vivere da schiava (vv. 214s., 346-348): θανεῖν μοι / ζυντυχία κρείσσων ἐκύρησεν, "morire sarebbe per me l'evento migliore", ἔψομαί γε τοῦ τ' ἀναγκαίου χάριν / θανεῖν τε χρήζουσ'· εἰ δὲ μὴ βουλήσομαι, / κακὴ φανοῦμαι καὶ φιλόψυχος γυνή, "ti seguirò sia perché è necessario sia perché voglio morire; se non vorrò, apparirò come una donna cattiva e attaccata alla vita". Dopo questo la giovane, in una sticomitia con la madre, comincia a piangere la sua discesa agli inferi (v. 414 ἄπειμι δὴ κάτω), senza lo sposo, senza l'imeneo di cui avrebbe dovuto fare esperienza (v. 416 ἄνυμος ἀνυμέναιος ὧν μ' ἐχρῆν τυχεῖν)²⁶⁷. Lo Pseudo-Filone, nella sua rilettura del passo biblico, aveva inserito il lamento della figlia di Iefte sui monti con tratti simili: la necessità della morte per evitare peggiori conseguenze (*Antiq.* 40,3 *nec dolet mihi quod reddo animam meam, sed quoniam in oratione preoccupatus est pater meus; et si spontaneam me non obtulero in sacrificium, timeo ne non sit acceptabilis mors mea, aut in vano perdam animam meam*) e il rammarico di non poter gioire dei simboli del matrimonio (40,6 *non saturata thalamo meo, nec repleta sum coronis nuptiarum mearum*). La ragazza, già riletta in chiave greca con il θρῆνος dello Pseudo-Filone, acquista adesso la connotazione dell'eroina classica in un esperimento linguistico e culturale, sulle orme di Clemente, che porterà la cultura pagana nella nuova religione. Il *Simposio* è infatti la prima opera cristiana ad attestare νεοσφαγής: questo vocabolo verrà poi usato dagli scrittori ecclesiastici con riferimenti a martiri e affini: in Efrem Siro (*Ca. et Ab.* 211) a proposito di Abele, in Giovanni Crisostomo (*Hom. in Mt.* 48 [49], *PG* LVIII 492) per Giovanni Battista e i martiri Iuventino e Massimo (*Pan. Iuv.* *PG* L 576), in Basilio nel tratteggiare il martire Gordio (*In Gord. mart.* *PG* XXXI 505). Sembra dunque che Metodio abbia importato il lemma nel linguaggio martiriale cristiano. Che il riferimento agli antichi scrittori sia voluto lo testimonia anche il fatto che l'essere "sgozzata da poco tempo" non collima con la situazione descritta nella strofa: la figlia di Iefte non è già stata uccisa, ma viene condotta all'altare per il sacrificio. L'utilizzo di questo aggettivo risulta dunque voluto al punto da superare in qualche modo la logicità della frase. Il confronto profondo tra il mondo cristiano e quello pagano di questo *Simposio*, che già dal titolo si presenta nell'intento emulativo e non contrastivo rispetto

²⁶⁷ Cf. *Soph. Ant.* 916-918 καὶ νῦν ἄγει με διὰ χερῶν οὕτω λαβὼν / ἄλεκτρον, ἀνυμέναιον, οὔτε του γάμου / μέρος λαχοῦσαν οὔτε παιδείου τροφῆς.

all'originale platonico – per Pellegrino (1958, 22) Metodio compose il trattato «non per gusto di contrapposizione, ma conscio di una secreta affinità spirituale al significato delle due opere» – si riflette anche nell'accostamento di personaggi biblici con figure del mito. In questo quadro l'attributo di νεοσφαγής per la figlia di Iefte sottintende una rilettura della vicenda biblica alla luce di altrettante storie inquietanti della classicità, di cui l'*Ecuba* sembra essere uno dei riferimenti principali. Metodio ha reso la figlia di Iefte l'Ifigenia cristiana.

L'aspetto più interessante per la storia dell'esegesi cristiana della figlia di Iefte è però la definizione che Metodio offre negli ultimi due versi della strofa, descrivendo la ragazza come colei che porta a compimento nobilmente in sé la figura della carne di Cristo (εὐγενῶς σου τὸν τύπον τῆς σαρκός τελοῦσα). Il sostantivo τύπος è una parola-chiave dell'esegesi cristiana antica: dall'originario significato di 'calco' per le statue passa a 'marchio', 'segno', 'rappresentazione', assumendo una dimensione di prefigurazione in Paolo (*Rom* 5,12-14, *1Cor* 10,1-11) e nella *Lettera agli Ebrei* (9,24). Origene aveva posto molta attenzione sull'interpretazione spirituale (πνευματική) delle Scritture, per attingere alla realtà divina che esse fanno scorgere dietro la lettera, come si evince da parole come θεωρητικώτερος λόγος che l'Alessandrino usa nel brano tratto dal *Commento a Giovanni* (VI 54,277). Al contrario, l'interpretazione letterale è definita da Metodio, sulla scia degli apologeti e degli alessandrini, carnale o corporale, con accezione negativa in riferimento all'esegesi giudaica²⁶⁸; ciononostante, sia Origene, sia Metodio ammettono sempre l'esistenza del senso letterale della Scrittura²⁶⁹. Attraverso i passi della *Lettera ai Colossesi*²⁷⁰ e della *Lettera agli Ebrei*²⁷¹, Origene aveva poi creato uno schema ternario ombra-immagine-verità per spiegare la gradualità della rivelazione tra Antico Testamento, Nuovo Testamento e realtà celesti, che Metodio sistematizza: la Legge è ombra, il Vangelo è immagine, la realtà è propria solo della Verità in senso escatologico. Il vescovo di Olimpo, a differenza di Origene, è molto attento a identificare nomi con concetti: i tipi (τύποι) e le ombre (σκιάι) sono validi solo per l'Antico Testamento (mentre Origene in alcuni passi li riferisce anche al Nuovo), mentre per il

²⁶⁸ Cf. Prinziavalli 1985, 20s.

²⁶⁹ Cf. Musurillo-Debidour 1963, 29.

²⁷⁰ *Col* 2,17: “Nessuno dunque vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati: tutte cose queste che sono ombra delle future; ma la realtà invece è Cristo”.

²⁷¹ *Hbr* 8,3-5: “Ogni sommo sacerdote infatti viene costituito per offrire doni e sacrifici: di qui la necessità che anch'egli abbia qualcosa da offrire. Se Gesù fosse sulla terra, egli non sarebbe neppure sacerdote, poiché vi sono quelli che offrono i doni secondo la legge. Questi però attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle realtà celesti, secondo quanto fu detto da Dio a Mosè, quando stava per costruire la Tenda: ‘Guarda’, disse, ‘di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte’”. Cf. *Hbr* 10,1: “Avendo infatti la legge solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha il potere di condurre alla perfezione, per mezzo di quei sacrifici che si offrono continuamente di anno in anno, coloro che si accostano a Dio”.

Vangelo si parla di immagini (εἰκόνες) o idee esatte (ιδέαι ἐναργεῖς oppure ἀκριβεῖς) o esempi (παραδείγματα); simboli (σύμβολα) delle realtà celesti sono invece presenti in entrambi i Testamenti. Il concetto di τύπος, equiparato a quello di ombra, riduce dunque la sua utilizzazione esclusivamente a personaggi e cose dell'antica alleanza²⁷².

L'allegoresi di Metodio trova, secondo Prinziwalli (1985, 50s.), nelle parti legislative del Pentateuco, nei libri sapienziali e nelle parabole evangeliche il terreno favorito di Metodio. In questo contesto il vescovo di Olimpo «si allinea spesso al settore della tipologia tradizionale», anche se la studiosa vede nella figlia di Iefte un'eccezione forse in ragione della poca notorietà dell'episodio. Effettivamente questa è l'unica menzione del libro dei *Giudici* se si esclude la spiegazione allegorica della favola del rovo (*Jdc* 9,7-15) nel decimo discorso²⁷³, ma è facilmente spiegabile per l'appartenenza della ragazza contemporaneamente alla schiera dei martiri e delle vergini. Nella discussione moderna sulla posizione esegetica di Metodio rispetto alle scuole asiatica e alessandrina non sono mancate le divergenze d'opinione: Jean Daniélou insisteva sull'approccio tipologico dell'Asia Minore, mentre Patterson sottolineò la stretta dipendenza da Origene, già ampiamente delineata dalla Prinziwalli²⁷⁴. È molto frequente un'allegoresi di tipo verticale piuttosto che orizzontale, come si vede nelle interpretazioni del salice²⁷⁵, dello sposalizio nel Cantico²⁷⁶, della donna nell'Apocalisse²⁷⁷, a cui si uniscono alcune allegorie tipologiche, come il Cristo “novello Adamo”, spesso in chiave escatologica (ad esempio la festa delle Capanne come prefigurazione della Resurrezione alla fine dei tempi)²⁷⁸. Nell'*Inno* finale i τύποι seguono la matrice paolina più storicizzante: Abele, la figlia di Iefte, Giovanni Battista non rimandano a realtà ultraterrene ma alla morte di Cristo. Non per forza i confini sono ben definiti: l'espressione τύποι τῆς σαρκός è molto rara nella letteratura cristiana e prende le mosse dalla *Lettera di Barnaba* (12,9b[10]) in cui l'autore ripercorre alcune gesta di Giosuè per dimostrare che costui, omonimo di Gesù, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς, “non è figlio di un uomo, ma figlio di Dio, manifestatosi nella prefigurazione della carne”. In una nota dell'edizione delle *Sources Chrétiennes* Pierre Prigent (in Prigent-Kraft 1971, 173 n. 2) spiegava che «le mot ne vise pas l'incarnation (avec une restriction de coloration docète), mais simplement le fait que Josué, à la différence des

²⁷² Cf. Prinziwalli 1985, 29-36.

²⁷³ Cf. Meth. *Symp.* 10,2-6 (§§260-278).

²⁷⁴ Cf. Patterson 1997, 123-140; Kannengiesser 2004, I 584-586.

²⁷⁵ Meth. *Symp.* 4,3s. (§§ 98-103).

²⁷⁶ Meth. *Symp.* 7,1-5 (§§148-162).

²⁷⁷ Meth. *Symp.* 7,6-13 (§§162-169).

²⁷⁸ Meth. *Symp.* 9,1s. (§§233-243).

autres types du Christ (animaux [...], actions [...] ou attitudes [...]) est un type dans son nom et sa personne. C'est un type incarné du Christ incarné». Ora, l'*Epistola* è ancora oggetto di contenzioso tra gli studiosi sulla sua origine alessandrina o asiatica, segno che la divisione tra le due scuole sul tema esegetico non è così palese come talvolta si vorrebbe mostrare²⁷⁹. Clemente Alessandrino apprezza la lettera e sembra citarla nel *Pedagogo* quando asserisce che la carne con cui Cristo si è manifestato è la porta per la redenzione umana, già prefigurata da Isacco, τύπος di Gesù²⁸⁰. A mio avviso Metodio riprende l'espressione barnabea e non in un'accezione limitativa di tipo docetistico, bensì per mostrare come la morte della ragazza diventi un'anticipazione della passione redentrice di Cristo, vera perché vero è il corpo crocefisso e possibile soltanto attraverso l'incarnazione del Verbo – un elemento fondante della teologia di Ireneo di Lione.

Ciò diventa tanto più interessante in quanto la maggioranza di queste prefigurazioni sono donne. Catherine Brown Tkacz (2004) si sofferma in dettaglio su questa interpretazione di Susanna e della figlia di Iefte sia nell'arte sia nella letteratura. La studiosa riconosce forti somiglianze tra la narrazione relativa a Susanna e le vicende raccontate nella Passione: la donna e Cristo vennero arrestati in un giardino, furono condannati a morte in base alla testimonianza di falsi testimoni, rimasero silenti nel processo. A ciò si aggiungono due frasi talmente simili in entrambi i libri – una frase di Daniele accostata ad una di Pilato e le ultime parole di Gesù e Susanna prima della morte²⁸¹ – da suggerire che il *Vangelo secondo Matteo* evochi la storia veterotestamentaria²⁸². Per quanto riguarda la figlia di Iefte, Catherine Brown Tkacz vede nell'aggettivo ἀγαπητός, usato nei LXX per descrivere sia Isacco sia la figlia di Iefte, la causa del collegamento nell'esegesi cristiana greca dei due personaggi a Cristo. Soprattutto la figlia di Iefte, che è sia μονογενής sia ἀγαπητή, gode di una speciale connessione con l'amato figlio unico (Mc 12,6 εἷς υἱὸς ἀγαπητός) del padrone della vigna nella parabola dei vignaioli perfidi, simbolo che Gesù usa per descrivere se stesso. Metodio sembra cogliere al volo questa intuizione e descrive la ragazza mentre viene portata come

²⁷⁹ Cf. Prigent-Kraft 1971, 20-24; Scorza Barcellona 2006, 483.

²⁸⁰ Cf. Clem. *Paed.* I 5,23: καὶ ποῦ ἄρα ἦν ἡ θυρίς, δι' ἧς ὁ κύριος ἐδείκνυτο; ἡ σὰρξ, δι' ἧς πεφανέρωται. αὐτὸς δὲ ὁ Ἰσαάκ, καὶ γὰρ ἔστιν ἐτέρως ἐκλαβεῖν, τύπος {ὅς} ἐστὶ τοῦ κυρίου, παῖς μὲν ὡς υἱός, καὶ γὰρ υἱὸς ἦν Ἀβραάμ ὡς ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ, ἱερεῖον δὲ ὡς ὁ Κύριος.

²⁸¹ Le frasi in questione sono: καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος ταύτης (Theod. *Sus.* 46), confrontata con ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου (Mt 27,24); ἀνεβόησεν δὲ φωνῇ μεγάλῃ Σουσάννα καὶ εἶπεν· ὁ Θεός (...) καὶ ἰδοὺ ἀποθνήσκω (Theod. *Sus.* 42-43), confrontata con ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· Ἥλι Ἥλι (...) Θεέ μου Θεέ μου (...) κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα (Mt 27,46.50). Cf. Brown Tkacz 2004, 281s.

²⁸² Brown Tkacz (2004, 285-287) arriva a dire che l'inserimento della parte di Susanna in Daniele fu rifiutata nel canone ebraico proprio perché «she was too clearly a type of Jesus Christ»: se questa ipotesi può sembrare azzardata, la raffigurazione della ragazza come agnello in una catacomba dimostra che il confronto tra i due era stato notato già nel primo cristianesimo.

vittima sacrificale pronta per essere sgozzata, insistendo sulla sua condizione di verginità che la rende primizia offerta a Dio. Non solo. Per aumentarne la dignità instaura delle connessioni con gli altri personaggi della sequenza attraverso dei richiami lessicali: εὐγενῶς si lega agli aggettivi con il prefisso εὐ- nella strofa di Giuditta; l'avverbio καρτερῶς rimanda all'analogo aggettivo usato per Giuseppe; νεοσφαγῆς va di pari passo con la condanna εἰς σφαγὴν del Battista; il lemma tecnico τύπος collega la ragazza con Abele, prefigurazione 'classica' di Cristo, che Metodio definisce col verbo προεκτοπῶ. Grazie anche a questi agganci lessicali, la fanciulla galaadita diventa prefigurazione della carne di Cristo (τύπος τῆς σαρκός): σάρξ non ha in questo caso accezione negativa in opposizione allo spirito, ma si riferisce all'antropologia del biblico *basar* in riferimento alla natura umana, con accentuazione della sua corporeità, soprattutto nella sua relazione con Cristo, Λόγος che si fa σάρξ per liberare l'umanità.²⁸³ La figlia di Iefte, come farà Gesù, è "carne" che accetta di andare incontro al sacrificio per un bene superiore: compiendo la scelta di morte porta a compimento l'imitazione di Cristo che imprime in lei i segni della prefigurazione e, vergine, si uniforma a Cristo ἀρχιπαρθένος²⁸⁴. Se, come dice Zorzi, nella teologia di Metodio «l'identificazione tra ἀγνεία, Cristo e la salvezza arriva a essere quasi totale» (2007, 358), non stupisce che l'autore abbia commutato quest'identità in un personaggio che racchiude in sé le principali caratteristiche dell'*imitatio*, una fanciulla morta martire e vergine. La giovane senza nome del *Libro dei Giudici* assurge esplicitamente, per la prima volta nella letteratura cristiana, a figura di Cristo.

²⁸³ Cf. Loi-Amanta 2006, 875.

²⁸⁴ Sul concetto di Cristo ἀρχιπαρθένος, innovazione linguistica di Metodio, cf. Hughes 2016, 60-66.

Atanasio di Alessandria

Atanasio di Alessandria non offre una vera e propria spiegazione della storia di Iefte, ma in due opere menziona alcune frasi del passo che lasciano scorgere alcuni dati interessanti²⁸⁵.

1. La Lettera sui Sinodi di Rimini d'Italia e di Seleucia di Isauria

Durante il suo terzo esilio (356-362), il patriarca compose una lettera per denunciare i fatti e le proposizioni dei sinodi di Rimini e di Seleucia del 359, voluti da Costanzo per favorire la corrente degli omei, i quali proponevano una formula cristologica di compromesso tra le varie fazioni in lotta, cioè che il Figlio fosse simile al Padre secondo le Scritture²⁸⁶. L'opera è datata tra il 359 e il 361: per alcuni studiosi si tratta di un testo scritto per la maggior parte subito dopo il sinodo, mentre per altri la lettera venne prodotta interamente dopo qualche tempo²⁸⁷.

Nella parte finale dell'epistola (capp. 41-54) Atanasio difende la legittimità teologica della proposizione nicena secondo la quale il Figlio è consustanziale al Padre. In particolare, nel cap. 51, egli cerca di dimostrare la falsità della tesi per cui la consustanzialità delle due Persone implicherebbe l'esistenza di una terza sostanza ad esse preesistente. Per sviluppare il suo ragionamento il teologo ammette teoricamente l'esistenza di questa terza sostanza: a suo avviso bisogna allora definire se le realtà sorelle (τὰ ὁμοούσια τὰ ἐκ τῆς προνοουμένης οὐσίας ἀδελφά) siano consustanziali anche tra di loro, oppure soltanto alla sostanza che li ha generati. Le conseguenze possibili sono due: se esse sono differenti tra loro nella sostanza (ἕτεροούσια), sono differenti anche dalla terza; se invece sono consustanziali con la terza, "è chiaro che ciò che è generato da qualcosa è consustanziale al generatore" (51,5). Atanasio ne conclude allora che non vanno cercate tre sostanze, ma che bisogna soltanto comprendere se una realtà derivi realmente dall'altra. Cerca allora nella Scrittura alcune conferme per questa affermazione.

²⁸⁵ Il patriarca cita il nome di Iefte anche in *Epist. Ep. Aeg.* 21,3 nella lista degli eroi della fede (*Hbr* 11,32): πάλιν τε Ἀβραάμ ὁ πατριάρχης οὐκ ἀναιρεθεὶς ἐστεφανώθη, ἀλλ' ὅτι πιστὸς γέγονε τῷ Θεῷ· οἱ τε ἄλλοι ἄγιοι, περὶ ὧν ὁ Παῦλός φησι, "Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰερθαέ, Δαβὶδ τε καὶ Σαμουὴλ" καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς, οὐχ αἵματος ἐκχυθέντος ἐτελειώθησαν, ἀλλὰ διὰ πίστεως ἐδικαιώθησαν καὶ μέχρι νῦν θαυμάζονται, ὅτι καὶ θάνατον ὑπομένειν ἦσαν ἔτοιμοι διὰ τὴν εἰς τὸν Κύριον εὐσέβειαν.

²⁸⁶ Cf. Camplani 2006, 626s.; Simonetti 2006, 36s.; Martin-Morales 2013, 25-30.

²⁸⁷ Cf. Martin-Morales 2013, 159-168.

κἄν γὰρ συμβῆ μὴ εἶναι δύο ἀδελφούς, ἀλλὰ καὶ μόνον ἓνα ἐξ ἐκείνης τῆς οὐσίας γενέσθαι, οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἕτερον ἀλλοτριούσιος ἂν λεχθείη ὁ γεννηθείς, ἀλλὰ καὶ μόνος ὢν εἶη ἂν καὶ αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι. ἐπεὶ τί ἂν εἴποιμεν περὶ τῆς θυγατρὸς τοῦ Ἰεφθάε ὅτι μονογενῆς ἦν καὶ οὐκ ἦν, φησὶν, ἄλλο τέκνον αὐτῷ²⁸⁸, καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ δὲ τῆς χήρας, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν ὁ Κύριος, ὅτι καὶ αὐτὸς οὐκ εἶχεν ἀδελφόν, ἀλλὰ μονογενῆς ἦν²⁸⁹, ἄρα οὐκ ἦν ὁμοούσιος ἕκαστος αὐτῶν τῷ γεννήσαντι; καὶ μὴν ἦσαν· τέκνα γὰρ ἦσαν· καὶ τοῦτο τέκνων ἴδιόν ἐστι πρὸς γονέας.

Se infatti accadesse che non ci fossero due fratelli, ma che uno solo derivasse da quella sostanza, il generato non potrebbe essere definito ‘difforme nella sostanza’ per il fatto che non ce ne sia un altro, ma, anche essendo unico, egli sarebbe comunque consustanziale a chi lo ha generato. Che cosa potremmo dire sennò della figlia di Iefte, dal momento che (la Scrittura) dice che “era l’unica ed egli non aveva altro figlio”, o sul figlio della vedova, che il Signore risuscitò dai morti, dato che neppure lui aveva un fratello, ma era figlio unico: ciascuno di loro non era dunque della stessa sostanza di chi li aveva generati? E invece lo erano, perché erano figli, e (la consustanzialità) è ciò che è proprio dei figli verso i loro genitori.

La figlia di Iefte viene citata in quanto figlia unica (μονογενής), la sola generata dal giudice che, con la sua morte, perde la possibilità di una discendenza. Effettivamente il termine μονογενής non è usato spesso nell’Antico Testamento: si riscontra soltanto in *Jdc* 11,34 e in *Tobia* (3,15, 6,11 GI, 8,17), strutturato proprio sulla storia di due figli unici che si uniscono dopo varie peripezie. Forse la figlia di Iefte fu preferita agli altri esempi perché la citazione presa da un libro non ancora pienamente entrato del canone poteva minare l’autorevolezza della sua dimostrazione.

Anche se non vi è alcuna interpretazione dell’episodio, la menzione della ragazza in un contesto teologico che spiega la generazione di Cristo implica un tacito confronto tra i due. Come già si è visto nel capitolo su Metodios, Brown Tkacz (2004, 21-287) ha messo in rilievo che l’aggettivo ἀγαπητός era usato nel testo biblico per descrivere sia Isacco, sia la

²⁸⁸ *Jdc* 11,34.

²⁸⁹ Cf. *Lc* 7,12.

figlia di Iefte, e che questa caratterizzazione aveva fatto collegare i due personaggi a Cristo. Soprattutto la descrizione della figlia di Iefte nel *Codex Alexandrinus* sia come μονογενής, sia come ἀγαπητή, non poteva non richiamare l'amato figlio unico (εἷς υἱὸς ἀγαπητός) del padrone della vigna nella parabola dei vignaioli perfidi di Mc 12,6. Il versetto riportato da Atanasio, tuttavia, non presenta l'aggettivo ἀγαπητή: μονογενής ἦν καὶ οὐκ ἦν ... ἄλλο τέκνον αὐτῷ. Il confronto tra la lezione del *Codex Alexandrinus* (καὶ αὕτη μονογενής αὐτῷ ἀγαπητή, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλὴν αὐτῆς υἱὸς ἢ θυγάτηρ) e del *Vaticanus* (καὶ ἦν αὕτη μονογενής, οὐκ ἦν αὐτῷ ἕτερος υἱὸς ἢ θυγάτηρ) lascerebbe sospettare che il testo di Atanasio si avvicinasse piuttosto alla seconda versione, ma è possibile che il teologo abbia voluto prendere soltanto quegli elementi della frase che gli erano utili per il suo discorso²⁹⁰. In ogni caso la scelta del testo lascia ipotizzare che anche Atanasio sentisse una certa consonanza tra le due storie bibliche, forse alimentata da quel filone della tradizione cristiana in cui si stava diffondendo l'idea che la ragazza galaadita prefigurasse il Messia. L'uso di μονογενής per la figlia di Iefte, abbinato a una questione cristologica, verrà ripreso da un illustre successore sulla cattedra di Alessandria, Cirillo, il quale nel *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* (PG LXXV p. 408, ll. 38-45) scriverà εἰ μὴ ὡς γεννηθεὶς μόνος, οὐ μὴν καὶ γενόμενος, μονογενής κέκληται, κέκληται δὲ καὶ τὸ τοῦ Ἰεφθάε θυγάτριον μονογενές, εἴη ἂν μόνον ἔργον αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ γέννημα. ἢ εἴπερ ὁμολόγηται μονογενές αὐτὸ εἶναι, διὰ τὸ μόνον ἐκ τοῦ ἰδίου γεγενῆσθαι πατρὸς, καὶ ὁ Υἱὸς δῆλον ὅτι μονογενής, μόνος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γεννητῶς κληρονόμος.

2. Le lettere a Serapione

Durante gli anni del terzo esilio, forse nel 359, Atanasio compose anche le quattro *Lettere a Serapione*, in cui sviluppa la sua teologia sullo Spirito Santo²⁹¹. La causa delle epistole è dettata da alcune frange del clero presente nella diocesi di Serapione, Tmui, che non accettavano la piena divinità dell'ἅγιον Πνεῦμα, ma lo ritenevano uno degli esseri venuto dal niente all'esistenza, una creatura, nella fattispecie un angelo di rango più alto, ma non di più che uno spirito servitore descritto nella Bibbia²⁹².

Nel corso della trattazione, egli offrì dieci prove scritturistiche e soteriologiche sulla divinità dello Spirito, analizzate recentemente da Weinandy (2007, 114-117). La parte

²⁹⁰ Sul testo biblico usato da Atanasio, cf. Nordberg 1962, 119-141.

²⁹¹ Cf. Lebon 1947, 49s.; Weinandy 2007, 108-113.

²⁹² Cf. Lebon 1947, 53; Camplani 2006, 626s.

iniziale del trattato è centrata sulla confutazione delle dottrine ereticali: Atanasio riprende la citazione di *Am.* 4,13 (ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ) usata dagli eretici a riprova del fatto che lo Spirito è creato da Dio e ne corregge l'interpretazione²⁹³. Il teologo lancia allora una sfida ai suoi avversari: εἶπατε γοῦν εἴ που τῆς θείας γραφῆς εὕρισκετε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰρημένον ἀπλῶς «πνεῦμα», χωρὶς προσθήκης τοῦ λέγεσθαι ἢ τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Πατρὸς ἢ ὅτι ἐμοῦ ἢ αὐτοῦ ἢ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Υἱοῦ²⁹⁴. L'invito a trovare un passo scritturistico in cui lo Spirito sia designato come una creatura serve per dimostrare con maggiore forza che, al contrario, la Scrittura lo presenta come divino²⁹⁵.

Ath. Ep. Serap. I 5,1-3 (ed. Savvidis 2010, 458s.)

<p>ὕμεῖς δὲ εἶπατε τὸ προταθὲν ὑμῖν, εἰ ἠῦρατέ που τῆς θείας γραφῆς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λεγόμενον ἀπλῶς πνεῦμα, χωρὶς τῆς προειρημένης ἐπ' αὐτῷ προσθήκης καὶ πλὴν τῆς παρατηρήσεως ἧς ἐμνημονεύσαμεν. ἀλλ' οὐκ ἂν εἴποιτε· οὐ γὰρ εὕρησете γεγραμμένον. ἀλλ' ἐν μὲν τῇ Γενέσει γέγραπται· καὶ Πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος²⁹⁶ καὶ μετ' ὀλίγα οὐ μὴ καταμείνη τὸ Πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας²⁹⁷. ἐν δὲ τοῖς Ἀριθμοῖς λέγει Μωυσῆς πρὸς τὸν τοῦ Ναυῆ· μὴ ζηλοῖς σὺ ἐμέ· καὶ τίς ἂν δῶ ἃ τὸν λαὸν Κυρίου προφήτας, ὅταν δῶ Κύριος τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ' αὐτούς²⁹⁸; καὶ ἐν τοῖς Κριταῖς</p>	<p>Voi, invece, rispondete a quanto vi è stato proposto, se avete trovato da qualche parte nella Scrittura divina lo Spirito Santo definito semplicemente 'spirito', senza l'aggiunta già detta su questo e privo dell'osservazione che abbiamo ricordato. Ma non potrete parlare, perché non troverete niente di scritto. Invece, nella <i>Genesi</i> sta scritto: "e lo Spirito di Dio si levava sopra l'acqua" e, poco dopo, "il mio Spirito non rimarrà in questi uomini dato che sono di carne". Nei <i>Numeri</i>, poi, Mosè dice al figlio di Nun: "non essere geloso per me! Chi potrebbe rendere il popolo del Signore un insieme di profeti, qualora il Signore desse il suo Spirito su di loro?". Nei</p>
---	---

²⁹³ Cf. Lebon 1947, 24s. e 58s.

²⁹⁴ *Ath. Ep. Serap.* 4,1: "dite allora se da qualche parte nella Sacra scrittura trovate lo Spirito Santo chiamato semplicemente spirito, senza un'aggiunta che dica 'di Dio' o 'del Padre' o 'mio' o 'di lui' o 'di Cristo' o 'del Figlio'".

²⁹⁵ Sulla pneumatologia di Atanasio, cf. Lebon 1947, 56-77.

²⁹⁶ *Gen* 1,2.

²⁹⁷ *Gen* 6,3.

²⁹⁸ *Num* 11,29.

ἐπὶ μὲν Γοθονιήλ· καὶ ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν *Giudici*, su Gotoniele: “e venne su di lui lo Πνεῦμα Κυρίου καὶ ἔκρινε τὸν Ἰσραήλ²⁹⁹. Spirito del Signore e giudicò Israele”; e καὶ πάλιν· καὶ ἐγένετο ἐπὶ Ἰεφθάε Πνεῦμα ancora: “e venne su Iefte lo Spirito del Κυρίου³⁰⁰. περὶ δὲ Σαμψὼν ἠδρύνθη, φησί, Signore”. Riguardo a Sansone dice invece: τὸ παιδάριον καὶ ἠύλόγησεν αὐτὸ Κύριος “il bambino crebbe e il Signore lo καὶ ἤρξατο Πνεῦμα Κυρίου benedisse”, e “lo Spirito del Signore balzò συνεκπορεύεσθαι αὐτῷ καὶ ἦλατο ἐπ’ su di lui”. αὐτὸν Πνεῦμα Κυρίου³⁰¹.

Il lungo elenco di passi biblici, qui riportato soltanto fino al libro dei *Giudici*, presenta un vasto repertorio dei luoghi dell’Antico Testamento dov’è citato lo Spirito, per un totale di venti citazioni. Il tono e i riferimenti al contrasto tra Mosè e Giosuè sull’effusione dello Spirito ricordano il *De rebaptismate*, in cui l’anonimo autore aveva affrontato una questione simile. Atanasio vuole dimostrare che la frase di *Amos* è stata travisata e che, al contrario, anche l’Antico Testamento dichiara sempre l’eccezionalità dello Spirito; conferma della sua tesi è il fatto che la Scrittura presenti sempre un sintagma determinante per indicare l’appartenenza divina dello Spirito. Per questo invita i suoi interlocutori a scovare nel testo sacro una citazione ‘semplice’ (ἀπλῶς), un termine usato da Atanasio «for understanding a word literally, without interpretation» (Ernest 2004, 173).

Questa lista contiene un dato interessante per la storia dell’esegesi di Iefte: il teologo afferma chiaramente che quello presente sul giudice, come su Sansone, non è uno spirito secondario, ma proprio la terza realtà divina. Se nessuno degli esegeti antichi ha negato esplicitamente l’identificazione dello Πνεῦμα Κυρίου con la terza Persona della Trinità, ben pochi hanno messo in rilievo questo aspetto nell’esegesi dell’episodio, probabilmente perché non faceva molto onore. Atanasio, invece, sottolinea l’identità altresì adombrata, ma soltanto perché ciò è funzionale al suo discorso.

²⁹⁹ *Jdc* 3,10.

³⁰⁰ *Jdc* 11,29.

³⁰¹ *Jdc* 13,24s.

1. L'Orazione sui Maccabei

Nella quindicesima orazione, conosciuta col titolo *Sui Maccabei*, Gregorio di Nazianzo scrive un panegirico degli eroi veterotestamentari per esortare i fedeli a celebrare la memoria del loro martirio. All'interno del discorso, egli presenta un confronto con altre immolazioni bibliche, tra cui quella di Iefte.

Gr. Naz. *Or.* 15,11 (ed. Rodríguez 2015, 716 = *PG* XXXV 932)

τοῦτο τῆς Ἱεφθάε θυσίας ἀσφαλέστερον καὶ μεγαλοπρεπέστερον ³⁰³ . οὐ γὰρ ἀναγκαίαν ἐποίει τὴν ἐπίδοσιν, ὥσπερ ἐκεῖ, ἐπαγγελίας θερμότης καὶ νίκης ἔρωσ ἀπεγνωσμένης· ἀλλ' ἐκούσιος ἱερουργία καὶ μισθὸν ἔχουσα μόνα τὰ ἐλπιζόμενα. τοῦτο τῶν Δανιὴλ ἄθλων οὐκ ἀτιμότερον, παραδοθέντος εἰς βορὰν λέουσι καὶ τῆ τῶν χειρῶν ἐκτάσει τοὺς θήρας νικήσαντος ³⁰⁴ . τοῦτο τῶν ἐν Ἀσσυρίᾳ νεανίσκων οὐ δεύτερον, οὓς ἄγγηλος ἀνέψυξεν ἐν πυρί, τὸν πατρῶον νόμον μὴ καταλύσαντας, μηδὲ τροφήν προσιεμένους βέβηλον καὶ ἀνίερον ³⁰⁵ . τοῦτο τῶν ὕστερον ὑπὲρ Χριστοῦ θυμάτων εἰς	Questo (sacrificio dei Maccabei) è più sicuro e magnifico del sacrificio di Iefte. Non furono infatti, come in quel caso, l'ardore di una promessa e il desiderio di una vittoria insperata a rendere necessaria l'offerta, bensì un sacrificio volontario e che aveva come ricompensa soltanto le cose sperate. Questo sacrificio non merita meno onore delle lotte vittoriose di Daniele, che fu gettato in pasto ai leoni e vinse le fiere distendendo le mani. Questo sacrificio non è secondo a quello dei giovani in Assiria, che un angelo ristorò nel fuoco perché non avevano deposto la legge
---	--

³⁰² Le allusioni alla storia di Iefte in Gregorio di Nazianzo comprendono anche un riferimento a Camos, divinità degli Ammoniti, citata in *Jdc* 11,24 quale mostro oggetto di idolatria ricollegabile alla ricchezza (altre occorrenze bibliche in *Num* 21,29, *3Reg* 11,33 non hanno riferimenti al possesso di beni materiali): πέρασ λόγου. δέχου δὲ σὺν τρόμῳ λόγον / πολλῶν κακῶν ὄντων τε καὶ καλουμένων, / εἰδωλολάτρης οὗτος εἴρηται μόνος / (ὃ τῶν κακῶν μέγιστόν ἐστιν ἐν βίῳ) / ὃς οὐδὲν οἶδεν, ἢ λογίζεσθαι, πλέον· ὡς καὶ τόδ' ἂν τάχιστα τῆ νόσῳ παθῶν / εἰ καιρὸς ἔλθοι τῷ πάθει καρπὸν φέρων, / ἢ καὶ Χαμῶς βδέλυγμα τὸν πλοῦτον σέβων (Gr. Naz. *carm.* I 2,28,370-378), “fine del discorso: accetta il discorso con spavento; tra i molti che sono malvagi e così vengono chiamati, è detto idolatra – la peggior cosa che ci sia nella vita – solo colui che non seppe nient'altro che far di conto. Perciò soffrirà subito per questa malattia, porterà guadagno alla malattia appena arriverà l'occasione, adorerà la ricchezza, abominio di Camos”. Dato che la citazione non riguarda né Iefte, né sua figlia non ritengo opportuno inserirla tra i brani analizzati.

³⁰³ *Jdc* 11,30-39.

³⁰⁴ *Dan* 6,7-25.

³⁰⁵ *Dan* 3,19-24.

φιλοτιμίαν οὐκ ἔλαττον. οἱ μὲν γάρ, ὁ καὶ ἀρχόμενος εἶπον τοῦ λογοῦ, τῷ Χριστοῦ κατηκολούθησαν αἵματι καὶ Θεὸς ἦν ὁδηγὸς τῶν τοιούτων ἄθλων, τοσαύτην ὑπὲρ ἡμῶν εἰσενεγκῶν εἰσφορὰν καὶ οὕτω παράδοξον· τοῖς δὲ, οὐ πολλὰ οὐδὲ τοιαῦτα τὰ τῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα.

dei padri e non si erano accostati a un cibo profano e impuro. Questo sacrificio non è inferiore per raggiungere la gloria a quelli avvenuti in seguito nel nome di Cristo. Costoro infatti, l'ho detto iniziando il discorso, si conformarono al sangue di Cristo e Dio era guida di tali lotte vittoriose, dal momento che aveva portato in nostro favore un contributo tanto grande e così prodigioso; gli altri, invece, non avevano avuto né molti esempi di virtù, né di tale valore.

Buona parte della critica tende a mettere in relazione questo scritto con il passaggio vicino a Nazianzo, nell'agosto del 362, dell'imperatore Giuliano, nuovo Antioco Epifane, contro cui Gregorio si scaglia³⁰⁶; altri, invece, vedono nella struttura dell'orazione e nella freddezza espositiva due segnali di una probabile esercitazione retorica elaborata in seguito e destinata alla lettura³⁰⁷. Prendendo forse spunto dalla festa dei Maccabei, celebrata il primo agosto, Gregorio lamenta la scarsa venerazione tributata agli eroi veterotestamentari perché morti prima della redenzione; essi, invece, dovrebbero essere elogiati per la perseveranza nella difesa delle leggi patrie fino ad una morte tanto più onorevole in quanto accettata anche senza l'esempio di Cristo. Si dedica quindi alla lode di Eleazaro, dei sette fratelli e della loro madre, ripercorrendo le gesta narrate in due dei *Libri dei Maccabei*, all'epoca non accolti unanimemente nel canone eppure molto conosciuti: il *Secondo*, testo letterariamente eterogeneo, composto intorno al 124 a.C., e il *Quarto*, panegirico dei martiri attribuito dalla tradizione a Giuseppe Flavio e forse riconducibile al culto tributato loro ad Antiochia³⁰⁸.

Il riconoscimento della loro oblazione, talmente esemplare da aver suscitato lo stupore e l'ammirazione di Antioco, spinge Gregorio a tracciare vari paragoni con altri sacrifici presenti nell'Antico Testamento, primo fra tutti quello di Iefte, nel contesto di una

³⁰⁶ Cf. Gallay 1943, 76s.; Vinson 1994, 166s.; Bernardi 1995, p. 275; Ziadé 2007, 140-154; Rodriguez 2015, 80-82.

³⁰⁷ Cf. Moreschini 2000, LVIII.

³⁰⁸ *2Mac* 6,18-7,41, *4Mac* 5-16 (in particolare 5,1-7,23). Cf. Pizzolato-Somenzi 2005, 15-17; Ziadé 2007, 39-55. Sul canone scritturistico di Gregorio cf. Gallay 1984, 316-318.

più vasta riflessione sui sacrifici nella storia della salvezza anteriore alla redenzione di Cristo. Intende infatti incoraggiare il culto dei Maccabei riconoscendone pienamente il valore morale e spirituale, pari a quello di molti altri personaggi della storia ebraica già onorati dalla comunità cristiana. Le prefigurazioni martiriali nei sacrifici veterotestamentari erano state già oggetto di riflessione da parte di Origene (*Clo* VI 54,276), che vedeva nei sacrifici della legge un σύμβολον³⁰⁹. Gregorio supera la visione di Origene, perché a suo giudizio non si parla più di σύμβολον, quindi di prefigurazione, ma di uomini resi perfetti (τελειωθέντες) prima della Pasqua di resurrezione, uomini che l'esempio di Cristo non avrebbe reso che γενναιότεροι (*Or.* 15,1). Infatti i Maccabei non devono essere disprezzati perché dimostrarono il loro valore prima della croce, ma sono da lodare per averlo mostrato κατὰ τὸν σταυρόν (*Or.* 15,1). Non solo; vengono definiti θυσία ζῶσα, ἅγια, εὐάρεστος τῷ Θεῷ, πάσης νομικῆς ἱερουργίας λαμπρότερα τε καὶ καθαρωτέρα (*Or.* 15,3), cioè pienamente rispondenti ai precetti paolini di *Rom* 12,1.

Gregorio tributa al sacrificio dei Maccabei la stessa dignità degli altri sacrifici veterotestamentari di Daniele e dei giovani in Assiria, e di quelli cristiani, mentre evidenzia alcune differenze con quello di Iefte attraverso l'utilizzo di due aggettivi al grado comparativo, ἀσφαλέστερον e μεγαλοπρεπέστερον. Il primo aggettivo, ἀσφαλής, è formato dalla radice del verbo σφάλλω, 'inciampare', 'sdrucchiolare', da cui 'errare', 'sbagliare', e dall'alfa privativo prefissato; significa quindi 'saldo', 'sicuro', 'stabile' (cf. LSJ⁹ 266). Il secondo invece, μεγαλοπρεπής, indica ciò che conviene ad un uomo di grandi sentimenti, quindi 'magnifico', 'splendido' (LSJ⁹ 1087). Perché Gregorio definisce il sacrificio maccabeo come "più saldo" e "più magnifico" di quello di Iefte? È egli stesso a rispondere: quello di Iefte è un atto dovuto, derivante da una richiesta fatta a Dio impulsivamente, in cambio della quale è stata fatta una promessa (ἀναγκαίαν ἐποίει τὴν ἐπίδοσιν ... ἐπαγγελίας θερμότης καὶ νίκης ἔρωσ ἀπεγνωσμένης); quello dei Maccabei, al contrario, si presenta come una pura oblazione (ἐκούσιος ἱερουργία) che ha come contropartita (μισθός) non un privilegio singolare, ma le 'ordinarie' promesse di Dio (ἐλπίζόμενα). Se la volontarietà del gesto ben spiega la μεγαλοπρέπεια del sacrificio dei Maccabei, resta da interpretare a che cosa sia legato il grado di ἀσφάλεια. Vari possono essere i referenti di tale saldezza: la fede, perché il sacrificio è accettato ancor prima di aver ottenuto un privilegio da parte di Dio, là dove Iefte aveva già conseguito la vittoria richiesta nel voto; la fedeltà alle leggi dei padri, mentre il sacrificio rituale della figlia del giudice non nasce dal rifiuto di trasgredire le norme

³⁰⁹ Sull'influenza di Origene in Gregorio di Nazianzo, cf. Moreschini 1997, 97-112.

divine, ma anzi viola il divieto del sacrificio umano³¹⁰; la mancanza di vacillamenti, dato che i Maccabei non hanno alcun moto di paura, mentre Iefte prova sgomento alla vista della figlia.

L'etimologia di ἀσφαλής come negazione di un errore potrebbe indicare che il sacrificio dei Maccabei presenta meno rischi di essere sbagliato e che dunque, al contrario, è fatto 'come Dio comanda'. L'aggettivo è molto usato da Gregorio: soltanto nelle *Orazioni* appare ben 144 volte. Nelle occorrenze all'interno della stessa orazione esprime la sicurezza che il martirio offra una fine gloriosa ai figli morti: la madre, ad esempio, afferma che τῶν δὲ (υἱῶν) ἀσφαλῆς ἢ κατάλυσις (15,4) e che τὸ ἀσφαλὲς εἶχεν ἐκ τῆς συμπληρώσεως (15,9). Gregorio fa esporre ai fratelli Maccabei che cosa intenda per ἀσφάλεια: μία δὲ ἀσφάλεια, τῆς ἐντολῆς ἢ τήρησις καὶ τὸ μὴ ῥαγῆναι τὸν νόμον, ᾧ τετειχίσμεθα (15,4). Il rispetto delle leggi è dunque la maniera più sicura per lasciare la vita in maniera gloriosa: (ὁ τύραννος) με τελευταίαν ἐταμιεύσατο τοῖς κινδύνοις, ἵνα ... ἐπαπέλθω σὺν ἀσφαλείᾳ τελείᾳ τελείοις θύμασιν (*ibid.*). È dunque il sacrificio a dare la sicurezza. Gregorio, asserendo che la morte per rispettare la legge divina è un sacrificio perfetto che dona la piena certezza della gloria eterna, fa riconoscere ad alcuni personaggi veterotestamentari che il loro è un vero e proprio martirio, sottolineandolo mediante la ripetizione dell'aggettivo τέλειος, che normalmente viene riferito al contesto cristiano.

L'ammirazione che in Gregorio suscita questo episodio è tale da spingerlo a definire il sacrificio della madre dei Maccabei superiore a quello di Abramo stesso e a utilizzare immagini enfatiche quali δῆμον ὅλων παίδων per persuadere i lettori della sua venerabilità³¹¹. La volontarietà (θύματα πρόθυμα εἰς σφαγὴν, ἱερεῖα ἐπειγομένα) e il fatto che le vittime siano esseri dotati di ragione (ὀλοκαυτώματα λογικά) permettono di mettere in relazione il loro sacrificio con quello di Isacco, parallelismo già presente nel *Quarto libro dei Maccabei* (13,12 e 16,20). Anche Giovanni Crisostomo, nelle due *Omelie sui Maccabei* (*Hom. 2 in Mac. [PG L 624,37-44]*), insiste sul confronto con il figlio di Abramo che porge spontaneamente la gola per l'uccisione, immagine assente nel testo biblico e sviluppatasi

³¹⁰ Cf. *Jer* 7,31, *Ez* 16,20s., 20,26.

³¹¹ Greg. Naz. *Or.* 15,4: ὃ θαυμασίας ἐπιδόσεως καὶ μεγαλοψύχου· ὃ τῆς Ἀβραμιαίου θυσίας ἐκείνης εἰ μὴ τι τολμητέον, καὶ μεῖζον· ὁ μὲν γὰρ ἓνα προσάγει προθύμως, εἰ καὶ τὸν μονογενῆ καὶ τὸν ἐκ τῆς ἐπαγγελίας καὶ εἰς ὃν ἡ ἐπαγγελία καὶ τὸ μεῖζον, ὅτι μὴ τοῦ γένους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τοιοῦτων θυμάτων, ἀπαρχὴ καὶ ῥίζα καθίσταται· ἡ δὲ δῆμον ὅλων παίδων καθιέρωσε τῷ Θεῷ, νικήσασα καὶ μητέρας καὶ ἱερέας τοῖς θύμασι προθύμοις εἰς σφαγὴν, ὀλοκαυτώμασι λογικοῖς, ἱερεῖοις ἐπειγομένοις; “O sacrificio mirabile e magnanimo! O sacrificio questo – se non oso troppo – anche più grande di quello di Abramo. Egli infatti conduce devotamente un solo figlio, anche se è il figlio unico, originato dalla profezia e per il quale la profezia esiste, e, cosa più importante, che è messo come origine e radice non solo del suo popolo, ma anche di tali sacrifici; costei invece consacrò a Dio il popolo di tutti i suoi figli, vincendo madri e sacerdoti con vittime pronte all'immolazione, olocausti di esseri dotati di ragione, offerte che si affrettano verso l'altare”.

nella rielaborazione successiva per sottolinearne il carattere, se non espiatorio *tout court*, quantomeno meritorio e fonte di grazie e salvezza per il popolo ebraico³¹². Dallo stesso ambiente proviene anche l'interpretazione, presente nel *Liber Antiquitatum Biblicarum*, che la figlia di Iefte sia pienamente consenziente al sacrificio, arrivando anche a rimproverare al padre il fatto di non ricordare *que facta in diebus patrum nostrorum, quando pater filium imponebat in holocaustum, et non contradixit ei sed epulans consensit illi, et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens* (40,2); tale ammonimento è chiara allusione all'interpretazione dell'episodio di Isacco come 'legatura' (*Aqedà*), analogamente differente dalla visione biblica che mostra i figli 'inermi' di fronte ai coltelli dei padri. Nel confronto tra la madre dei Maccabei e il patriarca, il Cappadoce cita il numero delle vittime offerte (*δῆμος ὅλων παίδων*), l'accettazione del sacrificio (*θύματα πρόθυμα, ἱερεῖα ἐπειγομένα*), la qualità di oggetto dell'offerta (*ὀλοκαυτώματα λογικά*); il tacito discrimine tra i due sacrifici è dunque l'offerta di sé, che manca in Iefte come manca in Abramo. Si rileva però una differenza che Gregorio pone tra il patriarca e il giudice: il primo è paragonato alla madre dei Maccabei, mentre il secondo è confrontato con i Maccabei stessi, in un impari confronto tra sacrificati e sacrificatore.

John Thompson (2001, 115) scrive che Gregorio «was not necessarily impressed with Jephthah himself ... He recounts how bravely the aged Eleazar faced torture, then turns to discount, in a passing comparison, Jephthah's vow as actually rather self-serving, impelled more by despair and soldierly passion than piety». Va sottolineato però che l'uso del comparativo di maggioranza indica una positività di entrambi i sacrifici: il maggior valore del sacrificio dei Maccabei rispetto a quello di Iefte non implica la condanna di quest'ultimo, ma piuttosto sembra rimandare all'idea platonica di un'ascesi progressiva verso la perfezione accolta nella teologia cristiana. Nello stesso tempo, il *Quarto libro dei Maccabei* (1-3) si presenta come un'omelia di lode e esortazione nei confronti della ragione che deve vincere ogni tipo di passione (*ἐπὶ τῶν ἐτέρων δὲ ἔστιν ἐπιγῶναι τοῦτο, ὅτι τῶν παθῶν ἐστὶν ὁ λογισμὸς κρατῶν*), ragione che si traduce fattivamente nell'accettazione della legge. Scrive infatti l'agiografo nel secondo capitolo che ὁ γὰρ νόμος καὶ τῆς πρὸς γονεῖς εὐνοίας κρατεῖ μὴ καταπροδιδούς τὴν ἀρετὴν δι' αὐτοὺς καὶ τῆς πρὸς γαμετὴν φιλίας ἐπικρατεῖ διὰ τὴν παρανομίαν αὐτὴν ἀπελέγχων καὶ τῆς τέκνων φιλίας κυριεύει διὰ κακίαν αὐτὰ κολάζων καὶ

³¹² Cf. Segal 1987,109-130; Ziadé 2007, 221-225.

τῆς φίλων συνηθείας δεσπόμεναι διὰ πονηρίαν αὐτοῦς ἐξελέγγων³¹³. Probabilmente ciò che Gregorio trova di positivo in Iefte è proprio l'aver mantenuto la sua promessa, il non aver infranto (τὸ μὴ ῥαγῆναι) il suo patto con Dio anche a costo di uccidere l'unica sua figlia, nell'accettazione della legge secondo la quale chi ha aperto la bocca dinanzi al Signore non può più tirarsi indietro (cf. *Jdc* 11,35).

2. L'Epitafio 94

Nella vastissima produzione di epigrammi di Gregorio di Nazianzo se ne trovano 129 di argomento funebre, che già il padre maurino Caillau aveva separato dal resto dei componimenti presenti nell'ottavo libro dell'*Antologia Palatina*³¹⁴. Tra le varie persone che Gregorio ricorda in occasione della morte, la madre del poeta, Nonna, deceduta nel 374, è celebrata un ciclo di epitafi³¹⁵, tra cui quello in cui viene citato Iefte.

Gr. Naz. *Epitaph.* 94 (*PG* XXXVIII 1142) = *AP* VIII 51 (ed. Beckby 1957, 474)

<p>δῶκε Θεῷ θυσίην Ἀβρααμ πάϊν, ὧς δὲ θύγατρα κλεινὸς Ἰεφθάε, ἀμφοτέρωι μεγάλην. μῆτερ ἐμή, σὺ δ' ἔδωκας ἀγνὸν βίον, ὑστάτιον δὲ ψυχὴν εὐχολῆς, Nonnᾶ, φίλον σφάγιον.</p>	<p>Abramo offrì il figliolo in dono a Dio così come la figlia Iefte illustre: entrambi i padri un grande sacrificio. Tu offristi vita santa, o madre mia, e infine l'anima, Nonna, tu donasti, amata immolazione di preghiera.</p>
---	--

L'*epitafio* è diviso in due parti: la prima ricorda i due celebri sacrifici veterotestamentari, la seconda è incentrata sulla madre del poeta. Si nota la consueta ricercatezza nel lessico del Gregorio lirico: l'indicativo aoristo di δίδωμι senza aumento, la forma ionica per θυσίαν, la forma eolica πάϊν per il più comune παῖδα, la scelta dell'omerica εὐχολή³¹⁶ invece del più comune εὐχή.

³¹³ *4Mac* 2,10-13: "la legge infatti prevale sull'affetto verso i genitori, poiché non tradisce la virtù a causa loro; domina sull'amore verso la moglie, ripudiandola a causa della trasgressione; signoreggia sull'amore per i figli punendoli per la cattiveria, e soggioga la familiarità degli amici condannandoli per la malvagità".

³¹⁴ Cf. *Coco* 2013, 8-11.

³¹⁵ Per la descrizione di Nonna negli *Epitafi* di Gregorio, cf. Quacquarelli 1992, 29-31.

³¹⁶ Cf. e.g. *Hom. Il.* I 65, 93, *Od.* XI 34.

Una fonte dell'epigramma sembra essere l'inno intonato da Tecla alla fine del *Simposio* di Metodio di Olimpo, dove sono cantati personaggi biblici celebri per la loro continenza. Possono esserne indizio vari elementi:

- 1) L'aggettivo ἀγνός riferito alla vita di Nonna richiama il verbo ἀγνεύω presente nel ritornello (*Symp.* 12,1 [§284]).
- 2) La definizione della figlia di Iefte come θυσίαν Θεῶν ricalca quella di Metodio di Olimpo (12,67 [§289]).
- 3) Nell'*epitafio* 69 (= *AP* VIII 28) Nonna è descritta nel coro delle pie donne (θηλυτέρησι ... εὐσεβέεσσι) insieme a due Anne, Susanna e Maria, personaggi ancora non riconosciuti con precisione. Delle due Anne una è unanimemente identificata con la madre di Samuele, mentre la seconda attribuzione è più ipotetica: Beckby (1957, 602) presenta anche l'ipotesi della madre di Maria, mentre secondo Waltz (1960, 106) si tratterebbe della profetessa presente al momento della presentazione di Gesù al tempio. Riguardo agli altri due personaggi femminili né Waltz, né Beckby offrono spiegazioni, mentre Bardakas (2011, 111) identifica Susanna con una delle donne guarite da Gesù che iniziarono a seguirlo e assisterlo (*Lc* 8,3), e non con la giovane donna protagonista del racconto di *Dan* 13, e Maria con la sorella di Lazzaro (cf. *Lc* 10,38-42, *Jo* 11,1-12,3), piuttosto che con la madre di Gesù, in quanto più coerente col contesto delle donne pie. Il fatto che l'inno di Metodio celebri sia la madre di Cristo, sia Susanna vittoriosa sui cosiddetti 'vecchioni' può essere d'aiuto, data la presenza degli altri riferimenti all'inno negli epigrammi del Nazianzeno, per identificare le due donne dell'*epitafio* con i personaggi femminili cantati da Metodio e nello stesso tempo offrire un ulteriore esempio delle allusioni di Gregorio al vescovo di Olimpo³¹⁷.

Se l'interesse alla vita devota e casta accosta i due poeti cristiani, tuttavia permane un'evidentissima differenza di fondo nell'interpretazione della vicenda del giudice biblico nell'epigramma 94: il vescovo di Olimpo celebra la figlia del giudice, Gregorio il padre. L'aggettivo κλεινός usato per definire Iefte è degno di qualche considerazione: viene infatti impiegato nella tragedia attica per designare dei ed eroi della gremità classica quali Eracle (*Aesch. Prom.* 872), Edipo (*Soph. OT* 8) o Filottete (*Soph. Ph.* 575). Si notano alcune

³¹⁷ Gr. Naz. *Epitaph.* 69,5 = *AP* VIII 28,5. Cf. Meth. Ol. *Symp.* 12,78-81 e 93-96 (§§ 289s.).

consonanze lessicali e contenutistiche con la preghiera ad Artemide nel coro dell'*Ifigenia in Aulide*: Ἀγαμέμνονά τε λόγχαις / Ἑλλάδι κλεινότατον στέφανον / δὸς ἀμφὶ κάρα <θ> ἐὸν / κλέος ἀείμνηστον ἀμφιθεῖναι³¹⁸. L'immagine del κλεινότατος στέφανος che gli Achei otterranno grazie al sacrificio della giovane viene riletta in chiave cristiana come relativa alla corona di martirio. Il contesto sacrificale è infatti riscontrabile nella preghiera del coro che pochi versi prima usava parole come αἱματόρρυτος (v. 1515) e σφάζω al participio aoristo σφαγεῖσαν (v. 1517), che si ritrova nell'inno alla fine del *Simposio*. La tragedia euripidea sembra essere il modello classico al quale entrambi i vescovi fanno riferimento e nello stesso tempo Gregorio, che sembra attingere a entrambi i testi, conferma ancora una volta di essere un σοφίης ἀμφοτέρης πρύτανις come egli stesso si fa definire dal padre in un epigramma (*epitaph*. 58,4 = *AP* VIII,15,4).

Perché il Nazianzeno paragona sua madre ai due personaggi biblici? La morte di Nonna in chiesa, ricordata in vari epitafi come l'estremo sacrificio dopo una vita di preghiera, assume sicuramente una dimensione votiva dai tratti straordinari³¹⁹: ἐκ νηοῦ μεγάλοιο θύος μέγα Νόνν' ἀπανεστή (*epitaph*. 100,29 = *AP* VIII 73,1), ἀγνοῖς ὑπὸ ποσσὶ τραπέζης / εὐχομένη Χριστῶ, Νόνν', ἀπέδωκας ὅπα (*epitaph*. 93,3s. = *AP* VIII 50,3s.). Gregorio rilegge in chiave allegorica la morte della madre sull'altare accostandola alle antiche oblazioni e per questo utilizza parole-chiave del mito classico "purificandole" contenutisticamente attraverso gli *exempla* biblici. Massimo esempio di questo processo è σφάγιον: nell'Antico Testamento la parola è attestata due volte: in *Am* 5,25 si legge che Dio accusa gli Israeliti di non aver offerto vittime a lui, bensì ad altre divinità; in *Ez* 21,10 Dio invoca su una spada la rabbia e l'acume perché mieta vittime nel giorno dell'ira. In particolare la profezia di Amos viene citata dal martire Stefano nell'ultimo discorso prima della lapidazione³²⁰. Se nella religione greca il termine indicava la vittima sacrificata all'inizio di una battaglia³²¹, la parola è usata nel senso generale di vittima in ambito tragico: Euripide definisce così Clitemestra, uccisa da Oreste nell'omonima tragedia (v. 842), e Polissena, παῖδ' Ἀχιλλεῖ / σφάγιον nell'*Ecuba* (v. 109; vd. 119; 135). La valenza espiatoria del sacrificio si trova anche nello *Ione*, in cui Creusa ricorda il padre Eretteo che ἔτλη πρὸ γαίας σφάγια παρθένους κτανεῖν (v. 278) e, in contesto oratorio, nell'*Epitafio per i caduti di Cheronea* entrato nel *corpus* di Demostene (*Or.* 60,29) a proposito delle Leontiadi, donne di

³¹⁸ Eur. *IA* 1528-1531: "fa' che Agamennone cinga le schiere, la Grecia di una corona illustrissima, e il suo capo di gloria indimenticabile".

³¹⁹ Cf. Consolino 1987, 416.

³²⁰ *Act* 5,25. Cf. Michel 1964, 930s. e 935-938.

³²¹ Cf. Michel 1964, 928; Burkert 1977, 138s.

una delle dieci tribù ateniesi. Quacquarelli (1992, 39) interpretava così la ripresa del linguaggio mitologico del padre cappadoce: «Gregorio di Nazianzo è uno dei più nobili poeti dell'antichità cristiana; sa unire la profonda convinzione della sua fede alla conoscenza della lingua greca in tutte le sue movenze [...]. Nell'adesione al linguaggio mitologico si ferma, per generare nuove situazioni, all'innesto dell'immagine pagana con la *inventio* attraverso i principi evangelici». Si tratta, secondo l'espressione di Demoen (1996, 321), di una «literarization» della mitologia, che priva di ogni valore religioso i miti antichi rendendo possibile il loro uso letterario con fine esemplare e metaforico.

Il Cristianesimo vede nel sacrificio perfetto e definitivo del Messia una cesura netta rispetto alle tradizioni antiche dell'ebraismo. Le prescrizioni materiali della Legge sono abolite a vantaggio di una visione del sacrificio come immedesimazione nel Cristo *patiens*, che si sviluppa intorno a due filoni principali, talvolta coincidenti: la spiritualizzazione dell'offerta, i voti, e l'identificazione dell'offerta del sacrificio con l'offerente. Il dono a Dio non consiste più in un animale o un oggetto, ma nella propria persona o in un aspetto di sé. L'unico sacrificio che si presenta figurativamente analogo alle immolazioni cruenti dell'antichità è quello del martire che va incontro alla morte in difesa e testimonianza dell'Alleanza (è in questo senso che anche i Maccabei vengono celebrati), con la differenza sostanziale che, rispetto alla visione classica del sacrificio che comprende i culti pagani e ebraici, in questi casi l'immolatore non è più una figura pia preposta all'offerta culturale bensì un nemico della fede. Gregorio accomuna la madre a entrambe queste visioni sacrificali, da una parte raffigurandola come martire, dall'altra specificando che la sua è un'immolazione di preghiera. Se la valenza sacrale della morte in preghiera è ricordata in vari componimenti³²², non meno importanti sono le analogie con i martiri, ai quali Gregorio non teme di assimilarla: μάρτυρες, ἰλήκοιτε· μόγοις γε μὲν οὔτι χερείων / Νόννα φίλη, κρυπτῶ κάμφαδιῷ πολέμῳ. / τοῦνεκα καὶ τοίης κῦρσεν βιότοιο τελευτῆς, / εὐχῆς καὶ ζωῆς ἔν τέλος εὐραμένη³²³. La morte in preghiera dopo una vita santa rende Nonna al pari di quanti hanno testimoniato la fede a costo del loro sangue; per questo Gregorio continua a rivolgersi a loro: μάρτυρες, ἀλλ' ὑπόδεχθε θύος μέγα, τὴν πολύμοχθον / σάρκα καὶ ὑμετέροις αἵμασιν ἔσπομένην, / αἵμασιν ὑμετέροισιν, ἐπεὶ ψυχῶν ὀλετῆρος / δηναιοῖσι πόνοις κάρτος ἔπαυσε

³²² Oltre agli altri citati in precedenza, cf. Gr. Naz. *Epitaph*. 100,27 = AP VIII,71: Νόννα φίλης εὐχῆς ἱερῆιον ἐνθάδε κεῖται / Νόννα ποτ' εὐχομένη τῆδ' ἐλόθη βιότου, "Nonna, amato santuario di preghiera, qui giace; / Nonna, mentre pregava fu sciolta da questa vita".

³²³ Gr. Naz. *Epitaph*. 90,5 = AP VIII,52b: "Martiri, siate propizi! Alle (vostre) fatiche in niente fu inferiore l'amata Nonna, né nella guerra nascosta né in quella pubblica, e per questo raggiunse il compimento di questa vita trovando una sola fine sia per la preghiera, sia per la vita".

μέγα³²⁴. La potenza espiatoria del martirio, teorizzata da Origene ma presente già agli albori del cristianesimo, viene legata negli epitaffi del Nazianzeno alla potenza della preghiera, tale da offrire scampo e riparo da calamità e disgrazie – malattie, tumulti, sismi, burrasche – che Gregorio enumera variamente³²⁵, riferendosi in particolare a una tempesta in mare a cui scampò “miracolosamente” e a una malattia di suo padre³²⁶. La potenza di questi sacrifici lo spinge a sottolineare le differenze tra prefigurazione veterotestamentaria e realtà neotestamentaria: οὐ μόνον θυσίην σκιοειδέα οὐδὲ χιμάρρων / οὐδὲ πρωτοτόκων Νόνν’ ἀνέθηκε Θεῷ / ταῦτα νόμος προτέροισιν, ὅτ’ εἰκόνες· ἢ δ’ ἄρ’ ἑαυτὴν / δῶκεν ὅλην βίωτον μάνθανε καὶ θανάτῳ³²⁷. Nella distinzione tra i sacrifici dell’antica e della nuova Alleanza, qui più marcata che nell’*epitafio* 94, si nota l’offerta del primogenito, che richiama i sacrifici di Abramo, di Iefte, ma anche di Anna, madre del profeta Samuele³²⁸. Questo non impedisce però a Gregorio – e d’altronde non si può richiedere ad una raccolta di epitaffi la coerenza di un trattato teologico – di identificare in un altro *Epitafio* la famiglia di Abramo con la sua: Σάρρα φίλη, πῶς τὸν σὸν Ἰσαὰκ λίπεις, ἢ ποθέουσα / τῶν Ἀβραὰμ κόλπων ὡς τάχος ἀντιάσαι, / Νόννα Γρηγορίου θεόφρονος;³²⁹. In questo caso la distinzione tra Antico e Nuovo si riduce fortemente, come avviene anche nell’*Epitafio*, che però ricorda la differenza di immolazione. Franca Ela Consolino (1987, 416), a commento dell’epigramma *AP* VIII 49, in cui Gregorio accosta la madre a Enoch ed Elia trasportati in cielo grazie alla loro fede, offre un commento che bene si presta anche al nostro *Epitafio*: «si tratta di un paralogismo evidente, poiché i due profeti furono trasportati in cielo anima e corpo, mentre Nonna si è limitata a morire in chiesa. Ma questo paragone, improprio e ai limiti dell’assurdo, era – per chi sapesse leggerlo – latore di un preciso messaggio: paragonare Nonna a due uomini eletti da Dio equivale non

³²⁴ Gr. Naz. *Epitaph.* 76,1,3-6 = *AP* VIII 33,3-6: “ma, martiri, accogliete la grande offerta, la carne piena di sofferenze che si è unita al vostro sangue, il vostro sangue sì, poiché con le fatiche di tutta una vita fece cessare la grande forza dell’uccisore delle anime”.

³²⁵ Cf. e.g. Gr. Naz. *Epitaph.* 81,1-3 = *AP* VIII 37,1-3: πολλάκις ἔκ με νόσον τε καὶ ἀργαλέων ὀρυμαγδῶν / σεισμῶν τε κρυερῶν καὶ ἄγρια κυμαίνοντος / οἴδατος ἐξεσάωσας, ἐπεὶ Θεὸν ἴλαον εἶχες, “spesso da malattie e strepiti penosi e sismi raggelanti e flutti che si agitano con violenza mi salvasti, poiché avevi Dio benigno”.

³²⁶ Gr. Naz. *Epitaph.* 78,6-10 = *AP* VIII 36: Εὐχολαῖς καὶ πόντον ἐκοίμισε Νόννα θεουδῆς / οἷς τεκέεσσι φίλοισι, καὶ ἐκ περάτων συνάγειρεν / ἀντολῆς δυσίος τε, μέγα κλέος, οὐ δοκούντας / μητρὸς ἔρωσ· νοῦσόν τε πικρὴν ἀποέργαθεν ἀνδρὸς / λισσομένη, τὸ δὲ θαῦμα, λίπεν βίον ἔνδοθι νηοῦ, “con preci la devota Nonna calmò il mare per quei suoi cari figli che l’amor di madre raccolse dai confini d’Oriente e d’Occidente – grande gloria – senza ch’essi se ne avvedessero; pregando allontanò una dolorosa malattia dal marito e – che miracolo! – lasciò la vita dentro il tempio”.

³²⁷ Gr. Naz. *Epitaph.* 76,7-10 = *AP* VIII 34: “Nonna non consacrò a Dio un ombroso sacrificio di vitelli, né di capre, né di primogeniti; la legge prescriveva queste cose agli antichi, come immagini. Lei (Nonna) invece offrì tutta se stessa; con la vita, sappilo, e con la morte”.

³²⁸ Cf. Gr. Naz. *Epitaph.* 68,4s. = *AP* VIII 27,4s.: Ἄννα, σὺ δ’ οὐκ ἔστι φίλον καὶ τέκος εὐξαμένη / καὶ νηῶ μιν ἔδωκας ἄγνόν θεράποντα Σαμουήλ, “Anna tu hai generato pregando Samuele, un figlio amato, e l’hai donato al tempio come santo servitore”.

³²⁹ Gr. Naz. *Epitaph.* 91,1-3 = *AP* VIII 52,1-3: “Sara amata, come hai potuto lasciare il tuo Isacco, per andare incontro veloce al petto di Abramo? Nonna, come hai potuto fare lo stesso per Gregorio che pensa a Dio?”.

solo ad affermare la sua condizione privilegiata, ma a far rilevare che si tratta dell'unica donna cui sia toccato questo privilegio».

Va sottolineata l'asimmetria della similitudine creata dal Nazianzeno, che paragona Nonna, εὐχολῆς σφάγιον, non alle vittime degli episodi biblici, ma ai sacrificatori, creando quindi una corrispondenza apparente non di due a due bensì di due a uno. A mio avviso questo "disequilibrio" è dovuto, data la funzione di ricordo encomiastico della madre, da una parte all'attenzione prioritaria tributata alla genitorialità dei tre personaggi legati a un episodio di sacrificio e dall'altra alla differenza tra le offerte sacrificali veterotestamentarie, che prevedono un'alterità tra offerta e offerente, e quelle neotestamentarie, che tendono all'identificazione delle due parti. Parlo di corrispondenza apparente perché in realtà l'abilità del poeta lo porta a creare una sorta di cammeo, inserendosi all'interno dell'analogia in maniera implicita come nuovo Isacco, figlio donato a Dio suo malgrado, con cui si possono effettivamente riscontrare delle consonanze nella vita del Nazianzeno che ha vissuto la propria ordinazione come un obbligo imposto dalla volontà dei genitori. Non per questo va esagerata l'importanza della presenza implicita di Gregorio nell'epigramma, che invece Thompson (2001, 115) accentua: «although these three phrases could also describe his mother, in context they almost certainly allude to how Gregory was himself dedicated to God by his mother even before he was born. He thus identifies his own life and, in particular, the piety he and his mother shared, with both Isaac and Jephthah's daughter». Gregorio è spinto da ragioni di ordine affettivo e non letterario, come scriveva Consolino (1987, 414): vuole celebrare la madre, non se stesso; se avesse voluto evidenziare la sua consacrazione a Dio fatta dalla madre durante la gravidanza, di cui accenna in uno dei suoi *Discorsi* (2,77), Anna madre di Samuele sarebbe stata la corrispondente veterotestamentaria più adatta. L'attenzione è invece posta sulla sfera sacrificale, sul dono sia della vita pura (ἀγνὸς βίος), sia della morte santa (ψυχὴ), passaggio che Gregorio ancora non ha fatto. In particolare, l'espressione ψυχὴν διδόναι richiama l'insegnamento evangelico di Mc 10,45 (καὶ γὰρ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) in cui sono indicate la missione e la valenza espiatoria dell'imminente sacrificio di Cristo e anche di quello dei suoi *imitatores*, i martiri appunto, categoria alla quale Gregorio iscrive sua madre. Così interpretano – come si evince dalle loro traduzioni – Beckby (1957, 475), Peri (1975, 85) e Bardakas (2011, 43). Consolino (1987, 416) definiva il confronto istituito tra Nonna ed Abramo (Iefte viene relegato in nota) «meno scontato» e legato al fatto che entrambi offrono il figlio, notando come «questo paragone fra una cristiana devota ed il patriarca protagonista del patto con Dio è già di per sé indicativo della

tendenza cristiana, forte nel IV secolo, a rivalutare il ruolo della donna». Viene da chiedersi perché Gregorio non si ponga problemi di coscienza riguardo all'uccisione della figlia di Iefte, tanto più che egli definisce scandaloso (*Or.* 43,8 *λίαν αἰσχρά*) l'episodio di Ifigenia – il corrispondente pagano per eccellenza – non tanto sotto l'aspetto storico, quanto per quello teologico-morale: scrive Demoen (1996, 229) che per il Cappadoce «the actual criticism is directed at the theological untruth, the wrong image of God, rather than at the historical untruth». La risposta si può trovare nel fatto che in questo momento a Gregorio non interessa l'episodio biblico nel suo valore storico o morale, ma come prefigurazione di una realtà presente ai suoi tempi, la vita e la morte santa della madre, che assume nel martirio di preghiera una valenza sacramentale.

In conclusione, se già nell'*Orazione sui Maccabei* il sacrificio di Iefte è oggetto di apprezzamento, qui è addirittura definito 'grande'; il giudice – di cui non viene evidenziato l'ardore (*θερμότης, ἔρως*) bensì l'eroismo che porta la gloria (egli è infatti *κλεινός*) – viene dunque assunto nel *pantheon* biblico dei padri esemplari, pienamente al pari di Abramo. L'*epitafio* sembra infatti dimenticare anche le distinzioni che segnavano la differenza tra il sacrificio di Iefte, atto dovuto a causa del voto e delle necessità belliche, e quello dei martiri Maccabei, pura oblazione. Thompson (2001, 115) iscrive Gregorio, insieme a Metodio e a Efrem Siro (*Hymn. Virg.* 2,10s.), nella lista degli autori che interpretano l'ascetismo come analogia del sacrificio, sottolineando tuttavia che il Nazianzeno pone l'attenzione anche sul padre: «even as Jephthah's daughter was becoming somewhat of a stock image for Christian virginity, so also was the father's vow and fulfilment read as exemplary of the self-renunciation and commitment required generally of Christian ascetics». Ritengo che Gregorio non possa essere posto sulla stessa linea interpretativa degli altri due scrittori, perché i riflettori non puntano sullo stesso personaggio: Metodio e Efrem celebrano la figlia come una prefigurazione cristologica, Gregorio celebra il padre per aver compiuto il sacrificio in adempimento alle sue promesse. D'altronde, visto che viene meno l'interpretazione che l'*epitafio* celebri Gregorio come nuova figlia di Iefte, non c'è alcun tributo alla giovane israelita. Sembra più verosimile affermare che Gregorio si inserisca nel solco dell'esegesi iniziata con la *Lettera agli Ebrei*, che elogia Iefte e relega la figlia nel ruolo anonimo e funzionale di vittima del sacrificio.

Diodoro di Tarso

Diodoro di Tarso è autore di un commento ai libri dell'Ottateuco formulato sulla forma di domande e risposte, ora perduto, ma di cui sono stati rinvenuti molti frammenti di origine catenaria³³⁰. Lo studio dei due frammenti su Iefte pubblicati nella *Patrologia Graeca* (XII 949) sotto il nome di Origene mi ha permesso di affermare che entrambi i testi, di cui uno già identificato da Petit (2003, 63) nella *Collectio Coisliniana*, appartengono con ogni probabilità al capostipite della scuola antiochena, da cui dipende molta dell'esegesi di Teodoreto di Cirro sul passo.

1. Il frammento su Jdc 11,30

Diod. Fr. Jud. 11,30 (PG XII 949)

εἰ Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' αὐτόν, πῶς εὔχεται ἃ μὴ προσήκει; ἐνῆν γὰρ καὶ κύνα <καὶ ἵππον καὶ ὄνον καὶ κάμηλον> ³³¹ ἀπαντῆσαι ἐπανιόντι τῷ Ἰεφθάε. ἄρ' οὖν ἐσφάλῃ τὸ Πνεῦμα; οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν Πνεῦμα βοηθεῖν παραγέγονεν, οὐχ ὑποβάλλειν τῆν ἄτοπον εὐχὴν· αὐτὸς δὲ σφάλεται ἀπερισκέπτως ὑποσχόμενος.	Se lo Spirito del Signore è su di lui, come può offrire in voto ciò che non si addice? Era infatti possibile che anche un cane <o un cavallo, o un asino, o un cammello> andasse incontro a Iefte mentre tornava. Allora fu lo Spirito a sbagliare? No davvero. Ma lo Spirito si è fatto a lui vicino per soccorrere, non per ispirare il voto assurdo. Egli invece sbaglia nel promettere in maniera incauta.
---	--

³³⁰ Sulla storia del genere delle *quaestiones* nella letteratura cristiana antica, cf. Bardy 1932, 210-236, 341-369, 515-537 e 1933, 14-30, 211-229, 328-352; Perrone 1991, 485-505. Sul testo di Diodoro, cf. Schäublin 1974, 43-55; Ter Haar Romeny 2004, 148-154.

³³¹ Sia Teodoreto di Cirro (*Quaest. in Jud.* 20), sia Procopio di Gaza (*Comm. in Jud.* 11,30) riprenderanno questa frase nelle loro spiegazioni al passo. Ad essi si aggiunge inoltre Eliseo Armeno (sec. V), nel suo *Commento a Giosuè e Giudici* (14,11), che rielabora la stessa immagine in maniera leggermente diversa: “ma in una casa, grande o piccola, ci sono animali puri e impuri. Se gli si fossero fatti incontro dei cammelli e degli asini, o addirittura un cane, sarebbero stati da immolare?” (trad. it. Pane 2009, 193). In ambito latino, la spiegazione sarà ripresa dall'Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43,3) e da Girolamo (*Adv. Iovin.* I 23, *In Ier.* II 45). Nei testi varia il numero di animali citati dagli esegeti: nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Teodoreto si trovano il cane e l'asino, in Eliseo cammello, asino e cane, in Procopio il cane, l'asino, il cavallo e il cammello. Mentre il vescovo di Cirro utilizza sinonimi per variare la spiegazione rispetto alla sua fonte, l'esegeta di Gaza ripropone *ad verbum* la prima parte della frase: ἐνῆν γὰρ ἀπαντῆσαι καὶ κύνα, καὶ ἵππον, καὶ ὄνον, καὶ κάμηλον, καὶ ὅσα εἰκὸς κεκτῆσθαι τὸν πλήθους κρατοῦντα τοσοῦτου. Sebbene la presenza ricorrente del binomio cane-asino lasci ipotizzare che la loro fonte presentasse soltanto due animali, la presenza di altre bestie sia in Eliseo, che in Procopio, e soprattutto la ripresa puntuale della frase nell'autore di Gaza mi inducono a ritenere che il testo originale prevedesse un elenco più esteso, che fu ridotto in séguito, probabilmente al momento dell'inserimento del passo nelle catene o durante la loro trasmissione.

Diodoro cerca di rispondere ad una delle domande più ostiche che sorgono alla lettura dell'episodio biblico, cioè come giustificare che lo Spirito del Signore fosse su Iefte quando quest'ultimo formulò il voto nefasto. È la prima volta che viene trattata tale questione nella storia dell'esegesi cristiana: secondo il vescovo, lo Spirito agisce per il bene di Israele, ma non influisce sulle decisioni del giudice, e quindi viene negata esplicitamente l'ipotesi che Dio sia responsabile del sacrificio umano. Da quanto si può rilevare, a suo avviso la divinità permette il male per un bene maggiore, la salvezza del popolo, senza che la scelta appaia motivata da un secondo fine, positivo (la prefigurazione martiriale secondo Origene) o negativo (la punizione di Iefte nello Pseudo-Filone).

Il riferimento alla possibilità del sacrificio di animali impuri sembra riprendere la tradizione rabbinica³³², il cui primo esponente è proprio lo Pseudo-Filone. Nel *Liber Antiquitatum Biblicarum* (39,10) si legge infatti: *et iratus est Dominus ira et dixit: "ecce oravit Ieptan ut offerat mihi omne quod primum obviaverit ei. et nunc si canis primum obviaverit Iepte, numquid canis offeretur mihi? et nunc fiat oratio Iepte in primogenitum eius, id est in fructum ventris ipsius, et petitio ipsius in unigenitam eius. ego autem liberans liberabo populum meum in isto tempore, non pro eo sed pro oratione quam oravit Israel"*. Le due interpretazioni si accordano nell'idea che il Signore non abbia accettato il voto, ma che abbia fatto vincere la battaglia per amore del popolo eletto. Questa consonanza si rimarca ulteriormente nel fatto che per lo Pseudo-Filone (*Ant.* 39,8) Dio *confortavit spiritum Iepte*; si tratta di una parafrasi che diminuisce molto la responsabilità di Dio nel voto indegno, così come il verbo βουθεῖν limita l'intervento divino all'ausilio durante la battaglia. A questa convergenza di fondo si unisce il motivo del cane come possibile animale sacrificato, inesistente nella Bibbia e nelle altre opere cristiane che trattano il passo. L'esegesi dell'episodio in Diodoro appare pertanto fortemente debitrice della cultura giudaica e ne diffonde l'idea nel Cristianesimo.

Il rapporto con l'interpretazione rabbinica appare comunque mediato: da una parte si incamera la tradizione che giudica il voto come empio e irrealizzabile, dall'altra sembra essere negato un diretto intervento della divinità che invia la figlia per punire il padre. Questa differenza potrebbe essere il segno tangibile di una nuova visione di Dio sviluppata durante i grandi dibattiti teologici sulla teodicea. Nel Cristianesimo la vicenda è vissuta con imbarazzo perché è causa di dubbi sulla bontà divina, come si è riscontrato nel *Commento a Giovanni* (VI 54,277) di Origene: affermare che Dio accetti la morte della ragazza per punire

³³² Cf. *LevR* 37,4, *Talm. Ta'anit* 4a.

il padre è divenuta un'interpretazione non più utilizzabile senza andare incontro all'incomprensione dei fedeli e alle accuse dei detrattori del Cristianesimo. Come spiegava Rinaldi (1993, 428-430), il confronto con il paganesimo richiedeva un rifiuto dell'allegoria, usata dagli avversari come prova dell'assenza di valore storico nella Scrittura. Diodoro attuò dunque una «rottura rispetto agli indirizzi e gli esiti della precedente esegesi», secondo la celebre frase di Simonetti (1985, 159), apportando un nuovo metodo interpretativo che sarà mantenuto dagli esegeti posteriori. Coerentemente con la descrizione di Simonetti (2000, 1427), che rilevava la «tendenza a mettere in evidenza il significato complessivo dei libri che interpretava e ad armonizzare con questi criteri di carattere generale l'interpretazione dei singoli particolari del testo», qui Diodoro non si rifugia nell'allegoria per giustificare o nascondere i problemi dell'episodio biblico, ma afferma chiaramente la condanna del voto e la responsabilità di chi lo ha compiuto, riuscendo così a stornare da Dio l'accusa infamante di aver premeditato un sacrificio umano. Naturalmente, lo stato frammentario del passo impedisce di trarre conclusioni ulteriori, ma i temi comuni sviluppati dai successori della scuola antiochena permetteranno di riconoscere l'ormai perduto sostrato interpretativo del vescovo di Tarso circa la vicenda di Iefte.

2. Il frammento su Jdc 12,6

Diod. *Fr. Jud.* 12,6 (Petit 2003, 36)

<p>[σημαίνει σέβηλα, ὅπερ ἐστὶν ἄσταχυς· οἱ δὲ ἔλεγον σεβήλω· καὶ οὐκ ἐδύνατο τρανώς εἰπεῖν σέβηλα. εἰ γὰρ καὶ Ἑβραῖοι ἐτύχανον, ἀλλὰ κατὰ συμμετρίας βραχύτητι παρήλλασον ἐν τῇ τῆς διαλέξεως προφορᾷ]³³³. τὸ μὲν σύνθημα ἦν σεβελᾶ· οἱ δὲ ἐρωτώμενοι, λέγοντες σεβελώ, ἠλέγχοντο οὐκ ὄντες τῶν οἰκείων Ἰεφθάε, [ἀλλὰ τῶν ἐπαναστάντων].</p>	<p>Si pronuncia 'sebela', che significa 'spiga'. Gli altri dicevano invece 'sebelo' e non riuscivano a pronunciare correttamente 'sebela'. Sebbene infatti fossero Ebrei, riguardo alla cadenza erano differenti per brevità nella pronuncia del dialetto. La parola d'ordine era dunque 'sebela': coloro che, interrogati, rispondevano 'sebelo' erano accusati di non essere della tribù di Iefte, ma dei ribelli.</p>
--	--

³³³ Le parti tra parentesi quadre sono proprie della catena.

Il testo spiega lo stratagemma usato dai Galaaditi per riconoscere gli Efraimiti: la parola ebraica *šibbolet* veniva pronunciata da questi ultimi *šibbolet* a causa di una variante dialettale. Il testo masoretico dice *וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֲמָר־נָא שִׁבְלֵת נִיאֲמָר סְבִלֵת וְלֹא יִגִּין לְדָבָר כֵּן*, “e gli dissero ‘di’ *‘šibbolet’* e disse *‘šibbolet’* e non riuscì a dire così”. Il *Codice Alessandrino* presenta una sorta di parafrasi, in cui la difficoltà linguistica degli avversari di Iefte è spiegata attraverso la parola σύνθημα, il ‘segno convenuto’: *καὶ εἶπαν αὐτοῖς “εἶπατε δὴ ‘σύνθημα”*· *καὶ οὐ κατηύθυναν τοῦ λαλῆσαι οὕτως*. Viceversa, il *Codice Vaticano* si limita a tradurre la parola ‘spiga’ in greco: *καὶ εἶπαν αὐτῶ “εἰπὸν δὴ ‘στάχυς”*· *καὶ οὐ κατεύθυνεν τοῦ λαλῆσαι οὕτως*. Entrambe le versioni greche rinunciano a ricreare il gioco di parole che espliciti il fatale errore degli Efraimiti.

L’autore del frammento, invece, cerca di mantenere l’equivoco con i suoni, che appare difficoltoso per l’assenza nella lingua greca del suono /š/, una diversità fonetica rispetto alla quale anche le due versioni dei LXX si erano arrese. In realtà *σεβελᾶ* e *σεβελῶ* non sono delle storpiature del testo ebraico, perché il termine *sebel-* è semplicemente la traslitterazione della parola siriana corrispondente a *shibbolet*. L’origine della parola permette di spiegare anche l’alternanza vocalica in greco, perché è attestata una differenza di pronuncia tra /a/ e /o/ tra i due dialetti della lingua, orientale e occidentale³³⁴. La scelta di mostrare l’incapacità comunicativa attraverso le vocali è comunque funzionale a un uditorio ellenofono, perché anche il siriano, oltre all’ebraico, può giocare con la differenza tra i suoni /s/, come infatti si riscontra nel testo della *Pešitta*.

Questa scelta stilistica è stata per molto tempo oggetto di dibattito filologico per capire se Teodoreto di Cirro, che riprenderà l’interpretazione in *Quaest. in Jud.* 19, conoscesse direttamente il siriano oppure avesse avuto sotto gli occhi un testo greco³³⁵. Nessuno studioso ha finora menzionato il frammento catenario nelle ricerche su Teodoreto, forse a causa del fatto che soltanto nelle *Quaestiones in Octateuchum* è presente un esplicito riferimento a ὁ Σύρος³³⁶. Viceversa, la nuova identificazione del frammento permette di dimostrare che la conoscenza del siriano era già presente all’epoca di Diodoro, grazie all’importante contributo dato dal suo maestro, Eusebio di Emesa. Il suo *Commento all’Ottateuco* è parzialmente pervenuto in una traduzione armena, edita da V.

³³⁴ Cf. Ter Haar Romeny 1998, 365s.

³³⁵ Cf. Field 1875, LXXVII-LXXXII; Rahlfs 1915, 425s.; Lehmann 1987, 80-82 e 1989, 366-371; Guinot 1993, 450-458; Ter Haar Romeny 1998, 360-370 (con bibl.).

³³⁶ Cf. Ter Haar Romeny 1998, 396.

Hovhannessian³³⁷, purtroppo ad oggi senza traduzione. Recentemente è uscita l'edizione del *Commento alla Genesi* di Eusebio³³⁸, mentre l'esegesi degli altri libri biblici non ha ancora visto la luce. Sia Petit (1979, 284), che Ter Haar Romeny (1998, 378) hanno messo in evidenza come il vescovo di Tarso abbia ripreso il lavoro esegetico di Eusebio in tutte le occorrenze in cui compare il siriano, al punto che Petit aveva parlato addirittura di plagio³³⁹. A differenza di Diodoro, infatti, l'Emesiano conosceva questa lingua semitica – ma non l'ebraico – e fu il primo a operare confronti biblici con la '*Syriaca veritas*', sconosciuta ad Origene³⁴⁰.

³³⁷ V. H., *Le commentaire d'Eusèbe d'Émèse*, «Bazmavēp» LXXXI (1923) 225-228, 353-357, LXXXII (1924) 4s., 33-35, 65-67, 225-227, XCIII (1935) 345-352; V. Hovhannessian (ed.), *Eusèbe d'Émèse. Commentaire de l'Octateuque*, Venise 1980 (édition posthume). Cf. Lehmann 1984, 142-151.

³³⁸ Cf. L. Van Rompay-Françoise Petit-J.J.S. Weitenberg, *Eusèbe d'Émèse. Commentaire de la Genèse*. Texte arménien de l'édition de Venise (1980), fragments grecs et syriaques, avec traductions, Leuven 2011.

³³⁹ Su Eusebio di Emesa e la trasmissione del *Commento all'Ottateuco*, cf. Petit 1991, 349-354; Ter Haar Romeny 1998, 370-378.

³⁴⁰ Cf. Ter Haar Romeny 1998, 365s. e 396s.

Le Costituzioni degli apostoli

Le *Costituzioni degli apostoli* sono una raccolta di disposizioni canonico-liturgiche e antichi documenti, riunita insieme con vari rimaneggiamenti tra il 381 e il 394: ai tre testi principali (*Didascalia degli Apostoli*, *Didache* e *Diataxeis*) vengono aggiunte tradizioni eucologiche, conciliari e di altro genere, tra cui una serie di formulari liturgici di origine ebraica e cristiana³⁴¹. L'opera, presentata come una serie di ordinanze indirizzate dagli apostoli e presbiteri ai credenti di tutte le nazioni e trasmesse da Clemente di Roma, fu in realtà composta a partire da opere anteriori, cui furono introdotte aggiunte e modifiche; l'autore presunto è Giuliano di Cilicia, vescovo anomeo che scrisse anche un *Commento a Giobbe* (cf. Nautin 2006, 1250).

Nel settimo libro, dopo l'ampliamento della *Didache*, si trova la trascrizione di un formulario liturgico di origine ebraica, rimaneggiato solo lievemente nel gruppo di benedizioni situato alla fine del libro, in cui Dio viene lodato per la sua provvidenza (*Const. Ap.* VII 33), per la creazione dell'universo (cap. 34), per la sua potenza e bontà (cap. 35), per il sabato e la domenica (cap. 36), tutti motivi in cui ben si ravvisano le origini giudaiche dei testi³⁴². Il capitolo successivo parla del ricordo dei sacrifici antichi, e qui viene menzionato Iefte:

Const. Ap. VII 37 (ed. Metzger 1987, 86-88)

1. ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρώσας καὶ ἐλέησας τὴν Σιών καὶ οἰκτειρήσας τὴν Ἱερουσαλήμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδός σου ἀνυψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς τῇ γενέσει τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνης παρθένου· αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα ὁ Θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων δεήσεις τοῦ λαοῦ σου τοῦ ἐξ ἔθνῶν, τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς	1. Tu che hai adempiuto le promesse annunciate tramite i profeti, che ti sei impietosito per Sion e hai avuto compassione di Gerusalemme innalzando il trono del tuo servo Davide in mezzo a lei con la nascita di Cristo, nato dalla sua discendenza secondo la carne nel grembo della sola vergine, anche adesso, Padrone Dio, accogli le preghiere pronunciate dalle labbra del tuo popolo che viene dalle nazioni pagane, che ti invocano nella verità,
--	---

³⁴¹ Cf. Metzger 1985, 13-19, 30-33, 52-60.

³⁴² Cf. Metzger 1986, 34s. e 67.

προσεδέξω τὰ δῶρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν.

2. Ἄβελ ἐν πρώτοις τὴν θυσίαν ἐπέιδες καὶ προσεδέξω³⁴³, Νῶε ἐξελθόντος τῆς κιβωτοῦ³⁴⁴, Ἀβραὰμ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν αὐτὸν ἐκ γῆς Χαλδαίων³⁴⁵, Ἰσαὰκ ἐν τῷ φρέατι τοῦ ὄρκου³⁴⁶, Ἰακώβ ἐν Βηθλεέμ³⁴⁷, Μωϋσέως ἐν τῇ ἐρήμῳ³⁴⁸, Ἀαρὼν ἀνὰ μέσον τῶν ζώντων καὶ τῶν τεθνεώτων³⁴⁹, Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ ἐν Γαλάλοις³⁵⁰, Γεδεὼν ἐπὶ τῆς πέτρας καὶ τῶν πόκων πρὸ τῆς ἀμαρτίας³⁵¹, Μανωὲ καὶ τῆς αὐτοῦ γυναικὸς ἐν τῷ πεδίῳ³⁵², Σαμψὼν ἐν τῷ δίψει πρὸ τῆς πλημμελείας³⁵³, Ἰεφθάε ἐν τῷ πολέμῳ πρὸ τῆς ἀκρίτου ἐπαγγελίας³⁵⁴, Βαρὰκ καὶ Δεββώρας ἐπὶ τοῦ Σισάρα³⁵⁵, Σαμουὴλ ἐν Μασσηφά³⁵⁶. 3. Δαυὶδ ἐν ἄλφ Ὀρνὰ τοῦ Ἰεβουσαίου³⁵⁷, Σολομῶνος ἐν Γαβαὼν καὶ ἐν Ἱερουσαλήμ³⁵⁸, Ἡλία ἐν τῷ ὄρει τῷ Καρμηλίῳ³⁵⁹, Ἐλισσαίου ἐπὶ τῆς ἀτεκνούσης πηγῆς³⁶⁰, Ἰωσαφάτ ἐν τῷ

come accogliesti i doni dei giusti nelle loro generazioni.

2. Vedesti e accogliesti il sacrificio di Abele ai primordi, quello di Noè quando uscì dall'arca, quello di Abramo dopo la sua uscita dalla terra dei Caldei, quello di Isacco al pozzo del giuramento, quello di Giacobbe a Betlemme, quello di Mosè nel deserto, quello di Aronne in mezzo ai vivi e ai morti, quello di Giosuè figlio di Nun a Galgala, quello di Gedeone sulla roccia e sui velli prima del peccato, quello di Manoach e di sua moglie nella pianura, quello di Sansone quando ebbe sete prima della trasgressione, quello di Iefte nella guerra prima della promessa avventata, quello di Barac e Debora contro Sisara, quello di Samuele a Massefà, 3. quello di Davide nell'aia di Orna il Gebuseo, quello di Salomone a Gabaon e a Gerusalemme, quello di Elia sul monte Carmelo, quello di Eliseo sulla fonte sterile, quello di Giosafat

³⁴³ Cf. *Gen* 4,4.

³⁴⁴ Cf. *Gen* 8,20s.

³⁴⁵ Cf. *Gen* 12,8.

³⁴⁶ Cf. *Gen* 26.

³⁴⁷ Cf. *Gen* 35,1-15. In realtà la città non è Betlemme, ma Betel.

³⁴⁸ Cf. *Ex* 8,23-27.

³⁴⁹ Cf. *Num* 17,6-15.

³⁵⁰ Cf. *Ios* 5,2-9.

³⁵¹ Per i segni della roccia e del vello, cf. *Jdc* 6,25-32, 36-40; per il peccato, cf. 8,22-32.

³⁵² Cf. *Jdc* 13,8-23.

³⁵³ Cf. *Jdc* 15,18s.

³⁵⁴ Cf. *Jdc* 11,30-40.

³⁵⁵ Cf. *Jdc* 4.

³⁵⁶ Cf. *1Sam* 7,6-9.

³⁵⁷ Cf. *1Chr* 21,18-30.

³⁵⁸ Cf. *3Reg* 3,4-15, 8,62-66.

³⁵⁹ Cf. *3Reg* 18,20-40.

³⁶⁰ Cf. *4Reg* 2,19-22. L'aggettivo greco indica la sterilità, che nel testo biblico è però riferita alla terra, mentre l'acqua è definita cattiva.

πολέμῳ³⁶¹, Ἐζεκία ἐν ἀρρωστίᾳ καὶ ἐπὶ τοῦ
Σενναχηρείμ³⁶², Μανασσῆ ἐν γῆ Χαλδαίων
μετὰ τὴν πλημμύειαν³⁶³, Ἰωσία ἐν τῷ
Φασσᾶ³⁶⁴, Ἑσδρα ἐν τῇ ἐπανόδῳ³⁶⁵. 4.
Δανιὴλ ἐν τῷ λάκκῳ τῶν λεόντων³⁶⁶, Ἰωνᾶ
ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους³⁶⁷, τῶν τριῶν
παίδων ἐν καμίνῳ πυρός³⁶⁸, Ἄννας ἐν τῇ
σκηνῇ ἐνώπιον τῆς κιβωτοῦ³⁶⁹, Νεεμία ἐπὶ
τῇ ἀνεγέρσει τῶν τειχῶν καὶ Ζοροβάβελ³⁷⁰,
Ματταθία καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐν τῷ ζήλω
σου³⁷¹, Ἰαήλ ἐν εὐλογίαις³⁷².

5. καὶ νῦν οὖν πρόσδεξαι τὰς τοῦ λαοῦ σου
προσευχὰς μετ' ἐπιγνώσεώς σοι διὰ
Χριστοῦ προσφερομένας ἐν τῷ Πνεύματι.

nella guerra, quello di Ezechia nella
debolezza e contro Sennacherim, quello di
Manasse nella terra dei Caldei dopo la
trasgressione, quello di Giosia nella Pasqua,
quello di Esdra nel ritorno (dall'esilio), 4.
quello di Daniele nella fossa dei leoni,
quello di Giona nel ventre della balena,
quello dei tre giovani nella fornace di fuoco,
quello di Anna nella tenda di fronte all'arca,
quello di Neemia nella ricostruzione delle
mura e quello di Zorobabele, quello di
Mattatia e dei suoi figli nello zelo per te,
quello di Giaele nelle benedizioni.

5. Anche adesso, dunque, accogli le
preghiere del tuo popolo che ti sono
presentate con riconoscenza per Cristo
nello Spirito.

La preghiera chiede di esaudire le suppliche proferite dalla Chiesa che proviene dai pagani, l'*Ecclesia ex gentibus*, e invoca la stessa benevolenza che Dio ha mostrato ai beniamini del popolo eletto. Il brano ripercorre infatti la storia biblica dell'amicizia tra il Creatore e i giusti di cui Dio ha accettato i doni sacrificali, dai primordi (ἐν πρώτοις) con Abele, attraverso le varie generazioni (γενεαί) fino ai Maccabei, prima che si compisse il

³⁶¹ Cf. 2Chr 18,31.

³⁶² Cf. 4Reg 19,14-20 e 20,3-19.

³⁶³ Cf. 2Chr 33,12s.

³⁶⁴ Cf. 2Chr 35,1-18. Il termine è una storpiatura di *pesah*, 'Pasqua', solitamente traslitterato in greco con Πάσχα. In questo capitolo del *Secondo libro delle Cronache* (v. 1) si trova la parola φασεχ per indicare la festività.

³⁶⁵ Cf. Esd 8,21-23.

³⁶⁶ Cf. Dan 6,17-23.

³⁶⁷ Cf. Jon 2,2-11.

³⁶⁸ Cf. Dan 3,16-95.

³⁶⁹ Cf. 1Sam 1,9-18.

³⁷⁰ Cf. Esd 2-7.

³⁷¹ Cf. 1Mac 2,1-68.

³⁷² Cf. Jdc 5,24.

πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4,4) con la nascita di Cristo³⁷³. Il modello di questo elenco è ravvisabile anche nel cap. 11 della *Lettera agli Ebrei* e in alcuni passi della *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano (9-12, 16-18, 31, 45)³⁷⁴. Louis Bouyer (1966, 74-82 e 133-135) ravvisava in questa preghiera e in quella successiva (*Const. Ap.* VII 38) una sintesi di varie *berakoth* della *Tefillah delle diciotto benedizioni* o *Amidah*, composte probabilmente in epoca mišnaica: la quattordicesima (*Birkat Ierusalem*, con riferimenti alla città santa), la quindicesima (*Birkat David*, con riferimenti alla stirpe di David), la sedicesima (*Tefillah*, per l'esaudimento delle preghiere), la diciassettesima (*Abodah*, preghiera che anticamente accompagnava l'offerta dei sacrifici). Tali preghiere sarebbero state rielaborate per ricordare i gesti salvifici di Dio, che vengono associati a un luogo, a una circostanza e a una persona salvata. Le elencazioni di figure bibliche cui si fa riferimento sono presenti in altre parti delle *Costituzioni* (e.g. II 18, V 20); i personaggi vengono chiamati σκοποί, 'vedette', 'modelli', 'esempi', parola-chiave dell'esegesi biblica in quest'opera³⁷⁵. Il caso di Iefte confluisce dunque in una serie di paradigmi biblici che si prestano ad essere utilizzati nelle catechesi a sfondo scritturistico, di cui si possono riscontrare alcuni modelli di riferimento nella raccolta delle Odi, di cui la *Preghiera di Manasse* rappresenta l'esempio più confacente.

La struttura segue i principî di composizione che si ritrovano applicati anche nelle altre preghiere: l'indirizzo alla divinità con l'utilizzo di vari titoli, il ricordo delle azioni di creazione o di salvezza operate da Dio, il momento della supplica, spesso introdotta dalla formula αὐτὸς καὶ νῦν, stilema biblico impiegato con molta frequenza nelle *Costituzioni degli apostoli* per separare le parti della preghiera – qui usato ben due volte – e nello stesso tempo legare richiami biblici a richieste nell'unità della salvezza attraverso le generazioni³⁷⁶. Solitamente, le orazioni di origine sinagogale si concludono con una formula di benedizione o una dossologia, mentre quella ora in esame e altre due si interrompono bruscamente, come se fossero incompiute³⁷⁷. Secondo Müller (2004, 436s.), questa preghiera evoca la

³⁷³ Cf. Müller 2004, 380s. Lo studioso (pp. 452s.) sottolinea che l'espressione ἐν πρώτοις, usata anche nelle preghiere di ordinazione episcopale, lega a doppio filo la liturgia cristiana con il disegno divino presente nell'Antico Testamento.

³⁷⁴ Cf. Metzger 1986, 31; Müller 2004, 165.

³⁷⁵ Cf. Müller 2004, 159-166.

³⁷⁶ A questo proposito, cf. Laurentin 1964, 170-172. Müller (2004, 232s.) spiega così: «l'emploi [...] témoigne d'abord d'une intention consciente du rédacteur. En effet, cet emploi obéit à des règles repérables, bien que non explicites, et le rédacteur conserve l'expression là où ses sources la contiennent [...]. Deuxièmement, cette intention consciente constitue un acte de tradition exégétique, une reprise d'une manière ancienne, même biblique, de se rapporter à l'histoire racontée par la Bible. Troisièmement, en tant qu'acte de tradition, l'emploi de cette expression dans les CA porte aussi la marque de l'intérêt du rédacteur. Il fait porter l'unité de l'histoire du salut, unité exprimée à travers cette expression et ses contextes, sur la vie institutionnelle de l'église». Per l'uso dell'espressione αὐτὸς καὶ νῦν congiunta con la citazione degli σκοποί, cf. *ibid.* 233s.

³⁷⁷ Cf. Metzger 1986, 69-72.

fondazione divina e veterotestamentaria della liturgia stessa: Dio, come accolse le richieste dei giusti dell'Antico Testamento e rese grande Gerusalemme con la nascita di Cristo, così ascolterà le preghiere della Chiesa. Anche il linguaggio che le permea in greco è tratto dalle orazioni ricordate nella Bibbia, soprattutto nei due primi *Libri dei Maccabei*³⁷⁸.

La frase all'inizio della sequenza richiama da vicino quella che in *Genesi* (4,3s.) descrive il sacrificio di Abele: καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας ἤνεγκεν Καιν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς θυσίαν τῷ Κυρίῳ, καὶ Αβελ ἤνεγκεν καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν προβάτων αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν στεάτων αὐτῶν. καὶ ἐπεῖδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ Αβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, “e avvenne tempo dopo che Caino offrì al Signore un sacrificio dai frutti della terra, e anche Abele lo offrì dalle primizie del suo bestiame e del loro grasso. E il Signore posò lo sguardo su Abele e sui suoi doni”. Non si parla quindi dell'uccisione di Abele, ma della sua offerta alla divinità, come avviene anche per le altre figure bibliche. I passi richiamati sono tutti incentrati sull'accettazione da parte di Dio di sacrifici o di preghiere, mentre Metzger nella sua edizione per le “Sources Chrétiennes” (1987) segnala in alcuni casi riferimenti biblici che sembrano indicare un'interpretazione diversa: la nota di riferimento per Isacco (p. 87 n. g) rimanda al cap. 22 di *Genesi*, quello inerente al tentato sacrificio; al contrario, l'attenzione nel testo delle *Costituzioni* è posta sull'alleanza fatta a Bersabea, il “pozzo dell'alleanza”, e sull'invocazione fatta al Signore (*Gen* 21,22-33). Lo stesso vale per la menzione di Mosè nel deserto e la sua preghiera (*Ex* 8,23-27), che la nota dell'edizione ricollega ai preparativi per la Pasqua (*Ex* 12), i quali peraltro non avvennero nel deserto (cf. Metzger 1987, 87 n. i). La citazione di Aronne in mezzo ai vivi e ai morti si riferisce sicuramente al cap. 17 di *Numeri*, dove al v. 13 si legge ἀνὰ μέσον τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων. Al contrario, nell'edizione si rimanda al cap. 16 (cf. Metzger 1987, 87 n. j), alla prima parte del racconto dell'episodio di Core, particolarmente citato nelle *Costituzioni* come esempio del castigo che attenderà coloro che non rispettano le prerogative sacerdotali ed episcopali (cf. Müller 2004, 303s.). A mio avviso, infatti, l'attenzione della preghiera è posta non sui sacrifici come uccisioni sacre di animali, o addirittura di persone, ma sulle preghiere degli Ebrei esaudite dalla divinità, un'idea che potrebbe derivare dalla riflessione sulla preminenza del culto spirituale scaturita già in ambiente profetico (cf. e.g. *Is* 1,11-17, *Os* 6,6): l'episodio di Isacco al pozzo (*Gen* 21,22-33), la storia di Barac e Debora (*Jdc* 4s.), il grido di Giosafat al Signore cui Egli risponde (*2Chr* 18,31) non riguardano infatti θυσίαι, ma semplici preghiere che

³⁷⁸ Cf. Enermalm Ogawa 1987, 62-79.

ricevono l'esplicito favore divino nel testo biblico; tutti costoro si trovano infatti in situazioni di difficoltà o di pericolo, da cui solo Dio li può salvare³⁷⁹.

Va notata l'attenzione particolare che l'autore riserva a *Giudici*: è il libro biblico più citato nell'elenco, con le figure di Gedeone, Manoach e la moglie, il loro figlio Sansone, Iefte, Barac e Debora, Giaele. Per tre di loro viene però sottolineata la benevolenza divina prima (πρό) di uno sbaglio: il peccato (ἀμαρτία) per Gedeone, la trasgressione (πλημμέλεια) per Sansone, la promessa avventata (ἄκριτος ἐπαγγελία) per Iefte. A questi si aggiunge in un certo senso il re Manasse, che si converte alla fede in YHWH dopo aver promosso i culti idolatrici: Dio ascolta la sua preghiera μετὰ τὴν πλημμέλειαν, “dopo la trasgressione”. A questo termine si ricollegano vari insegnamenti sapienziali, in particolare al cap. 10 del *Siracide*. A proposito dei giuramenti si legge al v. 10 ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντὸς ἀπὸ ἀμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῆι ε, nella frase seguente (v. 11), εἰάν πλημμελήσῃ, ἀμαρτία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ. In *Jdc* 8,27 è raccontata la trasgressione di Gedeone: καὶ ἐποίησεν αὐτὸ Γεδεων εἰς εφουδ καὶ ἔστησεν αὐτὸ ἐν πόλει αὐτοῦ ἐν Εφραθα· καὶ ἐξεπόρνενυσεν πᾶς Ἰσραὴλ ὀπίσω αὐτοῦ ἐκεῖ, καὶ ἐγένετο τῷ Γεδεων καὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εἰς σκάνδαλον³⁸⁰, “e Gedeone fece un efod e lo pose nella sua città in Efrata; e tutto Israele si prostituì laggiù dietro a questo, e ciò divenne per Gedeone e la sua casa motivo di inciampo”. Il giudice pecca dunque per aver creato un oggetto che viene venerato. Riguardo a Sansone, invece, l'episodio della sete si colloca prima dell'innamoramento per Dalila: l'eroe si sveglia debole perché gli hanno tagliato i capelli, simbolo del nazireato, e così Dio si è allontanato da lui (16,20 Κύριος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ). Per Iefte, invece, il discorso è più vago, perché il testo biblico non riporta alcun giudizio, alcuna esplicitazione del pensiero di Dio riguardo al voto. Non si parla infatti esplicitamente di peccato o trasgressione, ma di un voto ἄκριτος: l'autore della preghiera, infatti, presenta soltanto la promessa problematica, lasciando implicito il voto che ne conseguirà. John Thompson (2001, 112s.) spiega così: «despite stating that God accepted Jephthah's sacrifice of prayer, not his daughter, the *Apostolic Constitutions* implies that it was Jephthah's sacrifice of prayer, not his daughter, that God welcomed. Given the liturgical and therefore public context, one may infer that a significant segment of the church had found a way to qualify the heroic status of Jephthah and, at the same time, to condemn his vow and its fulfilment». Il testo è però inesatto, perché la preghiera di Iefte per il buon esito nella battaglia non è anteriore al voto, ma ne costituisce la prima parte, mentre nel caso di

³⁷⁹ Così sembrano interpretare anche Spada-Salachas (2001, 182s.) e Müller (2004, 318).

³⁸⁰ B riporta la variante εἰς σκῶλον, come si trova in A per *Jdc* 11,35.

Gedeone e Sansone il peccato avviene effettivamente in séguito. D'altronde non è scritto che lo Spirito di YHWH si sia ritirato dal condottiero.

La presenza di questi personaggi nella *Lettera agli Ebrei* (11,32) richiede agli esegeti cristiani una conciliazione molto difficile da trovare, che forse proprio la pagina neotestamentaria può suggerire. Nel passo delle *Costituzioni degli apostoli* concernente Iefte vengono richiamati ben due termini usati nell'*Epistola*, ἐπαγγελία e πόλεμος, anche se la 'promessa' è precisata con un aggettivo che ne denota la criticità³⁸¹. Dio esaudisce le preghiere e i sacrifici del suo popolo, sembra dire l'autore, anche quando le promesse sono avventate. D'altronde lo Pseudo-Filone (*Ant.* 39,11) – ebreo come ebraica pare l'origine di questo formulario liturgico – mostrava Dio adirato per il voto di Iefte, a cui avrebbe comunque fatto vincere la battaglia per amore del suo popolo. L'incoerenza temporale delle due azioni si può allora spiegare col tentativo di omologare la figura di Iefte a quella di Gedeone e Sansone, per giustificarne la vittoria in guerra. Il successo di un'impresa militare era divenuto ancor più segno indiscusso della benevolenza divina dopo le storie dei re di Giuda e Israele che spesso persero le battaglie perché Dio si schierava con i nemici per punirli. Questi accorgimenti, però, non eliminano le problematicità di fondo, che neppure la presenza di Iefte nel Nuovo Testamento può risolvere.

³⁸¹ La tematica delle promesse, strettamente connessa con quella dei voti, è trattata molte volte nei documenti delle *Costituzioni degli apostoli*, a partire dal precetto dell'*Ecclesiaste* (5,4) anche per i ruoli femminili nella Chiesa. A questo proposito, cf. Metzger 2000, 525-534.

L'Ambrosiaster

Nelle opere attribuite all'Ambrosiaster la storia di Iefte viene menzionata due volte, ma la mancanza di informazioni sull'autore impedisce di presentare i brani in maniera cronologica. Infatti, sono ancora molti i dubbi che riguardano sia l'identità dell'esegeta, sia la sua possibile origine giudaica o pagana (cf. Pollastri 2006, 239s.). Perrone (1993a, 172) rileva la forte personalità dell'anonimo e ritiene che la prontezza nel rispondere a questioni molto diverse sia il segno di una figura autorevole, probabilmente un «presbitero apprezzato come guida spirituale nella Roma di papa Damaso».

1. *Le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*

Le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* sono databili a prima del 384, anno della morte di papa Damaso, e sembrano essere state composte negli anni Settanta, probabilmente tra il 370 e il 374 (cf. Souter 1905, 166-170); tuttavia, la critica ritiene che alcune parti potrebbero essere state diffuse in un primo momento in maniera separata. Le *Quaestiones* sono state trasmesse in tre collezioni differenti, due delle quali appartengono al medesimo autore, mentre una terza è ritenuta una rielaborazione di epoca medievale (cf. Souter 1908, xi). Le collezioni antiche non differiscono tra loro soltanto per la quantità di *quaestiones* (127 in una, riconosciuta da Souter [p. 14] come quella definitiva, 150 nell'altra), ma anche per alcune varianti nel testo, che appare parzialmente rimaneggiato: tra le 89 questioni comuni, infatti, una cinquantina mostra un lavoro di rielaborazione, spesso di modesta entità (cf. Curti 2008, 4423s.; Bussières 2011, 54s.). Souter stampò in appendice alle 127 *quaestiones* della raccolta 'definitiva' anche quelle assenti nella collezione, mentre tralasciò la pubblicazione della versione considerata 'provvisoria' dei testi trasmessi in doppia recensione; Martini (1947, 25), invece, sospettava che non esistesse una collezione definitiva, e che dunque il testo di ogni *quaestio* trasmessa in due versioni dovesse essere valutato caso per caso per riconoscerne la redazione conclusiva. Recentemente, Bussières (2006, 107-123) ha ripreso tale argomento e ha postulato l'influenza che il sinodo di Roma del 382, in cui vennero adottate le precisazioni del simbolo di Nicea approvate dal concilio di Costantinopoli, ebbe sulla correzione di varie parti del testo. La studiosa (p. 123) ne ricava che la prima fase di produzione sia stata compiuta negli anni Settanta o, al massimo, all'inizio degli anni Ottanta, e che il lavoro di rimaneggiamento sia avvenuto per opera dello stesso autore negli anni successivi. La ristrutturazione avrebbe toccato entrambe le

collezioni, che sarebbero state create in séguito alla morte dell'autore, il quale invece avrebbe fatto circolare alcuni testi in maniera indipendente. L'anno successivo, Bussières (2007, 247) ha precisato la sua interpretazione sulla collezione delle 127 questioni: si tratterebbe di una raccolta di note, un manuale, messa insieme con l'aiuto di brani di testi scritti con fini diversi ma spesso in rapporto all'esegesi, cioè di appunti su problemi di interpretazione utili per i sacerdoti, e sarebbe proprio questo fine pratico ad aver causato l'anonimato dell'opera. La studiosa (2010, 42) ha poi proposto una nuova cronologia del processo di revisione: la redazione della collezione delle 150 questioni, e successivamente la prima versione dei commenti a Paolo sarebbe avvenuta prima del 380, mentre dopo il 382 sarebbero da riconoscere la revisione dei commenti (versioni β e γ) e la collezione delle 127 *Questioni*.

Ambrosiast.[= Ps. Aug.] *Quaest. Test.* 43 (ed. Souter 1908, 69-71)

cum sciamus Abraham prohibitum a Deo ne filium suum immolaret³⁸², quare Iepthae, cum filiam suam libaret, non est prohibitus, sed humano sanguine Deo votum exsolvit³⁸³?

1. *multum intervallum est inter causam Abrahae et Iepthae. primum quidem Abraham legitime natus est, Iepthae vero spurius; erat enim filius meretricis³⁸⁴. deinde Abraham conversationis optimae, Iepthae autem princeps latronum³⁸⁵. Abraham vir iustus et in temptatione probatus: in Iepthae enim nullum iustitiae testimonium.*

Poiché sappiamo che Abramo fu bloccato da Dio perché non immolasse suo figlio, perché Iefte non fu bloccato, mentre offriva sua figlia, ma adempì al voto per Dio con sangue umano?

1. C'è una gran differenza tra la situazione di Abramo e quella di Iefte. Innanzitutto, Abramo nacque in maniera legittima, mentre Iefte era bastardo; era infatti il figlio di una prostituta. Inoltre, Abramo era di ottime frequentazioni, mentre Iefte era un capo di briganti. Abramo era un uomo giusto e messo alla prova con una tentazione; in Iefte, invece, non c'è alcuna attestazione di giustizia.

³⁸² Cf. *Gen* 22,12.

³⁸³ Cf. *Jdc* 11,39.

³⁸⁴ Cf. *Jdc* 11,1.

³⁸⁵ Cf. *Jdc* 11,3.

2. *Abrahamae itaque praeceptum est, ut filium suum Deo offerret et ut ostenderet hominibus quantum Deo crederet Abraham, qui nec filium suum iubente eo dubitavit occidere. qui enim contra mundi spem nasci eum potuit facere de sterili et anicula³⁸⁶, non fuit ambiguum quod contra mundi rationem posset eum resuscitare a mortuis³⁸⁷. hoc facto cumulatus est iustitia Abraham. ostendit enim Deus, quia non sanguinem pueri poposcerat, sed ut famulus suus Abraham hoc facto auctior fieret. diligentes enim se aliquid pati vult, ut iuste illos promovere videatur.*

3. *nam Iepthae homo facinerosus et improvidus stulta devotione munus Deo promisit dicens: “quicquid mihi redeunti a caede occurrerit ante ostia domus meae, hoc offeram Deo”³⁸⁸. numquid coactus devovit aut numquid intellexit quo modo deberet votum facere? quid enim si canis illi aut asinus occurrisset, quod Deus offerri prohibuit³⁸⁹, aut si filius alienus, aut si uxor, ut in dolore alieno exultans redderet votum? idcirco improvidae menti quod in alienam perniciem devoverat, in illum*

2. Ad Abramo fu ordinato che egli offerisse suo figlio a Dio e che mostrasse agli uomini quanto Abramo credesse a Dio, e infatti, su comando divino, costui non ebbe alcun dubbio sull’uccidere suo figlio. Egli, infatti, poté farlo [*scil.* Isacco] nascere contro ogni speranza terrena da una donna sterile e ormai vecchietta; non c’erano dubbi che, contro la ragionevolezza terrena, potesse resuscitarlo dai morti. Con questo fatto Abramo fu colmato di giustizia. Dio, infatti, mostra che non aveva richiesto il sangue del ragazzo, ma che Abramo, il suo servo, crescesse ancor di più nella fede attraverso questo fatto. Infatti, vuole che coloro che lo amano subiscano qualcosa, perché appaia giusto che costoro avanzano (verso la santità) a buon diritto.

3. Infatti Iefte, uomo facinoroso e imprudente, promise un’offerta a Dio con un voto stolto: “offerirò a Dio” – disse – “qualsiasi cosa mi venga incontro davanti alla porta di casa mia mentre torno dalla battaglia”. Fu forse costretto a fare il voto? Era forse in grado di capire come si dovesse fare il voto? Che cosa avrebbe fatto, infatti, se gli fosse venuto incontro un cane, o un asino – animali che Dio aveva proibito di offrire – oppure il figlio di un altro, una moglie, così che avrebbe ripagato il voto in

³⁸⁶ Cf. *Gen* 1,17-19, *Hbr* 11,11.

³⁸⁷ Cf. *Hbr* 11,17s.

³⁸⁸ *Jdc* 11,30s.

³⁸⁹ Cf. *Dt* 23,18 (19).

ipsum iudicio divino retortum est. et usque adeo insensatus fuit Iepthae, ut nec postea stulte se devovisse cognosceret, ut error eius, qui ab ipso coeperat, per ipsum et emendaretur. intellegere enim debuit Deum non tali sacrificio delectari et rogare pro stultitia sua et aliud offerre quod contra legem non esset. sed fidelem se praestitit fatuus parricidam, cum constet fidem stultam non solum minime prodesse, sed obesse. in casu itaque filiae suae ipse mactatus est, unde et Deus a tali sacrificio dissimulavit. si enim hoc prohibuisset, aliud offerre sibi illum voluisse videretur, cum sciret ut indignum non debere illum offerre. filia autem eius lucrum fecit, quia innocens in malis patris mortua poena caruit inferi, quod diu forte vivendo adipisci nequisset.

4. ut autem triumphus victoriae Iepthae prosequeretur non meritum eius fecit neque populi; nec enim legitur supplices illos fuisse Deo, ut daret eis defensorem. aut numquid ipsum Iepthae Deus misit aut adlocutus est? sed quia allofili deos suos

giubilo tra la sofferenza altrui? Perciò, ciò che per mente incauta aveva promesso in voto a rovina di un altro, si ritorse contro lui stesso per giudizio divino. E Iefte fu insensato fino al punto che neppure dopo si rese conto che aveva fatto un voto in maniera stupida, e che il suo errore, che aveva preso inizio da lui, sarebbe stato anche riparato da lui stesso. Infatti, avrebbe dovuto capire che Dio non gradiva un tale sacrificio, e pregare per la sua stupidità e offrire qualcos'altro che non fosse contro la legge. Ma lo sciocco dette prova di essere un parricida fedele, mentre è evidente che la fede stupida non solo non porta alcun giovamento, ma fa danno. Così, nella morte di sua figlia fu lui a essere abbattuto, per cui anche Dio fece finta di non vedere un tale sacrificio. Se infatti lo avesse impedito, avrebbe dato l'impressione di aver voluto che costui gli offrisse qualcos'altro, dato che (Iefte) sapeva di non dover offrire qualcosa di indegno. Sua figlia, invece, ottenne un guadagno, perché morendo da innocente per gli sbagli paterni evitò la pena dell'inferno, (un privilegio) che, vivendo un po' di più, non avrebbe potuto ottenere.

4. Non fu né il merito di Iefte, né quello del popolo a far sì che il trionfo sopraggiungesse alla vittoria del giudice: infatti, non si legge che essi si siano mostrati supplici verso Dio, perché desse loro un difensore. Oppure Dio mandò forse proprio

*laudabant, quasi qui subiectos illis facerent filios Israhel, vituperantes Deum Abrahae, idcirco propter honorem nominis sui Deus vindicavit in allofilos. si non propter istos, vel propter meritum Abrahae et suum culmen aut numquid, quia Spiritus Domini insiluit in Sampson meretricantem, dignus dicetur, cum hoc factum intellegatur ad allofilorum perniciem*³⁹⁰?

Iefte o gli rivolse parola? Fu piuttosto perché gli stranieri celebravano i loro dèi, come se costoro avessero assoggettato i figli di Israele, oltraggiando il Dio di Abramo, e perciò Dio si vendicò contro gli stranieri per difendere l'onore del suo nome. Non fu forse a causa di costoro, ma forse per il merito di Abramo e la sua elevazione morale, oppure forse perché lo Spirito del Signore piombò su Sansone, uno che frequentava le prostitute, che costui sarà ritenuto degno, dato che questo fatto viene interpretato come diretto alla rovina degli stranieri?

L'esegesi dell'Ambrosiaster pone problemi alla critica sulla sua catalogazione, perché essa non è allegorica, ma neppure può essere identificabile con l'interpretazione di stampo antiocheno. Secondo Bussières (2011, 60) l'aspirazione dell'autore è quella di essere 'universale', e pertanto egli segue il metodo di mettere in relazione le Scritture con un'esperienza personale, con cui il suo pubblico potrà operare un confronto; per la studiosa, questa impostazione spiega la resistenza dell'autore all'influenza di una determinata scuola esegetica, a vantaggio di una visione della Scrittura in cui si ricavi la verità che ella descrive come «permanent yet adapting», attraverso un metodo di esegesi letterale-morale.

In effetti, l'interpretazione che l'autore offre dell'episodio di Iefte sembrerebbe seguire questo modello, dato che la spiegazione è molto chiara e i toni di condanna sono netti e uniformi. La domanda mette in risalto l'interrogativo più importante – e certamente più difficile – che il racconto veterotestamentario pone: perché Dio è intervenuto per salvare Isacco e non la figlia del giudice, permettendo che si compisse un voto in suo onore in cui è stato versato sangue umano? La risposta dell'Ambrosiaster segue una struttura ben ordinata, che inizia dal riconoscimento della profonda differenza tra i due padri biblici. Abramo è di nascita legittima, si circonda di persone fededegne ed è riconosciuto come persona giusta; Iefte, al contrario, è il figlio di una prostituta, frequenta persone di pessima fama e non

³⁹⁰ Cf. *Jdc* 14,6-16,20.

presenta alcuna attestazione di un riconoscimento del suo operato. L'Ambrosiaster, poi, si sofferma sulla figura sul cap. 22 di *Genesi* per delineare, da una parte, la fede incrollabile di Abramo e, dall'altra, i reali motivi per cui Dio ha richiesto la vita di suo figlio. Il patriarca diventa una sorta di Giobbe *ante litteram*, *iustus et in temptatione probatus* (43,1), che la divinità temprava per stimolare il suo valore. L'idea, non priva di echi senecani (cf. 4,2 *quid mirum, si dure generosos spiritus deus temptat?*), segue il modello di una Provvidenza 'maschia' che riconosce la santità attraverso la prova, ma che ha come fine non la morte del ragazzo, bensì la dimostrazione della fedeltà a Dio. La chiave di lettura dell'episodio nella *Genesi* è ricavata dal cap. 11 della *Lettera agli Ebrei*, in cui la tranquillità di Abramo è spiegata come un esempio della sua fede nella resurrezione. Completato l'elogio del patriarca, l'autore passa a descrivere Iefte, e il confronto è tutto a sfavore di quest'ultimo. Il giudice è descritto come facinoroso – probabilmente anche in virtù dell'affermazione del personaggio stesso in *Jdc* 12,2 (cf. *La vir contradictor*) – e imprudente; la sua stupidità è ripetuta più volte e con termini diversi (43,3 *stulta devotio, insensatus, stultitia sua, improvida mens, fides stulta, fatuus*). L'Ambrosiaster arriva a mettere in dubbio la sua reale capacità di comprendere l'orrore che stava commettendo: il tono della domanda *numquid intellexit quo modo deberet votum facere?* (*ibid.*) è sarcastica, come ha già notato Thompson (2001, 124). Iefte è dipinto come un personaggio intriso di una fede superficiale e bigotta, il quale mantiene rigorosamente le sue promesse perché non è in grado di capire che lo zelo cieco gli impedisce di riconoscere la differenza tra giusto e sbagliato. Il vivido ossimoro *fidelis parricida* (40,3) descrive la testardaggine del giudice, che vuole mantenere ad ogni costo un voto che Dio non apprezza. Il fine dell'Ambrosiaster è infatti quello di dimostrare che la fede 'col paraocchi' non produce bene, ma, al contrario, genera il male. La riflessione sui danni provocati dalla *fides stulta* fa parte di una visione razionale della fede cristiana; per Perrone (1993a, 176), dalla visione dell'Ambrosiaster si nota che «la Scrittura è lo specchio dell'agire razionale di Dio e il compito dell'esegeta consiste, in sostanza, nel far emergere sempre questa verità, in special modo là dove essa non appare evidente». La stoltezza di Iefte, infatti, si oppone all'intelligenza di Abramo, il quale riesce a comprendere il senso delle più inquietanti richieste divine. L'autore si prefigge di dar voce alle tacite decisioni di Dio in *Jdc* 11: l'uccisione della figlia sarebbe la punizione riservata all'inconsapevole peccatore, mentre la fanciulla avrebbe ottenuto come ricompensa (43,3 *lucrum*) il privilegio mirabile di un destino ultraterreno libero dalle pene dell'inferno (*poena caruit inferi*). La ricerca di una razionalità nell'episodio biblico induce l'Ambrosiaster a riconoscere nel tragico incontro tra padre e figlia il segno di un contrappasso: l'incuranza di Iefte nel

promettere senza pensare al dolore che avrebbe creato agli altri viene punita nel far ricadere su di lui le sofferenze così sventatamente accettate per gli altri. Thompson (2001, 124) mette in risalto il fatto che a pagare le spese sia piuttosto la figlia che il padre, e ne spiega la causa con il successivo encomio per la morte della fanciulla da innocente. D'altronde, considerato che la morte della ragazza e il silenzio imbarazzante di Dio nel testo biblico sono dati immutabili, la via esegetica dell'Ambrosiaster si rivela obbligata nel momento in cui egli sceglie di condannare l'operato di Iefte. La santificazione come premio per quella che oggi appare un'intollerabile ingiustizia appare il perfetto *escamotage* per superare mediante la razionalità tutte le insidie teologiche poste dal passo: in questa maniera si motiva perché l'incontro tra genitore e figlia non fu fortuito, senza poter accusare Dio di malvagità, dato la che morte appare preferibile alla vita se la ricompensa è la salvezza eterna altrimenti insperata. La riflessione sull'evento rivela in ogni caso forti accenti patriarcali: la sofferenza per una morte annunciata è presentata dal punto di vista del *vir*, l'uomo di famiglia che può perdere il figlio o la moglie (40,3 *aut si filius alienus, aut si uxor*), mentre i possibili malcapitati sono tenuti di conto come privazione per il maschio dominante. Se una tale angolatura può non stupire, va comunque sottolineato il carattere di novità apportato dalla riflessione sulle conseguenze del gesto sconsiderato di Iefte. Prima di parlare delle ipotetiche vittime umane del voto, infatti, l'Ambrosiaster aveva riportato il testo della formula di consacrazione biblica, in cui appare il neutro (*quidquid*) al posto del maschile biblico. L'uso di tale genere appare invalso fin da Flavio Giuseppe (*AJ* V 263) e dallo Pseudo-Filone (*Ant.* 39,11); in particolare, con quest'ultimo si ritrovano molti punti in comune, tra cui spicca il riferimento al cane come animale impuro. Thompson (2001, 124) vede tra i due testi alcune somiglianze, che comprendono tanto il *topos* del cane, quanto quello della punizione divina per Iefte, mentre richiama la prefigurazione martiriale della fanciulla in Origene (*Clo* VI 54,276-280) come modello della 'santificazione'.

Tali paralleli impongono qualche riflessione sulle possibili fonti dell'Ambrosiaster: escluderei una dipendenza dall'esegesi origeniana, perché qui manca l'aspetto del σύμβολον (276) scorto dall'esegeta alessandrino, per cui la consonanza tra i due autori si riduce alla celebrazione della ragazza. Invece, l'attenzione al destino dopo la morte pare un altro tema in comune con lo Pseudo-Filone, per il quale Dio avrebbe apprezzato la morte della ragazza e l'avrebbe fatta riposare "nel seno delle sue antenate" (40,4). Thompson (2001, 125) riconosce un'ulteriore ripresa anche nel par. 4, quando l'Ambrosiaster nega che la vittoria contro i nemici sia stata procurata dal valore di Iefte e del suo popolo; a suo avviso, qui l'autore correggerebbe l'idea dello Pseudo-Filone per cui Dio avrebbe salvato Israele per

l'affetto nei suoi confronti. Nella *Quaestio*, infatti, si tace non soltanto il pentimento divino di fronte alla conversione del popolo (cf. *Jdc* 10,16), ma anche la stessa conversione del popolo (cf. *Jdc* 10,15). Tale scelta appare chiaramente come una forzatura deliberata del testo biblico rispetto ad un contesto in cui l'episodio sembra conosciuto nei dettagli. Nondimeno, l'ipotesi che si tratti di una correzione dell'interpretazione pseudo-filoniana appare ardita. Sono molti i temi che dividono i due testi: la visione di Iefte, che nel *Liber antiquitatum biblicarum* appare sicuramente meno apodittica; l'attenzione alla figlia, che in *Ant.* 40 assume un ruolo di assoluta centralità, mentre qui rimane un personaggio funzionale; l'interpretazione del popolo, qua vituperato e là in preghiera unanime per domandare perdono (39,7). Al di là di queste macro-differenze, che potrebbero comunque far ipotizzare una dipendenza, un altro dettaglio lascia sospettare una fonte di tipo diverso: se lo Pseudo-Filone (39,11) cita soltanto il cane, qui vengono citati due animali, il cane e l'asino. Il binomio, che si riscontra anche in Girolamo (*Adv. Iovin.* I 23 *si canis (inquiunt), si asinus occurrisset, quid faceret?*, *In Ier.* II 45 *neque enim, si canis aut asinus aut inmundum quodlibet animal primum occurrisset patri a caede hostium revertenti, Deo illud offerre debuerat*) e in Teodoreto (*Quaest. in Jud.* 20 ἔδει γὰρ αὐτὸν συνιδεῖν, ὡς εἰκός, κύνα πρῶτον ἢ ὄνον συναντῆσαι, τὰ κατὰ τὸν νόμον ἀκάθαρτα), sembra difficilmente casuale, ma lascia piuttosto pensare a una fonte diversa, che rielabora il nucleo esegetico contenuto parzialmente anche nel *Liber antiquitatum biblicarum*. In effetti, il testo dell'Ambrosiaster presenta varie tematiche in comune con autori successivi: oltre al *topos* del cane e dell'asino, si notano in Girolamo il motivo della morte della fanciulla come punizione per Iefte (*Adv. Iovin.* I 23 *ex quo volunt Dei dispensatione esse factum ut qui improspecte voverat, errorem votorum in filiae morte sentiret*), in Teodoreto l'insensatezza del voto (*Quaest. in Jud.* 20 ἀνόητος ἄγαν ἢ τοῦ Ἰεφθάε ὑπόσχεσις), il rimprovero per cui Iefte avrebbe dovuto comprendere i rischi della sua promessa 'aperta' (*ibid.* ἔδει γὰρ αὐτὸν συνιδεῖν), e l'ammonimento che ne deriva per i posteri (μετὰ ταῦτα διδάσκει ἡμᾶς ἡ ἱστορία τῶν ἀγγέλων τὴν περὶ τὸν Θεὸν εὐνοίαν). A queste si può aggiungere anche l'uso del termine 'parricida' e l'idea che Dio non si rallegra di tali sacrifici in Giovanni Crisostomo (*Stat.* 14,3), che tuttavia non cita gli animali.

Va notato, inoltre, che le attestazioni di Girolamo evitano la formula "era possibile che", usata da Diodoro di Tarso nel frammento (*Fr. Jud* 11,30s.) edito sotto il nome di Origene in *PG* XII 949 e leggermente modificata da Teodoreto. Inoltre, la domanda retorica *quid faceret?* è un altro elemento che accomuna l'*Adversus Iovinianum* (I 23) alle *Quaestiones* (43,3). La critica ha dibattuto sulla conoscenza dell'opera da parte di Damaso

e Girolamo, che nelle *Epist.* 35s. sembrano fare riferimento a cinque *quaestiones* dell'Ambrosiaster. Se Vogels (1956, 14-19) riteneva che l'assenza di riferimenti all'autore delle *Quaestiones* fosse il segno di una *damnatio memoriae*, Volgers (2006, 521-536) è persuasa che né il papa, né il suo segretario conoscessero la sua identità precisa, e che costui non fosse percepito come una minaccia per l'ortodossia.

Nondimeno, va rilevata un'importante differenza tra le due opere: Girolamo menziona ben tre volte gli Ebrei come fonte di questa informazione: *a plerisque Hebraeorum reprehenditur pater voti temerarii ... inquit ... volunt (ibid.)*. Questo dato, *pace* Thompson (2001, 124: «the reference to the “dog or ass” [...] could have anticipated Jerome»), impedisce di ritenere che l'Ambrosiaster sia stato la fonte dello Stridonense, ammesso che egli stesso non faccia parte dei *pleri Hebraeorum*. Si ripresenta allora il problema dell'identificazione dell'anonimo esegeta, dato che una delle ipotesi a tal riguardo individua nell'autore l'ebreo convertito Isacco. Speller (1982, 72-76) era convinta che i passi in cui l'Ambrosiaster cita usi giudaici non dimostrino una conoscenza del mondo ebraico tale da poterne ricavare l'identificazione dell'autore con Isacco, convertito dalla religione mosaica al cristianesimo. In effetti, neppure la *Quaest.* 43, che la studiosa non cita tra le fonti di possibile derivazione rabbinica, appare sufficiente per provare la relazione dell'autore con il mondo giudaico. I temi presentati dall'Ambrosiaster sono infatti comuni a troppi autori per non pensare che ci sia dietro un'opera che abbia rielaborato e diffuso le riflessioni rabbiniche sul giudice di Galaad. Va infatti notata la deliberata omissione di riferimenti allo Spirito di YHWH su Iefte nella risposta: l'assenza di una spiegazione sul tema rende lo Spirito il 'convitato di pietra' dell'intero discorso fino al par. 4, in cui l'autore termina la spiegazione con un improvviso richiamo alla storia di Sansone, che viene giudicato indegno nonostante la presenza divina su di lui. Secondo questa interpretazione il Signore avrebbe accettato una tale compagnia per castigare gli Allofili. Appare chiaro che questo breve *excursus* ha senso soltanto se si ipotizza lo stesso tacito ragionamento anche per Iefte. Il ragionamento sottinteso è il seguente: lo Spirito del Signore ha accettato di essere su Iefte non perché ritenesse lecito il voto, ma per salvare Israele, nonostante i suoi molti peccati e l'incapacità di convertirsi. Risuonano dunque le parole dei frammenti catenari trasmessi spesso sotto il nome di Origene, ma probabilmente attribuibili a Diodoro di Tarso, che rielaborò il pensiero di Eusebio di Emesa. Infatti, si possono confrontare alcuni passi: *stulte se devovisse e stulta devotione* (43,3) con ἀπερισκέπτως ὑποσχόμενος e τὴν ἄτοπον εὐχὴν (Diod. Tars. *Fr. Jud.* 11,30), *numquid, quia Spiritus Domini insiluit in Sampson meretricantem, dignus dicetur?* (43,4) con μετὰ τὸ πορνεῦσαι τὸν Σαμψὼν τότε κατεύθυνεν

ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα Κυρίου (Diod. Tars. *Fr.* 91, ed. Deconinck 1912, 167), *hoc factum intellegatur ad allofilorum perniciem* (43,4) con διὰ τὴν τοῦ λαοῦ σωτηρίαν ὁ ἀγαθὸς Θεὸς ἀνέχεται μικροῦ πῶς καὶ παραχαραπτόντων, ἵνα ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ ἐν τοῖς μεγάλοις κινδύνοις ἢ αὐτοῦ βοήθεια πρὸς φόβον καὶ πόθον ἄγῃ τοὺς Ἰουδαίους (Diod. Tars. *Fr. Jud.* 13,25, ed. Pitra 1884, II 358). A conferma di quanto asserito, anche nel caso di Sansone l'idea presentata dall'Ambrosiaster collima con quella di Teodoreto (*Quaest. in Jud.* 21): πῶς ὁ Σαμψὼν ἐκδεδιητημένως καὶ παρανόμως ζῶν πνευματικῆς ἀπήλαυσε χάριτος; καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὡς καὶ ἀναξίους ὁ δεσπότης ἐτέρας χάριν οἰκονομίας τῆς θείας μεταδίδωσι δωρεᾶς ... τῶν γὰρ ἄλλοφύλων ἐθελήσας καταλῦσαι τὸ κράτος. Credo pertanto che l'Ambrosiaster abbia attinto per le sue *Quaestiones* all'opera di Diodoro e ne abbia rielaborato il contenuto sulla base delle sue idee. Bisognerebbe a questo punto comprendere se sia esistita una traduzione latina delle *Erotapokriseis*, oppure se l'Ambrosiaster abbia letto direttamente la fonte greca, e se le domande poste da Damaso a Girolamo in *Epist.* 35 ricalchino davvero le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, oppure se il papa faccia riferimento a tale ipotetico documento. Grazie alla presente ricerca si può constatare una probabile dipendenza di questa riflessione sull'episodio di Iefte già nel *De virginitate* di Ambrogio. Molti sono i temi in comune tra le due opere: la riflessione sull'ambiguità (*Quaest. Test.* 43,2 *non fuit ambiguum quod contra mundi rationem posset eum resuscitare a mortuis*, *Virginit.* 2,9 *nec de Dei miseratione ambiguus, nec de sui devotione sollicitus*), il confronto serrato con Abramo (*Quaest. Vet.* 43,1-3, *Virginit.* 2,6-9), il riferimento al 'merito' (*Quaest. Vet.* 43,4 *propter meritum Abrahae et suum culmen*, *Virginit.* 2,8 *numquid acceptor personarum Deus? non, sed meritorum atque virtutum*), l'uso del termine 'parricida' (*Quaest. Vet.* 43,3, *Virginit.* 1,4-2,8 e 3,10), il rifiuto della tesi che Dio gradisca il sangue umano (*Quaest. Vet.* 43,3 *intellegere enim debuit Deum non tali sacrificio delectari*, *Virginit.* 2,7 *Dominus sanguine non delectaretur humano*). In particolare, all'interno dell'esegesi ambrosiana si ritrova perfino la rimodulazione della domanda iniziale posta dall'Ambrosiaster: *qua ratione illic Deus non permiserit parricidium fieri, hic sit passus impleri?* (2,7). Da un tale coacervo di paralleli si può dedurre che sicuramente Ambrogio conosceva questa esegesi e che probabilmente aveva letto la formulazione dell'Ambrosiaster: oltre all'uso lessicale comune, i temi dell'ambiguità e del merito di Abramo in confronto con Iefte sono infatti assenti alle altre fonti. Se la datazione qui proposta del *De virginitate* è corretta (cf. App. 2), verrebbe confermata la diffusione delle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* già alla fine degli anni Settanta.

2. Il Commento alla Prima lettera ai Corinzi

Come si è già accennato, anche per i commenti al *corpus* paolino la tradizione ha trasmesso tre recensioni (α , β , γ), che paiono opera dell'autore stesso; le ultime due sarebbero state riviste dopo il 382³⁹¹. L'Ambrosiaster cita Iefte mentre tratta il cap. 15 della *Prima lettera ai Corinzi*, dove l'apostolo parla della pratica di battezzarsi a favore di un credente defunto, una sorta di battesimo per procura³⁹².

Ambrosiast. In *1Cor* 15,30s. (ed. Vogels 1968, 175)

“quid et nos periclitamur omni hora³⁹³? Perché anche noi ci esponiamo al rischio quotidie morior pro gloria vestra, quam ogni ora? Muoio ogni giorno per la vostra habeo in Domino³⁹⁴”. gloria, che ho nel Signore”.

dicendo “quid et nos periclitamur?” Attraverso la frase “perché anche noi ci discrevit personas ostendens non catholicos esponiamo al rischio”, prende le distanze da esse qui pro mortuis baptizabantur. denique quelle persone, mostrando che non erano supra dixit: quid et baptizantur pro illis³⁹⁵? cattolici coloro che erano battezzati in numquid et baptizamur pro illis? nam et favore dei morti. E anzi, sopra aveva detto Iepthe, quamvis in re, quae accepto ferri³⁹⁶ “perché sono addirittura battezzati in loro favore?”. Forse anche noi siamo battezzati in loro favore? Infatti, anche Iefte, sebbene in un gesto che non possa essere considerato accettabile, è stato riconosciuto fedele per aver offerto sua figlia in ossequio al suo voto, che aveva promesso in maniera stupida; non è apprezzato il fatto, ma è presentata come esempio la perseveranza della fede.

non possit, fidelis inventus est, offerens filiam suam secundum votum suum, quod stulte voverat, non ergo factum probatur, sed perseverantia fidei in exemplum profertur³⁹⁷.

³⁹¹ Cf. Cooper-Hunter 2010, 79-84 e 89s.; Bussières 2010, 42.

³⁹² Sul *Commento*, cf. il volume di Fatica (1989) e l'articolo di Pesce (1991, 593-629).

³⁹³ *1Cor* 15,30.

³⁹⁴ *1Cor* 15,31.

³⁹⁵ *1Cor* 15,29.

³⁹⁶ Sull'espressione *accepto ferre*, cf. Souter 1905, 79.

³⁹⁷ Cf. *Jdc* 11,30-40, *Hbr* 11,32-34.

L'esempio di Iefte serve per chiarire la condanna di questa pratica: come il giudice ha compiuto un atto sbagliato pur con spirito di fede in Dio, così i fedeli che si battezzano in favore dei morti agiscono male, benché in buona fede. Si nota un tono molto meno netto nei confronti di Iefte: è il voto ad essere definito stolto, e non più chi lo ha compiuto; la condanna del sacrificio è espressa mediante una litote; viene sottolineata la fedeltà del Galaadita e la sua perseveranza nella fede.

Il confronto con la *Quaest. Test.* 43 permette di scorgere alcune scelte mirate: qui la fedeltà e la perseveranza sono ricavate dalla *Lettera agli Ebrei* (11,32-34), mentre nell'altro testo (43,2) è omessa la presenza di Iefte tra gli eroi della fede nell'*Epistola*, pur citata per l'interpretazione su Abramo e Isacco. Analogamente, la sua descrizione come *fidelis* suona quasi paradossale in rapporto all'utilizzo antifrastico del medesimo aggettivo nella costruzione ossimorica *fidelis parricida*, così come il valore esemplare della sua perseveranza crea un forte contrasto con tutte le accuse di stupidità inflitte a Iefte nel corso della spiegazione esegetica. Una tale discrepanza, considerati soprattutto i termini inequivocabili di condanna spesi più volte nel corso della spiegazione esegetica delle *Quaestiones*, farebbe sospettare che si tratti di due autori diversi, ma l'utilizzo dell'aggettivo *fidelis* può essere considerato come un segno dell'unitarietà dell'autore. L'Ambrosiaster sembra dunque dimostrare una grande flessibilità di interpretazione a seconda dell'argomento che vuole trattare.

Ambrogio di Milano

Ambrogio è l'autore che ha più spesso commentato l'episodio di Iefte nell'antichità. Le ricerche sulle occorrenze di *Giudici* 10,6-12,7 nel *corpus* ambrosiano sono state però a lungo minate dalla mancanza di una datazione certa per il trattato conosciuto come *De virginitate*, titolo in realtà scelto dai Maurini sulla base della sottoscrizione di due codici (cf. Gori 1989, I 70). In questo testo Ambrogio offre un'interpretazione del passo per molti aspetti diversa dalle altre. John Thompson (2001, 121) riteneva che le differenti riflessioni di Ambrogio non potessero essere spiegate dallo sviluppo cronologico del suo pensiero, ma più semplicemente dall'obiettivo che egli si proponeva di ottenere dal testo biblico. Al contrario, questa singolarità rende ancor più necessaria una data su cui orientare la ricostruzione della storia del pensiero esegetico del vescovo, per poter stabilire se la condanna della ragazza di Galaad sia stata un'idea iniziale poi accantonata nel corso degli anni, oppure un ripensamento avvenuto in tarda età. I risultati – preliminari alla stesura del presente capitolo – saranno esposti in appendice.

1. *Il De virginitate*

Le ricerche sul *De virginitate* mi hanno indotto a datare l'opera tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta; è dunque il più antico dei passi ambrosiani che saranno qui esaminati. La parte in cui Iefte è menzionato ha una probabile origine omiletica ed è stata poi riadattata perché servisse da inizio al trattato sulla verginità.

Ambr. *Virginit.* 1,4-3,10 (ed. Gori 1989, 16-20)

- | | |
|---|---|
| 4. <i>nunc decursae ex libro Iudicum inspiciamus seriem lectionis: non enim otiosis parricidium fuit auribus audiendum. itaque repetamus historiam.</i> | 4. Adesso osserviamo l'ordine della lettura tratteggiata nel libro dei Giudici: l'uccisione di un figlio non deve essere ascoltata con orecchie disattente. Ripetiamo allora la storia. |
| 5. <i>Iephte iudex Iudaeorum fuit. is eventu belli conflictatus ambiguo praeliorumque</i> | 5. Iefte fu un giudice ebreo. Costui era alle strette in un evento bellico dall'esito incerto e, temendo l'incertezza delle battaglie, fece |

*veritus incerta*³⁹⁸ *votum vovit huiusmodi, si adversarios depulisset, ut quidquid ei primum intra domus suae occurrisset ostium, immolaret Deo*³⁹⁹ *suorum praesuli triumphorum*⁴⁰⁰. *itaque bello potitus fusisque hostibus, domum redit, cui in ipso vestibulo filia memor pietatis, ignara oblationis occurrit*⁴⁰¹. *sed recordatus illico pater et propriae sponsionis admonitus, ingemuit solvendi muneris sponsionem*⁴⁰². *“heu me”, inquit, “filia, perdidisti me; ego enim aperui os meum de te ad Dominum”*⁴⁰³. *tum illa: “o pater, si in me aperuisti os tuum ad Dominum, fac mihi ita ut exivit de ore tuo”*⁴⁰⁴. *duorum tamen tantum mensium indutias postulavit, donec in montem ascenderet et super virginitatem suam fleret*⁴⁰⁵. *deinde duobus post exactis mensibus remeavit ad patrem*⁴⁰⁶. *votum ille complevit*⁴⁰⁷: *his enim verbis utendum est, quando scriptura divina effectum rei non prodidit, sed refugit parricidii mentionem.*

un voto di tal fatta: se avesse annientato gli avversari, qualsiasi cosa gli fosse venuta incontro per prima all'interno della porta di casa sua, l'avrebbe immolata come vittima a Dio, intercessore dei suoi trionfi. E così, vincitore in battaglia, coi nemici allo sbaraglio, ritornò a casa, e all'ingresso gli venne incontro la figlia, memore della devozione filiale, ignara dell'oblazione. Ma il padre, tornatogli subito alla mente il ricordo della propria promessa, si dolse della promessa di portare a termine il suo voto. “Ahimè, figlia mia” – disse – “mi hai rovinato. Infatti io ho aperto la mia bocca su di te al Signore”. Allora costei (disse): “Padre, se verso di me hai aperto la tua bocca al Signore, agisci su di me così come uscì dalla tua bocca”. Chiese tuttavia un rinvio di solo due mesi, per avere il tempo di salire sul monte e piangere sulla sua verginità. Allora, trascorsi poi i due mesi, fece ritorno dal padre. Egli compì il voto: bisogna usare queste parole, infatti, quando la divina Scrittura non manifesta la conseguenza del fatto, ma evita la menzione dell'uccisione di un figlio.

³⁹⁸ Cf. *Jdc* 11,4.

³⁹⁹ Sul testo di questa frase, cf. Gori 1989a, 89s.

⁴⁰⁰ Cf. *Jdc* 11,30s.

⁴⁰¹ Cf. *Jdc* 11,34.

⁴⁰² Cf. *Jdc* 11,35.

⁴⁰³ *Jdc* 11,35.

⁴⁰⁴ *Jdc* 11,35.

⁴⁰⁵ Cf. *Jdc* 11,37.

⁴⁰⁶ Cf. *Jdc* 11,39.

⁴⁰⁷ *Jdc* 11,39.

6. *quid igitur? hoc probamus? minime gentium. sed tamen etsi parricidium non probo, adverto praevaricandae metum et formidinem sponsionis. denique ad Abraham dictum est: “nunc scio quia amas Dominum Deum tuum, quia non pepercisti unico filio tuo”⁴⁰⁸. habes igitur indicium quo docetur praevaricandum temere non esse promissum. verum Deo parricidium non probari in eadem asseritur lectione, cum pro filio ovis subicitur, ut ipsa potius quam filius feriretur⁴⁰⁹.*

7. *habuit igitur Iephthe quod sequeretur exemplum, quia Dominus sanguine non delectaretur humano. in uno enim oraculo ad Abraham prompto docuit filiorum salutem religionis obsequio posthabendam: offerri a parentibus Deo debere filios, non debere iugulari. certe cum hic filia tam sollicita fuerit de patris voto, cur pater non dubitaverit de filiae parricidio, et cum illa paternum caverit mendacium, iste filiae non caverit interitum?*

6. E allora? Approviamo ciò? Niente affatto. Ma nondimeno, anche se non approvo l’uccisione, avverto la paura, il terrore di dover trasgredire una promessa solenne. Del resto fu detto ad Abramo: “adesso so che ami il Signore Dio tuo, perché non hai risparmiato il tuo unico figlio”. Hai dunque l’indicazione, con cui si insegna che una promessa non deve essere trasgredita avventatamente. Allo stesso tempo, nella medesima lettura si dichiara che l’uccisione della prole per Dio non è approvata, dal momento che al posto del figlio viene presentata la pecora perché sia colpita a morte questa piuttosto che il figlio.

7. Iefte, dunque, ebbe un esempio che avrebbe potuto seguire, per sapere che il Signore non si rallegra del sangue umano. Infatti in un solo oracolo, ben in evidenza, Dio insegnò a Abramo che la salvezza dei figli deve essere messa in secondo piano di fronte al rispetto per gli obblighi religiosi, che i figli devono essere offerti a Dio dai genitori, non che devono essere sgozzati. Certo, visto che in questo caso la figlia era tanto ansiosa riguardo al voto del padre, perché il padre non ebbe dubbi sull’uccisione della figlia? E visto che costei aveva cercato di evitare lo spergiuro paterno, perché costui non cercò di evitare la morte della figlia?

⁴⁰⁸ Gen 22,12.

⁴⁰⁹ Cf. Gen 22,13.

8. *dicet aliquis: qua ratione illic Deus non permiserit parricidium fieri, hic sit passus impleri? numquid acceptor personarum Deus? non, sed meritorum atque virtutum. certe dum consilium esset ambiguum, signari debuit oraculo quid et ad praesens factum et in reliquo conveniret exemplum. ubi vero iam praecessisset exemplum, necessarium non iudicavit oraculum, cum facti forma veteris quid fieri oporteret ostendit.*

9. *aut fortasse quia non una forma meritorum, ideo non una forma factorum. pater doluit, flevit filia: uterque de Dei miseratione dubitavit. non doluit Abraham nec consuluit parentis affectum: ubi audivit divinitatis oraculum, non distulit sacrificium, sed maturavit obsequium. non dubitavit Isaac, cum imparibus sequeretur patrem passibus: non flevit, cum ligaretur, non dilationem poposcit cum offerretur. et ideo misericordia largior ubi fides promptior. et bene non flevit factum patris quia risus est matris⁴¹⁰. pro qua devotionis exultatione ovis pro illo iussa est immolari, quia se ipse non distulerat immolandum, nec de Dei miseratione ambiguus, nec de sui devotione sollicitus. nemo igitur*

8. Dirà qualcuno: per quale ragione nel caso di Abramo Dio non ha permesso che l'uccisione avesse luogo, mentre qui lasciò che avvenisse? Dio è forse uno che fa parzialità in base alle persone? No, piuttosto lo fa in base ai meriti e alle virtù. Certo, mentre l'intenzione era ambigua, dovette essere fissato attraverso un oracolo che cosa fosse opportuno, sia come azione per quel momento, sia come esempio per il futuro. Nel momento in cui, invece, l'esempio era stato già stabilito, non giudicò necessario un oracolo, poiché il modello dell'evento antico mostra che cosa conveniva essere fatto.

9. Oppure, forse, dato che non c'è un solo modello di meriti, così non c'è un solo modello di azioni. Il padre ne fu addolorato, la figlia pianse: entrambi dubitarono della compassione di Dio. Non si dolse Abramo, né ebbe riguardo dell'affetto da padre. Quando ascoltò la voce della divinità, non rimandò il sacrificio ma si affrettò a obbedire. Non ebbe dubbi Isacco mentre seguiva il padre con passi ineguali; non pianse mentre veniva legato: non chiese una dilazione mentre veniva offerto. E così la misericordia è più abbondante, dove la fede è più manifesta. E giustamente non pianse l'azione del padre, poiché è "il riso della madre". E per questa esultanza nel sacrificio fu deciso di immolare la pecora al

⁴¹⁰ Gen 21,6.

inventus est qui tam cruentum patris revocaret affectum, quia omnis promissi muneris conveniebat officium.

posto suo, perché costui non si era tirato indietro dal dover essere immolato: né fu dubbioso sulla compassione di Dio, né fu angustiato dal sacrificio di sé. Non è stato infatti trovato nessuno che fermasse la volontà tanto cruenta del padre, perché era regola di buon senso che si adempisse a ogni impegno promesso.

10. sacrificium itaque sanguinis immolatur et nemo est qui resistat: sacrificium castitatis offertur et qui prohibeat invenitur. pater parricidium promisit et solvitur: pater integritatem filiae vovit et tam pia oblationis invidetur affectus. illic filia dolens sanguinem suum obtulit pro patria sponsione, hic tam pium promissum nec haereditario munere nec propria solvitur voluntate.

10. Così è immolato un sacrificio di sangue, e non c'è nessuno che opponga resistenza; viene offerto il sacrificio di castità, e si trova chi lo proibisce. Un padre promise l'uccisione della figlia e la portò a termine; un padre vota l'illibatezza della figlia, e la decisione di una tanto pia oblazione viene ostacolata. In quel caso la figlia, pur dolendosi, offrì il suo sangue per l'obbligazione paterna: in questo caso non viene mantenuta una promessa tanto pia, né in forza dell'obbligo ricevuto dai genitori, né per la propria volontà.

Già Thompson (2001, 121) aveva individuato lo scopo che Ambrogio aveva predisposto per questo passo biblico: «his agenda was to recruit virgins for the religious life (appealing also to their parents), and to this end he went on to stress how much smaller a sacrifice it is to vow virginity than to vow as Jephthah did». Il vescovo sfrutta la storia di Iefte e il suo confronto con Abramo per dimostrare che gli impegni presi verso Dio hanno la priorità perfino sulla vita dei figli, e quindi a maggior ragione sulla scelta di una vita coniugata per loro (*filiorum salutem religionis obsequio posthabendam*). Si nota all'inizio un certo imbarazzo nel prendere una posizione troppo netta di condanna per il gesto di Iefte: prima Ambrogio afferma di non approvare affatto il suo gesto (*hoc probamus? minime gentium*) e subito dopo ammette di comprendere le ragioni che lo hanno portato alla decisione di sacrificare la figlia (*tamen etsi parricidium non probo, adverto praevaricandae metum et formidinem sponsionis*). Ambrogio riconosce che anche la Bibbia celi il racconto

dell'immolazione umana in una sorta di imbarazzato pudore (*scriptura divina effectum rei non prodidit, sed refugit parricidii mentionem*), ma non può ammettere che il testo sacro presenti parti non veridiche o immorali, perché l'inerranza dell'agiografo, in quanto uomo di Dio, e quindi del testo sacro, è l'assioma da cui scaturisce ogni sua interpretazione. Luigi Pizzolato (1976, 396) ha messo in luce una precisa tecnica di Ambrogio, di cui questo passo è uno degli esempi migliori: «alcuni apparenti errori ed imprecisioni commessi dall'agiografo nel suo discorso [...] saranno giustificati ed annullati da Ambrogio tramite una serie di procedimenti esegetici»⁴¹¹. Ambrogio spiega il senso di questa allusione del testo sacro sicuramente foriera di dubbi nei fedeli: si tratta di una scelta deliberata dell'autore sacro per evitare l'evocazione diretta dell'uccisione di un familiare.

La storia di Abramo e Isacco offre un appiglio per un giudizio univoco sulla vicenda: nell'episodio di *Gen 22* sono decretate le due leggi con cui Iefte avrebbe dovuto valutare correttamente la propria situazione: non si deve disattendere sconsideratamente una promessa fatta a Dio, né si deve uccidere la prole. Eppure, i due precetti si oppongono nel vicolo cieco in cui si trova il giudice. Una delle due leggi deve essere infranta. Ambrogio risolve l'*impasse* esegetica in maniera innovativa, condannando il comportamento del giudice e della figlia attraverso il paragone delle loro azioni con quelle del patriarca e di suo figlio: il dono spontaneo di Isacco è lodato, mentre viene condannata la paura che ritarda di due mesi il sacrificio. La differenza tra le due coppie di personaggi veterotestamentari risiede proprio nell'esemplarità. Il patriarca è, per dirla con Dante (*Pg. XXII 67-69*), come *quei che va di notte, / che porta il lume dietro e sé non giova, / ma dopo sé fa le persone dotte*; Isacco obbedisce senza protestare. Hanno subito sulla loro pelle il compito di fare da esempio agli altri, un modello che Iefte e la figlia non hanno compreso: se invece questi ultimi si fossero comportati santamente come i primi due, anche in quel caso la *miseratio Dei* sarebbe venuta in loro soccorso. Il loro comportamento li ha invece resi degli esempi negativi, da mostrare come monito ai fedeli di Milano. Ambrogio arriva a una conclusione teologica chiara, probabilmente su influenza della *Quaest. Test.* 43 dell'Ambrosiaster, come si è visto nel capitolo relativo all'autore in cui espone ciò che Iefte avrebbe dovuto fare per divenire un *alter Abraham* e condanna invece la condotta sua come quella della figlia per aver mancato nei riguardi dell'osservanza delle disposizioni divine.

Il vescovo si confronta a viso aperto con i dubbi che il racconto suscitava nei fedeli e, anzi, esplicita le domande del suo uditorio per fondare una nuova teodicea. La domanda è

⁴¹¹ Cf. Pizzolato 1978, 16.

più che legittima: perché Dio è intervenuto nel caso di Abramo e non in quello di Iefte? Serpeggia il dubbio che Dio possa avere delle preferenze in base alle persone (*acceptor personarum*), un'idea già rifiutata da Paolo in *Rom 2,11 Vg* (*non enim est acceptio personarum apud Deum*) e da Ambrogio negata più volte nelle sue opere di quel periodo⁴¹². A suo avviso, Dio non fa distinzioni in base alle persone, ma in base ai meriti e alle virtù, e ricompensa il comportamento dell'uomo che si affida a lui: *miser cordia largior ubi fides promptior*. Non è un caso che tra le parole-chiave di questo brano ci siano due termini legati alla responsabilità: *sponsio*, assente negli altri testi sull'episodio, e *munus*, che poi si ritrova in altri due scritti posteriori (*Obit. Val. 49* e *Exhort. Virg. 8,51*). I patriarchi rivestono un ruolo esemplare che i Galaaditi non hanno saputo mettere in pratica e per questo sono stati abbandonati da Dio.

Quest'interpretazione viene confermata dall'immagine delle lacrime versate (*pater doluit, flevit filia*): mentre nel *De officiis* sarà Iefte a lamentarsi nel pentimento di una promessa incauta, qui è la figlia che piange mentre cerca di procrastinare il momento della sua morte. Clara Bozzini (2006, 155-164) aveva notato la stretta relazione tra il pianto e la penitenza nelle opere di Ambrogio. A riprova della validità di tale schema, Isacco non piange quando viene legato, perché non ha paura della morte e non dubita della misericordia di Dio. Il vescovo descrive l'atteggiamento del ragazzo attraverso l'anafora delle negazioni che enfatizzano la costanza del padre e del figlio: *non doluit ... nec consuluit ... non distulit ... non dubitavit ... non flevit ... non dilationem poposcit*. Quando nel *De officiis* mostrerà le virtù eroiche della figlia di Iefte, ne sottolineerà la forza morale, mentre qui la rende pavida come il padre – da notare il chiasmo di *pater doluit, flevit filia* – perché il suo intento è di contrapporli alla storia di Abramo e Isacco.

La spiegazione, pur articolata, non è esente da contraddizioni interne, visto che prima di trarre le sue conclusioni Ambrogio aveva rimproverato Iefte per non aver ponderato bene sulla sua scelta di sacrificare la figlia: *cum hic filia tam sollicita fuerit de patris voto, cur pater non dubitaverit de filiae parricidio, et cum illa paternum caverit mendacium, iste filiae non caverit interitum?* Il giudice, anziché assecondare la figlia verso la morte, avrebbe dovuto riflettere con maggior attenzione su quale fosse stata la giusta scelta da prendere. Ambrogio rimprovera la disparità di abnegazione tra la figlia, disposta a morire per amore del padre, e il padre che non ricambia questo slancio con una corrispondente foga in difesa della sua vita, da lui sconsideratamente messa a repentaglio. In *Virginit. 2,7*, come già nella

⁴¹² Ambr. *Exc. Sat.* I 65 (primi mesi del 378) e in *Fid.* V 6 (380). Per la cronologia, cf. Visonà 2004, 89s. e 101-105.

presentazione dell'episodio biblico, la ragazza è descritta in maniera positiva, piena di zelo verso il padre e Dio (*pietatis memor*) al punto da accettare una condanna a morte senza aver commesso fallo. Anche alcuni dettagli del racconto iniziale mostrano una visione benevola della ragazza: il rinvio richiesto è di soltanto (*tantum*) due mesi, un avverbio di limitazione assente nel testo biblico che segnala l'esiguità del tempo preso per i preparativi dall'immolazione, tanto più che non appena completato l'arco temporale (*duobus post exactis mensibus*) avviene il ritorno dal padre. Poche righe dopo, Ambrogio cambia diametralmente opinione: non soltanto il padre non avrebbe dovuto dubitare, ma neppure concedere quei due mesi di tempo che, secondo la nuova spiegazione, sarebbero stati realmente fatali alla figlia perché avrebbero frenato la mano di Dio dal fermare il coltello paterno mentre si abbatteva sulla gola della fanciulla.

La sua interpretazione di *Jdc* 11 deriva da una riflessione più generale sui voti e i sacrifici biblici. Per esempio, il vescovo aveva già affermato il divieto di ritardare il compimento di un voto già nel trattato *De Cain et Abel*, composto probabilmente nel 377-378⁴¹³:

*unde praeceptum est: si voveris votum, non facias moram reddere illud; melius est enim non vovere votum quam vovere et non reddere; cum enim moram facis, non reddis. votum est autem postulatio bonorum a Deo cum solvendi muneris promissione. et ideo cum inpetraveris quod petisti, ingrati est tardare promissum. sed interdum aut negligentibus inreperit oblivio inpetratorum aut tumidis et elatis adrogare eventus sibi {hebi} cordi est et propriis virtutibus vindicare nec auctoris deputare gratiae, sed ipsos se suorum bonorum auctores ducere*⁴¹⁴.

Come spiegazione di *Eccl* 5,3s., Ambrogio presenta la definizione di voto come richiesta di un beneficio con la promessa di obbligo da assolvere. Il patto prevede che l'uomo contraccambi l'aiuto ricevuto da Dio per non macchiarsi di un grave delitto d'oltraggio alla divinità. Chi non adempie si comporta da irrispettoso per aver dimenticato il beneficio, oppure da superbo per credersi l'autore dell'evento propizio. Il caso di Iefte sarà dunque

⁴¹³ Cf. Visonà 2004, 65s.

⁴¹⁴ Ambr. *Cain et Ab.* I 6,25: "di qui è stato ordinato: se farai un voto, non rimandarne il compimento; infatti, è meglio non fare un voto piuttosto che promettere e non compiere. Se infatti rimandi, non lo compi. Il voto è la richiesta di un beneficio da Dio con la promessa di compiere un obbligo. E dunque, una volta ottenuto ciò che domandasti, è da ingrati ritardare la promessa. Ma talvolta nei negligenti subentra l'oblio delle cose ottenute, mentre gli arroganti e gli altezzosi si arrogano a loro l'evento e lo rivendicano come merito delle loro virtù e non lo attribuiscono alla grazia del Creatore, ma si comportano come fossero essi stessi i fautori dei benefici".

usato come dimostrazione pratica delle conseguenze di un tal comportamento: il commento del *De virginitate* si inserisce pienamente nella teodicea formulata da Ambrogio nel primo periodo del suo episcopato.

A questo tema si lega alla riflessione sviluppata nel *De Abraham* sul sacrificio di Isacco:

*et hic quidem exemplo docemur quia veris probatur quis, temptatur autem conponitis et fictis. non enim volebat Deus immolari a patre filium, nec impleri hoc munus volebat, qui ovem pro filio immolandam optulit, sed temptabat adfectum patris, si Dei praecepta praeferret filio nec paternae pietatis contemplatione vim devotionis inflecteret*⁴¹⁵.

Anche qui il sacrificio di Isacco è interpretato come un racconto dal valore esemplare in cui Dio mette alla prova l'affidamento dell'uomo alla sua volontà senza voler realmente uno spargimento di sangue, ma per esaltarlo (I 8,66 *Deus temptat ut coronet*). L'interesse di Ambrogio nel presentare il carattere apparente del sacrificio, domandato ma non riscosso, è confermato da un silenzio tanto improprio nel metodo, quanto eloquente nel significato: nella lunga trattazione di *Gen 22*, l'unico versetto non commentato è proprio quello in cui si descrive il colpo che avrebbe reciso la gola di Isacco: *extenditque manum et arripuit gladium ut immolaret filium*⁴¹⁶. Il vescovo omette il passo più violento del racconto, in cui Abramo estrae l'arma pronto a colpire il figlio, perché non si conforma alla sua interpretazione, mirata a cancellare le tracce di violenza. Di conseguenza, nel caso di Iefte, la responsabilità per la morte della ragazza non può essere attribuita a YHWH ma ai due protagonisti della vicenda. La riflessione del *De virginitate* presuppone pertanto la spiegazione (e l'omissione) contenuta nel *De Abraham*, ad oggi datato tra il 378 e il 388⁴¹⁷, e conferma le tesi di Cutino (2016, 15-26), secondo il quale i materiali del *De Abraham* sono anteriori a quelli del *De virginitate*.

Agli occhi di Ambrogio, la decisione divina di bloccare o permettere il sacrificio è conseguenza della probità incarnata dal personaggio. Dalla differenza delle azioni (*non una forma factorum*) dipende la differenza di meriti (*non una forma meritorum*), su cui Dio,

⁴¹⁵ Ambr. *Abr.* I 8,66: "e di qui ci è insegnato con un esempio che si è messi alla prova con difficoltà vere, mentre si è tentati con difficoltà fasulle e fittizie. Infatti Dio non voleva che il figlio fosse immolato dal padre, né voleva che quest'obbligo fosse adempiuto. Egli scelse che una pecora fosse immolata al posto del figlio, ma tentava l'affetto del padre, per vedere se costui preferisse i precetti di Dio al figlio e non smorzasse la forza della devozione in considerazione alla pietà paterna".

⁴¹⁶ *Gen 22,10 (Vg)*.

⁴¹⁷ Cf. Visonà 2004, 60s.

acceptor meritorum et virtutum, basa la sua giustizia retributiva: Isacco sopravvive, la figlia di Iefte muore. Il vescovo raffigura Isacco con toni poetici, di cui Antonio Nazzaro (2007, 304-307) ha giustamente sottolineato il gusto letterario: il giovane viene descritto mentre fugge con passi diseguali dietro al padre (*cum imparibus sequeretur patrem passibus*) con riferimento alla fuga di Enea e Iulo da Troia in *Aen. II 723s. (dextrae se parvos Iulus / implicuit sequiturque patrem non passibus aequis)*, mentre l'etimologia del suo nome, *risus matris*, nel contempo spiega l'assenza di lacrime e crea un omoteleuto con il *factum patris subito precedente*⁴¹⁸.

Dopo questo intermezzo lirico, Ambrogio torna bruscamente sulla decisione cruenta di Iefte per sottolineare il fatto che nessuno lo fermò, dato che era opportuno che portasse a termine il gesto su cui si era impegnato. Questo risalto serve per passare dai sacrifici biblici al reale obiettivo del suo nuovo scritto, che non è tanto l'esortazione verso la vita consacrata, come scriveva Zelzer, ma piuttosto il biasimo dei genitori contemporanei all'autore, che rifiutano una vita monastica per le figlie⁴¹⁹. La corrispondenza tra i tempi vetero-testamentari e la sua epoca è stabilita mediante la ripresa terminologica della frase *nemo igitur inventus est qui ... revocaret* e le due frasi *nemo est qui resistat* e *qui prohibeat invenitur*: se nessuno fermò Iefte nel sacrificio violento della figlia, adesso invece c'è chi si oppone perfino a un voto incruento. Ambrogio costruisce allora il confronto attraverso una serie di richiami testuali (*illic – hic, tam cruentum affectum – tam piaie oblationis affectus, sacrificium sanguinis – sacrificium castitatis, pater parricidium promisit – pater integritatem filiae vovit, pro patria sponsione – haereditario munere*) con cui ottiene un persuasivo effetto di contrasto: mentre al tempo dei padri biblici nessuno rifiutava a Dio neppure l'uccisione di un familiare, nella Milano del IV secolo non viene rispettato nemmeno il voto di castità, infinitamente meno invasivo del pegno di una vita umana. Vi è un ultimo riferimento alla figlia di Iefte, *filia dolens sanguinem suum obtulit pro patria sponsione*, in cui Ambrogio sottolinea l'offerta del sangue per ottemperare alla promessa paterna. Il participio *dolens* potrebbe avere una sfumatura concessiva che nega la piena esemplarità alla ragazza: la giovane accetta la morte con dolore, mentre Isacco si fa legare nella totale serenità dello spirito. Padre e figlia diventano dunque gli esempi negativi per impressionare il popolo restio alla consacrazione verginale delle figlie. Da un lato, il giudice indica ai genitori che le

⁴¹⁸ Sui prestiti dalla letteratura classica, cf. Ramos Lissón 1996, 453-457. Per uno sguardo sulla prosa artistica di Ambrogio nei trattati sulla verginità, cf. Cazzaniga 1948.

⁴¹⁹ Cf. Zelzer 2000, 534s: «l'esempio di Iefte serve al vescovo per difendere il suo consiglio, dato alle giovani figlie, di decidersi per una vita consacrata a Dio anziché per le nozze».

promesse, anche quelle pronunciate dalle figlie, vanno mantenute; dall'altro, la ragazza, colpevole di non aver ottemperato subito alla promessa del padre, mostra con la sua morte alle fanciulle milanesi che i voti fatti a Dio vanno adempiuti senza indugio. La mancanza di conversioni alla vita cristiana, e nello specifico a quella consacrata, induce il vescovo a prendere esempi difficili come quello di Iefte, perché scuotano le coscienze del suo popolo. Ciò che Iefte e la figlia non hanno saputo offrire nella vita, lo hanno pagato con una morte prematura.

2. *Il De officiis*

Ambr. *Off.* I 50,255 (ed. Testard 2000, 94)

*est etiam contra officium nonnumquam promissum solvere, sacramentum custodire ut Herodes qui iuravit quoniam quidquid petitus esset, daret filiae Herodiadis et necem Iohannis praestitit ne promissum negaret*⁴²⁰. *nam de Iephte quid dicam, qui immolavit filiam quae sibi victori prima occurrerat quo votum impleret quod sponderat ut quidquid sibi primum occurrisset, offerret Deo?*⁴²¹ *melius fuerat nihil tale promittere quam promissum solvere parricidio.*

Talvolta è addirittura contro il proprio dovere portare a termine quanto si è promesso, mantenere un patto, come Erode che giurò che avrebbe dato alla figlia di Erodiade qualunque cosa gli fosse stata domandata, e si fece garante dell'assassinio di Giovanni per non negare quanto promesso. E allora che potrei dire di Iefte, che immolò la figlia che per prima gli era andata incontro dopo la vittoria, perché con ciò soddisfacesse il voto per il quale cui si era impegnato a offrire a Dio qualsiasi cosa gli sarebbe venuta incontro per prima? Meglio sarebbe stato non promettere niente di simile, piuttosto che adempiere quanto promesso con l'omicidio di un familiare.

L'esegesi su Iefte si trova negli ultimi paragrafi del primo libro, dedicato ai doveri verso l'*honestas*. Ambrogio riprende qui il paragrafo corrispondente del primo libro del *De officiis* di Cicerone, ma inserisce anche vari elementi di un passo analogo del terzo libro, in

⁴²⁰ Cf. *Mt* 14,1-12.

⁴²¹ Cf. *Jdc* 11,29-40.

cui l'oratore romano – e di conseguenza il vescovo milanese – tornerà sull'argomento. Per dare miglior visione della contaminazione dei due passi ciceroniani nell'opera ambrosiana, la tabella seguente presenta in grassetto l'unica ripresa di Ambrogio del primo libro ciceroniano, mentre le corrispondenze con il terzo sono sottolineate; in tondo si troveranno le riprese testuali di Cicerone tra i suoi due testi.

Cic. Off. I 10,32	Cic. Off. III 25,94-95	Ambr. Off. I 50,255
<p><i>potest enim accidere promissum aliquod et conventum ut id effici sit inutile vel ei cui promissum sit, vel ei qui promiserit. nam si, ut in fabulis est, Neptunus, quod Theseo promiserat, non fecisset, Theseus Hippolyto filio non esset orbatus; ex tribus enim optatis, ut scribitur, hoc erat tertium quod de Hippolyti interitu iratus optavit; quo impetrato in maximos luctus incidit. nec promissa igitur servanda sunt ea quae sint iis quibus promiseris, inutilia, nec, si plus tibi ea noceant quam illi prosint cui promiseris, contra officium est maius anteponi minori⁴²².</i></p>	<p><i>ac ne illa quidem promissa servanda sunt, quae non sunt iis ipsis utilia, quibus illa promiseris. Sol Phaetonti filio, ut redeamus ad fabulas, facturum se esse dixit, quidquid optasset. optavit, ut in currum patris tolleretur; sublatus est; atque is ante quam constitit ictu fulminis deflagavit; quanto melius fuerat in hoc promissum patris non esse servatum. <u>quid?</u> quod Theseus exegit promissum a Neptuno? cui cum tres optationes Neptunus dedisset, optavit interitum Hippolyti filii, cum is patri suspectus esset de noverca; quo potato impetrato, Theseus in maximis fuit luctibus. <u>quid?</u> <quod> Agamemnon cum devovisset Dianae, quod in suo regno pulcherrimum natum esse tillo</i></p>	<p><i>est etiam contra officium <u>nonnumquam</u> promissum solvere, sacramentum custodire ut Herodes qui iuravit quoniam quidquid petitus esset, daret filiae Herodiadis et necem Iohannis praestitit ne promissum negaret. nam de Iephte <u>quid</u> dicam, qui <u>immolavit filiam</u> quae sibi victori prima occurrerat quo votum impleret quod sponderat ut quidquid sibi primum occurrisset, offerret Deo? <u>melius fuerat</u> nihil tale promittere <u>quam</u> promissum solvere parricidio.</i></p>

⁴²² Cic. Off. I 10,32: “Può infatti capitare una qualche promessa o accordo che sia dannoso realizzare vuoi per colui a cui è stata promessa, vuoi per colui che la promise. Infatti, se Nettuno – come si legge nei racconti mitici – non avesse fatto ciò che aveva promesso a Teseo, Teseo non sarebbe stato privato del figlio Ippolito; dei tre desideri che poteva vedere realizzati, come si legge, il terzo era quello con cui in preda all’ira decise dell’uccisione di Ippolito, e dopo che fu realizzato si ritrovò nel lutto più profondo. E dunque non devono essere mantenute le promesse che sono dannose a coloro ai quali hai promesso, né, se queste ti sono di maggior detrimento rispetto a quanto possano giovare a chi le hai fatte, non è contro il dovere anteporre l’interesse maggiore a quello minore”.

	<i>anno, <u>immolavit Iphigeniam,</u> qua nihil erat eo quidem anno natum pulchrius. promissum <u>potius non faciendum, quam</u> tam taetrum facinus admittendum fuit. ergo et promissa non facienda <u>nonnumquam</u> neque semper deposita reddenda⁴²³.</i>	
--	--	--

Cicerone stabilisce la possibilità di non rispettare un giuramento a due determinate condizioni: se il mantenimento del patto nuoce al destinatario della promessa o se il danno che produce in chi ha contratto il vincolo è maggiore del beneficio di chi lo riceve. Esempi di questa teoria sono alcune *fabulae* del mito, in particolare la storia di Teseo e Ippolito, a cui nel terzo libro aggiungerà i racconti su Fetonte e Ifigenia. L’Arpinate sembra aver riletto quanto da lui scritto nel primo libro per poi procedere alla stesura del paragrafo analogo del terzo. Le riprese di termini e espressioni sono infatti numerose e volutamente modificate: *ut in fabulis est* diventa *ut redeamus ad fabulas*, *tribus optatis* diventa *tres optationes*, *de Hippolyti interitu optavit* viene reso con *optavit interitum Hippolyti, quo impetrato* è invariato ma in *Off.* III 94 viene aggiunto *potato*, mentre *in maximos luctus incidit* diviene *in maximis fuit luctibus*, la frase *nec promissa igitur servanda sunt ea quae sint iis quibus promiseris inutilia* viene ripresentata con *ne illa quidem promissa servanda sunt, quae non sunt iis ipsis utilia, quibus illa promiseris*. Ambrogio riprenderà questo metodo di composizione.

Le conclusioni dei due autori sono analoghe nella sostanza – l’invito a non mantenere sempre le promesse fatte – ma differiscono parzialmente nell’esemplificazione: nel primo libro Cicerone offre una lucida dichiarazione dei casi pratici in cui si può non mantenere

⁴²³ Cic. *Off.* III 25,94s.: “E neppure vanno mantenute quelle promesse che non sono vantaggiose per coloro ai quali hai promesso quelle cose. Il Sole, come possiamo leggere nei racconti mitici, disse al figlio Fetonte che avrebbe compiuto qualsiasi cosa avesse desiderato: questi scelse come desiderio di essere portato sul carro del padre; si librò, ma il sole lo bruciò con un colpo di fulmine prima che si potesse fermare. Quanto sarebbe stato meglio in questo caso che la promessa del padre non fosse stata mantenuta! Che cosa dire di ciò che Teseo richiese come promessa da Nettuno? Dato che Nettuno gli aveva dato tre desideri da realizzare, egli scelse la morte del figlio Ippolito poiché questi era diventato sospetto a lui, suo padre, riguardo alla relazione con la matrigna; ottenuto quanto richiesto, Teseo fu nel lutto più profondo. E cosa dire di Agamennone? Dopo aver promesso in voto a Diana ciò che era nato di più bello nel suo regno durante quell’anno, immolò Ifigenia, della quale niente era nato di più bello in quell’anno. Non avrebbe dovuto fare la promessa, piuttosto che dover avallare un misfatto così ripugnante. Per cui anche le promesse talvolta non devono essere adempiute, né va reso sempre ciò che è stato dato in consegna”.

quanto promesso, nel secondo si avvale solo degli esempi mitologici per decretare lo stesso concetto. Se adesso si analizzano le riprese ambrosiane dell'opera ciceroniana è facile notare come il terzo libro, che ha pure un suo corrispondente nel *De officiis ministrorum* (III 12,78-81), sia stato maggiormente citato rispetto al paragrafo del primo, che invece sembrerebbe di per sé la scelta più immediata. L'unica citazione da *Off.* I 10,32 è l'espressione *contra officium*, mentre del terzo già Ivor Davidson (2001, 688, 865-867) aveva scorto nell'espressione *immolavit filiam* la descrizione di Agamennone fatta da Cicerone. Non è l'unica occorrenza: la conclusione *melius fuerat nihil tale promittere quam promissum solvere parricidio* è costruita in maniera analoga a *promissum potius non faciendum, quam tam taetrum facinus admittendum fuit*. Inoltre, vengono ripresi l'avverbio *nonnumquam*, che circoscrive a una casistica limitata le possibilità di rinuncia all'esecuzione dei voti, e l'espressione *quid (dicam)?*, usata per le domande retoriche su argomenti – in questo caso la condanna di tali uccisioni feroci – che prevedono la condanna di un personaggio o un'azione.

Il testo di Ambrogio non è una mera riproposizione del passo ciceroniano, ma un fine lavoro di ricerca e di rielaborazione del suo illustre precedente; di conseguenza, la scelta di separarsi da Cicerone in questo punto è frutto di una precisa scelta teologico-morale. Innanzitutto, la fondamentale differenza risiede nell'approccio per così dire laico di Cicerone, che Ambrogio non può seguire: se per il primo la promessa fatta a un uomo può essere annullata sulla base dell'*inutilitas*, di un danno che può toccare almeno una delle due parti, il secondo sembra distinguere la semplice promessa a un uomo dal voto a Dio: mentre dunque la riflessione ciceroniana è unitaria, quella ambrosiana si divide in due parti, esemplificate con le storie di Erode e di Iefte. Nel caso del re, il mantenimento della promessa è condannato a chiare lettere come un atto *contra officium*; la vicenda del giudice, invece, è molto più delicata perché riguarda una promessa fatta alla divinità. Ambrogio non può utilizzare la casistica di Cicerone, che prescrive di non dar corso alla promessa quando essa risulti dannosa per chi l'ha pronunciata, oppure se il beneficio di una parte è inferiore al danno dell'altra. Entrambe le condizioni poste da Cicerone imporrebbero una chiara condanna dell'operato di Iefte, dato che il pegno fu una vita umana sacrificata cruentamente; agli occhi di Ambrogio qui non si tratta di *fabulae*, che per definizione ciceroniana *nec verae nec veri similes res continentur* (*Inv.* I 19,27), ma di un fatto realmente accaduto e raccontato nella Scrittura: affermare che Iefte avrebbe dovuto desistere dall'immolazione avrebbe sconfessato tutta la legislazione biblica sui voti e dunque creato un pericoloso precedente per i fedeli che si apprestano a impegnarsi con la divinità.

Il principio precauzionale impedisce a Ambrogio di seguire le orme del suo predecessore e lo costringe a scartare il contenuto del primo libro del *De officiis* per orientarsi verso il terzo, in cui vengono ripercorse le promesse della mitologia che portarono a delitti feroci (*promissum potius non faciendum, quam tam taetrum facinus admittendum fuit*). Cicerone, però, non si limita a criticare con intento moralista alcuni *exempla* mitologici, ma vuole usare tali storie per formulare validi indirizzi morali; il ripudio di tali promesse gli permette di fondare conseguentemente il precetto di non mantenere in alcuni casi gli obblighi assunti (*et promissa non facienda nonnumquam neque semper deposita reddenda*). Per i motivi sopra descritti Ambrogio non può recepire la soluzione ciceroniana, e si limita a mantenere una posizione di rammarico per la promessa formulata in maniera avventata.

Il suo silenzio sulla liceità del compimento denota già *in nuce* l'idea che Iefte fosse obbligato a mantenere il voto, come poi espliciterà nel terzo libro; nel contempo, lo stesso principio di precauzione frena Ambrogio dall'affermare apertamente che Iefte ha agito bene nel portare a compimento il suo voto, per evitare che altri si macchino di eccessivo zelo. Infatti, forse proprio a scampo di ulteriori voti di tenore simile, il vescovo non sottolinea mai che la promessa fu determinante per la vittoria salvifica contro gli Ammoniti. Un riscontro di questo 'imbarazzo' si trova in *Off.* I 25,175, in cui il vescovo menziona vari personaggi veterotestamentari esemplari per la virtù della forza: *maiores autem nostri ut Iesu Nave, Ierobaal, Samson, David summam rebus quoque bellicis retulere gloriam*. La frase sembra richiamare le frasi bibliche di *ISam* 12,11, qui riproposte nella versione vulgata (*et misit Dominus Ierobaal, et Badan, et Iephte, et Samuel, et eruit vos de manu inimicorum vestrorum per circuitum, et habitastis confidenter*) e *Hbr* 11,32-34 (*deficiet enim me tempus enarrantem de Gedeon, Barac, Samson, Iephte, David, Samuel, et prophetis: qui per fidem vicerunt regna, ... fortes facti sunt in bello, castra verterunt exterorum*) con la curiosa, forse voluta, assenza di Iefte. Tale ipotesi è confermata dalla citazione di *Hbr* 11,32-34 in *Par.* 3,21 in cui l'unico personaggio omissso è proprio il condottiero di Galaad. Ambrogio sembra dunque rifiutare il riconoscimento di un valore militare che si lega a doppio filo con un sacrificio umano.

77. *saepe plerique constringunt se ipsi iurisiurandi sacramento et cum ipsi cognoverint promittendum non fuisse, sacramenti tamen contemplatione faciunt quod sponderunt; sicut de Herode supra scripsimus qui saltatrici praemium turpiter promisit, crudeliter solvit; turpe, quod regnum pro saltatione promittitur⁴²⁴; crudele, quod mors prophetae pro iurisiurandi religione donatur. quanto tolerabilius tali fuisset periurium sacramento! si tamen periurium posset dici, quod ebrius inter vina iuraverat, quod eviratus inter saltantium choros prompserat. infertur disco prophetae caput et hoc aestimatum est fidei esse quod amentiae fuit.*

78. *neque umquam adducar ut credam non incaute promississe principem Iephte ut immolaret Domino quidquid sibi revertenti intra limen domus suae occurreret, cum et ipsum voti paenituerit sui postquam filia occurrit sibi⁴²⁵. denique conscidit vestimenta sua et dixit: "heu me filia! impedisti me, in stimulum doloris facta es*

77. Spesso la maggior parte degli uomini si vincola da sola in un'obbligazione di giuramento e quand'anche abbia capito da sé che non avrebbe dovuto promettere, tuttavia compie ciò che promise per rispetto all'impegno preso. Così precedentemente abbiamo scritto su Erode che promise ignobilmente un premio alla ballerina e crudelmente rimase ai patti. Fu un atto ignobile, perché viene promesso un regno in cambio di una danza, e crudele, perché la morte del profeta viene concessa per l'obbligo di un giuramento. Quanto più tollerabile sarebbe stato uno spergiuro rispetto al compimento di un tale obbligo! Sempre poi che si possa chiamarlo uno spergiuro, dato che aveva promesso da ubriaco, immerso nel vino, dato che aveva fatto il proclama da castrato, immerso nelle danze delle ballerine. Viene portata la testa del profeta su un piatto e si ritenne un atto di fede quello che era un atto di follia.

78. Non potrei mai neppure arrivare a credere che Iefte, il condottiero, non sia stato incauto nel promettere di immolare al Signore qualsiasi cosa gli venisse incontro al suo ritorno dentro la soglia di casa sua, dato anche lui si pentì del suo voto dopo che gli venne incontro la figlia. Allora lacerò le sue vesti e disse: "Ahimè, figlia mia! Ti sei

⁴²⁴ Cf. *Mt* 4,1-12.

⁴²⁵ Cf. *Jdc* 11,30s. e 34.

*mihi*⁴²⁶. *qui licet pio metu ac formidine acerbitatem durae solutionis impleverit, tamen luctum annuum etiam posteris statuit deplorandum ac dereliquit*⁴²⁷. *dura promissio, acerbior solutio quam necesse habuit lugere etiam ipse qui fecit! denique factum est praeceptum et decretum in Israel ex diebus in dies: “ambulabant”, inquit, “filiae populi Israel, lugentes filiam Iephte Galaaditidis quattuor diebus in anno”*⁴²⁸. *non possum accusare virum qui necesse habuit implere quod voverat, sed tamen miserabilis necessitas quae solvitur parricidio.*

79. *melius est non vovere quam vovere id quod sibi cui promittitur nolit exsolvi. denique in Isaac habemus exemplum, pro quo arietem Dominus statuit immolari sibi*⁴²⁹. *non semper igitur promissa solvenda omnia sunt. denique ipse Dominus frequenter suam mutat sententiam sicut scriptura indicat. nam in eo libro qui scribitur*⁴³⁰ *Numeri, proposuerat percutere morte et perdere populum sed postea*

messa di traverso, sei diventata un tormento di dolore!”. Ed egli, seppure per pio e reverente timore, pagò la durezza del gravoso debito, e nondimeno dispose che si dovesse portare il lutto una volta all’anno e lo mantenne anche per il tempo a seguire. La promessa fu gravosa, e ancora più penoso fu il suo mantenimento, che obbligò a piangere anche colui che la fece! Infatti, fu stabilito l’obbligo in Israele per le generazioni a venire: “le figlie del popolo d’Israele – dice – facevano processioni, piangendo per quattro giorni all’anno la figlia di Iefte il Galaadita”. Non posso accusare l’uomo che necessariamente dovette portare a termine quanto aveva promesso in voto, ma piuttosto la triste necessità che si risolve nell’uccisione di un figlio.

79. È meglio non fare voti, piuttosto che farne su ciò che non si vuol mantenere a colui al quale si promette. Difatti ne abbiamo un esempio in Isacco, al posto del quale Dio dispose che gli fosse immolato un ariete. Non sempre, dunque, tutte le promesse devono essere mantenute. E del resto pure il Signore cambia frequentemente decisione, come indica la Scrittura. In quel libro che si chiama

⁴²⁶ *Jdc* 11,35.

⁴²⁷ Cf. *Jdc* 11,40.

⁴²⁸ Cf. *Jdc* 11,40.

⁴²⁹ Cf. *Gen* 22,11-13.

⁴³⁰ William Watt (2002, 112-114) propone di modificare il lemma in *inscribitur*. Dato che la forma *scribitur* è attestata in due altri passi (*Ex.* I 4,14, *In Luc.* prol. 23) mantengo la lezione di Testard.

*rogatus a Moyse reconciliatus est populo suo*⁴³¹. *et iterum ad Moysen et Aaron ait: “dividite vos de medio synagogae eius et consummabo eos simul”*⁴³². *quibus discedentibus de coetu, Dathan et Abiron subito impios terra praerupto soluta hiatu absorbit*⁴³³.

80. *praecellentius et antiquius istud exemplum de filia Iephte quam illud quod memorabile habetur apud philosophos de duobus Pythagoreis quorum alter cum a tyranno Dionysio capitis damnatus esset, praescripto mortis die poposcit ut domum pergendi ei facultas daretur ut commendaret suos; ac ne revertendi nutaret fides, vadem mortis obtulit ea conditione ut si ipse deforet ad constitutum diem, vas eius sibi pro eo moriendum agnosceret. nec qualitatem sponsionis qui offerebatur recusavit constantique animo diem necis praestolabatur. itaque alter se non subtraxit, alter ad diem recepit. quod eousque fuit mirabile ut tyrannus eos sibi in amicitiam ascisceret quorum urgebat periculum*⁴³⁴.

Numeri, infatti, aveva minacciato di colpire a morte e annientare il popolo, ma dopo, grazie alle suppliche di Mosè, si riconciliò col suo popolo. Allora dice a Mosè e Aronne: “Allontanatevi dal centro dell’assemblea e li brucerò immediatamente”. E mentre costoro si allontanavano dall’adunanza, subito la terra, spalancatasi in una voragine profonda, inghiottì gli empi Datan e Abiron.

80. Questo esempio della figlia di Iefte è ancor più eminente e antico di quello, memorabile, che si racconta tra i filosofi su due pitagorici: uno di questi due, dopo essere stato condannato alla pena capitale dal tiranno Dionigi, ormai decretato il giorno della morte chiese che gli fosse data la facoltà di passare da casa sua per fare le ultime raccomandazioni ai suoi. Perché la promessa di tornare non venisse meno, offrì un garante per la sua morte a questa condizione: se egli non si fosse presentato nel giorno stabilito, il garante si sarebbe fatto avanti per morire al posto suo. Chi si offriva non rifiutò la condizione del vincolo e attendeva il giorno dell’esecuzione con animo risoluto. E così dei due l’uno non si defilò, e l’altro si presentò all’appuntamento. Questo fatto fu talmente ammirevole che, a un passo dalla condanna,

⁴³¹ Cf. *Num* 16,20-24.

⁴³² *Num* 16,21.

⁴³³ Cf. *Num* 16,31-33.

⁴³⁴ Cf. *Cic. Off.* III 10,145.

il tiranno li accolse nel novero dei suoi amici.

81. *quod ergo in spectatis et eruditis viris plenum miraculi, hoc in virgine multo magnificentius multoque illustrius deprehenditur quae ingemiscenti patri ait: "fac mihi ut exivit de ore tuo"⁴³⁵. sed spatium duorum poposcit mensium ut cum aequalibus conventum ageret in montibus, quae virginitatem eius praedestinatum neci pio adfectu prosequerentur⁴³⁶. nec fletus aequalium movit puellam nec dolor flexit nec gemitus retardavit nec dies praeteriit nec fefellit hora. rediit ad patrem quasi ad votum rediret, et voluntate propria cunctantem impulit fecitque arbitrato spontaneo ut quod erat fortuitum impietatis, fieret pietatis sacrificium⁴³⁷.*

81. Questo fatto, che si annovera come un gran miracolo se riguarda uomini ragguardevoli e colti, viene ritenuto ancora più immenso e illustre se riguarda una vergine, che dice al padre in lacrime: "agisci su di me come uscì dalla tua bocca". Chiese però un arco di due mesi di tempo per riunirsi sui monti con le sue coetanee, che in spirito devoto accompagnassero alla sepoltura la sua verginità predestinata alla tomba. Né il pianto delle coetanee scosse la fanciulla, né la piegò il dolore, né la ritardò il lamento; né il giorno fu oltrepassato, né l'ora trascorse inosservata. Ritornò dal padre come se tornasse al voto e grazie alla sua forza di volontà lo incitò mentre esitava. Con la sua decisione volontaria fece sì che ciò che era un'empia fatalità diventasse un sacrificio pietoso.

Come Cicerone nel terzo libro aveva ripreso la storia di Teseo e Ippolito per ribadire la liceità di non ottemperare a tutte le promesse fatte, così Ambrogio mantiene la stessa struttura del suo primo libro con gli esempi di Erode e Iefte. In questo passo, il vescovo condanna con maggior forza la scelta di Erode: la ritiene un atto disonorevole, perché compiuto per un futile motivo, e crudele, perché l'empietà di uccidere un uomo santo come Giovanni Battista è vincolata da un giuramento (*iurisiurandi religione*), che attiene al sacro. Lo spergiuro è un atto grave, ma lo stato di ebbrezza e di foia fa mancare la piena consapevolezza che genera il peccato mortale, per dirla in termini morali attuali. Il parallelismo tra i due vizi (*ebrius inter vina / eviratus inter saltantium choros*) raffigura

⁴³⁵ *Jdc* 11,36.

⁴³⁶ Cf. *Jdc* 11,37-38.

⁴³⁷ Cf. *Jdc* 11,39.

implacabilmente il re come un ubriacone a cui il vino impedisce di poter gioire della presenza femminile. Per Ambrogio, Erode è *eviratus*: questo dettaglio, assente nei Vangeli, sembra indicativo di un disprezzo maschile per la vacuità del peccato, l'apprezzamento per un balletto, che finì in una totale sciagura. Il vescovo, appassionato lettore di un altro re, David, riteneva che la passione consumata con Betsabea fosse stata una motivazione più valida per capire umanamente il suo delitto? La sua descrizione è segno di una personalità attenta alla vita pastorale, in cui l'esegesi biblica diventa mezzo per capire e guidare i fedeli a lui affidati. La frase iniziale del paragrafo – *saepe plerique constringunt se ipsi iurisiurandi sacramento et cum ipsi cognoverint promittendum non fuisse, sacramenti tamen contemplatione faciunt quod sponderunt* – ha infatti il sapore senecano delle riflessioni che identificano abitudini e scelte funeste degli uomini⁴³⁸: la stoltezza di mettersi in situazioni complicate senza motivo, la superbia di non saper tornare sui propri passi di fronte a conseguenze infauste. Ambrogio utilizza lo stesso *incipit* quando parla a Simpliciano della passione per le donne come causa di allontanamento dalla religione: *saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt* (*Epist.* IX 62,7).

A tale invettiva contro Erode non segue un'analogia condanna per Iefte. La cautela di Ambrogio aumenta nel corso della sua dissertazione: dopo aver ammesso senza riserve l'imprudenza del giudice (*neque umquam adducar ut credam non incaute promississe principem Iephte*), il vescovo smette i panni del pubblico ministero per indossare quelli dell'avvocato difensore alla ricerca delle attenuanti per l'accusato: il pentimento (*voti paenituerit sui*), il dolore straziante (*conscidit vestimenta sua, habuit lugere etiam ipse qui fecit*), il desiderio di riparazione (*tamen luctum annum etiam posteris statuit deplorandum ac dereliquit*). Ne conclude che Iefte non è direttamente colpevole, ma vittima di una *miserabilis necessitas* che lo obbliga a compiere il sacrificio. La necessità è il concetto portante della sua argomentazione, ripetuto due volte con l'avverbio *nesesse* e una con il sostantivo corrispondente. Nella spiegazione di Ambrogio, non è stato un atto ignobile e crudele cui sarebbe stato preferibile lo spergiuro, ma una tragica fatalità che ha imposto, per far fronte a una promessa gravosa (*dura promissio*), una soluzione ancor più penosa (*acerbior solutio*). Non v'è qui un'esplicita condanna morale, ma il rammarico per una sciagura irreparabile, perché si tratta di una promessa fatta a Dio, e non a un uomo, e inoltre mantenuta per un sentimento di timore e reverenza alla divinità (*pio metu et formidine*). L'insegnamento tratto da questa storia permette di riprendere il precetto ciceroniano, peraltro

⁴³⁸ Cf. e.g. Sen. *Epist.* 4,7, 33,2, 78,15.

già presente nell'Antico Testamento, per cui è meglio non fare voti che promettere ciò che non si è certi di poter mantenere. Tale sentenza ha la stessa conseguenza implicita di quanto affermato in precedenza: bisogna ottemperare un voto ormai pronunciato (*melius est non vovere quam vovere id quod sibi cui promittitur nolit exsolvi*).

Varie sono le corrispondenze lessicali con il *De virginitate*: in entrambi i testi vengono usate la parola *religio* come “dovere religioso da ottemperare” e l'endiadi *metum et formidinem* per indicare il timor sacro di infrangere un voto con la divinità. A ciò si aggiunge il fatto che la promessa di Erode portò alla morte di Giovanni Battista, ricordato soltanto due paragrafi dopo, in *Virginit.* 3,11. Inoltre, il vescovo ripropone il paragone con Isacco, scambiato all'ultimo con un montone per scelta divina (*denique in Isaac habemus exemplum, pro quo arietem Dominus statuit immolari sibi*), per asserire che talvolta è meglio non assolvere i propri voti (*non semper igitur promissa solvenda omnia sunt*). Berton (1980, 318s.) nota come nel *De officiis* Abramo incarna per Ambrogio la sintesi delle virtù: il sacrificio di Isacco diventa prova di saggezza e di forza, in quanto il patriarca ha dimostrato la priorità della fede sull'amore per il figlio, e di giustizia, in quanto ha accettato di rendere a Dio la prole che gli era stata data in dono. Il vescovo si smarca dalle posizioni di Cicerone⁴³⁹ perché differenti sono le loro prospettive: «si Cicéron recherche les règles pour la vie présente, Ambroise envisage les devoirs du chrétien dans une tout autre perspective. Il est tourné vers la vie éternelle. Il considère la sagesse de Dieu plus que la prudence humaine, le futur plus que le présent. Il ne se désintéresse pas du temporel, mais il se tourne essentiellement vers la vie spirituelle» (p. 322). D'altronde, sempre secondo Berton (1996, 351-371), l'idea della giustizia di Abramo, spesso in relazione oppositiva con la decadenza del giudaismo successivo, ha spinto i Padri a giustificare azioni di per sé peccaminose. In questo caso, però, l'attenzione focalizzata sul voto più che sul sacrificio umano rende l'esempio di Abramo non immediato. Ambrogio cade in un cortocircuito logico, in cui la ripetizione dei nessi consecutivi (*denique, igitur*) cerca di fare da contraltare a una malcelata incoerenza interna. La conclusione che non tutte le promesse debbano essere assolte è il risultato di un ragionamento non espresso, che a mio avviso si comprende soltanto se si presuppone la spiegazione presentata nel *De virginitate*:

⁴³⁹ Cic. *Off.* I 7,20 *iustitiae primum munus est ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria deinde ut communibus pro communibus utatur priuatis ut suis*. Sui rapporti tra le due opere omonime, cf. Rossi 1992, 145-162; Savon 2007, 194-203.

denique ad Abraham dictum est: nunc scio quia amas Dominum Deum tuum, quia non pepercisti unico filio tuo. habes igitur indicium quo docetur praevaricandum temere non esse promissum. verum Deo parricidium non probari in eadem asseritur lectione, cum pro filio ovis subiicitur, ut ipsa potius quam filius feriretur. habuit igitur Iephte quod sequeretur exemplum, quia Dominus sanguine non delectaretur humano. certe dum consilium esset ambiguum, signari debuit oraculo quid et ad praesens factum et in reliquo conveniret exemplum. ubi vero iam praecessisset exemplum, necessarium non iudicavit oraculum, cum facti forma veteris quid fieri oporteret ostendit⁴⁴⁰.

Si nota a prima vista la grande attenzione che entrambi i testi riservano alla parola *exemplum*, assente negli altri passi ambrosiani su Iefte e qui ripetuta ben cinque volte. L'esposizione dettagliata del *De virginitate* spiega chiaramente il senso delle parole di Ambrogio nel *De officiis*: il tentato sacrificio di Isacco è un *escamotage* di YHWH per mettere alla prova l'amore di Abramo con cui la divinità stabilisce sia un precetto valido sul momento, sia un esempio per le generazioni future. A suo avviso, la storia biblica mostra chiaramente che Dio rifiuta nello stesso tempo tanto l'uccisione dei figli, quanto i ripensamenti fatti a cuor leggero di fronte a una promessa; era dunque compito di Iefte comprendere le disposizioni divine. Questo legame tra i due testi offre ancora una testimonianza dell'antichità dei materiali che compongono il *De virginitate*, anteriori a quelli del *De officiis*.

Il paragone con Isacco serve ad Ambrogio per riavvicinarsi al modello ciceroniano secondo il quale talvolta le promesse non vanno rispettate. La prova che perfino Dio spesso cambi idea si trova in *Num* 16, dove la promessa di sterminare l'intero popolo israelita viene stornata, grazie all'intercessione di Mosè, verso l'uccisione dei soli colpevoli. La possibilità che Dio cambi la sua decisione di fronte al pentimento umano è un tema presente in alcuni suoi scritti datati alla fine degli anni Ottanta: in *In Luc.* II 33, a proposito della punizione di Zaccaria per non aver creduto all'angelo, e in *Paenit.* II 6,48, a commento dei cittadini di Ninive avvertiti da Giona. Anche in *Nab.* 17,70 il pentimento di Acab dopo la maledizione di YHWH per bocca di Elia a causa di Nabot serve a muovere Dio a misericordia e fargli cambiare decisione, ma il monarca malvagio morirà come previsto, nonostante il pentimento e il perdono divino: in quel caso Dio non salva il re (17,71 *Deus autem non potest mutabilis aestimari*), in quanto Acab avrebbe sconfessato la sua penitenza. Ambrogio fonda il suo ultimo argomento sul principio di autorità (*deus ipse fecit*) ma, senza specificare le

⁴⁴⁰ Ambr. *Virginit.* 2,6s.

condizioni per cui il voto può essere dismesso senza colpe, non stabilisce un giudizio netto su Iefte né una regola valida per i suoi lettori.

Dopo le riflessioni sul comportamento che Iefte avrebbe dovuto tenere, Ambrogio passa a lodare la figlia con toni entusiastici: tanto il padre è un esempio negativo, quanto la ragazza è un *praecellentius et antiquius exemplum*. Per dimostrarne pienamente il valore mette a confronto la vicenda con quella di Damone e Finzia, due filosofi pitagorici ricordati da Cicerone in *Off.* III 10,45⁴⁴¹:

*loquor autem de communibus amicitiiis; nam in sapientibus viris perfectisque nihil potest esse tale. Damonem et Phintiam Pythagoreos ferunt hoc animo inter se fuisse, ut, cum eorum alteri Dionysius tyrannus diem necis destinavisset et is, qui morti addictus esset, paucos sibi dies commendandorum suorum causa postulavisset, vas factus est alter eius sistendi, ut si ille non revertisset, moriendum esset ipsi. qui cum ad diem se recepisset, admiratus eorum fidem tyrannus petivit, ut se ad amicitiam tertium adscriberent*⁴⁴².

È la prima volta nell'opera in cui Ambrogio menziona espressamente l'*exemplum* classico invece di sostituirlo con un equivalente biblico. Testard (1992, 217s. n. 16) pensava che questo procedimento fosse dovuto sia a una minore attenzione per il trattato ormai arrivato quasi alla conclusione, che alla scelta di bilanciare una parte molto in generale più slegata dal trattato ciceroniano. Tali ipotesi non tengono conto però di due fattori: Ambrogio non ripropone gli esempi del capitolo corrispondente nel modello ciceroniano ma sceglie un altro episodio, e soprattutto la sua rielaborazione risulta ancor più lunga dell'originale. Queste caratteristiche fanno pensare a una scelta non improvvisa o sbrigativa, ma a un processo mentale più accorto, che Paola Moretti (2017, 102s.), parlando di «'competing' *exempla*», aveva riscontrato nel desiderio di mostrare la superiorità cristiana sui modelli pagani. L'attenzione del vescovo ai dettagli sul patto tra i due filosofi e il tiranno per garantire un'esecuzione e sulla prontezza di entrambi a morire suggerisce inoltre che l'accomunamento si sia basato sulla disponibilità a sacrificarsi e sulla fedeltà alla parola

⁴⁴¹ Sulle fonti di Ambrogio, cf. Courcelle 1969, 204-210; Gori 1989, I 195s. n. 102.

⁴⁴² Cic. *Off.* III 45: "Parlo però delle amicizie comuni; infatti negli uomini dotati di saggezza e perfezione non ci può essere niente di tal genere. Raccontano che i filosofi pitagorici Damone e Finzia abbiano avuto tra loro questa disposizione d'animo: quando il tiranno Dionisio ebbe stabilito il giorno della pena capitale per uno dei due e quello che era stato condannato a morte ebbe chiesto pochi giorni per sé per fare le sue ultime raccomandazioni, l'altro si fece garante della sua presenza nel giorno stabilito, in maniera che, se quello non fosse tornato, sarebbe stato lui a dover morire. E quando costui si fu presentato in quella data, il tiranno per l'ammirazione della loro lealtà chiese che lo aggiungessero come terzo alla loro amicizia".

data, tanto che la principale differenza tra le due storie risiede proprio nella diversità del finale: i due filosofi sopravvivono insperatamente, la fanciulla muore.

La critica finora non ha posto molta attenzione sull'altro passo ambrosiano in cui vengono ricordati i due filosofi pitagorici:

at etiam philosophorum gymnasia Damonem et Phintiam Pythagoreos in caelum ferunt, quorum unus cum esset morti adiudicatus, commendandorum suorum tempus poposcit, tyrannus autem astutissimus, quod repperiri non posse aestimaret, petivit ut sponsorem daret, qui pro se feriretur, si ipse faceret moram. quid de duobus praeclarius nescio. utrumque praeclarum. alter vadem mortis invenit, alter se optulit. itaque cum reus moram supplicio faceret, fideiussor vultu sereno mortem non recusavit. cum duceretur, amicus revertit, cervicem substituit, colla subiecit. tunc admiratus tyrannus cariorum philosophis amicitiam fuisse quam vitam petivit, ut ipse ab his quos damnaverat in amicitiam reciperetur. tantam virtutis esse gratiam, ut et tyrannum inclinaret⁴⁴³!

La vicenda è presentata da Ambrogio nel secondo libro del *De virginibus* (II 4,34), in cui offre alle vergini degli esempi di virtù da prendere a modello. Prima (II 4,22-33) aveva infatti raccontato il martirio di una vergine di Antiochia; la ragazza, costretta a prostituirsi in un postribolo, era riuscita a preservare la sua verginità evadendo grazie all'intervento di un pio soldato che le aveva fatto indossare il suo abito militare. L'uomo, condannato a morte, si apprestava al supplizio quando la fanciulla si presentò per subire la stessa pena e diventare martire, fino a che entrambi non ricevettero la palma⁴⁴⁴. Anche in questo caso la menzione dei due filosofi è funzionale a un confronto tra il valore pagano e quello cristiano:

digna laude, sed minora nostris. nam illic ambo viri, hic una virgo, quae primo etiam sexum vinceret. illi amici, isti incogniti. illi tyranno uni se obtulerunt, isti tyrannis pluribus, hoc etiam crudelioribus, quod ille pepercit, isti occiderunt. inter illos in uno obnoxia

⁴⁴³ Ambr. *Virg.* II 5,34: "ma anche i mausolei dei filosofi esaltano Damone e Finzia. Di costoro uno, quando seppe di essere stato condannato a morte, chiese del tempo per accomiarsi dai suoi; il tiranno astutissimo gli pose una condizione che non pensava realizzabile, cioè di presentare un garante che fosse ucciso al posto suo se questi tardava a venire. Non so quale delle due azioni sia più illustre. Entrambe lo sono. Uno trova un garante per la morte, l'altro si offre. Così dato che il condannato ritardava al momento del supplizio, il fideiussore, col volto sereno, non rifiutò la morte. Mentre veniva condotto al patibolo l'amico tornò, scambiò la testa e piegò il collo. Allora il tiranno, ammirando che per i filosofi l'amicizia fosse più preziosa della vita, chiese che anch'egli fosse accolto in questo legame da coloro che aveva condannato. Tanta è la grazia della virtù che riesce a piegare anche un tiranno".

⁴⁴⁴ Cf. Lanery 2007, 169-187.

*necessitas, in his amborum voluntas libera. hoc quoque isti prudentiores, quod illis studii sui finis amicitiae gratia, istis corona martyrii; illi enim certarunt hominibus, isti Deo*⁴⁴⁵.

La superiorità della virtù cristiana dipende dal sesso femminile della protagonista, dall'assenza di legami tra i due cristiani, dal maggior numero di nemici e dalla loro crudeltà, dalla libera scelta che fu alla base della lotta. Il sostrato comune tra *De virginibus* e *De officiis* si riscontra pure nella descrizione del banchetto di Erode (*Virg.* III 6,26-30) in cui Ambrogio ricorda la morte del Battista come monito contro le gozzoviglie. Il racconto finisce con una riflessione: *et propter ius, inquit iurandum (Mt 6,26). o religionem novam! tolerabilius perierasset. unde non immerito Dominus in evangelio iubet non esse iurandum (Mt 5,34), ne sit causa periurii, ne sit necessitas delinquendi. itaque ne iusiurandum violaretur, percutitur innocens. quid prius horrescam nescio. tolerabiliora periura quam sacramenta sunt tyrannorum*⁴⁴⁶. Ambrogio si confronta col tema già dai primi anni di episcopato e sembra rielaborare nel *De officiis* sue riflessioni precedenti. Ne è ottimo esempio la frase *quanto tolerabilius tali fuisset periurium sacramento*, che riprende quasi letteralmente la conclusione corrispondente nel *De virginibus*. Considerate tutte queste referenze ai libri sulle vergini, diventa ancora più interessante il fatto che Ambrogio abbia scelto di sostituire la martire antiochena con la figlia di Iefte, la cui vicenda era stata analizzata nel *De virginitate* – cosa che conferma ancora una volta l'antichità del testo. Questo passo è particolarmente utile per ricostruire il metodo 'contaminativo' di Ambrogio nel *De officiis*: il vescovo deve rielaborare in chiave cristiana un tema, il giuramento empio, che Cicerone aveva illustrato facendo ricorso a dei racconti del mito (Ippolito e Teseo, Fetonte e il Sole, Agamennone e Ifigenia); cerca due esempi biblici corrispondenti (Erode e Giovanni Battista, Iefte e sua figlia) e li rielabora prendendo spunto da ciò che aveva già scritto su di loro nei libri sulla verginità; recupera la trattazione di Erode (*Virg.* III 6,26-30) e quella su Iefte (*Virginit.* 2,5-7), ivi compreso il paragone con Isacco; torna al *De virginibus* (II 5,34) con la storia di Damone e Finzia, presente anche in Cicerone (*Off.* III 10,45), ma cambia il termine di paragone cristiano, dalla martire antiochena di *Virg.* II 4,22-33 alla figlia di Iefte già commentata in *Virginit.* 2,7-9; nel sostituire le figure mantiene però la valenza

⁴⁴⁵ Ambr. *Virg.* II 5,35: "fatti degni di lode, ma inferiori ai nostri. Infatti in quel caso entrambi erano uomini, mentre qui si tratta di una sola vergine, che prima di tutto doveva vincere anche il suo genere. Quelli erano amici, questi degli sconosciuti. Quelli si offrono a un solo tiranno, questi a più tiranni, e anche più crudeli di lui, perché Dionigi li risparmiò, questi li uccisero. Tra quelli vi era una necessità ineluttabile, in questi una libera volontà. E questi furono più avveduti anche per il fatto che per quelli il fine del loro impegno fu la grazia dell'amicizia, per questi la corona del martirio; quelli infatti combatterono per gli uomini, questi per Dio".

⁴⁴⁶ Ambr. *Virg.* III 6,28. Sull'episodio, cf. Cazzaniga 1954, 568-576.

positiva necessaria per dimostrare la superiorità della Bibbia sulla virtù pagana, e quindi descrive il personaggio del *De virginitate* con i termini del *De virginibus*. Questo complicato processo di rielaborazione e assemblamento appare spesso nelle opere di Ambrogio: anche nel *De virginitate* (3,11), infatti, il vescovo richiama la morte di Giovanni Battista, e non casualmente in concomitanza con la trattazione di Iefte. L'autore ha dunque l'uso di recuperare brani di testi precedenti e ricucirli insieme per creare un risultato finale: Ambrogio fa una sorta di centone di se stesso.

La figlia di Iefte viene rivalutata completamente, assumendo lo stesso *status* della martire antiochena. Il suo *exemplum* è definito *praecellens, antiquum, magnificens, illustre* per ragioni principali: non si tratta di due uomini ragguardevoli e colti (*spectatis et eruditis viris*) ma di una vergine (*virgine*); l'artefice della condanna a morte non è un tiranno ma il padre che singhiozza (*ingemiscenti patri*) e che cerca di prendere tempo (*cunctantem*). Ambrogio si sofferma sul ritiro della fanciulla con le compagne ed enumera tutte le cause di un possibile ripensamento attraverso la ripetizione anaforica della negazione coordinante *nec*, che scandisce il ritmo del periodo fino a terminare con l'ultima frase in cui soggetto e predicato sono invertiti in chiasmo. Il testo è marcato dalla disposizione chiasmica di gran parte delle frasi: *rediit ad patrem / ad votum rediret, voluntate propria ... impulit / fecitque arbitrato spontaneo, fortuitum impietatis / pietatis sacrificium*. Per Franca Ela Consolino (1990, 353-366) la figlia di Iefte diventa un *exemplum maiorum* ed entra a far parte così dei modelli di riferimento che hanno sia un valore educativo, sia una dimensione letteraria, e sono usati apposta da Ambrogio quando vuole stabilire un confronto tra un racconto biblico e uno proveniente dal mondo romano. Una tale cura poetica nello scritto denota l'intenzione di enfatizzare il ruolo positivo della ragazza nella vicenda biblica, che diventa ancor più eclatante a causa del genere femminile: la superiorità dei personaggi di Israele è dimostrata sì dalla loro maggiore antichità, secondo il noto *topos* cristiano, ma soprattutto dal fatto che i due filosofi antichi vengono surclassati in virtù e coraggio da una ragazza. La sapienza classica è sconfitta da una semplice fanciulla ebrea.

Ambrogio non differenzia molto i temi di elogio che aveva usato *De virginibus* per la martire antiochena, ma dà alla lode della figlia di Iefte una forma più lirica. La palinodia per la giovane galaadita maltrattata nel *De virginitate* non marca soltanto un'evoluzione stilistica dell'autore, ma anche un preciso intento esegetico. Lo scarto tra la figlia e il padre diviene evidente nel comportamento tenuto di fronte alla notizia del sacrificio da compiere. Le lacrime versate da Iefte riflettono anche qui l'idea ambrosiana di una stretta relazione tra

il pianto e la penitenza⁴⁴⁷: se anche qui il padre piange perché *paenituerit*, a differenza di quanto si legge nel *De virginitate* non lo fa la figlia, che qui viene presentata in maniera eroica. Testard (1992, II 217 n. 10) spiegava il divario crescente tra i due personaggi con l'imbarazzo che Ambrogio avrebbe provato nel commentare questo passo biblico, trovando una via di fuga esegetica nella lode della fanciulla come esempio di virtù e di coraggio. Più recentemente, Davidson (2001, II 862) ha ridefinito l'evoluzione interpretativa di Ambrogio come un allontanamento rispetto al tema iniziale del capitolo: «having begun the chapter talking about the kind of circumstances in which it is better not to fulfil a promise, he then praises her precisely because she did keep her vow to return to her father to meet her death». Ebbene, questa divagazione avviene per le stesse motivazioni che ho addotto a commento del primo libro: Ambrogio attua un principio di cautela per cui evita di dichiarare la bontà dell'operato di Iefte così come la liceità di ritirarsi da un voto fatto a Dio. Se nel primo libro, però, le riflessioni del vescovo si concentrano soltanto sul giudice, qui si osserva un ulteriore approfondimento sulla figlia. Come spiegare questo cambiamento di esegesi con il *De virginitate*? Se si considera che il *De officiis* nella redazione finale viene comunemente datato agli anni 388-390, tra i due testi sarebbe intercorsa una decina d'anni. Tuttavia, è stato notato che all'interno dell'opera si trovano anche materiali molto più antichi⁴⁴⁸; l'esempio più eloquente è il prologo stesso, composto non lontano dalla sua elezione episcopale (*Off.* I 1,4) anche se variano le interpretazioni sulle cause del suo utilizzo incipitario⁴⁴⁹. Testard (1989, 84) aveva riconosciuto nella stesura del terzo libro un metodo particolare, «qui consiste à introduire, dans la rédaction de son ouvrage, des passages de rédactions antérieures». Lo studioso aveva rilevato infatti un processo analogo a quello che ho riscontrato nel *De virginitate*: «Ambroise sépare en deux morceaux son passage cicéronien sur Gygès et son application à Jean-Baptiste, puis insère entre les deux la première partie du texte sur David, 33-34. Il rejette après l'application à Jean-Baptiste la seconde partie du texte sur David, 61-62, ainsi éloignée du développement qu'elle concluait» (*ibid.*). È impossibile escludere che anche i paragrafi su Damone e Finzia facciano parte di questo *corpus* di testi pregressi: il riferimento a Cicerone avviene già nel *De virginibus* (377), la struttura richiama il *De virginitate* (fine anni Settanta o inizio anni Ottanta), la citazione diretta dell'esempio classico è un'anomalia forse più facilmente spiegabile all'inizio della composizione che non alla fine. Sicuramente la lettera a Simpliciano (*Epist.* II 7,33) esaminata nel paragrafo

⁴⁴⁷ Cf. Bozzini 2006, 154-164.

⁴⁴⁸ Cf. Visonà 2004, 127-129.

⁴⁴⁹ Cf. Testard 1988, 227-231; Savon 1993, 156-164.

successivo può essere utilizzata come traccia di un giudizio positivo nei confronti della figlia di Iefte; essendo però datata al 386 circa, non è molto d'aiuto. A prescindere dagli insolubili problemi di cronologia, questo spostamento di attenzione potrebbe essere messo in relazione con lo specifico interesse che su di lei si posa a partire da Origene (*Clo* VI 54,276-280) e da Metodio di Olimpo (*Symp.* 12,1s., 56-96), da cui forse Ambrogio riprende le mosse per raffigurarla con tratti salvifici tipici dei martiri: la ragazza trasforma un'empietà lasciata al caso (*fortuitum impietatis*) in un sacrificio che sancisce di nuovo i legami con la divinità e la famiglia (*sacrificium pietatis*).

Il processo di santificazione della figlia di Iefte traspare anche dalla somiglianza, notata da Testard (1992, II 218 n. 18), tra la descrizione della figlia di Iefte e il racconto della visitazione contenuto nell'*Expositio evangelii secundum Lucam*:

<i>In Luc. II 20</i>	<i>Off. III 12,81</i>
<i>Mariam, quae ante sola in intimis penetralibus versabatur, non a publico virginitatis pudor, non ab studio asperitas montium, non ab officio prolixitas itineris retardavit</i> ⁴⁵⁰ .	<i>nec fletus aequalium movit puellam nec dolor flexit nec gemitus retardavit nec dies praeteriit nec fefellit hora.</i>

Il processo di composizione dell'*Esposizione sul Vangelo di Luca* è molto lungo: dal 377 al 389/390 Ambrogio colleziona e unisce vari sermoni sul testo per poi rielaborarli in un quadro unico⁴⁵¹. Come notava Testard, il testo su Maria che si avvia a visitare Elisabetta nel suo villaggio in montagna presenta somiglianze con il passo di *Off. III 12,81*, sia da un punto di vista dell'immagine della donna connessa con una montagna che segue il suo officium senza farsi trattenere da vari fattori, sia da un punto di vista lessicale mediante la ripetizione delle congiunzioni di negazione coordinanti e il verbo *retardare*. È dunque uno stilema tipico di Ambrogio quello di celebrare l'eroismo dei personaggi attraverso una serie di negazioni: nel *De virginitate* lo aveva riservato a Isacco e Abramo, mentre adesso lo impiega per figlia di Iefte e, nell'*Expositio*, per la madre di Gesù. Ambrogio crea un ulteriore legame tra i due personaggi mediante il binomio antitetico ricordo/oblio. L'espressione *virgo officii memor, iniuriae inmemor*, usata in *In Luc. II 20* per Maria è analoga a *filia memor*

⁴⁵⁰ Ambr. *In Luc. II 20*: "quanto a Maria, che pure in precedenza stava abitualmente da sola nelle stanze più recondite della casa, il pudore della sua verginità non la trattenne dall'andare in pubblico, né l'asprezza dei monti dall'impegno di partire, né la lunghezza del viaggio dal suo servizio. Da casa sua la vergine si volse in fretta verso la regione montana, vergine memore del dovere, delle insidie inmemore, mentre la spingeva l'affetto dopo aver abbandonato le paure legate al suo sesso".

⁴⁵¹ Cf. Coppa 1978, 18-25; Visonà 2004, 95-99.

pietatis, ignara oblationis, con cui in *Virginit. 2,5* descrive la figlia di Iefte. Ai suoi occhi entrambe le donne agiscono in spirito di servizio, giacché la *pietas* indica il dovere del figlio verso il padre; mentre però l'una, pur conoscendo le insidie che il viaggio comporta, le mette da parte per ottemperare all'*officium*, l'altra ignora la sorte che l'attende. È interessante l'accostamento tra le due figure, soprattutto perché le comunanze tra l'*Esposizione* e i testi sulla figlia di Iefte riguardano momenti differenti del racconto di *Giudici*: l'uscita della ragazza verso il padre in trionfo e la sua salita in montagna per piangere la verginità. Del resto, Ambrogio ripeterà più volte questo stilema nel corso del suo lavoro esegetico sul passo (*filia, gnara pietatis, ignara promissi* in *Obit. Val. 49*; *pater non affectus immemor, sed memor voti* in *Exhort. virg. 8,51*), e in varie altre occasioni⁴⁵². Le espressioni presentano sempre qualche piccola variazione, ma vengono utilizzate per descrivere efficacemente l'incontro tra Iefte e la figlia nelle varie opere di Ambrogio, diventando così un *usus scribendi* dell'autore. La corrispondenza tra la Vergine e la giovane galaadita diventa un ulteriore indizio del valore attribuito a quest'ultima dal vescovo di Milano; attraverso l'elogio di lei egli sposta il discorso dall'*impasse* esegetica e morale sui voti a una storia di redenzione attraverso la tragedia⁴⁵³, in cui l'opera pia della fanciulla redime la promessa incauta del padre.

3. La lettera a Simpliciano

Ambr. *Epist. II 7,33* (= Maur. 37) (ed. Banterle 1988, 90 = Faller 1968, 59s.)

<p><i>sed hoc fit levitate animi adque infirmitate morum, quia curas inanes volvimus et operamur supervacua. sapientis autem cor actumque et opus "radicatum esse decet adque immobile". hoc docuit Moyses, quando manus ei graviores fiebant, ita ut vix sustineret eas Iesus Nave, ideoque</i></p>	<p>Ma ciò avviene per leggerezza d'animo e debolezza dei costumi, perché ci rivolgiamo verso vane preoccupazioni e ci occupiamo di cose superflue. Invece il cuore, l'azione e l'opera del sapiente "conviene che sia radicato e immobile". Questo insegnò Mosè, quando le sue mani diventavano più pesanti, al punto che a mala pena le reggeva</p>
--	--

⁴⁵² A titolo di esempio *Exc. Sat. I 9, Abr. I 6,53, Paenit. I 9,42, In Luc. IV 57, In psalm. 118 III 10,46, Obit. Val. 36.*

⁴⁵³ Cf. Thompson 2001, 119: «it would appear that the camera has captured Ambrose's moral casuistry in this treatise at the moment of its metamorphosis into something else, into (say) a tale of redemption through tragedy [...]. Ambrose must find a way to make sense out of Jephtha's senseless deed».

*vincebat populus*⁴⁵⁴, *quando non perfunctoria gerebantur opera, sed plena ponderis adque virtutis, non nutantis animi nec titubantis adfectus, sed “fundatae mentis stabilitate”*. *ergo sapiens extendit manus suas, stultus autem contrahit, sicut scriptum est quia “stultus complexus est manus suas et voravit viscera sua”*⁴⁵⁵ *carnalia magis cogitans quam spiritualia. at non filia Iuda*⁴⁵⁶ *quae expandens manum clamavit ad Deum: “tu scis falsum testimonium adversum me dicunt”*⁴⁵⁷ *melius arbitrata non peccare et incidere in calumnias accusantium quam peccatum subire sub impunitatis velamine*⁴⁵⁸. *ea ergo contemptu mortis servavit innocentiam. sed nec filia Iephtae, quae votum patris de immolatione sua proprio adque hortatorio firmavit adsensu*⁴⁵⁹.

Giosuè figlio di Nave, e per questo vinceva il popolo, quando le attività non erano svolte alla leggera, ma piene di peso e di virtù, risultato non di un animo vacillante o di una decisione titubante, ma “frutto della stabilità di una mente ben strutturata”. Per cui il sapiente apre le sue mani, mentre lo stolto le ritrae, com'è scritto: “lo stolto richiuse le sue mani e divorò le proprie viscere”, pensando cioè più alle cose della carne che a quelle dello spirito. Ma non lo fece la figlia di Giuda, che allargando la mano esclamò a Dio: “Tu sai che dicono falsa testimonianza contro di me”, ritenendo che fosse meglio non peccare e incorrere nelle calunnie degli accusanti piuttosto che esporsi al peccato sotto il velo dell'impunità. Costei dunque, con disprezzo della morte, conservò l'innocenza. E neppure la figlia di Iefte, che assicurò il voto del padre sulla sua immolazione esortandolo con un assenso fatto di propria iniziativa.

La lettera è indirizzata a Simpliciano, il sacerdote che completò la formazione prima di Ambrogio e poi di Agostino, e che il vescovo milanese designò come suo successore alla cattedra episcopale. Grazie ad un riferimento al *De Iacob et vita beata*, comunemente datato al 386, la lettera viene ritenuta di poco posteriore⁴⁶⁰. Nello scritto, Ambrogio affronta il tema della vera libertà, quella dell'anima, che il sapiente possiede anche in una condizione di

⁴⁵⁴ Cf. *Ex* 17,11-13.

⁴⁵⁵ *Eccl* 4,5.

⁴⁵⁶ Cf. *Dan* 13,48.

⁴⁵⁷ Cf. *Dan* 13,43.

⁴⁵⁸ Cf. *Dan* 13,23.

⁴⁵⁹ Cf. *Jdc* 11,36.

⁴⁶⁰ Cf. Faller-Zelzer 1990, XXII; Visonà 2004, 68.

schiavitù fisica. Gli uomini tendono a ricercare una finta libertà di piaceri, mentre da piccoli sono ignari dei vizi che li porteranno a diventare assoggettati in età adulta. Di animo leggero e di costumi deboli, si perdono nelle vane preoccupazioni della vita, mentre il sapiente brilla per la forza e la costanza del suo cuore; ne è prova la scelta di Mosè, che nella battaglia contro gli Amaleciti si fa aiutare da Giosuè a tenere su le braccia ormai stanche perché gli Israeliti possano vincere la battaglia. Anche la gestualità del corpo, con l'apertura delle braccia o la chiusura su di sé, rispecchia infatti l'attitudine dell'animo. I modelli biblici proposti a commento dell'affermazione sono stavolta due donne, Susanna e la figlia di Iefte.

Gli studiosi hanno notato in tutta la lettera un'imponente ripresa dell'esegesi filoniana del *Quod omnis probus liber sit* a proposito della connessione tra fermezza del corpo e forza dello spirito, che comprende anche il riferimento all'episodio di Mosè (*Prob.* 7,47) e di Giosuè (5,28s.); soltanto i riferimenti alle due eroine sono farina del sacco di Ambrogio. Le due fanciulle vengono accomunate dall'autore attraverso il nome: Susanna è chiamata figlia di Giuda, con riferimento all'appellazione rivolta in *Dan* 13,57, per armonizzare il legame con l'anonima figlia di Iefte. In particolare, quest'ultima viene descritta molto cursoriamente per mostrare il carattere volontario della sua scelta: ella si rende garante del voto fatto da suo padre mediante un assenso non soltanto deciso in autonomia (*proprius*), ma anche interiorizzato al punto da incoraggiare (*hortatorius*) Iefte a portare a termine la sua promessa. L'idea e il lessico sono comuni a *Off.* III 12,81, dove Ambrogio sottolinea la spontaneità della scelta compiuta dalla ragazza (*voluntate propria ... arbitratu spontaneo*) che dona coraggio al genitore esitante (*cunctantem impulit*). Non viene dato invece alcun giudizio su Iefte e sul voto. Questa è l'unica occorrenza in Ambrogio in cui non viene riassunta la trama dell'episodio, certamente perché la lettera era indirizzata a una persona colta. Il vescovo dimostra che il cuore del saggio rimane immobile proponendo degli esempi biblici in cui è presente un riferimento al corpo: Giosuè regge le mani di Mosè durante la battaglia, il salmista contraddistingue lo stupido dalla postura, Susanna spalanca le mani nella sua preghiera a Dio. Episodi, questi, sicuramente più celebri rispetto al testo di *Jdc* 11, eppure descritti con maggior attenzione. Viceversa, non soltanto la storia della Galaadita è appena accennata, ma manca proprio il tratto fisico necessario per costituire l'ultimo esempio del paragrafo. Il legame con Susanna è dato piuttosto il disprezzo della morte a favore di una giusta causa: l'una è pronta a morire piuttosto di cadere nel peccato, l'altra accetta il sacrificio per non rendere il padre uno spergiuro. La giovane galaadita diventa, sulla scia del terzo libro del *De officiis*, un esempio per gli uomini afflitti da un tentennamento nei costumi (*infirmis morum*), lei che fu risoluta (*firmavit*) nell'adempire

il voto al padre. Con questo richiamo testuale all'inizio del paragrafo, Ambrogio termina i suoi esempi in una sorta di *Ringkomposition*, incastonando la figlia di Iefte tra varie figure eroiche dell'Antico Testamento e rendendola così un modello di saggezza e coerenza.

La lettera è importante per riconoscere il 386 come l'anno in cui è attestato per la prima volta il cambiamento dell'esegesi ambrosiana sulla ragazza galaadita. Se già le corrispondenze sia lessicali che contenutistiche con il *De officiis* fanno sospettare un legame tra i due testi, la brevità della citazione, che peraltro esula dal *fil rouge* della prossemica spirituale, induce a credere che al momento della scrittura di questa lettera Ambrogio avesse già composto i materiali presentati nella sua opera sui doveri degli ecclesiastici. Sembra infatti assai improbabile pensare che il contrario, cioè che il vescovo abbia intrapreso una rilettura notevolmente diversa di *Jdc* 11 in occasione di una sequenza di esempi fugaci per una lettera privata, e che poi abbia sviluppato gli argomenti nel *De officiis*: da un lato l'accostamento *filia Iuda – filia Iephtae* dimostra che il ricordo della giovane non è frutto di una scelta estemporanea ma ben meditata, dall'altro la raffigurazione della vicenda biblica e della sua interpretazione morale in una sola frase si spiega soltanto come sintesi di una riflessione ben più profonda che ha già portato le sue conseguenze sul piano dell'esegesi.

4. L'Apologia del profeta Davide

Ambr. *Apol. Dav.* 4,16 (ed. Lucidi 1981, 72 = Schenk 1897, 309s.)

da mihi aliquem sine prolapsione delicti. Fammi l'esempio di qualcuno che non sia
validissimus omnium Sampson legitur, qui caduto in una colpa. Si legge che Sansone
*leonem etiam suis manibus strangulavit*⁴⁶¹; sia stato il più vigoroso di tutti, lui che
sed utinam amorem suum suffocare addirittura strangolò un leone con le sue
*potuisset*⁴⁶². *messes incendit* mani, ma magari fosse riuscito a soffocare
*allophylorum*⁴⁶³ *et ipse mulieris unius arsit* il suo amore! Incendiò le messi degli
*igniculo*⁴⁶⁴. *Iephtae victor ab hoste* stranieri e anch'egli arse per il fuocherello
remeavit, sed vexilla referens triumphalia di una sola donna. Iefte rientrò vittorioso
suo victus est sacramento, ut pietatem sul nemico, ma mentre riportava le insegne

⁴⁶¹ Cf. *Jdc* 14,16.

⁴⁶² Cf. *Jdc* 14,17.

⁴⁶³ Cf. *Jdc* 145,4.

⁴⁶⁴ Cf. *Jdc* 16,4.

*occurrentis filiae parricidio remunerandam putaret*⁴⁶⁵. *primum omnium quid opus fuit tam facile iurare et incerta vovere pro certis, quorum nesciret eventum? deinde quis*⁴⁶⁶ *sacramenta tristia Domino Deo reddit, ut cruentis solvat sua vota funeribus?* trionfali fu vinto dal suo giuramento, così che ritenne giusto ricambiare la devozione della figlia che gli andava incontro con la sua uccisione. Prima di tutto, che bisogno ci fu di giurare con tanta faciloneria e al posto di una cosa certa prometterne in voto una incerta, di cui non poteva conoscere l'effetto? E poi, chi ripaga al Signore Dio promesse funeste al punto da sciogliere i suoi voti con immolazioni cruento?

Anche la datazione dell'*Apologia* è incerta: a lungo considerata uno scritto della fine del regno di Graziano, era stata posticipata al 387 da Palanque (1935, 520s.) e poi fissata al 390 da Felix Claus (1976, 170-193), Pierre Hadot (in Hadot-Cordier 1977, 33-43) e Filippo Lucidi (1981, 22-28), che mettevano lo scritto in relazione con gli scontri tra Ambrogio e Teodosio. Attualmente, l'ipotesi più accreditata è quella di Giuseppe Visonà (1997, 260-298), confermata da Michele Cutino (2014, 69-73), che ha retrodatato l'opera al 387-388 per via di un probabile riferimento all'usurpatore Massimo come ancora in attività (*Apol. Dav. 27*)⁴⁶⁷.

In questa sezione dell'opera Ambrogio vuole dimostrare che nessuno è esente da colpe e presenta come esempi biblici due giudici, Sansone e Iefte, di cui ripercorre le vicende attraverso un costante gioco letterario di contrasti. Del primo sottolinea il grande vigore fisico, a cui non corrisponde però una forza interiore altrettanto resistente: l'immagine della morte per strangolamento inflitta al leone viene applicata in contrappasso su Sansone stesso, incapace di soffocare l'amore per Dalila che lo porterà alla morte. Analogamente, lo stesso uomo capace di bruciare interi campi dei Filistei non riesce a spegnere il fuocherello innescato da una sola donna: lo squilibrio tra l'ampiezza dell'incendio e la fiammella accesa dalla moglie traditrice mette in ridicolo Sansone, immagine dell'uomo che non sa contenersi.

Il contrappasso che subisce Iefte ruota invece attorno ai temi di vittoria e sconfitta: il giudice vince sul nemico (*victor ab hoste*) ma non sul suo giuramento (*victus est sacramento*). Il *pathos* della scena viene accresciuto attraverso l'immagine delle insegne

⁴⁶⁵ Cf. *Jdc* 11,30-39.

⁴⁶⁶ Per le ragioni della scelta di *quis* al posto di *aliquis*, lezione tramandata dai codici, cf. *infra*.

⁴⁶⁷ Per tutti i riferimenti, cf. Visonà 2004, 63-65.

della battaglia portate in pompa magna (*vexilla triumphalia*) fino al momento della tragedia. Tale immagine, studiata da Alexander Zerfass (2008, 102), ricorre spesso nelle opere di Ambrogio, che la impiega sia in senso proprio, con significato militare (*vexilla victricia*, in *Obit. Theod.* 43), oppure in senso metaforico con una connotazione di tipo morale⁴⁶⁸.

Se la mia ipotesi dell'antiorità del *De officiis* sull'*Epist. 7* è vera, questo presupposto vale anche per l'*Apologia*, posteriore alla lettera di almeno un anno; a conferma si notano alcune comunanze lessicali con *Off. I 255* (*victor, iurare e sacramentum*), assenti negli altri passi ambrosiani sull'argomento. Inoltre, la frase *suo victus est sacramento* ricorda un brano che ha come argomento Erode e il suo voto: *victus Herodes, quia sacramento se constrinxerat daturum quicquid neptis propria petisset, iussit occidi Iohannem et caput eius afferri* (*In psalm. 35* 13,4). Queste due figure ancora una volta si intrecciano nella comune condanna di chi prese il voto *a ciancia*⁴⁶⁹: per storie simili si adottano analoghe espressioni. In accordo con il *De virginitate* Ambrogio sottolinea invece varie immagini: la crudeltà sanguinaria che deriva dalla decisione di Iefte (*cruenta funera* in *Apol. Dav.* 4,16, *cruentus affectus* in *Virginit.* 2,9), il tema del ritorno, quello del giudice dalla guerra o quello della figlia dalla montagna (*remeavit ab hoste* in *Apol. Dav.* 4,16, *remeavit ad patrem* in *Virginit.* 2,5), l'idea dell'incertezza, sia nel voto sia nella situazione che lo ha causato (*incerta vovere pro certis* in *Apol. Dav.* 4,16, *praeliorumque veritus incerta votum vovit huiusmodi* in *Virginit.* 2,5). Inoltre, anche in questo caso Ambrogio richiama la *pietas* della figlia all'incontro col padre, secondo lo stilema ricorrente in quasi tutti i passi a lei dedicati: qui il contrasto tra la pietà filiale e il sacrificio non si basa sull'opposizione conoscenza/ignoranza della ragazza ma sulla retribuzione paradossale del padre che ripaga l'affetto con l'uccisione. Se da una parte si conferma dunque l'ipotesi che Ambrogio avesse già approntato una sorta di canovaccio su cui si basava ogni volta che affrontava l'argomento, dall'altra la comunanza di immagini con il *De virginitate* e il *De officiis* lasciano presagire che qui Ambrogio si limiti a riprendere riflessioni già sviluppate altrove.

L'ultima frase del paragrafo – *deinde aliquis sacramenta tristia Domino Deo reddit, ut cruentis solvat sua vota funeribus* – ha dato luogo a varie interpretazioni. Schenkl (1897, 310) pubblica nello *CSEL* il testo come una domanda, probabilmente in virtù dalla correlazione *primum omnium ... deinde* che lega questa frase all'interrogativa precedente. Nella *Biblioteca Ambrosiana*, Lucidi (1981, 73) mantiene la versione interrogativa e la rende così in italiano: «inoltre, c'è mai uno che assolve di fronte a Dio una promessa non giusta

⁴⁶⁸ Cf. Ambr. *In Luc.* 7,64 *vexilla fidei*, *Fid.* II 16,141 *vexilla iustitiae*.

⁴⁶⁹ Per dirla con Dante *Pd.* V 64.

facendolo per mezzo di un assassinio?». Per quanto il senso sembri coerente con il paragrafo, la frase così edita non corrisponde alla sintassi del testo tradito, perché il pronome *aliquis* non ha una funzione interrogativa. Il *ThlL* (I 1606, lin. 60 - p. 1615, lin. 53s.) registra infatti un'unica voce in tal senso, in una delle *Declamazioni minori* presenti nel *corpus* di Quintiliano (329,5): *non intellegit aliquis alium esse eum qui occidat, alium qui occidatur?*, che certo non basta per giustificare questa presenza.

La tradizione manoscritta non è di aiuto in tal senso: l'apparato negativo di Schenkl presenta *aliquis* con l'erasione di *ali* in *Remensis* 352 (IX sec.), *quis* in *Laudunensis* 178 (XII sec.) e *Trecensis* 284 (XII sec.), *quod* in *Bruxellensis* 1893-1899 (XI sec.)⁴⁷⁰. Hadot non ha riportato queste informazioni perché per la prima parte dell'*Apologia* si è basato sul confronto tra i principali testimoni dei tre rami della tradizione, il *Cassellanus* Theol. F. 21 (VIII sec., sconosciuto a Schenkl), il *Parisinus* lat. 1732 (prima metà dell'VIII sec.) e il *Bononiensis* 32 (prima metà del VI secolo), di cui gli altri sono *descripti*, e non ha proceduto a ulteriori collazioni. Questa scelta è stata così spiegata: «l'apparat critique que je propose n'est donc pas destiné à renseigner le lecteur sur l'état général de la tradition manuscrite. Il est rédigé dans le seul but d'expliquer pour quelle raison, à tel ou tel endroit, le texte d'Ambroise que je retiens est différent du texte de Schenkl» (Hadot-Cordier 1977, 44). Forte dell'attestazione nei tre rami della tradizione, il filologo mantiene *aliquis* ed elimina il punto interrogativo, trasformando la domanda in affermazione.

La scelta, di per sé ragionevole, non è risolutiva. Marius Cordier è obbligato a discostarsi molto dal testo latino: «en seconde lieu, c'est rendre ses serments odieux au Seigneur Dieu, s'il faut admettre qu'on ne puisse les accomplir que par des meurtres sanglants» (in Hadot-Cordier 1977, 95). La traduzione francese lascia un'incertezza sull'interpretazione del verbo *reddere*, che così reso può indicare sia la 'restituzione', sia il 'passaggio di condizione'. L'espressione originale indica molto probabilmente il pagamento di un debito contratto in precedenza: l'espressione *vota reddere* è presente già in Cic. *Leg.* II 22 con il senso di 'offrire', '(ri)pagare', e così in Verg. *Ecl.* 5,75. Ilario di Poitiers, poi, utilizza due espressioni analoghe all'*Apologia*: *nos reddere Deo sacramenta non patitur* (*In Matth.* 4,24), in relazione al divieto di giurare di *Mt* 5,34, e *Herodes tristis licet sacramento fidem reddidit* (14,3), a proposito della promessa di Erode. Anche il senso generale della riflessione conferma quest'ipotesi: per Ambrogio, il voto di Iefte è da condannare in partenza, perché designa come controparte del beneficio divino *incerta pro certis*. Non vi è

⁴⁷⁰ Cf. Schenkl 1897, XXIII-XXXVII; Hadot-Cordier 1977, 45-47.

un cambiamento nel gradimento di Dio rispetto a un impegno preso, che diventa infausto quando si scopre che la vittima è una persona umana. Inoltre, *aliquis* indica qualcuno di indeterminato, ma esistente; la traduzione francese, invece, presenta un valore impersonale per il quale sarebbe bastato un *redditur*. Ambrogio non conclude con una riflessione generale, ma continua a commentare la storia di Iefte. Tutto il paragrafo si basa su contrasti: dopo aver biasimato il giudice per aver corrisposto con l'uccisione alla pietà filiale della ragazza, il vescovo si domanda quale sia stato il bisogno di promettere a vuoto senza pensare alle conseguenze. Dato che la promessa fu un atto completamente irresponsabile, si tratta anche qui di una domanda retorica con un'implicita risposta negativa. L'ultima frase, se interpretata come una domanda, mantiene la correlazione creata da *primum omnium ... deinde* e si concentra sulla reale necessità di assolvere il voto pronunciato se si riconoscono delle conseguenze scellerate: chi mette in pratica un atto così funesto per rispetto della parola data a Dio? Anche in questo caso il discorso, riconducibile alle riflessioni di *Off.* III 12,79 (*non semper igitur promissa solvenda omnia sunt*), è puramente retorico e serve per dimostrare la gravità del peccato di Iefte.

Si può allora pensare a una possibile correzione. Una ricerca degli usi di Ambrogio mostra che il nesso *primum omnium ... deinde* è sempre usato per correlare due frasi, come nel caso di *Off.* III 7,47 *primum omnium misericordia numquam destituitur sed adiuvatur. deinde subsidia annonae quae his impertienda sunt, collatione redimamus, reparemus auro.* Il tentativo di correggere *aliquis* in *an quis* o in *numquis* manca di paralleli convincenti. Al contrario, si trova una costruzione analoga con l'uso del semplice *quis*: *primum omnium nihil gratius florentis odore vitis, siquidem de flore earum sucus expressus poculi genus conficit, quod et voluptati et salutis sit. deinde quis non miretur ex acini vinacio vitem usque in arboris summum cacumen prorumpere, quam velut quodam amplexu fovet et quibusdam brachiis ligat et circumdat lacertis, pampinis vestit, sertis coronat uvarum?* (*Hex.* III 12,49). Il pronome interrogativo semplice diventa quindi l'opzione preferibile, per quanto non sia del tutto soddisfacente, perché non spiega da dove sia potuto derivare *aliquis*. Resta il fatto che il testo finora edito deve essere corretto, perché non è grammaticalmente accettabile come interrogativa, né dà senso soddisfacente come dichiarativa. Ambrogio non sta discettando in generale su un tipo di persona, ma racconta le disgrazie di un personaggio: *aliquis* è dunque riferibile soltanto a Iefte, e come tale risulta non soltanto superfluo, ma anche incongruo rispetto al contesto.

Quale che sia il testo originale della frase, il giudizio sul voto è totalmente negativo. Vi sono inoltre due dettagli che marcano un'evoluzione nel cammino esegetico di Ambrogio:

qui il vescovo parla per la prima volta espressamente di colpa (*prolapsione delicti*) e, soprattutto, afferma che la decisione di procedere al sacrificio della figlia fu l'esito di un travisamento empio della legge divina. La frase *suo victus est sacramento, ut pietatem occurrentis filiae parricidio remunerandam putaret* raffigura infatti il voto e il suo compimento non come una *dura necessitas*, ma come un errore moralmente imputabile, che sovvertì la coscienza di Iefte fino al punto di spingerlo ad uccidere colei che gli veniva incontro per festeggiare la sua vittoria. Questa presa di posizione netta nei confronti del giudice, prima e ultima negli scritti ambrosiani, si spiega facilmente con la funzione apologetica del testo. Il vescovo vuole dimostrare che nessuno è esente da colpe, neanche i personaggi biblici; non serve allora perdersi alla ricerca di attenuanti, ed è gioco facile condannare senza indugio la faciloneria con cui il giudice ha fatto una promessa per così dire 'in bianco', senza prevederne le possibili, tragiche conseguenze.

5. *Il De obitu Valentiniani*

Ambr. *Obit. Val.* 49s. (ed. Banterle 1985, 192 = Faller 1955, 353s.)

<p>49. <i>sed esto, fuerit ingemiscendum. quo usque luctus tempora protrahantur? duorum mensuum curricula in fraterni funeris cottidiano clausistis amplexu. sola in scripturis Iepthae filia fletus sui tempora postulavit, cognito, quod pater eius profecturus ad proelium voverat, quia id rerum potitus offerret Domino, quod sibi primum occurreret</i>⁴⁷¹. <i>post victoriam revertenti occurrerat filia gnara pietatis, ignara promissi. vidit eam et ingemuit pater dicens: "heu me, filia, impedisti me, in stimulum doloris facta es mihi. ego vero aperui os meum de te ad Dominum et non potero avertere"</i>⁴⁷². <i>illa dixit ad eum:</i></p>	<p>49. Ma va bene, capisco che Valentiniano debba essere compianto. Fino a quando può protrarsi il periodo del lutto? Avete passato due mesi interi strette ogni giorno alla spoglia fraterna. Sola nelle Scritture, la figlia di Iefte chiese questo tempo per piangere se stessa, saputo ciò che suo padre aveva promesso in voto mentre andava in battaglia, cioè che preso il potere avrebbe offerto al Signore ciò che per primo gli fosse andato incontro. Al suo ritorno dopo la vittoria gli venne incontro la figlia, esperta_in devozione, ignara di quanto promesso. La vide il padre e gemette, dicendo: "ahimè, figlia mia, ti sei messa di</p>
--	--

⁴⁷¹ Cf. *Jdc* 11,30s.

⁴⁷² *Jdc* 11,35.

“pater, si in me aperuisti os tuum, fac mihi ita, ut exiit de ore tuo”⁴⁷³. et iterum dixit: “sine me mensibus duobus et vadens flebo in montibus super virginitatem meam, ego et conpares amicae meae”⁴⁷⁴. itaque duobus exactis regressa mensibus sacrificii munus implevit. quae decreto populi Israhel quaternis in anno diebus ab eiusdem plebis feminis deplorabatur⁴⁷⁵.

50. *ad deflendum igitur virginitatis suae florem duos sat esse menses Iepthae filia iudicavit, et adhuc non venerat resurrectio. et hoc spatio temporis satis putavit a paucis se esse defletam. vobis cum omnes populi defleverunt, omnes ingemuerunt provinciae, et adhuc parva putatis vestri haec esse supplicia? si fratrem vestro redimere possetis exitio, nollet tamen ille vestra adflictione resuscitari, qui se melius vivere credit in vobis, qui optavit potius se ipsum mori quam vestram videre iniuriam, qui pro vobis se libenter fuit paratus offerre, qui ipso nostri doloris die dicitur hanc solam emisisse vocem: “vae miseris sororibus meis!”. itaque magis vestram destitutionem quam suam mortem dolebat.*

traverso, sei diventata un tribolo di dolore. Io però ho aperto la mia bocca su di te al Signore e non potrò tirarmi indietro”. Ella gli disse: “Padre se verso di me hai aperto la tua bocca, agisci su di me come uscì dalla tua bocca”. E disse ancora: “lasciami due mesi e vagando per i monti piangerò sulla mia verginità, io e le amiche della mia età”. Così, tornata alla fine dei due mesi, compì il suo compito di sacrificio: e per decreto del popolo di Israele veniva pianta dalle donne della sua stirpe per quattro giorni all’anno.

50. Per piangere il fiore della sua verginità, dunque, la figlia di Iefte giudicò che fossero sufficienti due mesi, e ancora non era avvenuta la resurrezione; e in questo lasso di tempo le bastò essere pianta da poche persone; insieme a voi hanno pianto tutti i popoli, hanno fatto lamenti tutte le province, e pensate che questi vostri patimenti siano ancora di poco conto? Se anche foste in grado di riscattare vostro fratello con la vostra morte, egli non vorrebbe essere risuscitato con la vostra sofferenza, lui che credette che fosse meglio vivere in voi, lui che scelse di morire, piuttosto che vedervi oltraggiate, lui che per voi fu pronto a offrire se stesso volentieri, lui che il giorno stesso del nostro dolore, a quanto si dice, proferì questa sola

⁴⁷³ Jdc 11,36.

⁴⁷⁴ Jdc 11,37.

⁴⁷⁵ Jdc 11,39s.

frase: “ahimè, povere sorelle mie!”. Così si doleva più della vostra destituzione che della sua morte.

L’orazione funebre per l’imperatore Valentiniano II, morto in circostanze sospette il 15 maggio 392⁴⁷⁶, fu probabilmente pronunciata tra il 15 luglio e il 22 agosto dello stesso anno: proprio i riferimenti ai due mesi di lutto nel passo sulla figlia di Iefte (*quo usque luctus tempora, duorum mensium curricula, duos sat esse menses, hoc spatio temporis*) mettono strettamente in relazione il periodo di lutto della giovane israelita con quello portato avanti dalle due sorelle di Valentiniano, Giusta e Grata⁴⁷⁷. Quanto alla pubblicazione del testo, secondo Palanque (1935, 465), Faller (1955, 106) e Banterle (1985, 17) avvenne nel mese di settembre dello stesso anno senza particolari modifiche rispetto alla versione primigenia, salvo l’aggiunta del primo paragrafo; Elio Peretto (1989, 98) ha invece scorto nei molteplici riferimenti alla Sacra Scrittura il frutto di un’«evidente rielaborazione [...] dove il ruolo della Bibbia è esaltato».

Dopo il lamento funebre e l’elogio del defunto, Ambrogio si rivolge alle sorelle di Valentiniano invitandole a non cadere nella disperazione, che nell’antichità cristiana è vista di cattivo occhio come un retaggio pagano che mina la fede nella risurrezione⁴⁷⁸. Francesco Corsaro (1996, 31s.) definisce l’opera «un apprezzabile λόγος παραμυθητικός, una sottospecie di oratoria epidittica, a metà tra l’ἔγκωμιον del defunto e la *consolatio* dei superstiti; solo che ai temi della retorica pagana incentrati sugli eroi del mito si sostituiscono nell’oratoria cristiana i paradigmi edificanti dei patriarchi del Vecchio Testamento alla luce dei quali sono presentati e importati gli elementi propri di queste orazioni: la fragilità della vita, l’*opportunitas mortis*, la gioia dei superstiti di aver goduto di tanto bene». La storia della figlia di Iefte racchiude tutte queste tematiche: la morte anzitempo della ragazza impedisce lo spergiuro al padre, la sua morte verginale è pianta prima dalle amiche sulla montagna e poi ricordata con l’istituzione di un lutto annuo. La componente pubblica del cordoglio ben si accorda con l’occasione del funerale di Stato per il giovane imperatore scomparso. La critica è unanime sull’idea che Ambrogio abbia scelto il passo in relazione al tempo trascorso dalla morte dell’imperatore al momento dell’orazione⁴⁷⁹, come infatti si

⁴⁷⁶ Sulla sua morte e le fonti, cf. Solari 1932, 273-276.

⁴⁷⁷ Cf. Visonà 2004, 126s.

⁴⁷⁸ Cf. Dulaey 2010, 326-328.

⁴⁷⁹ Cf. Peretto 1989, 116; Thompson 2001, 121.

evince dalla frase di aggancio della storia biblica *sola in scripturis Iepthae filia fletus sui tempora postulavit*. Data la finalità dell'opera, il vescovo non si attarda in questioni morali sulla liceità del sacrificio umano, ma offre una breve sintesi dell'episodio per indicare i due mesi come un periodo di tempo ragionevole per il lutto, ormai giunta alla fine.

Il parallelo tra la situazione contingente e la storia biblica viene corroborato mediante il risalto di piccoli particolari, ad esempio il fatto che il compianto annuale per celebrare la figlia di Iefte viene compiuto dalle donne del popolo (*ab eiusdem plebis feminis deplorabatur*), dettaglio taciuto nel *De virginitate* e nell'*Exhortatio virginitatis*. In questo passo, il padre non solo non è approfondito come personaggio, ma addirittura viene in qualche modo celato: infatti qui il soddisfacimento degli obblighi, qui compiuto dalla ragazza (*sacrificii munus implevit*), è un'azione solitamente attribuita a Iefte (*ingemuit solvendi muneris sponsionem* in *Virginit.* 2,5; *omnis promissi muneris conveniebat officium* in *Virginit.* 2,9; *illa hortata est ut promissum Deo munus impleret* in *Exhort. virg.* 8,51). Ambrogio descrive la fanciulla con tratti che enfatizzano il *pathos*: la disperazione per la morte in un'epoca in cui ancora non si sperava la vita ultraterrena (*et adhuc non venerat resurrectio*), la presenza di poche sodali nel lutto (*putavit a paucis se esse defletam*). Anche questi accorgimenti letterari servono per dimostrare che Giusta e Grata si trovano in una condizione molto migliore della sua: cristiane, credono nella resurrezione dei morti; familiari di un imperatore, sono accompagnate nel lutto da tutte le province dell'Impero. Ambrogio usa inoltre l'espressione *flos virginitatis*, presente anche in *Virginit.* 6,34 (*germina virginitatis flore vernantia*) e in *Epist.* 4,13,4 (*virginalem fidei suae florem*). Nei suoi scritti precedenti su *Jdc* 11 non ha sottolineato questo aspetto della figlia di Iefte – probabilmente in ragione del fatto che la verginità data dalla tenera età non è frutto di un voto – mentre qui indulge in un'espressione con cui spesso fa riferimento alla vita consacrata.

Attraverso il raffronto tra Bibbia e realtà, la figlia di Iefte sembra sdoppiarsi in due accostamenti simultanei: da un lato rappresenta le sorelle di Valentiniano in lutto, dall'altro l'imperatore stesso, morto prematuramente. Nella descrizione eroica del giovane regnante subito successiva, infatti, si scorgono alcuni tratti in comune con la giovane galaadita: Valentiniano II sembra scegliere la morte piuttosto che la visione delle sue sorelle oltraggiate (*optavit potius se ipsum mori quam vestram videre iniuriam*) e decidere di offrirsi per la loro salvezza (*pro vobis se libenter fuit paratus offerre*), così come la ragazza aveva accettato di essere sacrificata perché il padre rispettasse il voto stabilito con Dio. Così come aveva fatto con Giobbe e Davide nel paragrafo precedente (*Obit. Val.* 48), Ambrogio addita la figlia di

Iefte, morta giovane come Valentiniano II ma senza la speranza della risurrezione, come una figura risoluta a cui appigliarsi nel momento della disperazione.

6. *L'Exhortatio virginitatis*

Ambr. *Exhort. Virg.* 8,51s. (ed. Gori 1989, 238-240)

51. *considerate, filii, quid votis debeatis parentum. aperuimus ad Deum os nostrum: votum est voluntas parentum. nos oravimus, vos solvite. quanta vis sit in votis parentum Iephte Galaaditidis filia vos debet docere, quae ne frustraretur oblationem patriam, etiam mortem suam obtulit. nam cum ille sollicitus de belli periculo⁴⁸⁰, vovisset ut si prosperior pugnae eventus foret, id quod regredienti domum suam primo sibi occurreret, Deo immolaret⁴⁸¹. ubi victoria potitus est, occurrit filia, laeta prae ceteris gaudio victoriae et pietatis officio⁴⁸². ingemuit pater non affectus immemor, sed memor voti⁴⁸³. quaesivit causam filia; respondit ille quid Domino promississet⁴⁸⁴. tum illa hortata est ut promissum Deo munus impleret⁴⁸⁵. itaque incautam patris oblationem sanguine suo solvit⁴⁸⁶. 52. haec vobis communia.*

51. Considerate, figli, a che cosa sareste tenuti per i voti dei genitori. Abbiamo aperto a Dio la nostra bocca: il voto è la volontà dei genitori. Noi abbiamo promesso, voi adempite. Quanta forza ci sia nei voti dei genitori ve lo deve insegnare la figlia di Iefte il Galaadita, la quale per non rendere vana l'oblazione paterna, offrì persino la sua morte. Infatti, dal momento che costui, angustiato per il pericolo della guerra, ebbe promesso in voto che, se l'esito della battaglia fosse stato molto favorevole, avrebbe immolato a Dio ciò che per primo gli fosse venuto incontro mentre tornava a casa sua, quando ottenne la vittoria, gli venne incontro la figlia, lieta più delle altre per la gioia della vittoria e il dovere d'amor filiale. Pianse il padre, non perché immemore dell'affetto, ma perché memore del voto. La figlia ne chiese la causa: costui rispose ciò che aveva promesso al Signore. Allora costei lo esortò

⁴⁸⁰ Cf. *Jdc* 11,4.

⁴⁸¹ Cf. *Jdc* 11,30s.

⁴⁸² Cf. *Jdc* 11,34.

⁴⁸³ Cf. *Jdc* 11,35.

⁴⁸⁴ Cf. *Jdc* 11,35.

⁴⁸⁵ Cf. *Jdc* 11,36.

⁴⁸⁶ Cf. *Jdc* 11,39.

portare a termine l'impegno promesso. Così
sciolse l'incauta promessa del padre col suo
sangue. 52. Queste cose sono comuni a voi.

L'*Esortazione alla verginità* è il rifacimento letterario di un'omelia tenuta nel 394 a Firenze, dove la vedova Giuliana lo aveva chiamato perché portasse alcune reliquie del martire Agricola per la chiesa di San Lorenzo⁴⁸⁷. Una larga parte del testo è formata dal discorso fittizio che Giuliana, dopo la morte del marito, avrebbe rivolto ai figli per persuaderli alla vita consacrata. Se già prima la madre aveva ricordato la speranza di entrambi i genitori che la prole conservasse la castità⁴⁸⁸, qui ribadisce la forza del vincolo che li obbliga in coscienza a seguire i *desiderata* paterni. Non si tratta di una libera scelta, come invece Ambrogio aveva dichiarato in 3,17, ma del rispetto di un patto già stabilito tra i genitori e Dio: inequivocabili sono i termini legati al debito (*debeat, votum, solvite*) e alla forza di questo legame che non va dissolto (*voluntas, vis*). Come esempio biblico di obbedienza Ambrogio sceglie, ancora una volta, la figlia di Iefte, la quale accetta perfino la morte pur di non rendere vana l'offerta paterna.

Nel breve riassunto della vicenda biblica, Ambrogio menziona alcuni particolari che di solito non richiama al suo pubblico, come la situazione di pericolo che ha causato il voto. Inoltre, rappresenta la figlia al momento dell'incontro col padre vittorioso con le parole *laeta prae ceteris*, un riferimento alla presenza dei cori che accorrevano insieme a lei. La ragazza non è descritta con l'ormai solito stilema *memor pietatis, ignara promissi*, ma con un'espressione simile, *gaudio victoriae et pietatis officio*, con cui sottolinea in chiasmo la felicità per la vittoria e il dovere filiale che l'ha mossa verso il genitore. Questa volta Ambrogio riserva il contrasto tra memoria e oblio al padre, *non affectus immemor, sed memor voti*: il binomio, sempre in chiasmo, descrive la reazione del padre (*ingemuit*) attraverso una litote che evoca l'accavallarsi di sentimenti contrastanti su cui poi prevalse il dolore per la morte imminente da lui provocata. La descrizione continua in maniera libera: la frase *quaesivit causam filia; respondit ille* si allontana dal testo biblico in cui è il padre a spiegare subito la situazione alla ragazza, che a sua volta lo esorterà a compiere il proprio dovere promesso a Dio (*ut promissum Deo munus impleat*).

⁴⁸⁷ Sullo scritto, cf. Consolino 1982, 455-477; Pizzolato 1995, 175-177. Per datazione e bibliografia, cf. Gori 1989, 80s.; Visonà 2004, 90; Ramos Lissón 2007, 27s.

⁴⁸⁸ Ambr. *Exhort. virg.* 7,45 *vos, quos pater provocat ad integritatem, mater hortatur.*

Il giudizio è chiaro e sintetico: la figlia paga col suo sangue la promessa incauta del padre. Infatti il voto, per quanto incauto, resta vincolante e la figlia si dimostra obbediente alla decisione paterna al punto da andare incontro alla morte. Ambrogio, mentre condanna l'operato del padre, sottolinea l'apprezzamento per la fine eroica della giovane galaadita, un tema riconducibile alla sua idea che in certi casi la morte volontaria sia un bene. Già nel *De virginibus* (III 7,33) aveva elogiato la martire Pelagia che si era uccisa per sfuggire allo stupro da parte di alcuni soldati; a suo avviso, in tal caso il suicidio non era un atto immorale ma, al contrario, un'azione degna di un martire. Agostino riprenderà il discorso nel *De civitate Dei* (I 15-27) con molte più reticenze rispetto al maestro, ma senza arrivare alla condanna di un gesto specifico che aveva già richiamato la pietà popolare. È interessante notare che anch'egli utilizzerà il libro dei *Giudici* per sviluppare la sua argomentazione. Per il vescovo di Ippona, fu lo Spirito a obbligare Sansone verso il suicidio: *nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat* (*Civ.* I 21)⁴⁸⁹.

L'*Exhortatio* presenta varie somiglianze, sia lessicali che contenutistiche, col *De virginitate*: il voto di Iefte causato dalla difficile situazione bellica (*sollicitus de belli periculo, is eventu belli conflictatus ambiguo praeliorumque veritus incerta*); la relazione contrastante tra il volere dei padri e quello dei figli (*patriam sponsionem, haereditario munere e promissum Deo munus, incautam patris oblationem*); il tema del sangue, presente qui come prezzo dell'offerta paterna (*patris oblationem sanguine suo solvit*) e richiamato nel *De virginitate* ben tre volte per attestare che Dio non vuole sacrifici umani (*Dominus sanguine non delectaretur humano*) e che quello di Iefte fu un sacrificio cruento (*sacrificium itaque sanguinis, filia dolens sanguinem suum obtulit pro patria sponsione*). Malgrado il fine comune alle due opere, Ambrogio utilizza per lo stesso episodio due chiavi di lettura diverse: nel *De virginitate* accomuna la ragazza al padre in un giudizio negativo per aver prolungato l'attesa della morte, mentre qui la raffigura come un modello di obbedienza ai genitori e di attaccamento ai propri doveri religiosi. Se già nelle opere precedenti aveva evitato di calcare la mano sull'illibatezza della ragazza – forse perché la frase “piangere la propria verginità” avrebbe dato l'idea (vera) che la ragazza non voleva morire senza aver dato una discendenza⁴⁹⁰? – Ambrogio stavolta evita ogni riferimento alla permanenza della figlia sui monti, a differenza di tutti gli altri passi in cui racconta diffusamente la storia. Attraverso questa omissione, il vescovo trasforma ad arte la storia di Iefte, perché fa credere

⁴⁸⁹ Cf. Menaut 1987, 324-327.

⁴⁹⁰ Sul tema della verginità nell'*Exhortatio* e in Ambrogio, cf. Riggi 1980, 790-798.

implicitamente che il sacrificio sia avvenuto immediatamente dopo l'accettazione da parte della ragazza, e non con due mesi di ritardo. Nel *De virginitate* Iefte e la figlia sono rimproverati proprio per aver posticipato il sacrificio, atto di codardia che ha loro precluso il soccorso da parte di Dio, mentre Abramo e Isacco avevano accettato senza indugio le disposizioni divine e per questo avevano ricevuto in cambio salvezza e gloria. L'esclusione di *Jdc* 11,38-40 dall'*Exhortatio* si conforma a questa interpretazione ed elimina gli ostacoli teologici che impedirebbero a Ambrogio la lode della ragazza come modello di obbedienza dei genitori. Non si tratta dunque di una dimenticanza involontaria, ma di una scelta deliberata che risponde a una precisa visione teologica già affermata del *De virginitate* e qui superata con uno stratagemma.

Ambrogio, per bocca di Giuliana, presenta la figlia di Iefte come un modello da proporre alla gioventù, che in essa si deve rispecchiare (*haec sunt communia vobis*). Dopo aver parlato alla prole in generale, la vedova si concentra invece sul figlio maschio, votato dalla madre al sacerdozio fin dalla nascita:

tu autem, fili, quem mihi verus Elcana id est Dei dedit possessio, postulatus meus, petitus meus (inde enim etiam Samuel nomen accepit), tu, inquam, impetratus meus et votivus meus, qui quomodo in uterum meum veneris nescio (iam enim desperaveram sobolem sexus virilis), quem mihi vota mea, non aliqua solemnitas secreta formarunt, tu, inquam, fili agnosce a quo donatus sis mihi. ille tua ora plasmavit, ille tua membra distinxit, ille mea orata suscepit, cuius templo, cuius obsequio te antequam nascereris, sacravi. non parentibus, non tibi, sed Deo natus es, cuius antequam de vulva matris exires, esse coepisti. et omnes quidem illius sumus, sed tamen tu specialiter promissus, Domino tuo redderis; quia scriptum est: vovete et reddite Domino Deo vestro. ego misera, ego indigna, et tamen quasi Anna promisi ut omnibus vitae tuae diebus ac noctibus a conspectu Domini non recedas. ego promisi, tu exsequere: Dominus sibi hostiae suae munus implebit⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Ambr. *Exhort. virg.* 8,52: “E tu, figlio, che il vero Elcana, cioè la possessione di Dio, mi diede, ciò che ho domandato, ciò che ho richiesto (da cui ha preso il nome di Samuele), tu – dico – ciò che ho ottenuto, ciò che ho votato, che ignoro in che modo tu sia giunto nel mio grembo (infatti avevo disperato di un figlio di sesso virile), che i miei voti e non un qualche rapporto intimo ti formarono per me, tu – dico – figlio, riconosci che sei stato donato a me. Costui ha plasmato il tuo viso, Costui ha distinto le tue membra, Costui ha accolto le mie preghiere, con cui ti ho consacrato al suo tempio, alla sua obbedienza prima che tu nascessi. Non per i genitori, non per te, ma per Dio sei nato, e hai iniziato a essere di lui prima che tu uscissi dalla vulva della madre. E d'altronde tutti siamo suoi, ma tu, che sei stato promesso in maniera speciale, sarai reso al tuo Signore; sta scritto infatti: «fate voti e rendeteli al Signore vostro Dio». Io misera, io indegna, e tuttavia come Anna ho promesso che non ti allontani dal cospetto del Signore per tutti i giorni e le notti della tua vita. Io ho promesso, tu esegui: il Signore finirà l'offerta della sua vittima”.

La corrispondenza tra Iefte e Anna era già stata utilizzata da Origene nelle sue *Omellie sui Numeri* (24,2,5): *Anna quidem vovit Deum fructum ventris sui et Samuelem consecravit in templo. alius quodcumque sibi post victoria redeunti occurrisset vovit Deo et, occurrente filia, vota lacrimanda persolvit*. Ambrogio invece tesse il confronto su due piani distinti: da una parte collega la storia di Anna e Samuele con la realtà dei suoi tempi, quella di Giuliana e suo figlio, e dall'altra le due storie bibliche attraverso il lessico che rimarca la forza del voto (*votivus meus, vota mea, sacravi, promissus, munus implere*) e la necessità che lui esegua quanto lei ha promesso (*ego promisi tu exsequere* richiama molto *nos oravimus vos solvite* del paragrafo precedente). La santità dei figli si riconosce dunque dall'obbedienza alle decisioni paterne, anche quando esse sono incaute.

7. Il racconto biblico in Ambrogio

Il numero delle citazioni dell'episodio biblico in Ambrogio permette di fare un raffronto tra i testi (sono stati esclusi l'*Apologia* e la *Lettera 7* per la loro brevità) che cerchi di analizzare la maniera con cui Ambrogio ha trattato questo racconto.

Versetto	<i>Virginit. 2,5-10</i>	<i>Off. I 50,255</i> <i>Off. III 12,78-81</i>	<i>Obit. Val. 49</i>	<i>Exhort. Virg. 8,51</i>
11,5	<i>is eventu belli conflictatus ambiguo praeliorumque veritus incerta</i>	-	<i>profecturus ad proelium</i>	<i>nam cum ille sollicitus de belli periculo</i>
11,30	<i>votum vovit huiusmodi, si adversarios depulisset</i>	<i>votum ... quod sponderat (Off. I 50,255)</i> <i>promisisse (Off. III 12,78)</i>	<i>voverat</i>	<i>vovisset ut si prosperior pugnae eventus foret</i>

11,31	<i>ut quidquid ei primum intra domus suae occurrisset ostium, immolaret Deo suorum praesuli triumphorum</i>	<i>ut quidquid sibi primum occurrisset, offerret Deo (Off. I 50,255) immolaret Domino quidquid sibi revertenti intra limen domus suae occurreret (Off III 12,78)</i>	<i>offerret Domino, quod sibi primum occurreret</i>	<i>id quod regredienti domum suam primo sibi occurreret, Deo immolaret.</i>
11,33	<i>itaque bello potitus fuisque hostibus</i>	-	<i>id rerum potitus</i>	<i>ubi victoria potitus est</i>
11,34	<i>domum redit, cui in ipso vestibulo filia memor pietatis, ignara oblationis occurrit</i>	<i>filiam quae sibi victori prima occurrerat (Off. I 50,255) postquam filia occurrit sibi (Off. III 12,78)</i>	<i>post victoriam revertenti occurrerat filia, gnara pietatis, ignara promissi</i>	<i>occurrit filia, laeta prae caeteris gaudio victoriae et pietatis officio</i>
11,35	<i>sed recordatus illico pater et propriae sponsionis admonitus, ingemuit solvendi muneris sponsionem. "heu me", inquit, "filia, perdidisti me; ego enim aperui os meum de te ad Dominum"</i>	<i>cum et ipsum voti paenituerit sui ... denique conscidit vestimenta sua et dixit: "heu me filia! impedisti me, in stimulum doloris facta es mihi" (Off. III 12,78)</i>	<i>vidit eam et ingemuit pater dicens: "heu me, filia, impedisti me, in stimulum doloris facta es mihi. ego vero aperui os meum de te ad Dominum et non potero avertere".</i>	<i>ingemuit pater non affectus immemor, sed memor voti. quaesivit causam filia; respondit ille quid Domino promisisset.</i>

11,36	<i>tum illa: “o pater, si in me aperuisti os tuum ad Dominum, fac mihi ita ut exivit de ore tuo”</i>	<i>quae ingemiscenti patri ait: “fac mihi ut exivit de ore tuo” (Off. III 12,81)</i>	<i>illa dixit ad eum: “pater, si in me aperuisti os tuum, fac mihi ita, ut exiit de ore tuo”</i>	<i>tum illa hortata est ut promissum deo munus impleret</i>
11,37	<i>duorum tamen tantum mensium indutias postulavit, donec in montem ascenderet et super virginitatem suam fleret</i>	<i>sed spatium duorum poposcit mensium ut cum aequalibus conventum ageret in montibus, quae virginitatem eius praedestinata nec pio adfectu prosequerentur (Off. III 12,81)</i>	<i>et iterum dixit: “sine me mensibus duobus et vadens flebo in montibus super virginitatem meam, ego et compares amicae meae”</i>	-
11,39	<i>deinde duobus post exactis mensibus remeavit ad patrem. votum ille complevit</i>	<i>votum impleret (Off. I 50,255) nec fletus aequalium movit puellam nec dolor flexit nec gemitus retardavit nec dies praeteriit nec fefellit hora. rediit ad patrem quasi ad votum rediret, et voluntate propria cunctantem impulit (Off. III 12,81)</i>	<i>itaque duobus exactis regressa mensibus sacrificii munus implevit</i>	-

11,40	-	<i>tamen luctum quae decreto annuum etiam populi Israhel posteris statuit quaternis in anno deplorandum ac diebus ab eiusdem dereliquit ... plebis feminis denique factum est deplorabatur praeceptum et decretum in Israel ex diebus in dies: “ambulabant”, inquit, “filiae populi Israel, lugentes filiam Iephte Galaaditidis quattuor diebus in anno” (Off. III 12,78)</i>	-
-------	---	---	---

Da un punto di vista formale il racconto dell’episodio biblico nel *De officiis* si smarca dalle altre opere di Ambrogio. La narrazione è spezzata in due tempi: un primo momento (I 50,255, III 12,78) in cui si racconta il voto e le sue conseguenze, un secondo (III 12,81) focalizzato sulle azioni e le scelte della figlia. Inoltre, il vescovo non riporta le informazioni secondarie riferite al contesto bellico e alcune espressioni comuni agli altri testi. Le altre versioni sono maggiormente uniformi e seguono la struttura del racconto biblico, ivi comprese alcune espressioni comuni (il participio *potitus*, la formula *memor/ignara* con le sue varianti, il complemento *duobus exactis mensibus*), che non derivano direttamente dal testo biblico, ma che sono piuttosto formule proprie dell’autore. Oltre alle riprese terminologiche, l’assenza del riferimento ai due mesi di lutto sulle montagne nell’*Exhortatio* – che invece vengono sottolineati nel *De obitu Valentiniani* come il tempo di un lutto ragionevole – dipende dal ragionamento espresso nel *De virginitate*, e corrobora l’ipotesi dell’anteriorità cronologica.

Eppure, da un punto di vista esegetico, la condanna della figlia di Iefte nel *De virginitate* è un caso isolato nel generale panorama ambrosiano, in cui la ragazza è mostrata come modello. Si presenta dunque un caso a prima vista assai curioso: per il *De institutione virginis* e l’*Exhortatio* il vescovo avrebbe deciso di fare riprese stilistiche e contenutistiche

a partire da un testo di dieci anni più vecchio con il quale le nuove opere non presentano un accordo di fondo sull'interpretazione della vicenda biblica. La spiegazione appare tuttavia assai semplice: Ambrogio potrebbe aver riletto il *De virginitate* al ravvivarsi dell'interesse per la verginità con le condanne di Gioviniano e Bonoso e ne avrebbe ripreso la narrazione della vicenda, senza far sua un'interpretazione che aveva già abbandonato con il *De officiis*.

In conclusione di questo raffronto, si constata che Ambrogio non menziona mai lo Spirito divino su Iefte prima del voto ed utilizza sempre il neutro nella formulazione della promessa, probabilmente per allargare il campo delle possibili vittime sacrificali anche agli animali. Essendo difficile tacciare come incauta una promessa fatta sotto così alto consiglio, il vescovo preferisce evitare qualunque discorso su tale tema, in maniera che il vincolo sembri una semplice decisione umana, dunque fallibile. Come già Origene aveva usato la storia per smontare le accuse di crudeltà che sorgevano alla lettura del passo, così Ambrogio fa riferimento esplicito alla questione della teodicea, giustificando il non intervento divino secondo una logica retributiva che premia la prontezza e castiga il dubbio. Questa è la vera innovazione di Ambrogio alla storia della riflessione cristiana sull'episodio di Iefte. Sarà forse l'asprezza di questa interpretazione, riferibile al primo periodo di episcopato, che indurrà il vescovo ad accantonarla nei suoi scritti successivi.

Giovanni Crisostomo

Giovanni Crisostomo offrì un'interpretazione completa della storia di Iefte nelle *Omellerie sulle statue* e menzionò il giudice nel *Commento alla Lettera ai Romani* e in quello alla *Lettera agli Ebrei*. Se tali omellerie furono composte sicuramente nel 387, gli altri testi sono di datazione più difficile: generalmente gli studiosi sono partiti dal presupposto che Crisostomo avesse avuto più tempo per l'esegesi durante gli anni ad Antiochia, dove avrebbe prodotto molti testi, caratterizzati da uno stile più dimesso; di contro, gli anni a Costantinopoli avrebbero visto una quantità minore di opere, in cui affiorerebbe un tono 'episcopale'. Recentemente, invece, è stato scoperto che il *Commento alla Lettera agli Ebrei* contiene materiali sia del periodo antiocheno, sia di quello costantinopolitano⁴⁹². In mancanza di elementi più probanti, il passo corrispondente sarà pertanto menzionato dopo le *Omellerie sulle statue*.

1. Le Omellerie sulle statue

Chrys. Stat. 14,3 (PG XLIX 147)

τί οὖν, ἐπειδὴ ὁ λαὸς ἐφιλοσόφησεν ἅπας, ἄρα οὐδὲν ἐγένετο πλέον, ἀλλὰ ἐφυλάχθη ὁ ὄρκος; οὐδὲ οὕτω μὲν οὖν ἐφυλάχθη, ἀλλὰ παρεβάθη. πῶς καὶ τίνι τρόπῳ; αὐτίκα ἀκούσεσθε, ἵνα καὶ τὴν τοῦ διαβόλου τέχνην καταμάθητε πᾶσαν. “ὁ γὰρ Ἰωνάθαν οὐκ ἀκούσας ἐν τῷ ὀρκίζειν τὸν πατέρα αὐτοῦ, ἐξέτεινε τὸ ἄκρον τοῦ σκῆπτρου αὐτοῦ τοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ ἐβάπτισεν εἰς τὸ κηρίον τοῦ μέλιτος, καὶ ἐπέστρεψε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἀνέβλεψαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ”⁴⁹³. ὅρα τίνα πρὸς τὴν ἐπιπορκίαν ὤθησεν, οὐχ ἕνα τῶν στρατιωτῶν, ἀλλ’ αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ

Perché allora, dato che tutto il popolo aveva seguito le disposizioni, non accadde niente di più, ma il giuramento fu mantenuto? Non fu mantenuto, bensì trasgredito. Come e in che modo? Or ora ascolterete, perché impariate tutta l'arte del diavolo. “Gionata, infatti, non avendo sentito che suo padre faceva il voto, allungò la cima del bastone che teneva in mano e lo immerse nel favo del miele, girò la mano nella sua bocca e i suoi occhi tornarono a vedere”. Guarda chi spinse Saul allo spergiuro, non uno dei suoi soldati, ma proprio il figlio di colui che aveva giurato. (Il diavolo), infatti, non

⁴⁹² Cf. Allen 1996, 397-407 (con bibliografia); Malingrey-Zincone 2007, 2220.

⁴⁹³ *ISam* 14,27.

ὁμωμοκότος· οὐ γὰρ ἐπιορκίαν ἐργάσασθαι ἐβούλετο μόνον, ἀλλὰ καὶ παιδοκτονίαν συνετίθει, καὶ τοῦτο κατεσκευάζε πόρρωθεν, καὶ τὴν φύσιν αὐτὴν καθ' ἑαυτῆς σχίσει ἠπειγέτο, καὶ ὅπερ ἐπὶ τοῦ Ἰεφθάε ποτὲ ἐποίησε, τοῦτο καὶ μετὰ ταῦτα ποιήσκειν ἤλπισε. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὑποσχόμενος τῷ Θεῷ τὸν πρῶτον ἀπαντήσοντα αὐτῷ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ πολέμου νίκην κατασφάζειν, εἰς παιδοκτονίαν ἐνέπεσε· τὸ θυγάτριον γὰρ πρῶτον ἀπαντήσαν αὐτῷ κατέθυσσε, καὶ ὁ Θεὸς οὐκ ἐκώλυσε. καὶ οἶδα μὲν ὅτι πολλοὶ τῶν ἀπίστων ὠμότητα ἐγκαλοῦσιν ἡμῖν καὶ ἀπανθρωπίαν διὰ τὴν θυσίαν ταύτην· ἐγὼ δὲ πολλῆς κηδεμονίας καὶ φιλανθρωπίας δεῖγμα τὴν συγχώρησιν τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ ταύτῃ γεγεννημένην εἶποιμι ἂν εἶναι, καὶ ὅτι τοῦ γένους ἡμῶν κηδόμενος οὐκ ἐκώλυσεν ἐκείνην τὴν σφαγὴν. εἰ γὰρ μετὰ τὴν εὐχὴν ἐκείνην καὶ τὴν ὑπόσχεσιν τὴν θυσίαν ἐκώλυσε, πολλοὶ καὶ μετὰ τὸν Ἰεφθάε προσδοκῶντες μὴ δέξασθαι τὸν Θεόν, πολλὰς ἂν τοιαύτας ηὔξαντο εὐχὰς, καὶ ὁδῶ προβαίνοντες εἰς παιδοκτονίαν ἐξέβησαν ἂν· νυνὶ δὲ ἀφείς αὐτὴν πληρωθῆναι ἔργῳ, τοὺς μετὰ ταῦτα πάντας ἐκώλυσε. καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, μετὰ τὸ σφαγῆναι τὸ θυγάτριον τοῦ Ἰεφθάε, ὥστε ἀείμνηστον εἶναι τὴν συμφορὰν, καὶ μὴ λήθη παραδοθῆναι τὸ πάθος, ἐγένετο νόμος παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις, συνερχομένας τὰς

voleva soltanto mettere in atto lo spergiuro, ma unirlo all'omicidio della figlia, e preparava ciò da molto tempo; si sforzava di dividere perfino la natura da se stessa e sperava che avrebbe compiuto ancora ciò che aveva fatto in un altro momento su Iefte. Infatti costui, per aver promesso a Dio di sacrificare il primo che gli fosse venuto incontro dopo la vittoria della guerra, si ritrovò a uccidere la propria figlia: sacrificò la figlia che per prima gli era andata incontro e Dio non glielo impedì.

So che molti degli infedeli ci accusano di crudeltà e di misantropia per questo sacrificio. Io, invece, direi che l'assenso avvenuto per questo sacrificio sia segno di sollecitudine e di filantropia e che (Dio) non impedì questa immolazione per interesse verso la nostra stirpe (umana). Se infatti avesse impedito il sacrificio dopo quel voto, molti dopo Iefte avrebbero fatto molte promesse di tal genere nella speranza che Dio non le avrebbe accettate; e camminando per strada sarebbero finiti nell'infanticidio. Adesso, invece, avendo lasciato che questo voto fosse portato a compimento nei fatti, impedì tutti gli altri che lo avrebbero seguito. C'è una prova che ciò è vero: in maniera che la tragedia rimanesse sempre vivida nella memoria e la sofferenza non fosse accantonata nell'oblio, dopo l'immolazione della figlia di Iefte fu fatta una legge presso gli Ebrei, secondo cui le

παρθένους κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἡμέρας τεσσαράκοντα πενθεῖν τὴν γεγενημένην σφαγὴν, ἵνα τῷ θρηνηῶ τῆς θυσίας τὴν μνήμην ἀνανεούμενοι, τοὺς μετὰ ταῦτα σωφρονεστέρους ποιῶσιν ἅπαντας, καὶ μάθωσιν ὡς οὐ κατὰ γνώμην Θεοῦ ἐγένετο τοῦτο· οὐδὲ γὰρ ἂν θρηνεῖν καὶ ὀδύρεσθαι τὰς παρθένους ἀφήκε. καὶ ὅτι οὐ στοχασμὸς τὸ λεγόμενον, τὸ τέλος ἔδειξε. μετὰ γὰρ τὴν θυσίαν ἐκείνην οὐδεὶς τοιαύτην εὐχὴν ἠὔξατο τῷ Θεῷ· διὰ τοῦτο ταύτην μὲν οὐκ ἐκώλυσε, ἦν δὲ αὐτὸς ἐπέταξε διεκώλυσε, τὴν ἐπὶ τοῦ Ἰσαάκ, δι' ἀμφοτέρων δεικνύς ὡς οὐ χαίρει ταῖς τοιαύταις θυσίαις. ἀλλ' ὁ πονηρὸς δαίμων ἐφιλονεῖ καὶ νῦν τοιαύτην τραγωδίαν ἐργάσασθαι· διὰ τοῦτο τὸν Ἰωνάθαν ἐπὶ τὴν παράβασιν ὤθησεν.

fanciulle che erano andate con lei in quel tempo piangessero l'immolazione avvenuta per quaranta giorni. Ciò avvenne affinché, portando alla mente il ricordo del sacrificio con il lamento, rendessero più saggi tutti i discendenti, e imparassero che questo non avvenne secondo il disegno di Dio; altrimenti non avrebbe lasciato che le fanciulle intonassero lamenti e commiserazione. La fine mostra che quanto detto non è una congettura. Infatti, dopo quel sacrificio, nessuno fece un voto di tal genere a Dio. Per questo non impedì un'azione che Egli stesso, nei confronti di Isacco, prima ordinò e poi impedì; mediante entrambi gli episodi mostrò che non si rallegra di tali sacrifici. Ma il demonio malvagio pregustava di preparare una tragedia analoga in quel tempo: per questo spinse Gionata alla trasgressione.

Le *Omèlie sulle statue* furono composte nel 387 mentre sulla città di Antiochia si stava per abbattere la vendetta di Teodosio causata da una rivolta in cui erano state distrutte le statue della famiglia imperiale⁴⁹⁴. Nel quattordicesimo sermone, Giovanni vuol mettere in luce la pericolosità dei voti pronunciati con leggerezza e basa la sua predica sugli esempi biblici legati al tema, in particolare la promessa di Erode che causa la morte di Giovanni il Battista⁴⁹⁵, il voto di Saul che ricade sul figlio⁴⁹⁶, e il voto di Iefte culminato nel sacrificio umano⁴⁹⁷. L'approccio alla storia del giudice è innovativo, perché l'episodio non è trattato come esempio primario, ma viene citato come una sorta di *flashback* che permetta di spiegare il voto di Saul: la vicenda è raccontata per sommi capi e il lessico non rispecchia quello del

⁴⁹⁴ Sul numero delle *Omèlie*, cf. Valevicius 2000, 83-91. Sulla ricostruzione degli eventi storici e l'ordine dei sermoni, cf. van de Paverd 1991, 15-159 e 345-351.

⁴⁹⁵ Cf. Chrys. *Stat.* 14,1 ~ *Mt* 14,1-11.

⁴⁹⁶ Cf. Chrys. *Stat.* 14,2-6 ~ *ISam* 14,24-45.

⁴⁹⁷ Cf. Chrys. *Stat.* 14,3 ~ *Jdc* 11,30-40.

testo biblico, per esempio nell'uso di parole-chiave come παιδοκτονία, ὑπόσχεσις, κατασφάγειν, σφαγή, assenti nei LXX.

Crisostomo sembra lamentarsi del fatto che Saul fu costretto a trasgredire il giuramento fatto a Dio per colpa del figlio Gionata, che aveva inavvertitamente disatteso l'ordine paterno. A suo avviso, infatti, era stato il diavolo a ordire una trappola perché Saul cadesse in un duplice peccato: da una parte mirava alla trasgressione del voto (ἐπιρκία), come poi avvenne, dall'altra sperava nell'omicidio della figlia (παιδοκτονία), che invece fu bloccato dall'intervento dell'esercito. Il termine παιδοκτονία, finora mai utilizzato in greco per indicare il sacrificio di Iefte, è un tratto peculiare di Crisostomo: di ambito giudaico e cristiano, la parola fu impiegata per la prima volta da Filone (*Abr.* 181) e indicò in séguito alcune storie truci della Bibbia, come la strage degli innocenti (cf. *Gr. Naz. Or.* XXXIX 18), ma con attestazioni limitate fino all'Antiocheno, che invece la utilizzò frequentemente⁴⁹⁸. È interessante notare che più o meno in quegli anni, in Occidente, il termine *parricidium* era usato ripetutamente dall'Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43,3) e da Ambrogio (*Virginit.* 1,4-3,10, *Off.* I 50,255, III 12,78, *Apol.* 4,16) per descrivere lo stesso episodio.

Il diavolo appare per la prima volta nella storia dell'esegesi del passo come il mandante del voto. È presenza frequente nelle *Omèlie*, dove è dipinto come il vero nemico di Antiochia che ha spinto gli abitanti alla ribellione, per cui essi adesso rischiano la giustizia divina, impersonificata dall'imperatore⁴⁹⁹. Le conseguenze teologiche di questa interpretazione arrivano a rovesciare il senso del testo biblico: attraverso l'idea che sia stato il Maligno a predisporre la situazione perché sfociasse nell'assassinio rituale, Giovanni sconfessa la possibilità che il voto sia stato suggerito dallo Spirito divino, che infatti è il grande assente dell'omelia. Dio non influisce sul voto, ma lascia che gli eventi seguano il loro corso. La permissione divina (συγχώρησις) indica l'accettazione da parte di Dio dei fatti che non corrispondono alla sua volontà assoluta (cf. Lampe 1969, 1277 s.v.), in opposizione a ἐνέργεια⁵⁰⁰ o a θέλημα⁵⁰¹. Questa distinzione era già stata proposta da Origene per distinguere la diretta volontà di Dio dalla semplice permissione, in maniera da spiegare alcune parti oscure dell'Antico Testamento alla luce della prefigurazione⁵⁰². Il Crisostomo, invece, la impiega in campo morale, per mostrare che il sacrificio della figlia fu concesso perché il racconto di questa storia distogliesse i posteri dal compiere voti altrettanto affrettati.

⁴⁹⁸ Cf. e.g. Chrys. *Stag.* III 1 (PG XLVII 472), *Jud.* VI 2 (PG XLVIII 906), *Hom. in Gen.* 53,2 (PG LIV 466).

⁴⁹⁹ Cf. Brottier 1993, 631-633.

⁵⁰⁰ Cf. Chrys. *Hom. in Rom.* 19,1 (PG LX 583) ἐνταῦθα μὴ ἐνέργειαν νόμιζε εἶναι, ἀλλὰ συγχώρησιν.

⁵⁰¹ Cf. Jo. Dam. *Disp.* 3,19 τί αὐτὸ λέγεις θέλημα Θεοῦ ἢ συγχώρησιν καὶ ἀνοχὴν καὶ μακροθυμίαν;

⁵⁰² Su questo tema, cf. Nemeshegy 1958, 495-509.

In caso contrario, i discendenti avrebbero continuato a fare promesse con faciloneria, moltiplicando così le possibilità di fare voti analoghi a quello di Iefte, mentre mediante la morte della ragazza fu interrotta la potenziale catena di sacrifici umani. Si intravede qui la concezione antiochena della provvidenza divina come progressiva *paideia* dell'umanità, come aveva mostrato Robert Macina (1982, 86-124 e 263-301, 1983, 39-103). Ciononostante non si può fare a meno di notare che l'esegeta, senza avvedersene, sostiene la stessa idea di Caifa, che portò alla morte di Gesù: "è meglio che un uomo solo muoia per tutto il popolo" (*Io* 11,50). Non si tratta certo di un atto positivo, ma di una συμφορά, da cui però l'economia provvidenziale trae un bene maggiore. Il gesto, pur difforme rispetto ai decreti divini (οὐ κατὰ γνώμην Θεοῦ ἐγένετο τοῦτο), permise il ricordo dell'accaduto come monito e, di conseguenza, rese gli uomini più saggi (τοὺς μετὰ ταῦτα σωφρονεστέρους ... ἅπαντας). Crisostomo pone varie volte in evidenza l'idea di esemplarità connessa con questa storia, definita da Thompson (2001, 116s.) «a providential, cautionary tale»: la permissione divina è un esempio di sollecitudine e di amore per gli uomini (πολλῆς κηδεμονίας καὶ φιλανθρωπίας δεῖγμα), la disgrazia diventa "indimenticabile" (ἀείμνηστον ... τὴν συμφορὰν), così come il dolore (μὴ λήθη παραδοθῆναι τὸ πάθος), e ne viene rinnovato il ricordo con il lamento (τὴν μνήμην ἀνανεούμενοι). Per Giovanni, l'epilogo dell'episodio comprova la validità della sua ricostruzione: la figlia di Iefte fu l'ultima persona ad essere sacrificata a YHWH. In questo caso, dunque, la fine e il fine della storia (τὸ τέλος) vanno a coincidere nel progetto provvidenziale in cui Dio riesce a convertire l'azione sbagliata di un uomo in un bene per la comunità. Lo scopo della vicenda non è presentare un'immagine riflessa degli eventi della salvezza attraverso l'allegoria, ma offrire un insegnamento morale ben ancorato nella storia. La presentazione del Crisostomo lega gli avvenimenti di Israele in ordine cronologico e li interpreta alla luce della Provvidenza: il sacrificio della figlia di Iefte ha salvato la vita a Gionata.

Come si è visto, l'esegeta è molto rigoroso nell'affermare la positività dell'azione divina all'interno dell'episodio. Tale interpretazione si prefigge di rispondere allo scandalo suscitato dalla storia: Crisostomo riferisce che "molti degli infedeli" accusavano i Cristiani (e di conseguenza il loro Dio) di crudeltà (ὠμότης) e di misantropia (ἄπανθρωπία) per aver permesso il sacrificio umano. Il nesso tra i due termini è frequente in Crisostomo⁵⁰³ e, attraverso Eusebio (*P.e.* II 4,2, IV 10,4) e Origene (*Phil* 1,29), risale fino a Filone (*Ios.* 81). Echi di un dibattito erano già stati registrati da Origene (*Cio* VI 54,277), il quale parlava di

⁵⁰³ Cf. *Jud.* I 6 (*PG* XLVIII 853), *Oppugn.* I 6 (*PG* XLVII 328), *Laz.* I 7 (*PG* XLVIII 972).

una “sottolineatura di crudeltà”. Lo stesso vale per la formula “molti degli infedeli”: si trova per esempio in Eusebio (*D.e.* III 2,78 τῶν ἀπίστων οἱ πλείους), ma diventa frase caratteristica degli scritti di Crisostomo⁵⁰⁴. La corrispondenza con le accuse riportate da Origene induce a credere che si trattasse di un tema ancora attuale dopo quasi due secoli di distanza, e che dunque la storia di Iefte potesse essere usata come persuasivo argomento anticristiano. Tuttavia, l’uso di varie espressioni ormai formulari lascia sospettare che ci sia anche una componente retorica nella difesa del Dio dell’Antico Testamento: inveire contro il nemico esterno che mette in dubbio la bontà di Dio è il modo più semplice per ricompattare i fedeli rispetto alle loro incertezze sull’episodio.

2. *Le Omelie sulla Lettera agli Ebrei*

Chrys. *Hom. in Heb.* 27,2 (PG LXIII 186)

<p>καὶ τί ἔτι λέγω, φησίν; ἐπιλείπει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεῶν Βαράκ τε καὶ Σαμψῶν καὶ Ἰεφθάε, Δαυῖδ τε, καὶ Σαμουήλ, καὶ τῶν προφητῶν⁵⁰⁵. ἐγκαλοῦσι τῷ Παύλῳ τινὲς ὅτι τὸν Βαράκ καὶ τὸν Σαμψῶν καὶ τὸν Ἰεφθάε ἐν τούτοις τίθησι τοῖς τόποις. τί λέγεις; ὁ τὴν πόρνην θεῖς⁵⁰⁶, τούτους οὐ θήσει; μὴ γάρ μοι τὸν ἄλλον αὐτῶν βίον εἶπης, ἀλλ’ εἰ μὴ ἐπίστευσαν καὶ ἔλαμψαν ἐν τῇ πίστει.</p>	<p>(L’apostolo) dice “e cosa racconterò ancora? Mi manca il tempo di discorrere su Gedeone, Barac, Sansone, Iefte, Davide, Samuele e i profeti”. Alcuni rimproverano a Paolo di mettere Barac, Sansone e Iefte in questa lista. Che cosa dici? Colui che ci ha messo la prostituta (Raab) non metterà anche questi? Non raccontarmi il resto della loro vita, ma solo se essi non credettero e non risplendettero nella fede.</p>
--	---

Nel corso della sua spiegazione sul cap. 11 della *Lettera agli Ebrei*, Crisostomo si trova a dover motivare la presenza di personaggi problematici nell’elenco di figure esemplari dell’Antico Testamento. Queste citazioni dovevano effettivamente porre più di un interrogativo, e non da parte degli infedeli, se il vescovo ricorda anche qui alcune perplessità su tali inserimenti.

⁵⁰⁴ Cf. *Jud.* VII 3 (PG XLVIII 920) πολλοὶ τῶν ἀπίστων καὶ Ἰουδαίων, *Pan. Dros.* 2 (PG L 686), *Hom. in Phil.* I 2,2 (PG LXII 192).

⁵⁰⁵ *Hbr* 11,32.

⁵⁰⁶ Cf. *Hbr* 11,31.

La fugace risposta di Giovanni si basa su due aspetti in qualche modo contrapposti. La prima parte della risposta è costituita da una domanda retorica che si basa su un principio di misericordia divina: l'agiografo ha indicato le figure positive della Prima Alleanza senza che queste fossero senza macchia di peccato. Ne è conferma la presenza della prostituta Rahab, che fece accordi con gli Israeliti durante la conquista di Gerico, simbolo di una pietà che non si limita ai perfetti nella fede ma abbraccia anche le donne di malaffare. La seconda parte, invece, è un invito a non occuparsi delle azioni imbarazzanti compiute da alcuni personaggi, tra cui Iefte e Sansone sono sicuramente gli esponenti più in vista, ma piuttosto a concentrarsi sulla fede che li spinse a compiere gesti eroici.

Questo cenno sembra coerente con l'interpretazione nell'*Omelia sulle statue*: nonostante la sciagura del sacrificio umano, Iefte dev'essere elogiato per il coraggio dimostrato nel compiere un'azione difficilissima e contro la sua natura di padre, pur di non ledere la dignità di Dio con uno spergiuro. L'immolazione della figlia diventa dunque il gesto con cui egli rifulse nella fede, assumendo l'esemplarità tributatagli nel Nuovo Testamento, mentre l'avventatezza del voto e anche l'omicidio della figlia vengono scusati dalla compassione di Dio che accetta anche gli indegni.

Crisostomo propone una sorta di comparazione tra i peccati, in cui l'antico mestiere di Raab è usato come emblema del massimo peccato, e di conseguenza massima dimostrazione della munificenza di Dio: il meretricio appare dunque più imbarazzante dell'assassino della propria figlia. Inoltre, si nota che il sacrificio umano viene interpretato come se si trattasse di due realtà parallele in un unico evento: viene giudicato negativo come atto di violenza sulla ragazza, e nel contempo viene esaltato come espressione di pietà religiosa. Tale dicotomia permette di condannare il gesto e, insieme, di elogiare l'esecutore: è la quadratura del cerchio, che però non dissipa i dubbi così velocemente accantonati.

3. *Le Omelie sulla Lettera ai Romani*

Chrys. *Hom. in Rom.* 10,6 (PG LX 484)

(ὁ διάβολος) σχήματι πολλάκις φιλίας τὸν (Il diavolo) insinua il veleno della crudeltà
τῆς ὀμότητος ἰὸν ἐνήσιν. οὕτω γοῦν καὶ spesso sotto forma di buoni sentimenti. Così
τὴν γυναῖκα τοῦ Ἰὼβ παρεσκεύασε, infatti istigò la moglie di Giobbe a suggerire
προσωπεῖον φιλοστοργίας ὑποδῶσαν τὴν quel consiglio malvagio con indosso una

πονηρὰν ἐκείνην εἰσενεγκεῖν μάσκαρα δ'ἄφθετο. Così, anche parlando a
 συμβουλήν⁵⁰⁷. οὕτω καὶ τῷ Ἀδάμ Adamo, finge un intento di riguardo e di
 διαλεγόμενος, ὑποκρίνεται τὸ κηδεμονικὸν tutela e dice: “si apriranno i vostri occhi nel
 καὶ προστατικόν, λέγων, ὅτι ἀνοιχθήσονται giorno in cui mangerete dall'albero”. Così
 ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ ἧ ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπὸ persuase anche Iefte a immolare la figlia e
 τοῦ ξύλου⁵⁰⁸. οὕτω καὶ τὸν Ἰεφθάε ἀνέπεισε ad offrire il sacrificio illecito sotto
 προσχήματι εὐσεβείας τὴν θυγατέρα un'apparenza di pietà. Vedi la guerra dalle
 κατασφάξαι, καὶ τὴν παράνομον θυσίαν mille sfaccettature? Fa' attenzione allora,
 ἀνενεγκεῖν⁵⁰⁹. εἶδες τὸν ποικίλον πολέμον; proteggiti in ogni luogo con le armi
 φυλάττου τοίνυν, καὶ πανταχόθεν φράττου spirituali, e impara con accuratezza gli
 τοῖς ὅπλοις τοῖς πνευματικοῖς, καὶ espedienti di costui, perché tu sia
 καταμάνθανε τὰς ἐκείνου μηχανὰς μετὰ inespugnabile e lo catturi senza difficoltà.
 ἀκριβείας, ἵνα καὶ ἀνάλωτος ἦς καὶ ἔλης
 αὐτὸν εὐκόλως.

Nel corso dell'*omelia*, Giovanni Crisostomo illustra ai suoi fedeli varie strategie
 attuate dal demonio per impossessarsi degli uomini. L'ultimo paragrafo è dedicato agli
 inganni diabolici con cui vari personaggi dell'Antico Testamento sono stati ingannati: la
 serie di inganni, che non segue l'ordine cronologico, comprende la moglie di Giobbe, che
 induceva il marito a rinnegare Dio dopo tutte le calamità, Adamo e il peccato originale, e
 infine Iefte. Il filo conduttore di questo elenco è la contrapposizione tra l'apparenza di
 riguardo per gli uomini e la reale sete di peccato: se le vere intenzioni del diavolo sono
 descritte mediante l'espressione figurata ἰὸς ὠμότητος, Crisostomo descrive
 dettagliatamente la malvagia adulazione attraverso una serie di perifrasi similari (σχῆμα
 φιλίας, προσωπεῖον φιλοστοργίας, τὸ κηδεμονικὸν καὶ προστατικὸν ὑποκρίνεσθαι,
 πρόσχημα εὐσεβείας) che non annoino l'uditore durante la spiegazione della carrellata di
 personaggi. Alcune di queste parole sono già state utilizzate dallo scrittore nell'esegesi su
 Iefte e verranno riprese negli scritti successivi legati alla scuola teologica, soprattutto nelle
Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos (110). In particolare, se nell'*Omelia sulle statue*
 egli aveva parlato dell'errata opinione di crudeltà e misantropia (ὠμότης καὶ ἀπανθρωπία)
 attribuita a Dio a causa dell'episodio, contrapponendole un'interpretazione che si tratti di un

⁵⁰⁷ Cf. *Jb* 2,9.

⁵⁰⁸ *Gen* 3,5.

⁵⁰⁹ Cf. *Jdc* 11,30-40.

segno di generosità e filantropia (κηδεμονία καὶ φιλανθρωπία), qui al contrario i due sentimenti opposti sono usati per indicare il *bluff* del diavolo, cui si addice la crudeltà. Crisostomo mantiene lo stesso schema, ma inverte i ruoli: nel primo caso gli uomini si ingannano ritenendo crudele l'operato della divinità, quando invece si tratta di un'opera di bontà, mentre nel secondo il giudizio fallace è sempre degli uomini, ma in questo caso riguarda l'operato del diavolo. In buona sostanza gli uomini si confondono sempre e arrivano a giudicare malvagio Dio e buono il demonio. Attraverso le stesse immagini interscambiate su personaggi diversi, Giovanni offre un'interpretazione paradossale degli eventi veterotestamentari: Iefte si fa sedurre dal demonio, che finge generosità per celare la sua crudeltà, e compie così un atto grave e peccaminoso; nel contempo, il fatto che Dio non sia intervenuto a fermare il massacro, pur apparendo una scelta crudele, è invece sinonimo della sua benignità nei confronti degli uomini, perché con una sola vittima salva numerose persone. L'uso ripetuto di certe espressioni conferma l'importanza dell'aspetto stilistico nell'esegesi del passo: Crisostomo è attratto dai chiaroscuri della storia biblica e gioca su di essi anche a livello letterario.

Girolamo di Stridone

Girolamo menziona la storia di Iefte in sei testi che toccano un arco temporale di quasi quindici anni; la mancanza di univocità nelle sue interpretazioni rende il criterio cronologico ancora una volta importante per una corretta ricostruzione storica del suo pensiero sull'argomento. Dai passi presi in esame è esclusa l'analisi della *Vulgata*, che è già stata affrontata nella parte sui testi biblici.

1. Il Commento a Michea

Il *Commento a Michea* fu composto nei primi anni Novanta, probabilmente nel 393, e venne dedicato, insieme a quelli su *Naum*, *Sofonia* e *Aggeo*, a Paola e Eustochio⁵¹⁰. I versetti di *Mich* 6,6s. inducono Girolamo a presentare una retrospettiva su varie tipologie di sacrifici cruenti veterotestamentari, tra cui i sacrifici umani.

Hier. *In Mich.* II 6,6s. (ed. Messina 2017, 266-268 = Adriaen 1969, 497s.)

6. “ <i>quid dignum offeram Domino? curvabo genu Deo excelso? numquid offeram ei holocaustomata, et vitulos anniculos? numquid placari potest Dominus in millibus arietum, aut in multis millibus hircorum pinguium? numquid dabo primogenitum meum pro scelere meo; fructum ventris mei pro peccato animae meae?</i> ” LXX: “ <i>in quo apprehendam Dominum? suscipiam Deum meum excelsum? si apprehendam eum in holocaustis, in vitulis anniculis? suscipiat Dominus in millibus arietum, vel in decem millibus hircorum pinguium? si dabo primogenita mea pro impietate: fructus ventris mei pro peccato animae meae</i> ” ⁵¹¹ .	“Che cosa offrirò di degno al Signore? Piegherò il ginocchio al Dio eccelso? Forse gli offrirò olocausti, o vitelli di un anno? Forse Dio può essere placato con migliaia di arieti, oppure con molte migliaia di capri pasciuti? Forse gli darò il mio primogenito in riparazione del mio delitto, il frutto del mio ventre in riparazione del peccato della mia anima?” LXX: “con che cosa mi terrò stretto il Signore, accoglierò il mio Dio eccelso? Potrò tenerlo stretto con olocausti, con vitelli di un anno? Il Signore accetterà migliaia di arieti, oppure diecimila capri pasciuti? Oppure se gli darò i miei primogeniti in riparazione della mia empietà, i frutti del mio ventre in riparazione del peccato della mia anima?”.
--	---

⁵¹⁰ Cf. Cavallera 1922, 29s.; Nautin 1974, 252; Messina 2017, 7-10.

⁵¹¹ *Mich* 6,6s.

*Deus populum ad iudicium provocarat; ille sciens peccatum suum non vult contendere, sed rogare, nec tamen in ipsis precibus habet fiduciam. nihil enim dignum est, quod pro peccato possit Deo offerri, et nulla humilitas potest maculas eluere delictorum, quia impossibile est sanguinem taurorum, et vitulorum, et holocausta medullata, et cruorem arietum, et hircorum pinguium, animae sordes lavare*⁵¹². *“numquid, ait, dabo primogenitum meum pro scelere meo”*⁵¹³, *sicuti rex Moab fecisse describitur*⁵¹⁴? *aut “fructum ventris mei pro peccato animae meae”, quod fecit Iephte, pro temeritate voti offerens filiam*⁵¹⁵? *nos ergo qui sumus de populo Dei scientes quia non iustificabitur in conspectu eius omnis vivens*⁵¹⁶, *et dicentes: “iumentum factus sum apud te”*⁵¹⁷. *agents paenitentiam pro peccatis, dubitamus et dicimus: “in quo apprehendam Dominum? suscipiam Dominum meum excelsum? quomodo eum potero tenere fugientem? quanta munditia valebo praeparare hospitium Trinitati?” an “comprehendam eum in holocaustomatibus, ut totum me ei holocaustum offeram, vel in vitulis anniculis, ut lac deserens, et ad solidum veniens cibum*⁵¹⁸, *anno Domini acceptabili*

Dio aveva chiamato il popolo a giudizio; quest'ultimo, conscio del proprio peccato non vuole finire in causa, ma chiedere la grazia, però non ha fiducia neppure nelle preghiere. Infatti, non c'è niente di degno che possa essere offerto a Dio in riparazione di un peccato, e nessun atto di umiltà può lavar via le macchie dei delitti: è impossibile che il sangue dei tori e dei vitelli, gli olocausti grassi, il sangue degli arieti e dei capri pasciuti lavi le lordure dell'anima. Dice: “forse darò il mio primogenito in riparazione del mio delitto”, come è scritto che abbia fatto il re di Moab? Oppure “il frutto del mio ventre in riparazione del peccato della mia anima”, cosa che fece Iefte offrendo la figlia a causa dell'avventatezza del suo voto? Noi, dunque, che siamo del popolo di Dio, sappiamo che nessun vivente sarà trovato giusto al suo cospetto, e diciamo “sono diventato un animale di fronte a te”, facciamo penitenza per i peccati; allora esitiamo e diciamo “con che cosa mi terrò stretto il Signore? Accoglierò il mio Signore eccelso? In che modo potrò trattenerlo mentre fugge? Con quanta pulizia sarò in grado di preparare un alloggio alla Trinità?” Oppure: “lo legherò

⁵¹² Cf. *Is* 1,11, *Hbr* 10,4.

⁵¹³ *Mich* 6,7.

⁵¹⁴ Cf. *2Sam* 3,27.

⁵¹⁵ Cf. *Jdc* 11,30-40.

⁵¹⁶ *Ps* 142,2.

⁵¹⁷ *Ps* 73,22 TM = 72,22 LXX = 72,23 Vg.

⁵¹⁸ Cf. *Hbr* 5,12-14.

dignus efficiar⁵¹⁹? si mille obtulero arietes, si decem millia hircorum, et totas Levitici victimas spiritualiter intellegens in me exhibuero, et cadant ex latere meo mille, et decem millia a sinistris meis⁵²⁰, tamen nihil dignum dare poterò, in quo apprehendam, vel suscipiam Deum. si dederò primogenita mea pro impietate, et fructum ventris mei pro peccato animae meae, dabo quidem quicquid in me primum est, sed pro meo peccato et impietate nihil dignum offeram Deo”. unde et David precatur, et dicit: “magis magisque lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me. quoniam iniquitates meas ego cognosco, et delictum meum contra me est semper”⁵²¹. pro peccato animae solus digne sanguis offertur, et sanguis, non vitulorum, non arietum, non hircorum, sed proprius digne offertur, dicente atque quaerente propheta: “quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?”⁵²². et postea respondente: “calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius”⁵²³. verum et ipsum sanguinem non damus, sed reddimus. et quid simile? cum iustus pro peccatoribus, Dei filius pro hominibus mortuus sit, nos peccatores et homines pro nominis eius confessione moriamur?

a me con olocausti, così da offrire tutto me stesso a lui in olocausto, oppure con vitelli di un anno, in maniera che, lasciando il latte e arrivando al cibo solido, diventi degno dell'anno di grazia del Signore? Se offrirò mille arieti, se comprendendo spiritualmente presenterò in me i diecimila capri e tutte le vittime del Levitico, e ne cadranno al mio lato mille e diecimila alla mia sinistra, tuttavia non potrò dare niente di degno con cui possa raggiungere o toccare Dio. Se darò i miei primogeniti in riparazione della mia empietà, e il frutto del mio ventre in riparazione del peccato della mia anima, darò qualsiasi cosa sia di primaria importanza per me, ma non offrirò niente di degno a Dio in riparazione al mio peccato e alla mia empietà”. Per cui anche Davide prega e dice: “Lavami di più e di più dalla mia iniquità e dal mio peccato mondami. Perché le mie iniquità io le conosco e il mio delitto è sempre di fronte a me”. In riparazione del peccato dell'anima soltanto il sangue può essere offerto degnamente, e il sangue non di vitelli, non di arieti, non di capri, ma il proprio può essere offerto degnamente. Infatti, il profeta dice e chiede: “che cosa renderò al Signore per tutte le cose che mi ha dato?”. E dopo risponde: “prenderò il calice della salvezza

⁵¹⁹ Is 61,2 LXX, Lc 4,19.

⁵²⁰ Cf. Ps 90,7.

⁵²¹ Ps 50,4s. (TM).

⁵²² Ps 115,12.

⁵²³ Ps 115,13 e 15.

e invocherò il nome del Signore. È preziosa ai suoi occhi la morte dei suoi santi”. Difatti, anche lo stesso sangue non lo diamo, lo rendiamo. E che cosa c’è di simile, dato che il giusto è morto per i peccatori, il Figlio di Dio per gli uomini, che noi, peccatori e uomini, moriamo per la confessione del suo nome?

Messina (2017, 12) descrive così la metodologia esegetica usata da Girolamo: «l’analisi è condotta versetto dopo versetto secondo l’ordine del libro profetico: la traduzione latina conforme all’originale ebraico è quasi sempre accompagnata da quella basata sui Settanta. Girolamo confronta le altre versioni greche presenti negli *Hexapla* e l’originale ebraico. Si segnala una costante presenza di parole ebraiche traslitterate, con cui l’esegeta si prefigge di chiarire certe particolarità del testo profetico [...]. L’interpretazione è solitamente di tipo binario, prima sulla base del libello storico-letterale e poi di quello spirituale»⁵²⁴. Lo studioso (pp. 12s.) mette in risalto pregi e difetti dell’opera: da una parte sottolinea una certa fretta nella composizione, tipica dei suoi commenti biblici, che ha causato ripetizioni e incongruenze, ma, dall’altra, esalta l’abbondanza di richiami biblici, il rigore filologico e il gusto per la contestualizzazione storica. La ricostruzione di Messina sembra tutto sommato confacente anche a questo passo: Girolamo prima spiega il contesto del versetto nel libro biblico, con l’immagine della causa giudiziaria tra Dio e gli uomini, per poi spiegare, a suon di versetti biblici, l’interpretazione morale del testo. I vari sacrifici offerti dall’uomo non bastano per ottenere il perdono divino, per cui bisogna riconoscere i peccati e confidare nella misericordia superna. In generale, nel *Commento a Michea* Girolamo rilegge le invettive del profeta contro il regno del Nord come un attacco agli eretici, e le minacce come un invito alla conversione che non verrà ascoltato e che porterà alla distruzione del tempio come punizione per la morte di Cristo (cf. Messina 2017, 18); qui, invece, ribadisce l’inutilità delle forme umane di redenzione senza una vera penitenza.

Tra le possibili immolazioni ci sono due riferimenti ai sacrifici umani: l’uccisione del primogenito è acclarata con l’episodio del re di Moab che, disperato, sacrifica il figlio ottenendo una tempesta che mette in fuga gli Israeliti (*4Reg* 3,27), mentre l’offerta del frutto

⁵²⁴ Sull’esegesi di Girolamo, cf. la monografia di Penna (1955).

del ventre è riferita a Iefte e a sua figlia (*Jdc* 11,30-40). L'espressione *fructus ventris* si ritrova anche all'interno dell'*Omelia sui Numeri* origeniana (24,2,5) nel confronto tra l'offerta di Iefte e quella di Anna; anche in quel caso il tema trattato era il riconoscimento della vera offerta a Dio. La storia del giudice riceve una connotazione negativa, soprattutto a causa del confronto il sacrificio di *4Reg* 3,27. Girolamo mette l'accento sulla *temeritas* del voto, che obbliga il Galaadita a compiere un gesto crudele; in questa scelta esegetica Penna (1961, 164) vedeva una rottura completa rispetto alla scuola esegetica di Origene. Tuttavia, il taglio di Girolamo è forse meno netto di quanto non si intenda a una prima lettura. Le frasi *dabo primogenitum meum pro scelere meo* e *(dabo) fructum ventris mei pro peccato animae meae* presentano le uccisioni rituali come dei tentativi di farsi perdonare per delle azioni scellerate: nel caso di Iefte il peccato è molto probabilmente il voto formulato in maniera incosciente, ma nel caso del re di Moab il testo biblico non esplicita alcun peccato, se non la sua implicita fede pagana, che tra l'altro non impedisce l'effetto positivo scaturito dalla morte del bambino. In sostanza, l'accento posto dall'esegeta non è sulla critica del sacrificio umano, ma sul principio per cui il sacrificio non basta per riconquistare l'amore di Dio. Infatti, nella ripresa successiva, il primogenito e il frutto del ventre sono considerati, sebbene non degni del Signore, come *quicquid in me primum est*. Girolamo sembra dunque quasi riconoscere un valore a tali offerte.

2. Il Contro Gioviniano

All'interno dell'*Adversus Iovinianum*, scritto nel 393⁵²⁵, Girolamo confuta l'idea di Gioviniano secondo il quale vi sarebbe una parità di valore tra le donne sposate e le vergini. Dopo averne tracciato la regola (*I 3 dicit virgines, viduas et maritatas quae semel in Christo lotae sunt si non discrepent ceteris operibus eiusdem esse meritis*), ne riassume l'argomentazione per poi criticarne la tesi. Data l'estrema importanza del battesimo, Gioviniano era convinto che le diverse scelte di vita tra i Cristiani non dessero luogo a una scala gerarchica di santità e che tra vergine, vedova o sposata non esista di per sé una differenza di merito⁵²⁶. Il monaco aveva quindi proposto una cospicua serie di *exempla* vetero- e neotestamentari per dimostrare che Cristo aveva confermato nel Vangelo l'ordine divino di moltiplicazione dato ai progenitori. In questo *excursus* è inserita anche la figlia di Iefte, di cui Girolamo prima cita l'interpretazione di Gioviniano (*I 5*) e poi la sua (*I 23*).

⁵²⁵ Cf. Nautin 1974, 253-255; Marcos Casquero-Marcos Celestino 2009, XXXVIII-XL; Fürst 2016, 58.

⁵²⁶ Sulla prima proposizione di Gioviniano, cf. Hunter 2007, 31-35.

5. *inter Iephte patrem et filiam virginem, quae immolata sit Domino, dicit nullam fuisse distantiam; quin potius fidem patris praefert ei, quae caesa sit lugens [...].*

5. Tra il padre Iefte e la figlia vergine, che è stata immolata al Signore, (Gioviniano) dice che non vi fu alcuna differenza; anzi, forse preferisce la fede del padre a quella della ragazza, la quale è stata uccisa mentre piangeva [...].

23. *porro quod praefert Iephte patris fidem lacrymis virginis filiae pro nobis facit. et nos enim non tam virgines saeculi, quam eas quae propter Christum sunt virgines, praedicamus: et a plerisque Hebraeorum reprehenditur pater voti temerarii, qui dixerit: "si tradens tradideris filios Ammon in manibus meis, quicumque exierit de domo mea in occursum mihi, cum reverti coepero in pace a filiis Ammon, erit Domino, et offeram illum holocaustum". si canis (inquiunt), si asinus occurrisset, quid faceret? ex quo volunt Dei dispensatione esse factum ut qui improspecte voverat, errorem votorum in filiae morte sentiret.*

23. Inoltre, il fatto che (Gioviniano) preferisca la fede del padre Iefte alle lacrime della figlia vergine va a nostro vantaggio. Infatti, neanche noi elogliamo tanto le vergini del mondo profano, quanto quelle che sono vergini a causa di Cristo. Anche dalla maggior parte degli Ebrei è rimproverato il padre del voto temerario, che avrebbe detto: "se consegnando mi consegnerai i figli di Ammon nelle mie mani, chiunque uscirà da casa mia incontro a me, quando inizierò a tornare in pace dai figli di Ammon, sarà per il Signore, e lo offrirò in olocausto". E se gli fosse venuto incontro un cane – dicono – o un asino, che cosa avrebbe fatto? Da ciò deducono che per disposizione divina avvenne che colui che aveva promesso in maniera imprudente, comprendesse attraverso la morte della figlia lo sbaglio di fare voti.

Secondo Gioviniano non vi è differenza morale tra il padre che sacrifica e la figlia che si lascia uccidere in voto a Dio. Nella sua riflessione sulla vita verginale e quella sponsale, il monaco rimarca l'illibatezza della ragazza, sebbene questo dettaglio sia tutto sommato incidentale nell'episodio biblico rispetto al tema del voto e del sacrificio. Tale rilievo serve per contrapporsi all'interpretazione ormai maggioritaria del racconto nella

ricezione cristiana, in cui il padre veniva criticato per la sua incoscienza e la figlia celebrata per il suo coraggio. La conseguenza di tale esegesi si accordava con l'idea che alla verginità corrispondesse una virtù elevatissima, capace di sostenere una giovane fino all'estrema prova di fede, come si vede nell'inno di Metodio di Olimpo o nella maggior parte dei testi di Ambrogio. Dal momento che Gioviniano si pone come obiettivo di sfatare questa tesi, non può che offrire un commento di tenore diverso. I due personaggi sono posti sullo stesso piano in un giudizio molto tiepido che sembra interpretare l'episodio come una brutta pagina dell'Antico Testamento. Come Ambrogio prima di lui, anch'egli si ritrova a fare un confronto di valore tra le due figure, da cui esce vincitore Iefte. Sulla scia della *Lettera agli Ebrei* (11,32), Gioviniano sembra riconoscere, seppur a denti stretti, che il padre sia stato mosso dalla fede a compiere l'atto terribile; al contrario, le lacrime della ragazza dimostrano che ella non ha pienamente accettato le disposizioni divine e paterne. Di fronte alla serie di personaggi sposati dell'Antico Testamento presentati come modelli, Gioviniano utilizza i due Galaaditi come esempio negativo per ribadire che la verginità, di per sé, non offre la fede perfetta. In effetti, si rileva un sostrato simile tra la concezione sviluppata da Gioviniano e le idee prospettate da Ambrogio nel *De virginitate*: entrambi denotano una sostanziale equivalenza dei due personaggi sul piano morale (*Virginit. 2,9 uterque de Dei miseratione dubitavit*) e riconoscono nel pianto la prova che la figlia non è un esempio positivo (*ibid. flevit filia*). La brevità del riassunto geronimiano, di cui non si può escludere la parzialità, impedisce di trarre conclusioni nette⁵²⁷; nondimeno, questi aspetti comuni tra il vescovo di Milano e il monaco eterodosso potrebbero far ipotizzare l'esistenza di una linea interpretativa più negativa nei confronti dell'episodio, finora rifiutata dai grandi esegeti, che spiegherebbe in parte il netto e repentino cambio di interpretazione nell'opera ambrosiana.

David Hunter (2007, 15) espone la sua interpretazione sul metodo usato da Girolamo per Gioviniano: «there is no reason to doubt the basic accuracy of Jerome's quotations, though of course we must be sceptical of the interpretations that Jerome placed on these writings. As a polemicist, Jerome naturally tended to present his opponents' views in the worst possible light. But when supplemented by other sources, the *Adversus Jovinianum* provides a basis on which a reliable portrait of Jovinian can be reconstructed». La disputa su Iefte segue questo principio: Girolamo riprende le idee di Gioviniano funzionali alla sua argomentazione. Egli, infatti, non nega la giustizia del giudizio sulla figlia di Iefte, di cui ricorda ancora una volta le lacrime, e anzi la avoca a sé per dichiarare che l'episodio non

⁵²⁷ Anche Duval (2003, 52 n. 48) lascia intravedere un certo scetticismo sulla completezza delle tesi di Gioviniano trasmesse da Girolamo.

può essere preso come esempio per diffamare la virginità cristiana. La ragazza non era una donna consacrata a Cristo, ma una *virgo saeculi*. L'espressione è molto interessante perché gioca su una valenza quasi ossimorica in contesto cristiano: lo stato di verginità della ragazza è dato soltanto dall'età e dall'assenza di marito, per cui si trovava ad essere vergine come qualsiasi altra fanciulla. La causa del corto-circuito logico in cui, secondo Girolamo, è incappato Gioviniano risiede proprio nel non aver valutato la condizione accidentale della verginità, per di più in un contesto veterotestamentario, che toglie alla figlia di Iefte ogni pretesa di esemplarità (negativa) che Gioviniano avrebbe voluto addossare a questo personaggio. La strategia di Girolamo è chiara: egli prima prende le distanze dall'esempio scomodo (la figlia) con il quale Gioviniano voleva attaccare il partito favorevole alla verginità, e poi condanna anche l'altro personaggio (Iefte) che l'avversario aveva elogiato⁵²⁸. Il risultato è doppio: non solo ha dissociato la sua posizione da una figura imbarazzante come quella della figlia di Iefte, ma ha rinvitato l'accusa nel campo opposto, associando Gioviniano a un personaggio ancor più 'impresentabile'. Iefte infatti non è condannato attraverso la morale cristiana, ma quella ebraica: con l'espressione *et a plerisque Hebraeorum* lascia intendere che l'errore di Iefte è talmente palese da essere stato individuato perfino da coloro che non hanno riconosciuto la venuta del Messia. Questa citazione si inserisce nell'ampia discussione sul livello di conoscenza della lingua e del pensiero giudaici in Girolamo, elogiato per secoli, e poi ridimensionato da alcuni autori francesi, Bardy (1934) e soprattutto Nautin (1986, 304-315), fino ad essere nuovamente riconosciuto⁵²⁹. Bardy (1934, 148-164) invitava alla cautela rispetto alle fonti ebraiche in Girolamo, perché spesso l'esegeta riproponeva delle interpretazioni presenti in Origene; motivo che ha indotto Duval (2003, 168s.) a ipotizzare che la storia del cane sia stata ripresa da Origene in virtù del frammento catenario di *PG XII 494*. Viceversa, Penna (1961, 164s.) riteneva che Girolamo avesse avuto accesso direttamente a una fonte rabbinica, mentre Thompson (2001, 122) sottolinea la consonanza con lo Pseudo-Filone nell'idea che il sacrificio della fanciulla sia stato scelto da Dio come punizione per Iefte. Alla luce della nuova attribuzione del frammento, Origene non può più essere considerato la fonte di Girolamo per questa interpretazione, così come sembra poco probabile che Diodoro di Tarso sia la fonte – o quantomeno l'unica – dello Stridonense. Infatti, né nel frammento, né negli autori che sembrano riformularlo (Ambrosiaster, Teodoreto, Eliseo armeno, Procopio) si fa mai menzione degli Ebrei, mentre Girolamo ribadisce tre volte la provenienza dell'interpretazione (*a plerisque Hebraeorum*

⁵²⁸ Sul metodo esegetico di Girolamo nell'*Adversus Iovinianum*, cf. gli studi di Clausi 1995, 1995a e 1996.

⁵²⁹ Tra i tanti, cf. Opelt 1988, 327-338; Brown 1992, 55-201; Adkin 1995, 243-245; Leanza 1997, 24-38.

reprehenditur ... dicunt ... ex quo volunt). La citazione della sapienza ebraica è frutto di un'*arrière-pensée*: la condanna esplicita del mondo giudaico non tiene in conto l'apprezzamento di Iefte nella *Lettera agli Ebrei* (11,32), su cui invece Girolamo tornerà in varie occasioni, quando vorrà elogiare il giudice. Mi sembra dunque che la scelta geronimiana sia spiegabile attraverso un criterio di opportunità: volendo criticare il personaggio elogiato da Gioviniano, egli si rivolge all'*hebraica sapientia* per sottrarsi a una possibile critica del suo avversario.

3. La lettera a Eliodoro

La lettera 60 è indirizzata ad Eliodoro, amico di gioventù di Girolamo e vescovo di Altinum, in cui lo scrittore tesse un elogio funebre del nipote di lui, Nepotiano, deceduto poco tempo prima. Fu scritta nell'estate del 396⁵³⁰.

Hier. *Epist.* 60,8 (ed. Hilberg 1996, I 557)

<p><i>ego carnis bona, quae semper et ipse contempsit, in animae laudibus non requiram nec me iactabo de genere, id est de alienis bonis, cum et Abraham et Isaac sancti viri, Ismahelem et Esau peccatores genuerint⁵³¹ et e regione Iephte in catalogo iustorum apostoli voce numeratus de meretrice sit natus⁵³². anima, inquit, quae peccaverit, ipsa morietur⁵³³; ergo et, quae non peccaverit, ipsa vivet. nec virtutes nec vitia parentum liberis inputantur; ab eo tempore censemur, ex quo in Christo renascimur.</i></p>	<p>Io non rechercherò per le lodi dell'anima i pregi della stirpe carnale, che anch'egli sempre disprezzò, né mi diffonderò sul suo lignaggio, cioè sui pregi di altre persone: infatti, uomini santi come Abramo e Isacco generarono peccatori come Ismaele e Esaù, e invece Iefte, enumerato nella lista dei giusti per bocca dell'apostolo nacque da una meretrice. "L'anima – dice (Ezechiele) – che ha peccato, morirà"; perciò quella che non ha peccato vivrà. Non sono imputate ai figli né le virtù, né i vizi dei genitori; siamo valutati dal momento in cui rinasciamo in Cristo.</p>
---	---

⁵³⁰ Cf. Nautin 1973, 84s.; Scourfield 1993, 15-39; Fürst 2016, 200s.

⁵³¹ Cf. *Gen* 16,1-27, 21,8-27, 25,19-33,20.

⁵³² Cf. *Jdc* 11,1.

⁵³³ *Ez* 18,4.

Il rifiuto di elogiare Nepotiano per la sua discendenza è un *topos* del genere consolatorio nell'era cristiana, che riformula vari argomenti proposti nella classicità perché siano coerenti col messaggio evangelico⁵³⁴. In questo passo Girolamo trae dalla Bibbia le motivazioni con cui recusa la descrizione dei suoi antenati, a vantaggio di una maggiore focalizzazione sul defunto: genitori santi hanno generato figli indegni, e viceversa. Come esempio dei primi cita Abramo e Isacco, e i loro figli Ismaele ed Esaù; Iefte, invece, viene citato per aver ridato dignità alla propria stirpe. È la prima volta in cui nella letteratura cristiana si fa riferimento alla madre del giudice. Questo breve riferimento denota un'inaspettata visione positiva della figura di Iefte, anche questa volta giustificata alla luce della *Lettera agli Ebrei*. L'espressione *apostoli voce* è interpretata da Scourfield (1993, 138) come un'indicazione del fatto che Girolamo ritenesse lo scritto non paolino, ma composto da un anonimo sulla base di un discorso dell'apostolo; al contrario, l'espressione è usata anche per indicare testi attribuiti sicuramente a Paolo fin dall'antichità, per esempio in riferimento a *Rom 3,4* in *in Tit. 1, 1b-4*. L'autenticità dello scritto sembra dunque comprovata, e di conseguenza anche l'approvazione divina del giudice biblico, a cui Girolamo si associa. Penna (1961, 167) ritiene che da questa breve frase si possa arrivare alla conclusione che Girolamo abbia mostrato un'approvazione per Iefte e una forte ammirazione per la sua fede. È certo che, in un contesto egualmente consolatorio, Ambrogio per il funerale di Valentiniano II aveva presentato la figlia di Iefte come emblema di santità (*Obit. Val. 49s.*), mentre qui colui che dà lustro alla famiglia è il padre che uccide la ragazza. *Scripta manent*: se Iefte è elogiato nel Nuovo Testamento bisogna accettare il giudizio ispirato dell'apostolo.

4. Il Contro Giovanni

L'opera, datata tra la fine del 396 e l'inizio del 397, è un *pamphlet* rivolto contro Giovanni di Gerusalemme a motivo della controversia origeniana, che era esplosa nel 393⁵³⁵. Nel contesto di una disputa sulle dottrine dell'Alessandrino, Girolamo accusa l'avversario di avere idee di stampo manicheo e origeniano sulla creazione delle anime (*C. Ioh. 21 producis nobis manichaeum et auscondis Origenem*), e gli oppone la teoria (cap. 22) per la

⁵³⁴ Cf. Scourfield 1993, 136s. Sul genere consolatorio nel IV secolo, cf. Pizzolato 1985, 441-474.

⁵³⁵ Cf. Cavallera 1922, II 34-36; Nautin 1972, 210-215; Steinmann 1985, 264-267; Feiertag 1999, VI; Marcos Casquero-Marcos Celestino 2009, LIXs.

quale Dio creerebbe quotidianamente le anime e non cesserebbe mai di essere creatore, sulla base di passi scritturistici quali *Jo* 5,1 (“mio padre continua ancora a operare, e per questo opero anche io”) o *Zach* 12,1 (“egli formò lo spirito dell’uomo dentro di lui”) e *Ps* 32,15 (“egli modellò i loro cuori uno per uno”). Cerca allora di vanificare le possibili obiezioni del suo avversario a questa tesi, cioè che i figli nati da rapporti peccaminosi non facciano parte del progetto di Dio.

Hier. C. *Ioh.* 22 (ed. Feiertag 1999, 35s.)

scio quae contra haec soleatis dicere, et adulteria nobis atque incesta proponere. quae longior pugna est, nec temporis huius patitur angustias. eadem controversia et in vos retorqueri potest; et quodcumque in conditore praesentis temporis videtur indignum, hoc etiam, eo donante, non dignum est? nasci de adulterio non eius culpa est qui nascitur, sed illius qui generat. quomodo in seminibus non peccat terra quae confovet, non semen, quod in sulcis iacitur, non humor et calor, quibus temperata frumenta in germen pullulant, sed, verbi gratia, fur et latro, qui fraude et vi eripit semina, sic genus humanum recipit terra, id est vulva, quod suum est, et receptum confovet, confotum corporat, corporatum in membra distinguit. et inter illas sacri ventris angustias, Dei manus semper operatur, idemque est corporis creator et animae. noli despiciere bonitatem figuli tui, qui te plasmavit et fecit ut voluit⁵³⁶. ipse est Dei virtus et Dei

Conosco quegli argomenti che siete abituati a dire contro queste teorie e gli adulteri e gli incesti che proponete (come obiezione); tale dibattito è molto lungo e non sopporta le ristrettezze di questo tempo. Anche questa argomentazione può essere ritorta contro di voi; qualsiasi cosa del tempo presente che sembra indegna in riferimento al Creatore non è allora degna di lui, anche se è proprio lui a donarla? Esser nato da un adulterio non è colpa di colui che nasce, ma di colui che genera. Come nei semi, la terra che riscalda non commette peccato, come non lo compie il seme, che è gettato nel solco, né il liquido o il calore, ma, per così dire, il ladro, il furfante che con la frode e la violenza si impossessa dei semi, così la terra, cioè la vulva, accoglie il genere umano facendo ciò che le è proprio: dopo averlo accolto lo riscalda, una volta riscaldato gli dà un corpo, creatogli il corpo lo divide nelle varie membra. Tra queste ristrettezze del ventre sacro la mano di Dio opera sempre, ed il

⁵³⁶ Cf. *Is* 45,9.

*sapientia, quae in utero virginis aedificavit sibi domum. Iefte inter viros sanctos Apostoli voce numeratus meretricis est filius*⁵³⁷.

creatore del corpo è lo stesso che ha creato anche l'anima. Non disprezzare la bontà del tuo creatore, che ti plasmò e ti fece come volle. (Cristo) stesso è virtù di Dio e sapienza di Dio, che si edificò una dimora nell'utero di una vergine. Iefte, enumerato tra gli uomini santi per voce dell'apostolo, è il figlio di una prostituta.

La metafora dei semi e della terra per indicare il concepimento della vita umana, immune dalle colpe del seminatore, presenta un'immagine analoga a quella esposta nel discorso di Teofila all'interno del *Simposio* (2,4 [§§ 37-40]) di Metodio. Il vescovo di Olimpo aveva creato una complessa parabola sul concepimento materno, nella quale il ventre femminile è descritto come una casa nelle montagne, piena di orifizi: da questi buchi alcuni artigiani fanno colare dell'argilla, con cui un artigiano all'interno dell'edificio modella dei vasi. L'opera del vasaio procede senza che egli sappia se l'argilla sia stata inserita dall'operaio preposto all'atto oppure da un altro che ne ha preso il posto; nessuno, dunque, potrà incolpare il creatore, ma piuttosto colui che si è impossessato di un foro che non era il suo. Metodio aveva introdotto questa sofisticata 'parabola' attraverso una metafora agricola: ἐρωτᾶς ἐρώτημα διὰ παραδείγματος, ὃ μακαρία, χρῆζον ἀποδειχθῆναι, ἴν' ἔτι μᾶλλον ἴδης ὡς διὰ πάντων ἡ ποιητικὴ δύναμις διοικοῦσα τοῦ Θεοῦ πλεον εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων γένεσιν αὐτουργεῖ αὔξουσα τὰ εἰς γόνιμον φυτευόμενα γῆν. οὐ γὰρ τὸ σπειρόμενον αἰτιᾶται ἀλλὰ τὸν εἰς ἀλλοτρίαν ἄρουραν κλεψιγάμοις εὐναῖς, οἷα μισθωτὸν ὀλίγης ἡδονῆς τὴν ἰδίαν ἀναισχύντως πιπράσκοντα σποράν (*ibid.* [§38]), "può essere utile illustrare la risposta alla tua domanda, o beata, attraverso un esempio, perché tu capisca ancor meglio che la potenza creatrice di Dio, che dimora in tutte le cose, agisce ancor di più nella generazione degli uomini, facendo crescere i semi piantati nella terra feconda. Non si incolpa infatti ciò che è seminato, ma colui che svende senza pudore il proprio seme in un solco altrui con dei rapporti illegittimi, come un mercenario per un po' di piacere". I riferimenti ai semi maschili e al solco femminile sono analoghi e usati per propugnare la stessa idea, cioè che il nascituro non è colpevole del male commesso da chi lo ha generato. Anche qui, come nella lettera a Eliodoro, Girolamo utilizza Iefte come esempio per dimostrare che, nonostante i natali

⁵³⁷ Cf. *Jdc* 11,1, *Hbr* 11,32.

infamanti, si può essere annoverati tra i santi, mentre subito dopo (II 22) citerà la nascita di Esaù come esempio inverso. Si riconosce che i due scritti sono coevi perché l'argomentazione è la stessa; in entrambi, infatti, l'autorevolezza del giudice è ricavata dall'epistola paolina.

5. La lettera a Giuliano

La lettera 118, datata al 406, è indirizzata a Giuliano, un proprietario terriero della Dalmazia che aveva perso la moglie e le due figlie⁵³⁸.

Hier. *Epist.* 118,5 (ed. Hilberg 1996, II 442s.)

<i>non planxisti filias mortuas et paternae in genis lacrimae Christi timore siccatae sunt? quanto maior Abraham, qui unicum filium voluntate iugulavit et, quem heredem mundi futurum audierat, non desperat etiam post mortem esse victurum⁵³⁹! Iepthe obtulit filiam virginem et idcirco in enumeratione sanctorum ab apostolo ponitur⁵⁴⁰. nolo tantum ea offeras Domino, quae potest fur rapere, hostis invadere, proscriptio tollere, quae et accedere possunt et recedere et instar undarum et fluctuum a succedentibus sibi dominis occupantur atque – ut uno cuncta sermone comprehendam – quae – velis nolis – in morte dimissurus es; illud offer, quod nullus tibi possit hostis auferre, nulla eripere tyrannis, quod tecum pergat</i>	Non hai pianto la morte delle tue figlie e le lacrime paterne sulle tue gote sono state asciugate dalla paura di Cristo? Di quanto maggior statura fu Abramo, che sgozzò nella volontà l'unico figlio; egli non perse la speranza che il futuro erede del mondo – così aveva sentito – avrebbe vinto anche dopo la morte! Iefte offrì la figlia vergine e perciò è posto dall'apostolo nel computo dei santi. Non voglio che tu offra al Signore soltanto quelle cose che un ladro può rubare, che un nemico può invadere, che una confisca può togliere, quelle cose che possono andare e venire, e che sono occupate da dei padroni che si succedono come le onde e i flutti; cioè, per raggruppare tutto in un solo discorso, quelle cose che, volente o nolente, dovrai lasciare con la
--	---

⁵³⁸ Cf. Cavallera 1922, II 52; Cain 2009, 107, n. 37 e 211s; Fürst 2016, 208. Per un'analisi della lettera, cf. Canellis 2017, 385-400.

⁵³⁹ Cf. *Gen* 22,1-18, *Hbr* 11,17-19.

⁵⁴⁰ Cf. *Jdc* 11,30-40, *Hbr* 11,32.

ad inferos, immo ad regna caelorum et ad paradisi delicias.

morte. Offri ciò che nessun nemico ti possa sottrarre, che nessun dispotismo possa strappare, ciò che prosegua con te negli inferi, o piuttosto nel regno dei cieli e nelle delizie del paradiso.

Girolamo si cimenta ancora in un'opera consolatoria, e anche in questo caso ricorda Iefte, in maniera più dettagliata rispetto alla lettera a Eliodoro. Di fronte alla morte delle sue due figlie, lo scrittore esorta Giuliano a farsi coraggio, ricordandogli due personaggi della Scrittura che donano la propria prole a Dio. Il primo è Abramo, pronto a sgozzare il figlio per ottemperare alle disposizioni divine in virtù della sua fede nella resurrezione dei corpi; questa interpretazione, chiaramente assente nel testo veterotestamentario, segue *Hbr* 11,17-19 λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ Θεός· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. Il secondo è Iefte, che offrì realmente la figlia vergine ed ottenne così la santità. Il macabro episodio è ancora una volta proposto come una pia e coraggiosa offerta a Dio che ha meritato la santità del giudice. Secondo Thompson (2001, 123s.) Girolamo potrebbe aver riletto il sacrificio umano di Iefte con la stessa interpretazione data per Abramo, cioè che il Galaadita abbia proceduto allo sgozzamento con la speranza, tutta cristiana, che la figlia avrebbe ottenuto di nuovo il proprio corpo. Anche se tale supposizione non si può escludere, credo che l'obiettivo di Girolamo sia semplicemente promuovere un esempio estremo di padre che consacra a Dio la propria figlia e acconsente a vederla morire, così che Giuliano accetti con la serenità della fede il decesso delle sue bambine. Nel prosieguo del passo, infatti, lo scrittore lo esorta a offrire al Signore non i beni accessori, ma quelli più profondi, che nessun evento esterno gli può sottrarre. Nel dono di tutto ciò che gli appartiene, il cristiano si svuota sulla terra per ritrovare il tesoro spirituale nel regno dei cieli: Giuliano è dunque esortato a offrire a Dio la morte delle sue figlie perché esse siano consacrate a lui e le ritrovi in paradiso. Il sacrificio veterotestamentario diventa pertanto simbolo dell'oblazione dei figli nell'era cristiana, un'offerta non più cruenta ma spirituale.

6. Il Commento a Geremia

Il *Commento a Geremia* è uno degli ultimi scritti di Girolamo, che lo compose all'incirca nel 414⁵⁴¹. Le critiche del profeta ai culti idolatrici commessi dagli Israeliti permettono all'esegeta di richiamare per l'ultima volta la storia di Iefte.

Hier. *In Ier.* II 45 (ed. Reiter 1960, 83s.)

*“quia fecerunt filii Iuda malum in conspectu meo”, dicit Dominus; “posuerunt offendicula sua in domo, in qua invocatum est nomen meum, ut polluerent eam, et aedificaverunt excelsa – sive aram – Tofeth, quae est in valle filii ennom, ut incenderent filios suos et filias suas igne; quae non praecepi nec cogitavi in corde meo”*⁵⁴².

quod in templo Dei filii Iuda statuam Bahal posuerint, in Hiezechielis principio discimus. ‘excelsa’ autem, quae hebraice appellantur ‘bamath’, sive ‘aram’ Tofeth, quae est in valle filiorum Ennom, illum locum significat, qui Siloae fontibus inrigatur et est amoenus atque nemorosus hodieque hortorum praebet delicias. hic autem gentilitatis error omnes provincias occupavit, ut ad capita fontium lucosque amoenissimos victimas immolarent et omnis pravae superstitionis religio servaretur. ‘tofeth’ lingua hebraea interpretatur ‘latitudo’ scriptumque fertur in libro Iosue, filii Nun, de hoc loco, qui est

“Perché i figli di Giuda hanno fatto il male ai miei occhi”, dice il Signore; “hanno posto i loro oggetti peccaminosi nella casa in cui è invocato il mio nome, per contaminarla, e costruirono delle alture – o piuttosto un altare – a Tofeth, che si trova nella valle dei figli di Ennom, per bruciare i loro figli e le loro figlie nel fuoco, una cosa che non ho comandato né pensato nel mio cuore”.

Che nel tempio di Dio i Figli di Giuda abbiano posto una statua di Baal, lo impariamo all'inizio di *Ezechiele*. Le ‘alture’, invece, che in ebraico si chiamano *bamath*, cioè ‘altare’ di Tofeth, che si trova nella valle dei Figli di Ennom, indica quel luogo che è irrigato dalle fonti di Siloe ed è delizioso e pieno di alberi, e oggi offre dei giardini incantevoli. Qui, tuttavia, l'errore del paganesimo occupò tutte le province in maniera tale che immolarono vittime alla sommità delle fonti e dei boschi bellissimi, e che fu osservata ogni perversa usanza della superstizione. ‘Tofeth’ in lingua ebraica vuol dire ‘altezza’ e si riporta che

⁵⁴¹ Cf. Cavallera 1922, II 55s.; Reiter 1960, VII.

⁵⁴² *Jer* 7,30s.

in valle filiorum Ennom et hebraice dicitur 'gehennom'; 'ge' quippe φάραγγα, hoc est 'vallem', et 'hennom' vel hominis nomen vel 'gratiam' sonat⁵⁴³. traduntque Hebraei ex hoc loco appellatam 'gehennam', quod scilicet omnis populus Iudaeorum ibi perierit offendens Deum, in quo loco etiam filios suos in igne idolis consecrarint sive holocaustum optulerint, quae non praeceperit eis nec ulla legis iusserit sanctione. quodsi Iepthae optulit filiam suam virginem Deo, non sacrificium placet, sed animus offerentis; neque enim, si canis aut asinus aut immundum quodlibet animal primum occurrisset patri a caede hostium revertenti, Deo illud offerre debuerat.

nel libro di *Giosuè figlio di Nun* è stato scritto a proposito di quel luogo, che si trova nella valle dei Figli di Ennom e in ebraico è detto 'Gehennom'. 'Ge' sta per 'faragga', cioè 'valle', e 'hennom' indica o il nome di un uomo o la grazia. Gli Ebrei riportano che da quel luogo fu chiamata la 'Gehenna', cioè che tutto il popolo dei Giudei lì morì per aver offeso Dio, in quel luogo consacrarono nel fuoco agli idoli addirittura i loro figli, cioè scelsero l'olocausto, che Dio non aveva loro imposto né comandato in alcun obbligo della legge. Per cui, se Iefte scelse di sacrificare sua figlia vergine a Dio, non è gradito il sacrificio ma l'animo dell'offerente; infatti, neppure se un cane o un asino o qualsiasi animale immondo fosse venuto incontro per primo al padre che tornava dalla strage dei nemici, avrebbe dovuto offrirlo a Dio.

Girolamo offre una descrizione dei luoghi ricordati da Geremia, sia a livello geografico, sia a livello storico, partendo dall'etimologia dei toponimi⁵⁴⁴. Thompson (2001, 123) ritiene che Girolamo abbia implicitamente legato il versetto a *4Reg* 23,10, in cui i sacrifici del Tophet sono esplicitamente consacrati a Moloc, per cui «it would appear that Jerome's first impulse was to interpret Jephthah's vow as offered not to Yahweh but to Molech, a 'wordly' context, so to speak, that would also explain why Jerome have offered his vow to the 'Christian' God comes to Jerome only as an afterthought». Credo che le varie citazioni di Iefte come esempio positivo nell'opera geronimiana bastino per confutare questa ipotesi: nella visione dell'autore il giudice offre un sacrificio a Dio, illecito certo, ma non in malafede, come facevano invece gli empi adoratori di idoli. Girolamo, infatti, cita sì Iefte in un contesto di atti di culto impuri, ma rimarca una fondamentale differenza con gli altri casi:

⁵⁴³ Cf. *Jos* 15,8, 18,16.

⁵⁴⁴ Sul metodo esegetico di Girolamo nell'opera, cf. Rousseau (2009, 74).

qui l'*animus offerentis* è positivo, votato verso Dio. La colpa in sé, ancora una volta, sembra risiedere non tanto nel sacrificio umano, quanto nel voto azzardato, per cui il giudice espose Dio al rischio di essere disonorato con l'immolazione di animali immondi. Come nell'*Adversus Iovinianum*, qui Girolamo riprende l'immagine rabbinica del cane o dell'asino, ma senza ricordarne la fonte. Viene dunque confermata un'esegesi dell'episodio biblico paradossalmente ancor più scabrosa del racconto stesso, da cui si evince che il sacrificio umano, illecito, è comunque meno empio dell'immolazione di un animale impuro.

7. Riepilogo

In conclusione, si nota che le interpretazioni geronimiane oscillano nel corso delle sue opere: nell'*Adversus Iovinianum* (393) Iefte è giudicato negativamente, in opposizione alle teorie dell'avversario, sulla scorta dell'interpretazione rabbinica per cui Iefte avrebbe rischiato il sacrificio di un animale impuro; nel *Commento a Michea* (393) il sacrificio umano è interpretato come un atto di riparazione ad un peccato, che si identifica nel voto temerario; nella *lettera a Eliodoro* (396), come nel *Contra Iohannem* (397) e nella *lettera a Giuliano* (406), Iefte è ricordato come un personaggio santo grazie alla sua nominazione nella *Lettera agli Ebrei*, la cui presenza è dovuta all'immolazione della figlia; nel *Commento a Geremia* (414), invece, si torna ad una condanna dell'atto, riconfermata dall'interpretazione rabbinica, cui fa da contraltare il riconoscimento delle motivazioni giuste che hanno indotto l'azione.

Penna (1961, 169s.) era convinto del fatto che Girolamo interpretasse negativamente l'episodio, e che i passi in cui Iefte viene elogiato non abbiano grande valore, in quanto il testo non è approfondito da un punto di vista esegetico. Thompson (2001, 123s.), invece, riconosce che lo Stridonense è spesso negativo nei confronti del giudice e poco interessato alla figlia, ma conclude che «evidently, consistency was not Jerome's strong suit». Un confronto immediato sui testi veicola alcuni dati interessanti: si notano, da una parte, un andamento discontinuo dell'interpretazione di Iefte e, dall'altra, il riutilizzo delle stesse dimostrazioni al giudizio di Iefte (il *topos* del cane o dell'asino per condannare il giudice, la *Lettera agli Ebrei* per celebrarlo). La causa di queste 'incoerenze coerenti' risiede nella scelta del testo in base alla funzione che esso deve avere nella sua esposizione, una tendenza già riconosciuta nell'autore (cf. Clausi 1996, 100-126). In sostanza, sembra che Girolamo abbia trovato alcune chiavi di lettura contrastanti per l'episodio di Iefte e ne abbia usufruito a seconda delle sue necessità teologiche.

Teodoro di Mopsuestia

L'unica attestazione di Iefte in Teodoro di Mopsuestia si trova un frammento catenario, già introdotto nel capitolo su Origene, che cita il giudice Galaadita in relazione alla discesa dello Spirito su Sansone (*Jdc* 13,25).

Thdr. Mops. *Fr. Jud.* 13,25

πολλάκις ὁ Θεὸς τὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἄξιον οὐχ εὐρηκῶς τῷ χρησιμωτέρῳ τῶν ἄλλων πρὸς τὴν ἐκάστοτε κατεπείγουσαν οἰκονομίαν ἐχρήσατο. ἐπεὶ οὐδὲ ἤρξατο προφήτης ὠνόμασται παρὰ τῆ γραφῆ· καὶ οὐδὲ ὁ Ἰεφθάε τὸ δὲ ἤρξατο Πνεῦμα Κυρίου καὶ τὰ ἐξῆς⁵⁴⁵, ἀντὶ τοῦ κατὰ τὴν πνευματικὴν καὶ χάριν καὶ ἐνέργειαν ἐτρέφετο.

Spesso Dio, non trovando una persona degna dello Spirito Santo, si servì dell'uomo più idoneo tra tutti gli altri per il progetto che di volta in volta incalzava. (Lo si evince) dal fatto che (Sansone) non è stato chiamato profeta nella Scrittura. E neppure Iefte (è indicato così dove sta scritto) “lo Spirito del Signore iniziò” etc., ma al contrario era rinvigorito attraverso la grazia e la presenza operante dello Spirito.

Si nota un'attenzione analoga a quella di Diodoro nello spiegare la presenza dello Spirito divino su un giudice problematico: in questo caso si tratta di Sansone e del momento in cui lo Spirito iniziò a operare su di lui. La frase ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου di *Jdc* 13,25 indica infatti la *trait-d'union* tra il racconto della nascita prodigiosa di Sansone e quello della sua vita pubblica, così come per Iefte la discesa dello Spirito sembra ratificare il suo ruolo di giudice propositogli dagli anziani di Galaad.

Le parole di Teodoro sono molto chiare: né Sansone, né Iefte sono degni dello Spirito, non sono stati scelti per il loro valore morale, ma in virtù della loro capacità di dare compimento ai progetti divini. Si trova anche qui il tema dell'economia divina, per cui Dio accetta il male causato da queste figure per ottenere un bene maggiore, cioè la messa in opera del suo piano provvidenziale. La preziosa espressione κατεπείγουσα οἰκονομία, usata soltanto da Polibio (XXIII 14,5) prima di Teodoro, denota la pressione percepita da Dio perché il suo progetto abbia compimento: pur di aiutare Israele contro i nemici, accetta di

⁵⁴⁵ *Jdc* 13,25.

veicolare la salvezza attraverso delle persone indegne di Lui. In questo pur breve frammento si ritrovano due delle caratteristiche dell'esegesi di Teodoro riscontrate da Greer (1961, 151s.): l'attenzione al tempo e la presenza di Dio nella storia di Israele, che in questo caso si rivela nelle ripetute discese (ἐκάστοτε) dello Spirito per attuare il disegno provvidenziale. Si tratta, per usare le parole di Hill (2005, 145), di un esempio «of Antiochene appreciation of the inspired Scriptures as a means of revelation and as an example of divine considerateness (συγκατάβασις) for human limitations (ἀσθένεια)». Il tema della teodicea è il filo conduttore che unisce molti autori della scuola antiochena: le colpe dei giudici non sono scusate, bensì addossate interamente a loro per giustificare l'operato di Dio in questi episodi inquietanti. Sansone e Iefte non sono trattati come i salvatori della patria a cui si perdonano alcune scelte impulsive, ma come due strumenti attraverso i quali, nonostante i loro limiti, la divinità mostra la sua benevolenza verso il popolo. Dio si 'sporca le mani' agendo mediante personaggi chiaroscurali, e proprio in questo offre la maggiore riprova della sua condiscendenza verso gli uomini.

1. L'Esegesi sul Salmo 89

Nel corso della sua esegesi sul *Salmo* 89 (LXX), il primo versetto (Κύριε, καταφυγή ἐγενήθης ἡμῖν ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ) offre l'occasione a Teodoreto per ricordare agli uditori la protezione accordata da Dio agli Ebrei durante tutta la storia biblica, dall'Egitto fino all'epoca dei profeti. Nel suo breve riepilogo, egli menziona *Hbr* 11,32 e non trascura il nome di Iefte⁵⁴⁷.

Thdt. *Ps.* 89,1 (PG LXXX 1600)

Ἰουδαίων μὲν γὰρ ἐγένετο καταφυγή, οὐκ (Dio) fu il rifugio degli Ebrei non solo in ἐν Αἰγύπτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἐρήμῳ καὶ ἐπὶ Egitto, ma anche nel deserto, e al tempo di Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καὶ ἐπὶ Γεδεῶν, Βαράκ τε Giosuè, figlio di Nave, e di Gedeone, Barac, καὶ Ἰεφθάε, καὶ Σαμψών, καὶ Σαμουήλ, καὶ Iefte, Sansone, Samuele e Davide. Per Δαβίδ⁵⁴⁸. καὶ διὰ τῶν προφητῶν αὐτοὺς mezzo dei profeti li rese degni di ogni πάσης κηδεμονίας ἠξίωσε, καὶ benevolenza, e sotto la monarchia li fece βασιλευμένοις πάσης ἐπικουρίας μετέδωκε. partecipi di tutto il soccorso. Ogni πᾶσα δὲ τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις τούτοις generazione degli uomini si è servita di κέχρηται τοῖς λόγοις, τῶν παντοδαπῶν queste parole, ricordando a Dio i suoi εὐεργεσιῶν ἀναμιμνήσκουσα τὸν Θεόν, benefici d'ogni sorta, di come portò a sé ὅπως τὸν Ἐνὼχ μετέθηκεν, ὅπως ἀπάντων Enoc, di come conservò la scintilla divina τὸν θηριώδη βίον ἀσπασομένων, σπινθήρα per la stirpe in Noè mentre tutti τῷ γένει τὸν θεσπέσιον διεφύλαξε Νῶε, abbracciavano una vita bestiale, di come, ὅπως τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἐκλεξάμενος, dopo l'elezione di Abramo, promise a tutte πᾶσιν ὑπέσχετο τὴν εὐλογίαν τοῖς ἔθνεσι. le nazioni la sua benedizione. Infatti, il οὐ γάρ, ὥς τινες τῶν ἀπίστων τολμῶσι Signore non giunse a beneficiare tutte le λέγειν, ἐκ μεταμελείας εἰς τὴν τῶν ἐθνῶν nazioni per pentimento, come alcuni tra gli

⁵⁴⁶ Da questo capitolo su Teodoreto sono escluse le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, di attribuzione dubbia al vescovo di Cirro. Le profonde differenze nell'esegesi di *Jdc* 11 mi sembrano infatti un chiaro segnale di una diversità di autore; verranno dunque trattate a parte.

⁵⁴⁷ La spiegazione del passo si trova anche nel *Commento* dettagliato all'epistola: Thdt. *Hbr.* 11,32 (PG LXXXII 768) τούτων τὰ μὲν ὀνόματα τέθεικε, τὰ δὲ τῶν κατορθωμάτων ἐσιώπησεν εἶδη, dove l'esegeta si limita a notare la mancanza di riferimenti alle imprese di ciascuno dei personaggi elencati.

⁵⁴⁸ Cf. *Hbr* 11,32.

ἤλθεν εὐεργεσίαν τῶν ὅλων ὁ Κύριος, ἀλλὰ infedeli osano dire, ma perseverò sempre
ἀεὶ πάντων ἀνθρώπων προμηθούμενος nell'aver cura di tutti gli uomini.
διετέλεσε.

Questo passo ha ben due punti in comune con gli scritti di Giovanni Crisostomo (*Stat.* 14,3, *Hom. in Heb.* 27,2, *Hom. in Rom.* 10,6): il primo è il riferimento alle teorie degli infedeli (τινες τῶν ἀπίστων) che l'esegeta si impegna a confutare; il secondo, complementare, è il rilievo dato alla benevolenza (ἐπικουρία, κηδεμονία, εὐεργεσία, εὐλογία, προμηθέομαι) di Dio verso gli uomini, che però lo giudicano crudele. Secondo la tesi degli empi, Dio iniziò ad amare tutte le stirpi degli uomini in séguito a un pentimento (μεταμέλεια), motivo per il quale Teodoreto ripercorre cursoriamente quelli che giudica essere segni di bontà da parte del Creatore. La teodicea è un argomento molto dibattuto all'epoca, spesso con argomenti simili: i passi oscuri dell'Antico Testamento vengono riletti sotto una luce diversa per mostrare la bontà che si nasconde dietro un'apparente crudeltà. Lampante è il caso del diluvio, in cui Dio sembra aver punito con ferocia i peccati degli uomini, e invece è così generoso da conservare la stirpe umana mediante Noè invece di distruggerla completamente.

2. Le Questioni sui Giudici

Thdt. *Quaest. in Jud.* 19 (ed. Fernández Marcos-Saenz Badillos 1979, 302s.)

τί ἐστίν· εἶπατε δὴ σύνθημα ⁵⁴⁹ ;	Che cosa vuol dire 'dite la parola d'ordine'?
οἱ τῆς Ἐφραὶμ φυλῆς ἐπεστράτευσαν τῷ	I membri della tribù di Efraim fecero una
Ἰεφθάε χαλεπαίνοντες ὅτι δὴ τῆς κατὰ τῶν	spedizione contro Iefte poiché erano in
Ἀμμανιτῶν οὐκ ἐκοινώνησαν νίκης· εἶτα	collera per non essere stati messi al corrente
δυσπραγήσαντες ἔφυγον. ἀλλὰ λόχον τινὰ	della vittoria contro gli Ammoniti, ma poi,
τῶν συστρατευομένων ἀποστείλας ὁ Ἰεφθάε	quando le cose volsero al peggio, si diedero
διαβῆναι τὸν ποταμὸν αὐτοῦς διεκώλυσεν.	alla fuga. Iefte invece, inviato qualche
ἔπειτα πειρωμένους ἐξαπατήσαι, καὶ	drappello di soldati della stessa spedizione,
λέγοντας ἐκ τῶν ἄλλων εἶναι φυλῶν,	impedì loro attraversare il fiume. Dal
ἐκέλευσεν ἐπερωτᾶσθαί τινα λόγον, ὃς	momento che mentivano quando venivano

⁵⁴⁹ *Jdc* 12,6.

ἔφερε διὰ τῆς γλώττης τὸν ἔλεγχον. ὥσπερ γὰρ Ὀσροηνοὶ καὶ Σύροι καὶ Εὐφρατήσιοι καὶ Παλαιστῖνοι καὶ Φοίνικες τῆ Σύρων χρῶνται φωνῇ, πολλὴν δὲ ὁμῶς ἡ διάλεξις ἔχει διαφορὰν, οὕτως Ἑβραῖοι μὲν ἦσαν αἱ δυοκαίδεκα φυλαί, εἶχον δὲ τινὰ ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὕτη. ὡς γὰρ ὁ Σύρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχυν σεμβλὰ καλούντων, οἱ τοῦ Ἐφραΐμ ἐκ τινος συνηθείας σεμβελῶ ἔλεγον, τοῦτο γινώσκων Ἰεφθάε λέγειν ἐκέλευσε, καὶ διελεγχομένους ἀνήρει.

messi alla prova e dicevano di essere delle altre tribù, ordinò che fosse loro chiesto di pronunciare una qualche parola che offrì uno strumento di confutazione grazie alla lingua. Come infatti gli Osroeni, i Siriani, gli Eufiatrici, i Palestinesi e i Fenici utilizzano sì la lingua dei Siri, ma il dialetto è molto differente, così gli Ebrei erano dodici tribù, ma avevano – com'è naturale – alcune peculiarità, come questa, per esempio. Come infatti dice il Siriaco, mentre gli altri chiamavano la spiga 'semblà', quelli di Efraim dicevano per un qualche uso gergale 'sembelò'. Sapendo ciò, Iefte li costrinse a dire la parola e li uccise anche se negavano la loro origine.

Teodoreto riprende la spiegazione di Eusebio di Emesa, veicolata da Diodoro di Tarso, e la rielabora contestualizzando la frase biblica all'interno dell'episodio in cui viene pronunciata. L'argomentazione sembra più fluida e letteraria rispetto al suo corrispettivo, anche se la natura frammentaria del passo di Diodoro impedisce di valutare quali e quante siano le aggiunte di Teodoreto alla versione originale.

La conferma dell'attribuzione del frammento alla penna di Diodoro di Tarso, che segue probabilmente l'insegnamento di Eusebio di Emesa, ha dato una prospettiva diversa all'esegesi del passo: prima la critica pensava che fosse stato Teodoreto a proporre l'interpretazione del versetto sulla base del testo siriano⁵⁵⁰, mentre adesso è chiaro che il vescovo si limitò a riprendere e riadattare una spiegazione già data. La pubblicazione delle fonti siriane e armenie su Eusebio di Emesa, di cui per ora è uscito soltanto il volume sulla *Genesi*, potrà permettere di verificare su scala maggiore se anche le altre citazioni di ὁ Σύρος dipendano dall'Emesiano oppure siano proprie del Cirrense, consentendo di gettare nuova luce sulla reale conoscenza del siriano da parte di Teodoreto.

⁵⁵⁰ Cf. Field 1875, LXXVII-LXXXII; Rahlfs 1915, 425s.; Lehmann 1987, 80-82; Lehmann 1989, 366-371; Guinot 1993, 450-458; Ter Haar Romeny 1998, 360-370 (con bibl.).

Inoltre, vi è un particolare finora ignorato dagli studiosi, ma che potrebbe essere interessante per ulteriori ricerche: la *Quaestio* 19, che tratta di *Jdc* 12, è l'unico caso in tutte le domande sul libro biblico in cui non è seguito l'ordine dei capitoli; essa precede infatti la parte principale della vita di Iefte (*Jdc* 11), che verrà affrontata nella domanda successiva (20). Dal momento che la tradizione appare coerente nel presentare questa disposizione, risulta difficile ipotizzare un'inversione delle domande in epoca tardiva, e tuttavia non appare una motivazione che possa spiegare l'ordine attuale. Teodoreto potrebbe essere stato influenzato dalla struttura della sua fonte, Diodoro-Eusebio, ma questa ipotesi si limita a retrodatare il problema.

Thdt. *Quaest. in Jud.* 20 (ed. Fernández Marcos-Saenz Badillos 1979, 303s.)

<p>τί δήποτε συνεχώρησεν ὁ Δεσπότης Θεὸς τοῦ Ἰεφθάε σφαγῆναι τὴν θυγατέρα; ἀνόητος ἄγαν ἢ τοῦ Ἰεφθάε ὑπόσχεσις. ἔδει γὰρ αὐτὸν συνιδεῖν, ὡς εἰκός, κύνα πρῶτον ἢ ὄνον συναντῆσαι, τὰ κατὰ τὸν νόμον ἀκάθαρτα. παιδεύων τοίνυν δι' ἐκείνου τοὺς ἄλλους ὁ Δεσπότης Θεός, ὥστε μετὰ συνέσεώς τε καὶ γνώσεως ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις, οὐκ ἐκώλυσε τὴν σφαγὴν. ὅτι γὰρ τῶν τοιούτων θυμάτων κατηγορεῖ, μάρτυς ὁ μακάριος Δαβιδ βοῶν: “καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν, καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις: καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον, αἷμα υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων, ὧν ἔθυσαν τοῖς γλυπτοῖς Χαναάν, καὶ ἐφονοκτονήθη ἡ γῆ ἐν τοῖς αἵμασι”⁵⁵¹, καὶ τὰ ἐξῆς. καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Δεσπότης Θεὸς δι' Ἰεζεκιήλ τοῦ προφήτου φησί: “καὶ ἔλαβες τοὺς υἱοὺς σου καὶ τὰς θυγατέρας σου, οὓς ἐγέννησάς μοι, καὶ</p>	<p>Perché mai il Signore Dio permise di sgozzare la figlia di Iefte? È del tutto insensata la promessa di Iefte. Era necessario, infatti, che egli comprendesse, com'è verosimile, che per primo gli sarebbe potuto venire incontro un cane o un asino, animali impuri secondo la Legge. Il Signore voleva ammaestrare gli altri attraverso il suo caso, in maniera che le promesse siano fatte con intelligenza e cognizione di causa; per questo non impedì l'immolazione. Che Dio ricusi tali vittime sacrificali lo testimonia il beato David quando grida: “e sacrificarono i loro figli e le loro figlie ai demonî, e versarono il sangue degli innocenti, il sangue dei loro figli e delle loro figlie. Li offrirono agli idoli di Canaan, e la terra si macchiò col loro sangue”, ecc. Il Signore Dio lo dice pure attraverso Ezechiele: “hai preso i tuoi figli e</p>
--	--

⁵⁵¹ Ps 105,37s.

προσήνεγκας αὐτοὺς τοῖς ἐρασταῖς σου· τοῦτο παρὰ πᾶσαν τὴν πορνείαν σου”⁵⁵². καὶ δεικνὺς τὴν τῆς ἀσεβείας ὑπερβολὴν προσέθηκεν· “ὃ οὐκ ἐνεθυμήθην, οὐδὲ ἀνέβη εἰς τὴν καρδίαν μου”⁵⁵³. καὶ τοῦ Ἀβραὰμ δὲ γυμᾶσαι τὸ φιλόθεον βουληθεὶς προσέταξε μὲν τὸν υἱὸν ἱερεῦσαι⁵⁵⁴. δείξας δὲ τοῦ δικαίου τὴν γνώμην, ἐκώλυσε τὴν σφαγὴν. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐξῆς τοῦ Ἰεφθάε τὸ ἀτελές. ὑποσχόμενος γὰρ πᾶν πρῶτον ὑπαντῶν εἰς θυσίαν προσοίσειν, εἶτα τὴν παῖδα τοῦτο δράσασαν θεασάμενος, καὶ τὴν ἐσθῆτα διέρρηξε καὶ πικρῶς ὠλοφύρατο καὶ θρηνηῆσαι αὐτῇ συνεχώρησε πρότερον, εἴθ’ οὕτω κατέθυσεν⁵⁵⁵. ἀμείνων δὲ αὐτοῦ ἡ θυγάτηρ πολλῶ· “εἰ ἐν ἐμοί, γὰρ φησιν, ἤνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς Κύριον, ποίει μοι ὄν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ στόματός σου, ἀνθ’ ὧν ἐποίησέ σοι Κύριος ἐκδίκησιν ἐκ τῶν ἐχθρῶν σου, ἐκ τῶν υἱῶν Ἀμμῶν”⁵⁵⁶. διδάσκων τοίνυν ὁ Δεσπότης Θεὸς, πῶς δεῖ ποιεῖσθαι τὰς πρὸς αὐτὸν ὑποσχέσεις, οὐκ ἐκώλυσε τὴν σφαγὴν. μετὰ ταῦτα διδάσκει ἡμᾶς ἡ ἱστορία τῶν ἀγγέλων τὴν περὶ τὸν Θεὸν εὐνοίαν. τοῦ Μανωὲ γὰρ ἔριφον αὐτῶ προσενεγκεῖν ἐθέλησαντος, ἔφη ὁ θεῖος ἄγγελος· “ἐὰν παραβιάσῃ με, οὐ φάγομαι τῶν ἄρτων σου. καὶ ἐὰν ποιήσῃς

le tue figlie, che avevi generato per me, e li hai offerti ai tuoi amanti. Questo per tutta la tua prostituzione”. E indicando il culmine dell’empietà aggiunse: “è una cosa che non mi è mai passata per la mente, né mi è mai venuta in cuore”. Fu con l’intento di mettere allo scoperto la pietà di Abramo che gli chiese di sacrificare il figlio; una volta che fece apparire l’animo del giusto, impedì l’immolazione. Anche il séguito della storia mostra l’incompiutezza del gesto di Iefte. Poiché aveva promesso di offrire in sacrificio qualsiasi cosa avesse incontrato per prima, e poi aveva visto che era stata la figlia a fare ciò, allora si strappò la veste, si lamentò aspramente e prima permise che fosse pianta e poi così la sacrificò.

La figlia è molto migliore di lui. Infatti dice: “se su di me hai aperto la mia bocca al Signore, fa’ di me nella maniera in cui uscì dalla tua bocca, in cambio della vendetta che il Signore ti diede sui tuoi nemici, i figli di Ammon”. Il Signore Dio, volendo insegnare come devono essere fatte le promesse per lui, non impedì l’immolazione.

Dopo questi fatti la storia degli angeli ci insegna la benevolenza di Dio. Quando Manoe voleva offrirgli un capretto, l’angelo divino disse: “anche se tu mi forzassi, non

⁵⁵² Ez 16,20.22.

⁵⁵³ Ie 7,13.

⁵⁵⁴ Cf. Gen 22,1-18.

⁵⁵⁵ Cf. Jdc 11,30-40.

⁵⁵⁶ Jdc 11,36.

ὀλοκαύτωμα τῷ Κυρίῳ ἀνοίσεις αὐτό”⁵⁵⁷. mangerò il tuo pane, ma se tu farai un
 “τροφῆς, φησίν, οὐ δέομαι”· θυσίαν οὐ olocausto al Signore potrai offrirlo”. Dice:
 δέχομαι. τοῦτο μὲν γὰρ Θεοῦ, ἐκεῖνο δὲ τῆς “non manco di cibo, non accetto il
 ἀνθρωπίνης φύσεως ἴδιον. ἐγὼ δὲ οὔτε ὡς sacrificio”. Questo era proprio di Dio,
 ἄνθρωπος χρῆζω τροφῆς, οὔτε τὴν θείαν quell’altro della natura umana. Io non ho
 ἀρπάζω τιμὴν. καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὡς οἱ bisogno di cibo come un essere umano, né
 ὑπὸ τοῦ Ἀβραὰμ δεξιωθέντες, ἐτέρῳ τινὶ ottengo con la violenza la gloria divina.
 τρόπῳ τὴν παρατεθεισαν τροφήν Allora è chiaro che le persone accolte da
 κατηνάλωσαν⁵⁵⁸. Abramo consumarono il cibo presentato in
 qualche altro modo.

La domanda di Teodoreto arriva subito al nodo cruciale del racconto biblico: perché Dio ha permesso un sacrificio umano? L’esegeta affronta direttamente la questione che molti interpreti precedenti avevano discusso in maniera più sfumata, e struttura la risposta affrontando uno ad uno i protagonisti della storia.

Il primo è senz’altro Iefte, che ha fatto una promessa insensata (ἀνόητος ... ὑπόσχεσις). Si nota anche qui, come in *Chrys. Stat.* 14,3, l’uso del termine ὑπόσχεσις, assente nel racconto biblico e usato nella Scrittura soltanto in due passi (*4Mac* 15,2, *Sap* 12,21), forse dovuto a una scelta stilistica che intende desacralizzare la promessa rispetto al più teologico ‘voto’. Dopo l’assertiva dichiarazione iniziale, Teodoreto spiega il motivo della condanna senza appello del suo gesto attraverso il *topos* dell’animale impuro come spauracchio di un sacrificio illecito. La frase assomiglia molto al frammento di Diodoro (*Fr. Jud.* 11,30) da un punto di vista sia lessicale, che contenutistico. La costruzione sintattica è analoga, anche se la proposizione risulta variata attraverso l’uso di alcuni sinonimi rispetto alla sua fonte: il verbo ἀπαντῆσαι è cambiato col sinonimo συναντῆσαι, così come ἐνῆν diventa ἔδει. La principale variazione consiste nella citazione di due animali impuri: mentre in Diodoro è menzionato soltanto il cane, qui ad esso è aggiunto l’asino (κύνᾱ πρῶτον ἢ ὄνον). Come indicato nel paragrafo sul vescovo di Tarso, la causa di questa differenza non sembra risiedere nell’utilizzo di due fonti giudaiche precedenti o di un inserimento personale di Teodoreto, bensì nell’abbreviamento della citazione diodorigiana operato dal catenista. Infatti, il *Commento ai Giudici* (11,30) di Procopio sembra riprendere precisamente il testo diodorigiano (ἐνῆν γὰρ ἀπαντῆσαι καὶ κύνᾱ, καὶ ἵππον, καὶ ὄνον, καὶ κάμηλον) e menziona

⁵⁵⁷ *Jdc* 13,16.

⁵⁵⁸ Cf. *Gen* 18,1-8.

ben quattro specie animali. È dunque possibile che sia Teodoreto, che Procopio leggessero ancora la versione originale e che il vescovo di Cirro abbia operato una selezione delle bestie, dimezzandone il numero.

Il secondo protagonista della vicenda è Dio. Teodoreto si erge a difesa del ‘convitato di pietra’ del racconto per spiegare le motivazioni che lo avrebbero indotto a non fermare l’azione di Iefte; a questo scopo riprende l’interpretazione di Giovanni Crisostomo, secondo il quale il Creatore avrebbe permesso il sacrificio con un fine educativo. L’attenzione per l’insegnamento divino è ripetuta due volte all’interno della *Quaestio*, prima con il verbo παιδεύω e poi con il suo sinonimo διδάσκω: il compimento del sacrificio pose fine sul nascere all’empia pratica di fare voti in maniera sconsiderata ed evitò futuri omicidi rituali. Entrambi gli esegeti vogliono portare una conferma della loro teoria: Crisostomo ricorda, come riprova, che quello di Iefte fu l’ultimo voto sconsiderato fatto a Dio, mentre Teodoreto continua la sua argomentazione cercando di dimostrare che l’intento didattico non comportò l’apprezzamento dell’offerta sacrificale. L’esegeta passa allora in rassegna vari punti della Scrittura in cui l’immolazione di essere umani è ripudiata da YHWH. Tuttavia, i casi descritti dai profeti (*Ie* 7,13, *Ez* 16,20 e 22) e nei *Salmi* (*Ps* 105,37s.) indicano – almeno apparentemente – soltanto sacrifici commessi da Israeliti empì in onore di idoli pagani, mentre nel caso di Iefte si tratta di un olocausto offerto a YHWH. La conferma del Crisostomo appare più convincente, ma nondimeno va messa in evidenza l’acribia di Teodoreto nella ricerca di testimonianze bibliche a spiegazione del passo oscuro. Oltre a quelle appena menzionate, egli cita alla fine della risposta anche la storia degli angeli che annunciano a Manoe la nascita di Sansone (*Jdc* 13,1-24). Il fatto che essi non possano mangiare il sacrificio diviene prova che Dio non mangia il cibo dei mortali, e quindi rifiuta i sacrifici umani. Infatti, la frase del messaggero divino (ἐὰν παραβιάσῃ με, οὐ φάγομαι τῶν ἄρτων σου) contiene un riferimento alla violenza che verrà sfruttato per assicurare che Dio non ha necessità di sacrifici, in special modo violenti (οὔτε ὡς ἄνθρωπος χρῆζω τροφῆς, οὔτε τὴν θεῖαν ἀρπάζω τιμὴν).

Ancora più interessante è il confronto tra Abramo e Iefte: secondo Teodoreto, Dio risparmia Isacco perché il patriarca, pronto a sacrificare il figlio, ha confermato la sua pietà religiosa; al contrario, il giudice è recalcitrante e Dio non ne ferma la mano. Il gesto di Iefte è definito ‘sconclusionato’, ἀτελής: il vescovo di Cirro in pochi tratti rievoca l’episodio, mostrando il dolore del padre alla vista della figlia e la decisione di portare il lutto prima della sua morte come i segni di un’incoerenza rispetto all’iniziale faciloneria con cui espresse il voto. Per quanto apparentemente immediato, il confronto con Abramo non risulta in altre

attestazioni di lingua greca, eccetto che in un epigramma di Gregorio di Nazianzo (*AP VIII 51*) dove tuttavia entrambi i personaggi sono lodati per la loro prova di fede. Viceversa, un paragone analogo si trova nelle *Quaestiones* (43,2s.) dell'Ambrosiaster e nel *De virginitate* (2,7s.) di Ambrogio. Il vescovo di Milano era sicuramente noto a Teodoreto, che lo cita varie volte sia nell'*Eranistes*, dove riporta anche brani in traduzione del *De incarnationis dominicae sacramento* (92s., 239), e del *De fide* (161-163, 239), e soprattutto nella sua *Storia ecclesiastica* (IV 7-V 18), in cui racconta gli scontri di costui col potere imperiale⁵⁵⁹. Non è dunque impossibile che Teodoreto abbia potuto conoscere l'interpretazione del padre latino; un'altra ipotesi potrebbe essere il riferimento all'ipotetica fonte comune tra Teodoreto e l'Ambrosiaster, cioè Diodoro.

Il terzo personaggio è la figlia di Iefte, su cui però Teodoreto spende soltanto poche parole. Anche di costei viene fornito per prima cosa un giudizio assertivo, in questo caso positivo: ἀμείνων δὲ αὐτοῦ ἡ θυγάτηρ πολλῶ. Teodoreto apprezza la sua disponibilità a sacrificarsi, espressa nel suo discorso al padre (*Jdc 11,36*), che sembra esortare Dio a permettere l'immolazione. L'unione tra questi due aspetti ricorda l'interpretazione del *Liber antiquitatum biblicarum* (40,4), in cui il Signore riconosce la saggezza della figlia di Iefte, più assennata del padre (*ipsam vidi magis sapientem pre patre suo*) e afferma che il suo sacrificio, pur ideato per punire il padre, sarà da lui apprezzato (*erit mors eius preciosa ante conspectum meum omni tempore*). Dato che è ormai accertata l'influenza dell'esegesi rabbinica sull'interpretazione del voto di Iefte, è possibile ipotizzare che anche la riflessione sulla fanciulla abbia la medesima provenienza. Lo stato frammentario dei primi esegeti antiocheni impedisce di sapere se avessero preso posizione sul ruolo della figlia nella vicenda; sembra dunque che Teodoreto sia stato il primo a toccare l'argomento, senza approfondirlo troppo.

⁵⁵⁹ Sulla presenza di Ambrogio in Teodoreto, cf. Kinzig 2015, 452-480.

Le Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos

Le *Quaestiones* presentano una doppia recensione, una più breve finita nel *corpus* di Giustino martire, e una più estesa, generalmente ritenuta più attendibile. L'opera è stata variamente attribuita dagli studiosi a diversi autori dell'antichità cristiana, da Diodoro di Tarso a Teodoreto, finora senza prove risolutive. Poco tempo fa, Peter Tóth (2014, 570-597), autore di un'edizione critica tuttora in corso di rifinitura, ha confermato l'ipotesi favorevole al vescovo di Cirro, mentre vari indizi fanno supporre a Voicu (2015, 545-557) che l'opera anonima sia stata composta alla fine del V secolo e che essa abbia ripreso, in tutt'altra direzione esegetica, materiali usati anche da Severiano di Gabala nelle sue omelie. L'analisi della *Quaestio* e il confronto con Teodoreto diventano possono apportare alcuni indizi per avanzare ipotesi sull'origine del testo.

Quaest. Orth. 110 (ed. Papadopoulos Kerameus 1895, 101-103⁵⁶⁰)

ἐρώτησις· εἰ τὰς τῶν ἀλόγων θυσίας ὁ Θεὸς ἐν τῷ νόμῳ προσέταξε γίνεσθαι, ὥστε ταύταις τὴν περὶ αὐτὸν τοὺς ἀνθρώπους τιμὴν ἐπιδείκνυσθαι, πῶς διὰ τὸ θύειν ἀνθρώπους Ἕλληνες δείκνυνται [τοῖς] ἑαυτῶν [θεοῖς] ἀσεβέστεροι (ὅπερ φάσκουσιν ὑπὸ τῶν παλαιῶν γεγονέναι χάριν τοῦ πλείονος τιμῆς τοὺς παρ' αὐτοῖς νομιζόμενους θεοὺς ἀξιοῦσθαι), μειζόνως αὐτοὺς τῆ τῶν λογικῶν θυσία τιμῶντες; ὅσα γὰρ τοῦ ἀλόγου τὸ λογικὸν τιμιώτερον, τοσοῦτω καὶ ἡ τούτου θυσία σεμνοτέρα ἐκείνης. καὶ τοῦτο δείκνυται ἐκ τῶν κατὰ τὸν Ἰεφθάε σαφέστερον, ὅς, τὴν ἰδίαν θυγατέρα προσκομίσας θυσίαν, ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῇ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν εὐσεβῶν μνημονεύεται.	Domanda: se Dio nella Legge ordinò che vi fossero i sacrifici di animali, in maniera che mediante essi gli uomini dimostrassero l'onore verso di Lui, com'è che a causa dell'uccisione di uomini i Greci si mostrano così empì ai loro stessi dèi, onorandoli maggiormente con il sacrificio di esseri razionali? (affermano infatti che da parte degli antichi fosse un segno di riconoscenza onorare quelli da loro considerati dèi con un onore più consistente. Come l'essere razionale ha più valore che quello irrazionale, così il sacrificio di questo è più nobile dell'altro. E ciò è mostrato molto chiaramente dai fatti riguardanti Iefte, il quale, per aver portato la propria figlia come vittima, nella <i>Lettera agli Ebrei</i> è ricordato dall'apostolo nella lista dei timorati.
--	--

⁵⁶⁰ Per il testo l'altra recensione (*Quaest.* 99), cf. Otto 1881, 152-156.

ἀπόκρισις· οὐ χρὴ σκοπεῖν τὴν κατὰ τὸν νόμον [τῷ] Θεῷ προσφερομένην θυσίαν, ὅτι τῶν ἀλόγων ἐστὶν αἵματα, ἀλλὰ τὸ πῶς προσεδέξατο ταύτην ὁ Θεὸς προσαγομένην αὐτῷ. εἰ μὲν γὰρ τὸ αἷμα τῶν ἀλόγων τῷ Θεῷ προσφερόμενον οὕτως προσεδέξατο ὁ Θεός, ὡς εἰ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν προσέφερεν ὁ τοῦτο προσενέγκας, δῆλον ὅτι ἢ μὲν θυσία τὴν πρώτην τάξιν ἔσχεν ἀπὸ τῆς εὐδοκίας τοῦ ταύτην οὕτως προσδεξαμένου καὶ ὁ Θεὸς τὴν πρώτην τιμὴν· ὅτι δὲ ὡς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν οὕτως προσέφερε τῷ Θεῷ ὁ τὸ αἷμα τῶν ἀλόγων προσενέγκας, μαρτυρεῖ ἡ θεία γραφὴ λέγουσα· ἀντὶ τῆς ψυχῆς, φησί, τῶν προσφερόντων τὸ αἷμα τῶν θυσιῶν αὐτῶν εἰσφέρεται εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων⁵⁶¹. μὴ οὖν ἀπὸ τῆς φύσεως τοῦ προσαγομένου ἀλλ' ἀπὸ τῆς διαθέσεως τοῦ προσδεχομένου κρίναι [δεῖ] τῆς θυσίας τὴν τάξιν καὶ τοῦ Θεοῦ τὴν τιμὴν, τοῦ διὰ τὸ φεῖδυσθαι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων μὴ βουληθέντος ἀναλώσει τοὺς ἀνθρώπους εἰς θυσίαν καθ' ἡμέραν προσαγομένους καὶ ἀφανίσει τὸ γένος, ἀλλὰ δεδωκότος τοῖς μὲν ἀνθρώποις τὸ αὐξάνεσθαι τε καὶ διαμένειν, ταῖς δὲ θυσίαις αὐτῶν τὴν μεγίστην τάξιν. οἱ δὲ παρ' Ἑλλησι θρησκευόμενοι θεοί, ἅτε δαιμόνων αὐτῶν πονηρῶν καὶ μισανθρώπων ὄντων, θυσίαις ἔχαιρον μειωτικαῖς τε καὶ ἀφανιστικαῖς τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων· ὅπερ ἐστὶ δειγμα μέγιστον τῆς μὲν αὐτῶν θηριώδους

Risposta: non bisogna prendere in considerazione la vittima offerta a Dio secondo la legge, poiché si tratta del sangue degli esseri irrazionali, ma il modo in cui Dio accolse ciò che gli è offerto. Se infatti Dio accettò il sangue degli animali irrazionali che gli era stato presentato così come se colui che glielo portava gli avesse offerto la sua stessa anima, è chiaro che la vittima ottenne il primo rango dall'intenzione di colui che la offriva così, e che Dio accettò il primo onore. La Scrittura divina testimonia che colui il quale offriva il sangue degli animali lo presentava a Dio come se fosse la sua stessa anima. Dice infatti: "il sangue delle vittime è offerto al Santo dei Santi in cambio della anima di coloro che offrono". Non dalla natura della vittima ma dalla disposizione di chi la presenta deve essere valutato il rango del sacrificio e l'onore per Dio. Egli, infatti, per risparmiare la stirpe degli uomini, non aveva voluto annientare gli uomini facendoli offrire ogni giorno in sacrificio e distruggere così la stirpe, ma aveva concesso agli uomini di moltiplicarsi e di conservarsi, e ai loro sacrifici il massimo onore. Al contrario, gli dèi venerati presso i Greci, dal momento che sono demoni malvagi e avversi agli uomini, gioivano dei sacrifici che abbassavano il numero degli uomini e ne distruggevano la stirpe. È

⁵⁶¹ Lev 17,11.

ἀπανθρωπίας, τῆς δὲ τῶν Ἑλλήνων ἀθεότητος, τῷ ἀφανισμῷ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων μειζόνως, ὡς φασι, μᾶλλον δὲ αἰσχίστως πειρωμένων τιμᾶν τοὺς ἑαυτῶν θεούς.

αἰτία δέ, δι' ἣν ὁ Ἰεφθάε ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν εὐσεβῶν ἠριθμήθη, αὕτη ἔστιν. ἠτήσατο ὁ Ἰεφθάε νίκην κατὰ τῶν ἐχθρῶν ὑπὲρ δὲ ταύτης τῆς νίκης εὐχαριστικὴν εὐχὴν ἀορίστως ἠΐξαστο τῷ Θεῷ, προσαγαγεῖν εἰς θυσίαν τὸ ἐκ τοῦ οἴκου ἐξερχόμενον πρῶτον καὶ προσερχόμενον εἰς ἀπάντησιν αὐτῷ ἐκ τοῦ πολέμου τροπαιούχῳ ἐπαναρχομένῳ⁵⁶². δραξάμενος δὲ ὁ διάβολος τὸ ἀόριστον τῆς εὐχῆς ἐμηχανᾶτο ἐξ αὐτοῦ θεῖναι τῷ Ἰεφθάε παγίδα παραβάσεως, καὶ κινεῖ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ, μονογενῆ οὖσαν, μετὰ κιθάρας ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ οἴκου εἰς τὴν ἀπάντησιν αὐτῷ, ἵνα φεισαμένου τοῦ Ἰεφθάε τῆς θυγατρὸς ἀναγκασθῆ ποιήσασθαι τῆς εὐχῆς τὴν ἀθέτησιν⁵⁶³. ἀλλ' ὅμως παγίδα θεὸς ὁ διάβολος τοῦ θηράματος οὐκ ἔτυχε, προτιμωτέραν ἠγησαμένου τοῦ Ἰεφθάε τῆς ζωῆς τῆς θυγατρὸς τὴν ἀπόδοσιν τῆς εὐχῆς. συνεχώρησε δὲ ὁ Θεὸς προσενεχθῆναι αὐτὴν εἰς θυσίαν, οὐχ ὡς ἀνθρωπίνῳ αἵματι τερπόμενος, ἀλλὰ πρὸς διδασκαλίαν τῶν ἐξῆς ἀνθρώπων τοῦ μηδέποτε ἀορίστως εὐξασθαι τῷ Θεῷ· πολλὰ γὰρ ἔστιν ἄτοπα κατὰ τὴν οὕτως ἀόριστον εὐχὴν συμβησόμενα, ὧν τοῦ μὴ γενέσθαι

esempio eccellente, da una parte, della loro misantropia feroce, e, dall'altra, dell'ateismo dei Greci, che si adoperano ancor più, come dicono, o meglio ancora nella maniera più turpe a onorare i loro dèi con la distruzione della stirpe degli uomini. La causa per la quale Iefte è annoverato nella lista dei timorati è la seguente: Iefte aveva chiesto una vittoria sui nemici e per quella vittoria aveva fatto un voto di ringraziamento in maniera indefinita, di offrire in sacrificio ciò che sarebbe uscito da casa sua incontro a lui che tornava pieno di trofei dalla guerra. Il diavolo, colta l'imprecisione del voto, si adoperò da solo per porre a Iefte il laccio della trasgressione e per far muovere sua figlia, che era l'unica, a uscire con cetre dalla casa incontro a lui, perché Iefte risparmiando la figlia fosse obbligato a recedere del voto. Invece, pur avendo posto la trappola, il diavolo non ottenne la preda, poiché Iefte ritenne che ripagare il voto fosse preferibile alla vita della ragazza. Dio allora permise che costei fosse offerta in sacrificio, non per gustare del sangue umano, ma a insegnamento per i posteri di non fare mai un voto in maniera imprecisa a Dio. Molte sono infatti le cose assurde da cui guardarsi in un voto così vago; perché non si riproducessero, Dio che già sapeva permise che la figlia di Iefte diventasse una vittima sacrificale. La cosa

⁵⁶² Cf. *Jdc* 11,30s.

⁵⁶³ Cf. *Jdc* 11,34.

προνοησάμενος ὁ Θεὸς συνεχώρησε θυσίαν tuttavia non era premeditata d'anticipo né
 γενέσθαι τοῦ Ἰεφθάε τὴν θυγατέρα· ὅπερ da Dio, né da Iefte, ma fu un accidente
 οὐκ ἦν τῆς προαιρέσεως προηγουμένως legato all'imprecisione del voto. Poiché
 οὔτε τοῦ Θεοῦ οὔτε τοῦ Ἰεφθάε, ἀλλὰ dunque Iefte dimostrò pubblicamente la sua
 συμβεβηκῶς πως τῷ ἀορίστῳ τῆς εὐχῆς. pietà verso Dio nel mantenere
 ἐπειδὴ οὖν ὁ Ἰεφθάε τὴν εἰς Θεὸν εὐσέβειαν l'immolazione della figlia, per questo è
 φυλάττων διὰ τῆς θυσίας τῆς θυγατρὸς presente il suo ricordo nella lista dei giusti.
 ἀνεδείχθη, διὰ τοῦτο αὐτοῦ γέγονεν ἡ
 μνήμη ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν δικαίων.

L'autore intende affrontare la questione della maniera corretta di offrire sacrifici a Dio e basa la sua spiegazione sul confronto con gli usi pagani. La domanda è costruita in modo loico e apparentemente capzioso: stante il principio che un essere razionale ha maggior valore che un essere irrazionale, perché ritenere empì i Greci per aver compiuto dei sacrifici umani se Iefte, per aver compiuto la stessa azione, è iscritto tra i giusti nella *Lettera agli Ebrei*? L'intento reale è quello di chiarire la corretta interpretazione del gesto del giudice per sanare l'accusa di incoerenza nascosta nell'interrogativo.

La risposta è strutturata secondo un ragionamento deduttivo, che parte da principi generali e si conclude con un esempio scritturistico di conferma. Il teologo non nega che di per sé la vita di un uomo, valendo di più di quella di un animale, sia segno di un maggiore onore per la divinità, ma imposta il suo ragionamento sulla considerazione che il Signore non si compiace della vittima sacrificata, ma piuttosto della disposizione di chi offre il sacrificio, motivo per cui accetta il sangue degli animali immolati dagli uomini come se fossero essi stessi a offrirsi. Dio, insomma, meriterebbe perfino il sangue degli uomini, ma non lo richiede perché vuole la continuazione della stirpe umana, mentre, al contrario, gli dèi pagani richiedono la morte delle persone perché odiano l'umanità e ne bramano l'estinzione: è proprio la venerazione di divinità così crudeli che dimostra l'ateismo dei pagani.

La vicenda di Iefte è proposta come conferma di questa tesi. L'esegeta presenta l'offerta del giudice come un voto di ringraziamento (εὐχαριστικὴ εὐχή) promesso in maniera indefinita (ἀορίστως). L'avverbio non comporta una condanna morale, a differenza dell'ἀπερισκέπτως in Diodoro (*Fr. Jud.* 11,30) o dell'ἀνόητος in Teodoreto (*Qu. in Jud.* 20), ma è indice soltanto di una leggerezza da parte del condottiero. Infatti, qui la vittima del sacrificio, ancora indefinita, è caratterizzata dal genere neutro (τὸ ἐκ τοῦ οἴκου ἐξερχόμενον

πρῶτον καὶ προσερχόμενον εἰς ἀπάντησιν αὐτῷ), e non dal maschile, come invece si riscontra in Giovanni Crisostomo (τὸν πρῶτον ἀπαντήσοντα αὐτῷ). Secondo questa logica, pertanto, l'omicidio finale è declassato ad atto colposo, risultato di una disattenzione finita in tragedia non per colpa del giudice, ma del diavolo.

Il maligno, infatti, si accorge della falla nella promessa e fa sì che il voto si realizzi nel peggiore dei modi, spingendo la ragazza ad andare incontro al padre per prima. Il suo intento non è però il sacrificio umano, ma lo spergiuro, offensivo per la divinità, a cui Iefte sarebbe andato incontro per salvare la figlia. Il giudice, invece, mostra una grande forza d'animo nella scelta di perdere la figlia pur di tener fede al voto. Iefte è dunque una figura positiva, il cui errore fu di lasciare nel patto stabilito con Dio un cavillo di cui il demonio si accorse subito, ma che pagò eroicamente con l'omicidio della figlia in maniera da preservare intatto l'onore dovuto alla divinità. Come in Giovanni Crisostomo, Dio permette il sacrificio umano perché sia di monito a casi futuri, evitando con una sola uccisione il proliferare di situazioni analoghe. L'audacia del gesto di Iefte e il suo rispetto della pietà religiosa (εὐσέβεια), prioritaria anche rispetto alla vita della sua unica figlia, è pertanto la motivazione per la quale egli è annoverato tra i giusti dell'epistola neotestamentaria.

L'autore è molto scrupoloso nel negare le responsabilità morali ai protagonisti della vicenda. Dio non si oppone all'uccisione, ma non la ordina, né se ne rallegra; la permette perché sia di insegnamento ed eviti nel futuro situazioni peggiori. In questa visione vi è dunque una scelta – quella del male minore – da parte di Dio, che già sapeva come si sarebbero svolti gli eventi (προνοησάμενος). Ciò nonostante, subito dopo viene affermato che non si tratta di una decisione preventiva – si noti l'insistenza dei prefissi in προ- (προνοησάμενος, προαίρεσις, προηγουμένως) – né da parte di Dio, né da parte di Iefte, ma di un accidente dovuto all'indeterminatezza del voto. Il tentativo ambizioso di dare una risposta a tutti gli interrogativi posti dall'episodio riflette la dialettica tra teodicea e libero arbitrio: si salva l'onniscienza di Dio senza che egli sia responsabile delle azioni umane, anche se la scelta di non interferire nel sacrificio imminente a scopo preventivo costituisce un'espressione di volontà nella storia. La particolarità di questa interpretazione consiste nell'assenza di colpevoli, eccettuato il diavolo, il quale non è neanche menzionato alla fine della spiegazione: si è trattato di un accidente (συμβεβηκώς), che la benevolenza di Dio e la pietà di Iefte hanno trasformato in un esempio per i posteri.

Già Thompson (2001, 131) riconobbe che questa interpretazione è fortemente debitrice dell'esegesi crisostomica. In effetti, si riscontrano indubbe somiglianze contenutistiche e lessicali: la presenza del diavolo e dei suoi intrighi (μηχανή, μηχανάω), che

spingono Iefte alla trasgressione (παράβασις), il tema della misantropia o filantropia di Dio riguardo alla vicenda (ἀπανθρωπία), quello del permesso divino (συγχωρέω), il rilievo dato alla vittoria militare che portò al voto (νίκη), il tema della pietà, quella che il demonio finge per corrompere gli uomini diavolo in Crisostomo e quella vera incarnata qui da Iefte, l'assenza di spiegazione sul ruolo della figlia, il riferimento alla sua presenza tra i giusti della *Lettera agli Ebrei*. Nonostante lo sforzo di rielaborazione, si percepisce la ripresa di intere frasi dell'*Omelia sulle statue*: la frase πολλὰ γὰρ ἔστιν ἄτοπα κατὰ τὴν οὕτως ἀόριστον εὐχὴν εὐλαβησόμενα, ὧν τοῦ μὴ γενέσθαι ὁ Θεὸς προνοησάμενος συνεχώρησε θυσίαν γενέσθαι τοῦ Ἰεφθάε τὴν θυγατέρα è analoga alla spiegazione di Giovanni (*Stat.* 14,3) πολλοὶ καὶ μετὰ τὸν Ἰεφθάε προσδοκῶντες μὴ δέξασθαι τὸν Θεὸν, πολλὰς ἂν τοιαύτας ἠῴξαντο εὐχάς.

Alla luce di quanto emerso, l'identificazione dell'autore con Teodoreto appare difficilmente accettabile a causa dell'interpretazione radicalmente opposta che trasmettono le due *Quaestiones*. Fatta salva la convergenza sulla permissione divina del sacrificio umano come insegnamento futuro, tematica con ogni probabilità ripresa indipendentemente dal Crisostomo, i due testi non hanno niente in comune: per il vescovo di Cirro, il responsabile morale dell'uccisione non è il diavolo, neppure rammentato, ma Iefte, che promette un voto irragionevole di cui non accetta le conseguenze, e che pertanto si dimostra meno pio di Abramo e meno coraggioso di sua figlia, giudicata “molto migliore di lui”. Entrambe le tesi non solo cercano sfumature per occultare l'imbarazzo generato dal passo biblico, ma affrontano con pari fermezza le difficoltà teologiche e traggono conclusioni completamente divergenti. Se già dunque appare strano che uno stesso autore abbia trattato due volte lo stesso argomento in un medesimo genere letterario – le *quaestiones* – senza alcun riferimento al testo precedente, né una ripresa terminologica, risulta davvero improbabile che Teodoreto abbia effettuato una tacita ritrattazione globale delle sue tesi.

Oltre ad essere legato a Crisostomo per l'interpretazione del passo, si possono osservare alcune corrispondenze con i più o meno coevi *Atti di Guria e Samona*, martiri di Edessa. Non soltanto l'interpretazione complessiva è molto simile, perché l'immolazione della figlia da parte di Iefte è stato un atto di pietà religiosa in un contesto di prova (πειρασμός), ma si trovano pure delle caratterizzazioni analoghe: l'immagine della trappola tesa dal demonio, a cui Iefte sfugge (*Act. Gur. et Sam.* 37 σὺ ὁ προσκυνητός, ὁ πατήρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ χωρὶς οὐ πεσεῖται στρουθίον ἐν παγίδι, qui παγίδα θεὸς ὁ διάβολος τοῦ θηράματος οὐκ ἔτυχε) e la permissione divina in una recensione successiva degli stessi *Atti* (*ibid.* ὁ Ἰεφθάε δι' ἀνδρείας καὶ τῆς πρὸς σὲ ἀγάπης μηδὲ τῆς οἰκειίας

φείσασθαι θυγατρὸς συγχωρήσας). I richiami letterari, le corrispondenze teologiche, la vicinanza geografica e storica lasciano ipotizzare una qualche relazione tra gli autori dei due testi.

Gli Atti di martirio di Guria e Samona⁵⁶⁴

Alcuni testi di tradizione martiriale riportano le vicende di Guria, Samona e Abibo, i cosiddetti confessori di Edessa: i primi due santi, secondo i relativi *Acta* (*BHG* 240 nrr. 731, 733, 735) – anche se si tratterebbe piuttosto di *passiones* – dopo varie torture inflitte loro dal prefetto del luogo per ottenerne l’abiura, furono condannati a morte per decapitazione durante il principato di Diocleziano e Massimiano il 15 novembre del 286 o del 289, mentre il terzo morì nel 325 sotto Valerio⁵⁶⁵. Oscar von Gebhardt realizzò l’edizione critica di questo *corpus* non omogeneo di testi, pubblicata nel 1911 da Ernst von Dobschütz nel volume *Akten der Edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Habib* alla scomparsa del maestro.

In particolare, la *passio* di Guria e Samona presenta una storia testuale non lineare. Il testo si ritiene redatto in siriano tra il 360 e il 390, ma non è giunto nella versione primigenia in quella lingua⁵⁶⁶: i testi più fedeli all’originale sono infatti una traduzione armena (*BHO* 84 nr. 364) e una greca (*BHG* 240 nr. 731), databili al V secolo⁵⁶⁷. Il testo siriano subì una rielaborazione, anch’essa perduta, da cui provenne una seconda traduzione greca (*BHG* nr. 733) di poco posteriore alla prima⁵⁶⁸, ma in siriano è pervenuto soltanto un testo giunto al suo terzo stadio di sviluppo (*BHO* 84 nr. 363)⁵⁶⁹, pubblicato insieme alla traduzione inglese da Francis Burkitt nel 1913. Si trova poi una terza recensione greca (*BHG* 240 nr. 735), che Gebhardt ritiene una revisione della prima e che Sauget mette in stretta connessione con l’ultimo rimaneggiamento del testo siriano⁵⁷⁰. All’interno del racconto agiografico si trova una preghiera in cui il martire Samona chiede a Dio la forza di sopportare le torture:

Act. Gur. Sam. 37s. (BHG 240 nr. 731) (ed. von Dobschütz 1911, 34-36)

37. σὺ ὁ προσκυνητός, ὁ πατήρ τοῦ Κυρίου 37. Tu sei l’adorabile, Dio Padre del
ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ χωρὶς οὐ πεσεῖται Signore nostro Gesù Cristo, e senza il tuo
assenso un uccello non cadrà in trappola. Tu

⁵⁶⁴ Il presente capitolo riprende, con qualche modifica, la comunicazione proposta per il «XLIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana» sul tema *Cristianesimo e violenza*: cf. Grossi 2018, 91-99.

⁵⁶⁵ Cf. Greisiger 2006, 1438s.

⁵⁶⁶ Cf. Greisiger 2006, 1438.

⁵⁶⁷ Cf. von Dobschütz 1911, XII, XVs., XXVIII.

⁵⁶⁸ Cf. Sauget 1996, 539.

⁵⁶⁹ Cf. von Dobschütz 1911, XII, XVI, XXVIII-XXX.

⁵⁷⁰ Cf. von Dobschütz 1911, XII, XXXI-XXXIII; Chiesa 1991, 224s.; Sauget 1996, 539.

στρουθίον ἐν παγίδι⁵⁷¹. σὺ ἐνίσχυσας Ἀβραὰμ τὸν φίλον σου ὑπομεῖναι τοὺς πειρασμούς⁵⁷², καὶ τὸν Ἰωσήφ ἀπαλλαγῆναι τοῦ πειρασμοῦ τῆς αὐτοῦ δεσποίνης⁵⁷³. ἐν σοὶ ἐνίσχυσεν ὁ Μωϋσῆς καὶ ἤνεγκεν τὴν ἀπειθειαν τοῦ προτέρου λαοῦ⁵⁷⁴. σὺ ἐνίσχυσας τὸν Ἰεφθάε, καὶ ἤνεγκεν τὸν πειρασμὸν τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ⁵⁷⁵. σὺ ἐνίσχυσας τὸν Δαβὶδ, καὶ ὑπέμεινεν τὸν διωγμὸν Σαοὺλ τοῦ βασιλέως⁵⁷⁶. σὺ ἐνίσχυσας τὸν Δανιὴλ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, καὶ ὑπέμειναν τοὺς πειρασμοὺς ἐν Βαβυλῶνι⁵⁷⁷. σὺ ἐνίσχυσας Πέτρον καὶ Παῦλον τοὺς ἀποστόλους καὶ Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα καὶ πάντας τοὺς ἀποστόλους καὶ μάρτυρας, οἱ ἐξέδωκαν αὐτῶν τὰ σώματα εἰς σφαγὴν καὶ κατεπάλαισαν τὸν ἀντικείμενον ἐχθρὸν καὶ ἐξῆλθον μετὰ καλῆς μαρτυρίας τοῦ βίου τούτου.

38. καὶ τὰ νῦν, Κύριε, σὺ ἐνίσχυσόν με ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ὅπως ἂν δυνηθῶ ὑπομεῖναι τὰς θλίψεις ταύτας, ἐπειδὴ σὺ οἶδας τὸ πόσον με συνέχει ὁ ἐχθρὸς ἐν τοῖς σωματικοῖς πάθεσιν, ὥστε παραβῆναί με καὶ ἐκπεσεῖν τῆς σῆς πίστεως καὶ ἀποσβεσθῆναί μου τὸν λύχνον τὸν καιόμενον ἐν τῷ ἐλαίῳ τοῦ Χριστοῦ σου προσκυνητοῦ υἱοῦ.

desti forza ad Abramo tuo amico per sopportare le prove, e a Giuseppe per liberarsi dalla tentazione della sua padrona; in te divenne forte Mosè e sopportò l'incredulità del primo popolo; tu desti forza a Iefte e sopportò la prova di sua figlia; tu desti forza a Davide e sopportò la persecuzione del re Saul; tu desti forza a Daniele e ai suoi fratelli, e sopportarono le prove a Babilonia. Tu desti forza a Pietro e Paolo, gli apostoli, e a Stefano il protomartire, e a tutti gli apostoli e martiri, che consegnarono i loro corpi alla carneficina e vinsero il nemico che si contrapponeva e lasciarono questa vita con valorosa testimonianza.

38. E adesso, Signore, dammi forza in quest'ora perché possa sopportare i tormenti, dato che tu conosci quanto il nemico mi infligge nei patimenti fisici, così da sviarmi e farmi abbandonare la fede in te, e spegnere il mio lume acceso con l'olio di Cristo, il tuo figlio adorabile.

⁵⁷¹ Cf. *Ps* 93,1.

⁵⁷² Cf. *Gen* 22,1-18.

⁵⁷³ Cf. *Gen* 39,7-19.

⁵⁷⁴ Cf. *Num* 20,1-25,18.

⁵⁷⁵ Cf. *Jdc* 11,30-40.

⁵⁷⁶ Cf. *ISam* 19,1-24,23.

⁵⁷⁷ Cf. *Dan* 3,1-6,29.

La preghiera è introdotta da una serie di personaggi vetero- e neotestamentari provati per la loro fedeltà alla legge divina. Questa struttura di matrice ebraica, presente nel mondo cristiano già in Clemente di Roma (9-12, 17s., 31, 45), segue i principi di composizione che si ritrovano applicati anche nelle altre preghiere: l'indirizzo alla divinità con l'uso di vari titoli, il ricordo dell'opera divina di creazione o di salvezza, il momento della supplica, spesso introdotta dalla formula ἀὐτὸς καὶ ὧν, stilema biblico impiegato per scandire le parti della preghiera e nello stesso tempo connettere richiami biblici a suppliche nell'unità della salvezza di generazione in generazione⁵⁷⁸.

L'elenco risulta prendere spunto dal brano del cap. 11 della *Lettera agli Ebrei* sulla fede esemplare dei padri; il testo neotestamentario, a sua volta, rielabora probabilmente l'elogio degli antenati a cui il *Siracide* dedica ben sei capitoli (44-50). In particolare, Abramo viene lodato perché, "messo alla prova" (πειραζόμενος), offrì il suo unico figlio (cf. *Hbr* 11,17); negli *Acta* si parla infatti di "prove" (πειρασμοί). Come Abramo trema al pensiero di sacrificare Isacco, così Iefte è sconvolto per la necessità autoindotta di immolare sua figlia. Vi sono tuttavia delle differenze tra i due: per Abramo negli *Acta* si parla in maniera vaga di "prove", mentre la figlia di Iefte è menzionata espressamente. A ciò può corrispondere il fatto che Isacco non fu veramente ucciso, ma solo legato, e soprattutto il fatto che, mentre Dio richiese il sacrificio ad Abramo, il voto del giudice fu espressione della sua piena volontà. Iefte risulta dunque l'unico tra i personaggi dell'orazione pronunciata da un martire durante la sua passione a non aver effettivamente testimoniato la fede a rischio della sua esistenza, ma a costo di quella altrui.

I martiri devono affrontare sulla loro pelle molte tribolazioni a testimonianza della fede, nella metafora olio-lume della preghiera che riprende la parabola delle dieci vergini con probabili allusioni battesimali⁵⁷⁹, e sono sostenuti da Dio che infonde forza nei loro cuori perché resistano alle pene. Un particolare interesse desta l'immagine dei volatili: dice il martire che nessun uccello è catturato nella trappola senza la volontà divina. La trappola ricorda *Ps* 91,3 ("egli ti libererà dalla trappola dei cacciatori"), mentre gli uccelli (cf. *Mt* 6,26, 10,29-31) sono simbolo dell'amore che Dio ha per tutte le creature: se anche gli animali più miseri sono sotto l'egida divina, a maggior ragione i martiri riusciranno ad affrontare la paura dei patimenti e della morte.

⁵⁷⁸ Sul tema, cf. Laurentin 1964, 170-172; Müller 2004, 232s.

⁵⁷⁹ *Mt* 25,1-12, cf. 5,14-16. Sull'interpretazione dei versetti, cf. Nardi 2012, 325-350.

Gli uccelli del Signore saranno dunque catturati nella trappola del cacciatore (il demonio) per permissione divina, che però li libererà in vista di una vita nuova. La metafora della trappola, presente anche nell'esegesi su Iefte nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (110), sembra dare la chiave interpretativa per spiegare l'importanza della sottomissione alle disposizioni divine da parte di Iefte, per quanto esse si presentino come pretenziose e oscure. I disegni di Dio sono imperscrutabili e misteriosi, ma vanno rispettati per compiere la sua volontà, come aveva affermato Origene (*Clo* VI 54,276-280): secondo lui, i patimenti che la figlia di Iefte accetta per la salvezza del suo popolo sono rapportati a quelli dei martiri, perché la loro testimonianza pienamente imitativa di Cristo li rende a loro volta intercessori.

Nell'analoga sofferenza dei testimoni della fede, come in quella della giovane israelita, è presente un'economia della salvezza che può essere compresa solo se si rilegge la vicenda sotto una lente più contemplativa. L'esegeta alessandrino ricusa l'idea di una crudeltà di Dio che ha permesso quest'azione a prima vista efferata, segno che interrogativi sulla questione erano presenti. Negli *Acta* si trova invece un'interpretazione che ricolloca al centro la figura di Iefte e relega la figlia all'anonima posizione di oggetto della prova, come è presentata nel testo sacro; è la prova del padre, che comporta la tentazione di mantenere in vita la giovane. Sulla scia della *Lettera agli Ebrei*, l'autore degli *Acta* va oltre il testo di *Giudici* nel porre Iefte come esempio positivo.

Si nota, inoltre, un'evoluzione in tal senso anche rispetto alla *Lettera agli Ebrei*: in questo caso è Dio a dare forza a Iefte perché porti a compimento il suo voto ed il giudice non viene posto sullo stesso piano di altri illustri personaggi dell'Antico Testamento, ma si trova addirittura al pari di santi come Pietro e Paolo, i principi degli apostoli, e di Stefano, il primo tra i martiri. È dunque Iefte ad essere prefigurazione martiriale, perché l'agiografo sembra interpretare in modo estremo le parole di Cristo secondo cui "chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me" (*Mt* 10,37). Dall'orazione di Samona si evince che Dio dà forza a Iefte perché porti a compimento la sua opera, il sacrificio dell'unica sua figlia, arrivando ad annichilire il suo amore paterno di fronte a quella che egli ritiene un'obbligazione divina.

Il passo analogo nella seconda recensione greca presenta alcune differenze notevoli, dovute nella maggior parte dei casi alla tendenza ad abbreviare propria di questa parte della tradizione⁵⁸⁰:

⁵⁸⁰ Cf. von Dobschütz 1911, XXIX.

37. δέσποτα προσκυνητέ, ὁ πατήρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· σὺ ἐνεδυνάμωσας τὸν φίλον σου Ἀβραὰμ ὑπομεῖναι τὸν πειρασμὸν καὶ τὸν σὺφρονα Ἰωσήφ ῥύσθῃναι τῶν χειρῶν τῆς αὐτοῦ δεσποίνης καὶ Μωϋσῆν ὑπομεῖναι λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ Δανιήλ καὶ τοὺς τρεῖς παῖδας ἐν Βαβυλῶνι καὶ πάντας τοὺς ἁγίους μάρτυρας καὶ ὁμολογητάς σου τοὺς παραδεδωκότας τοῖς ἀνόμοις τὰ ἑαυτῶν σώματα καὶ νικήσαντας τὸν ἀντίπαλον καὶ ὁμολογήσαντας τὴν καλὴν ὁμολογίαν.

38. καὶ νῦν, δέσποτα Κύριε, παράσχου κάμοι ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ὑπομεῖναι τὴν θλιψὴν ταύτην· σὺ γὰρ γινώσκεις πῶς με ἐκθλίβει ὁ ἀντικείμενός [μοι ἐν τῇ ὀδύνη τοῦ σώματός μου], ὅπως ἀπορέσομαι καὶ ἐκπέσω τοῦ μαρτυρίου μου καὶ σβεσθῇ ὁ λύχνος ὁ ἐν ἐλαίῳ τοῦ Χριστοῦ ἀπτόμενος.

37. Padrone adorabile, Padre del Signore nostro Gesù Cristo: tu rafforzasti Abramo, amico tuo, a sopportare la prova, e Giuseppe, casto, a sfuggire dalle mani della sua padrona, e Mosè a sopportare il popolo che era incredulo, e Daniele e i tre ragazzi a Babilonia e tutti i santi martiri e i tuoi confessori che offrirono agli ingiusti i loro corpi, dopo aver vinto l'avversario e aver reso la buona confessione.

38. E adesso, Signore e padrone, offri anche a me in quest'ora di sopportare questa sofferenza; tu infatti conosci come il nemico mi percuote [a me nel dolore di questo corpo], perché fugga e receda dal mio martirio e sia spento il lume acceso nell'olio di Cristo.

Nella fattispecie mancano, rispetto alla prima recensione, i santi Pietro, Paolo e Stefano, probabilmente compresi nell'espressione "tutti i santi martiri"; i personaggi dell'Antico Testamento sono invece mantenuti nell'elenco originale, con l'unica eccezione di Iefte, che non compare. Costui non viene menzionato neppure in un'antica traduzione latina che sembra derivare dalla prima recensione greca⁵⁸²:

⁵⁸¹ Il testo presente tra parentesi quadre è presente solo in uno dei due codici, il *Vat. gr.* 1608 (cf. Von Dobschütz 1911, XXV). Sul testo della seconda recensione, cf. Grossi 2016, 263-273.

⁵⁸² *BHL* II 1083 nr. 7477. Cf. von Dobschütz 1991, XXXVs.; Chiesa 1991, 222-224.

37. *tu qui es adorandus, pater Domini nostri Iesu Christi, sine cuius voluntate non cadit passer in laqueum, per quem confortasti Abraham amicum tuum sustinere temptationes, et Ioseph liberatus est a temptatione dominae suae; in te confortatus est Moyses et sustinuit incredulitatem prioris populi; et confortasti David, et sustinuit temptationem Saul regis, et confortasti Daniel et fratres eius in Babylonia, et salvus factus est a bestiis pessimis. confortasti Petrum et Paulum apostolos tuos et Stephanum primum martyrem et omnes apostolos tuos, et tradiderunt corpora sua ad occisionem et conluctaverunt adversus eum qui contra ipsos erat adversarium inimicum, et exierunt cum testimonio bono de hac vita.*

37. Tu sei colui che deve essere adorato, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, senza la cui volontà un passero non cade nella trappola. Attraverso costui desti forza ad Abramo tuo amico per sopportare le tentazioni, e Giuseppe fu liberato dalla tentazione della sua padrona; in te fu rafforzato Mosè e sopportò l'incredulità del primo popolo; desti forza a Davide, e sopportò la persecuzione del re Saul, desti forza a Daniele e i suoi fratelli a Babilonia, ed egli fu salvato dalle peggiori bestie. Desti forza ai tuoi apostoli, Pietro e Paolo, e al primo martire Stefano e a tutti i tuoi apostoli, e consegnarono i loro corpi all'uccisione e combatterono contro colui che era il nemico posto contro di loro, e partirono da questa vita con la buona testimonianza.

38. *et nunc, Domine, conforta nos in hac hora, ut possimus sustinere istas tribulationes, quia tu scis quantum me coartat inimicus ad corporales poenas, ita ut praevaricari faciat, et extinguere cupit lucernam meam ardentem de oleo Christi adorantem filium tuum.*

38. E adesso, Signore, confortaci in questa ora, perché possiamo sopportare queste tribolazioni, poiché tu sai quanto l'avversario mi pressa verso le pene corporali, in modo da farmi trasgredire, e desidera spegnere la mia lucerna che arde con l'olio di Cristo, mentre adora tuo figlio.

In questo testo, rispetto alla seconda recensione greca, sono mantenuti i nomi dei tre santi neotestamentari, in conformità alla prima: anche in questo caso l'unico assente, qui, è Iefte. È verosimile ipotizzare che il giudice sia stato inserito successivamente nel testo della prima recensione greca e per questo non si trovi nella seconda recensione greca e nella traduzione latina? La risposta sembra essere negativa. Iefte è infatti presente sia nel testo

siriaco, tradotto da Gebhardt (cf. von Dobschütz 1911, 34-37), «Du bist's, der gegeben hat Kraft in Jephtha, daß er tötete seine einzige», e da Burkitt (1913, 100), «Thou art He that gavest the strenght in Jephthah who had killed his only daughter», sia nel testo armeno, che in ciò risulta uguale al siriano. Inoltre, la terza recensione greca, frutto di una rielaborazione ampliata della prima, cita Iefte nella maniera seguente: ὁ Ἰεφθάε δι' ἀνδρείας καὶ τῆς πρὸς σὲ ἀγάπης μηδὲ τῆς οἰκείας φείσασθαι θυγατρὸς συγχωρήσας, “tu hai permesso che Iefte, per il coraggio e l'amore verso di te, non risparmiasse neppure la sua propria figlia”. Il verbo συγχωρέω è un verbo utilizzato per l'esegesi su Iefte in vari autori afferenti alla scuola antiochena, in special modo in Giovanni Crisostomo (*Stat.* 14,3), Teodoreto di Cirro (*Qu. in Jud.* 20) e nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (110), a cui questa interpretazione si richiama.

Se confrontato con l'ένισχύω del testo della prima recensione, il cambiamento è senza dubbio significativo: si passa dall'immagine di un Dio che quasi affonda il coltello insieme a Iefte nell'immolazione della figlia a quella di un Dio che semplicemente permette il sacrificio tenendo conto del coraggio e dell'amore del giudice verso di lui. Rispetto alla complicità divina nel sacrificio presente nella prima recensione greca, si torna al silenzio permissivo della Bibbia: un cambiamento che non risulta affatto casuale e pare piuttosto il frutto consapevole di un ripensamento teologico. La mano della terza recensione, che arricchisce il testo tradito con molti particolari, sembra misurare attentamente le parole per evitare interpretazioni problematiche.

Torniamo dunque alla seconda recensione greca e alla traduzione latina: è lecito ipotizzare un'involontaria omissione di Iefte in entrambi i testi? Le argomentazioni esposte finora inducono a una risposta negativa: il giudice è l'unico tra i personaggi citati dal martire a non aver subito sulla propria pelle il prezzo della fede e l'idea che Dio gli elargisca la forza per superare la sua inusitata prova risulta difficoltosa anche per le interpretazioni teologiche del tempo, che preferiscono sottolineare il sacrificio della figlia rispetto all'operato del padre. Sia l'espunzione, sia la rielaborazione del testo degli *Acta* si possono spiegare con il crescente distacco nel cristianesimo post-costantiniano rispetto alla accettazione *tout court* della vicenda biblica.

Sembra quindi più plausibile l'ipotesi che i rimaneggiamenti della preghiera del martire e le espunzioni siano sintomi volontari ed esprimano un disagio rispetto all'interpretazione dell'agiografo. In particolare, il silenzio segna una sorta di *damnatio memoriae* nei confronti di quella figura problematica.

Appendice 2

La formazione dei *corpora* omiletici di Origene. Riflessioni metodologiche a partire dalle *Omellerie sui Giudici*

La mancanza di spiegazioni sull'episodio di Iefte all'interno delle *Omellerie sui Giudici* ha indotto a valutare i possibili motivi della sua assenza. Infatti, i nove sermoni pervenuti, tutti nella traduzione latina di Rufino di Aquileia, prendono in esame passi del libro biblico fino al cap. 7 ma lasciano completamente senza commento le parti successive. Questa brusca interruzione non ha destato grande attenzione nella critica, mentre può essere rilevante cercare di capire se la mancanza di testi sui capitoli restanti sia dovuta a una perdita meccanica oppure alla scelta deliberata di non commentarlo o di non pubblicarlo.

1. Considerazioni cronologiche sulla composizione delle omellerie

Finora gli studiosi hanno dibattuto soprattutto della datazione delle omellerie, piuttosto che sul momento in cui questo genere di testi ha avuto una diffusione scritta: Nautin (1977, 403-412), seguito dagli editori delle *Omellerie sui Giudici* (Messié-Neyrand-Borret 1993, 7-9), ritiene che i sermoni sui libri storici siano stati gli ultimi composti dall'autore e li data al 238-242 perché giudica inaffidabile la testimonianza di Eusebio (*H.e.* VI 36,1) secondo il quale Origene avrebbe permesso la registrazione delle prediche soltanto dopo il sessantesimo anno di età. Questa tesi è stata criticata nel tempo da vari studiosi, Peri (1980, 128s. e n. 68), Crouzel (1985, 51-53), Monaci Castagno (1987, 62-64, 2014, 238-241), Prinziavalli (1991, 14-17), Grappone (2001, 51-58), i quali accettano invece la datazione di Eusebio e situano di conseguenza i testi tra il 245 e il 250 circa. Nautin (1977, 402-405) si è basato su un riferimento nel prologo al *Commento sul Cantico* (*prol.* 4,9), completato nel 245, in cui vengono richiamate le omellerie sul cantico di Debora. Secondo lui, il rimando implicherebbe una data anteriore per le omellerie, mentre altri studiosi, a partire da Monaci Castagno (1987, 64), sostengono che il prologo – come di consueto – sia stato l'ultima parte ad essere stata scritta, e che pertanto la produzione dei due testi possa essere più tarda.

Non vi è consenso unanime neppure riguardo alla cronologia interna delle omellerie sui vari libri biblici: Nautin (1977, 391-403) ipotizza che a Cesarea fosse effettuata una lettura integrale della Bibbia divisa in tre anni: all'arrivo di Origene sarebbe stata in corso la lettura dei libri sapienziali e così egli avrebbe cominciato da questi, per proseguire poi con quelli profetici e infine con quelli storici secondo l'ordine dei LXX. A suo avviso questa teoria

spiegherebbe la presenza di vari riferimenti a omelie su libri biblici precedenti in tale ordine. Monaci Castagno (1987, 59-62) accettò l'impianto di tale ipotesi ma la sottopose ad alcune rettifiche, mentre Grappone (2001, 46-51) non approvava l'idea di uno schema fisso delle letture bibliche, o quantomeno che si fosse trattato di un unico ciclo di letture. Lo studioso (pp. 49-54), infatti, notò che in *HIud* 3,3 e in *HIer* 12,3 Origene si riferiva a omelie prossime venturo su libri che sono in tutt'altra posizione rispetto alla struttura dell'Antico Testamento e che alcuni versetti biblici di cui l'esegeta ricordava una spiegazione predicata al popolo non si riscontrano nei testi pervenuti. Ne concluse che «la struttura del ciclo liturgico di Cesarea non coincideva con l'ordine della Bibbia greca. Si deve ammettere certamente una preoccupazione "pastorale" di spiegazione di tutta la Scrittura; tuttavia modi e tempi non erano rigidamente prefissati, ma rispondevano alle necessità del momento. La scelta dei testi seguiva criteri diversi a seconda del tipo di libro: i libri storici erano probabilmente proposti continuativamente, per intero o a larghe sezioni, evidentemente per rispettare il loro carattere narrativo, il che implicava la necessità di proclamare pericopi ampie o anche più pericopi di seguito» (p. 51).

La questione è troppo vasta perché possa essere approfondita in questa sede, ma serve come preambolo per affrontare la struttura peculiare della raccolta su *Giudici*. Il fatto che già Girolamo (*Epist.* 33,4) e poi Cassiodoro (*Inst.* I 9) contino lo stesso numero di omelie di Rufino inficia l'ipotesi che ve ne fossero altre poi perdute, ammesso che non siano andate perdute subito dopo la morte di Origene⁵⁸³. Purtroppo, l'assenza di un prologo da parte del traduttore impedisce di ottenere ulteriori informazioni sul testo a lui pervenuto; l'unico spunto interessante consiste nell'ammissione di averlo tradotto *simpliciter ut invenimus, et non multo cum labore* (*Orig. CRm epil.* 16). Per spiegare questa interruzione improvvisa e non motivata Nautin (1977, 405) supponeva un'interdizione alla predica imposta all'autore dal vescovo di Cesarea a séguito di polemiche, per cui Origene sarebbe andato a predicare a Gerusalemme sotto il vescovo Alessandro, di cui fa l'elogio nell'omelia su Anna e Samuele (*HReG* 1,1). Nove anni più tardi lo studioso (Nautin-Nautin 1986, 58-60) rinunciò all'idea della cacciata da Cesarea ed elaborò una nuova teoria partendo da un'omelia su *Giosuè* (3,4), in cui Origene affermava di aver spiegato il giudizio di Salomone *quadam ecclesia*, che egli identificò con la città santa. Questo gli permetteva di giustificare perché Origene avesse predicato il *Primo libro dei Re* anteriormente a *Giosuè*: lo scarto tra i due libri sarebbe dovuto al fatto che secondo lui l'ordine delle letture sarebbe stato diverso a seconda della Chiesa.

⁵⁸³ Sul numero delle omelie origeniane tradotte da Girolamo, cf. Jay 1989, 133-137, Messié-Neyrand-Borret 1993, 10.

Nautin propose dunque che Origene avesse spiegato i libri di *Samuele* e dei *Re* mentre era a Gerusalemme, ma riconobbe di non saper dare una motivazione ad un allontanamento tanto prolungato da Cesarea da permettere la predicazione di almeno tre libri biblici (cf. Nautin-Nautin 1986, 59s. e n. 1).

Anche questa nuova proposta, però, presenta vari problemi: non spiega né perché la predicazione su *Giudici* sia stata interrotta a metà della vita di Gedeone, né perché Origene non abbia dovuto rispiegare i libri storici a Cesarea al suo ritorno. Questa struttura rigida si basa su una sincronizzazione artificiale e contraddittoria: il fatto che *Giosuè* sia stato commentato al ritorno da Gerusalemme implica che l'interruzione della predicazione sia avvenuta alla fine del *Deuteronomio*, perché è attestato che Origene tenne omelie su tutti i libri del Pentateuco (cf. Nautin 1977, 403). Si dovrebbe allora postulare che la Chiesa di Cesarea abbia rinunciato alle letture bibliche durante tutta la lunga permanenza di Origene a Gerusalemme, altrimenti non si spiegherebbe perché l'esegeta al suo ritorno abbia ripreso la spiegazione dal libro biblico successivo. Una critica analoga può essere fatta a proposito del passo che Nautin (1986, 57s.) utilizza per definire il *terminus post quem* delle *Omelie su Samuele*: ὡς πρόων ἐλέγομεν ἐξηγούμενοι τὸν κα' ψαλμόν ... μεμνήμεθα, εἶγε μεμνήμεθα τῶν ἱερῶν γραμμάτων· μέμνηται γὰρ αὐτῶν <τῶν> εἰρημένων εἰς τὸν κα' ψαλμόν (*HReG* 5,6). La citazione di *Ps* 21 permetteva a Nautin di datare il sermone dopo il 234, perché a suo avviso Origene aveva predicato il salmo ad Alessandria. Se già Grappone (2001, 48 e n. 87) notava che l'*Epist.* 33 di Girolamo ricorda numerose omelie sui primi venticinque salmi, risulta difficile accettare che Origene abbia ricordato ai Gerosolimitani un'omelia che non potevano conoscere perché pronunciata in un'altra città (Alessandria o Cesarea che sia). Nautin (in Nautin-Nautin 1986, 57, n. 1) aveva previsto l'obiezione, e aveva risposto che il riferimento era valido perché l'omelia era già stata pubblicata e che forse alcuni dei suoi uditori l'avevano letta: «il [*scil.* Origène] pouvait faire mention de cette homélie dans une autre église que celle où il l'avait donnée, parce qu'elle était publiée; certains de ses auditeurs, clercs ou laïcs, pouvaient l'avoir lue». Sembra molto più naturale pensare che Origene avesse semplicemente tenuto una predica sul tema in precedenza, nella stessa Gerusalemme. Nell'insieme, la teoria dell'inderogabile schema di letture secondo l'ordine dei LXX appare difficilmente sostenibile, soprattutto se – per ammissione dello stesso Origene (*HReL* 5,1) – l'omelia sulla maga di Endor fu completamente improvvisata (cf. Crouzel 1985, 53). Una volta accettata l'idea che le omelie non fossero predicate in maniera così rigida, vacilla anche il sistema di riferimenti intertestuali esposti da Nautin (1977, 403) e Monaci Castagno (1987, 59s. e n. 51s.). Appare invece più convincente la spiegazione data

da Grappone (2001, 47-51), secondo il quale si tratterebbe di semplici richiami ad altre prediche piuttosto che di un intrecciato sistema di rimandi a omelie precedenti.

2. *Un nuovo approccio metodologico*

La risposta preventiva di Nautin («parce qu'elle était publiée») tocca il nucleo della questione che verrà qui affrontata, cioè la riflessione sulla concezione e l'*iter* di pubblicazione delle omelie⁵⁸⁴. Le parole dello studioso, infatti, sembrano unire il momento della composizione dei vari sermoni con quello della composizione delle raccolte di prediche. Al contrario, appare preferibile considerare i testi pervenuti non come il risultato immediato della predicazione orale, ma come un prodotto che potrebbe non aver assunto immediatamente la forma con cui si presenta oggi.

Simonetti (2014) ha recentemente cercato risposte concrete alla domanda se i testi arrivati alla modernità coincidessero con la configurazione originale uscita dallo stilo del tachigrafo durante la predicazione, anche quando il numero delle omelie ricordate nell'*Epist.* 33 di Girolamo corrisponde a quello delle omelie tuttora esistenti. Lo studioso ipotizzò che le attuali *Omelie sulla Genesi* siano «un'antologia derivata dalla combinazione di un intero ciclo omiletico, quello riguardante Abramo e Isacco, con testi che in origine facevano parte di almeno due altri cicli di omelie sulla Genesi dello stesso autore», per cui «la raccolta di *Omelie sulla Genesi*, che noi oggi conosciamo nella traduzione latina di Rufino e che plausibilmente corrisponde all'omologa raccolta conservata nella biblioteca di Cesarea, nella struttura e nelle dimensioni attuali è molto probabile che non debba essere considerata opera di Origene» (p. 270). Dopo aver tentato e scartato due ipotesi circa gli autori della supposta antologia, prima i vescovi di Cesarea, Acacio e Euzoio, e poi Ambrogio, egli suggerì sia il probabile autore della selezione, Panfilo, sia il criterio adottato per la scelta delle omelie, quello di «riprodurre uno dei vari cicli per intero, affinché il lettore potesse avere chiara idea di quelli che erano i caratteri specifici di un ciclo di omelie di Origene» (p. 271). Lo studioso concluse così le sue ricerche: «considerando che nulla sappiamo circa i motivi che hanno spinto a compilare l'antologia, il suo autore e la cronologia della compilazione, appare ora lecito chiedersi se, nell'ambito del *corpus* omiletico origeniano quale ora lo possediamo, quello da me prospettato sia stato un *unicum*, ovvero un caso di questo genere possa essersi verificato anche altre volte» (p. 273).

⁵⁸⁴ Sui problemi della messa per iscritto delle opere di Origene (eccettuate le omelie), cf. Junod 2011, 91-108.

Le sue riflessioni inducono a cercare di stabilire un criterio valido per lo studio di tutte le raccolte. Nella produzione del testo si dovrebbero distinguere – anche solo teoricamente – almeno due fasi (o tre, a seconda della lingua in cui il testo è arrivato):

- 1) esposizione orale dell'omelia e trascrizione da parte dei tachigrafi;
- 2) creazione della raccolta greca (con eventuale selezione del materiale omiletico, quindi di un'antologia);
- 3) traduzione della raccolta/antologia greca in latino.

Appare inoltre importante non dare per scontato che sia Origene il creatore di tutte le raccolte, ma chiedersi, per ciascuna di esse, se la collezione sia stata effettuata da qualcuno dei suoi collaboratori. Anche per le *Omellerie sui Giudici*, infatti, valgono le considerazioni di Simonetti sul fatto che la convergenza tra l'elenco di Eusebio riportato da Girolamo e il numero delle omelie tradotte da Rufino implichi che la compilazione di un'eventuale antologia sia avvenuta tra la seconda metà del III secolo e gli inizi del IV. Se però, nel caso di quelle sulla *Genesi*, si possono supporre di tre cicli di omelie, per l'esegesi di *Giudici* – testo meno centrale, più breve e soprattutto più problematico – è più difficile ricostruire i tempi e modi della predicazione. In ogni caso sono quattro le ipotesi di identificazione per ciascun *corpus*:

- 1) Raccolta d'autore: Origene ha deciso di pubblicare il testo di tutte le omelie effettuate;
- 2) Antologia d'autore: Origene ha selezionato una parte delle omelie effettuate in vista della pubblicazione;
- 3) Raccolta postuma: un collaboratore ha pubblicato tutte le omelie di Origene;
- 4) Antologia postuma: un collaboratore ha fatto una selezione delle omelie di Origene in vista della pubblicazione.

Specificatamente, per la raccolta su *Giudici*:

- 1) Raccolta d'autore: Origene ha esposto nove omelie e ha deciso di pubblicarne il testo;
- 2) Antologia d'autore: Origene ha esposto più di nove omelie e ha fatto una selezione in vista della pubblicazione;
- 3) Raccolta postuma: un collaboratore ha pubblicato tutte e nove le omelie di Origene;

- 4) Antologia postuma: un collaboratore ha fatto una selezione delle omelie di Origene in vista della pubblicazione.

Per determinare – qualora sia possibile – la categoria corretta, bisogna naturalmente tenere in conto anche la presenza di frammenti di omelie riportati dalla tradizione sotto il nome dell'autore.

3. *Le Omelie sui Giudici: un'edizione d'autore?*

Per le *Omelie sui Giudici* la possibilità che si tratti di un'edizione (raccolta o antologia) postuma è a prima vista invalidata dal passo del *Commento al Cantico dei Cantici* in cui si fa riferimento al cantico di Debora: *verum et de his plenius in illis oratiunculis, quas de libello Iudicum edidimus, disserta reperies* (CCt Prol. 4,9). Questa frase, infatti, lascia scorgere, al di là delle differenti opinioni sull'anno di composizione, un'avvenuta diffusione delle prediche sul libro biblico in questione da parte dello stesso Origene. Il *Commento* è una vera e propria miniera di informazioni per le omelie. Nautin (1977, 404 e n. 112) scovò ben quattro riferimenti nel corso del prologo, ma il conteggio finale fu effettuato da Marcel Borret (1989, 445-448): nel suo commento alle *Omelie su Ezechiele*, egli contò ben sette rimandi, tutti in riferimento a dei sermoni, e cercò di accordarli con la cronologia proposta da Nautin⁵⁸⁵. All'entusiasmo che risulta da questa pubblicazione seguirono però vari dubbi, che lo studioso espresse nelle note ai volumi sul *Commento al Cantico* editi tra il 1991 e il 1992. Borret fece un riassunto dei rimandi presenti nel *Commento* in una nota complementare alla fine dei due tomi, che per la completezza dei dati merita di essere citata diffusamente:

«(l'œuvre) est la seule à fournir autant de références, sept, à un même ordre d'activité, celui de la prédication, et dans celle-ci, à une même série, la troisième, la série historique. En quelques pages de la quatrième partie du prologue se trouvent quatre renvois. D'abord deux, expressément, aux *tractatibus*, aux *Homélies* et *sur l'Exode* et *sur les*

⁵⁸⁵ Rufin. *Orig. CCt prol. 4,2 sed quo differant a sanctis 'sancta sanctorum' in Exodo et quo differant opera ab 'operibus operum' in Numerorum libro, tractatibus, prout potuimus, dictum a nobis est, 4,7 sed de his plenius in Numerorum libro, secundum quod dedit nobis Dominus, dictum est, 4,9 verum et de his plenius in illis oratiunculis, quas de libello Iudicum edidimus, disserta reperies, I 2,5 de quo plenius in libro Levitici, prout Dominus dare dignatus est, exposuimus, II 1,25 verum de his plenius in libro Numerorum prosecuti sumus, 8,31 sed de his plenius, prout Dominus dedit, in Numerorum libro prosecuti sumus.*

Nombres. Sur l'Exode : *Prol.* 4,2, pour la différence entre « le Saint » et le « Saint des saints » (*Ex* 30,29) ; en fait, à *HomEx* IX 4, 114-119. Sur les *Nombres* : *Prol.* 4,2, pour la différence entre « les œuvres » et les « œuvres des œuvres » (*Num* 4,47) ; en fait, à *HomNum* V 2.

Ensuite, deux autres renvois à des exposés plus complets (*plenius*), insiste chaque fois le texte. Ici, à propos des *Nombres* et des *Juges*. Des *Nombres* : *Prol.* 4,7 sur « les princes » et « les puits qu'ont creusés les princes et forés les rois » (*Num* 21,18) ; en fait, à *HomNum* XII,2. Des *Juges* : *Prol.* 4,9, à propos de Débora et de Barac (*Jud* 5,2 et 5), renvoi à *his plenius in illis oratiunculis* données sur le petit livre des *Juges* ; en fait, bien qu'il n'y ait pas d'homélie traitant directement de *Jud* 5,12, qui ait été conservée, l'explication des noms de Débora et de Barac figure dans *In Iud.* V 2 et 4, et l'homélie suivante est consacrée au cantique de Débora.

Mais à ces quatre points de repères fournis par le prologue s'en ajoutent trois autres, un au livre I et deux au livre II, renvois encore à des exposés plus complets (*plenius*). Une fois, à propos du *Lévitique* (I 2,5), pour le sens de *principale cordis* (*Lev* 10,14) ; en fait, *HomLev* VII 3. Deux fois à propos des *Nombres* : soit II 1,25 au sujet du mariage de Moïse avec l'Ethiopienne (*Num* 12,1.6-8) ; en fait, *HomNum* VII 2 ; soit II 8,31, au sujet de Gog (*Num* 24,7s.) ; en fait, *HomNum* XVII 5»⁵⁸⁶.

Borret si limitò qui a presentare lo *status quaestionis*, senza arrivare a ipotesi o conclusioni. Ebbe però modo di esprimere le sue perplessità in una nota a piè di pagina al testo (in Brézard-Crouzel 1991, 146 n. 1): «cette attestation expresse des Homélie (*tractatibus*) fait problème. Car Eusèbe désigne pour la rédaction du *Commentaire* (*H.e.* VI 32,2) une date antérieure au moment où Origène permit la sténographie de ses homélie (*H.e.* VI 36,1). Ou l'indication viendrait-elle de Rufin qui traduisit les *HomEx.* en 403-404, puis les *HomNombr.* et le *Commentaire* en 410?». Nonostante la proposta di Nautin di abbassare la datazione delle omelie, lo studioso rimaneva così perplesso dall'inusuale numero di riferimenti in una sola opera da sospettare un inserimento da parte di Rufino. Del resto, Rufino è stato sospettato di aver inserito rimandi ad altre opere nel corso delle sue traduzioni, per esempio nel caso di *CRm* VII 16 a proposito di *Prin* III 1⁵⁸⁷.

Lo spunto, acuto e destabilizzante, non poté essere sviluppato dall'autore a causa del decesso sopraggiunto poco dopo, e da allora la questione non è stata sviluppata ulteriormente. Invece è un punto fondamentale e dalle conseguenze rilevantissime nella

⁵⁸⁶ Brézard-Crouzel 1992, 758.

⁵⁸⁷ Cf. Cocchini 1992, 105-118, Perrone 2011a, 26s.

concezione del *corpus* omiletico, perché negare la paternità origeniana della frase eliminerebbe la principale testimonianza del fatto che Origene abbia diffuso in prima persona i testi registrati dai tachigrafi.

4. Un confronto tra testi in greco e traduzioni latine

Per verificare se il passo latino sia conforme allo stile origeniano, e se dunque si tratti verosimilmente di una traduzione fedele e non di un inserimento successivo, bisogna effettuare una disamina sull'uso delle parole con cui Rufino presenta i rinvii ad altre opere e confrontare i risultati con passi analoghi nelle opere origeniane conservate in greco. A tal fine verrà presentata la struttura delle *Omellie sui Giudici* attraverso una tabella di cui sono riportati i versetti presi in esame, i riferimenti al contesto liturgico e ad altre omelie⁵⁸⁸:

Omelia	Versetti biblici presi in esame	Riferimenti al contesto liturgico	Riferimenti ad altre omelie
1	2,7	<i>lector quidem praesentis lectionis ita legebat</i> (1,1)	<i>quo modo superius exposuimus</i> (1,1, in riferimento all'inizio della predica)
2	2,8.10-14	<i>recitatus est nobis etiam Iesu obitus</i> (2,1)	<i>quoniam institueramus haec quae de filio Nave legebantur ad Dominum nostrum Iesum Christum referre</i> (2,1, cf. 1,1-3)
3	3,7-16	-	<i>de quo, prout potuimus, in suis locis, quae visa sunt, disseruimus</i> (3,3, cf. <i>HIos</i> 20,3-6) <i>dixeramus in superioribus</i> (3,6, cf. 3,1)
4	3,17-25.31, 4,1-4	<i>auditor</i> (4,2)	<i>a nobis istis de priori lectione, id est de Aoth fine,</i>

⁵⁸⁸ Le informazioni sono riprese dall'introduzione a ciascuna omelia nel volume delle *Sources Chrétiennes*.

			<i>repetitis videamus nunc...</i> (4,2, in relazione a 3,5)
5	4,1-9.14-22, 5,6.15	-	<i>in superioribus diximus quod Debbora in prophetiae forma accipienda sit quae est apis (5,2, cf. 4,4) ipsa (Iahel) ... interficit Sisaram de quo iam superius diximus quod carnalium vitiorum et animalis choici hominis tenet formam (5,5, cf. 4,4)</i>
6	4,3-9, 5,2s.9-13	<i>brevitatem namque auditores ecclesiae diligunt (6,1) continuationem cantici per singula non occurrimus explicare, interpolantes saltem seriem lectionis (6,4)</i>	<i>si meminimus eorum quae in superioribus dicta sunt, secundum mysticam formam quae sit figura Debborae (6,1, cf. 5,2.4s.)</i>
7	5,31, 6,1-4	<i>praesens lectio (7,1)</i>	-
8	6,3.12.14-16.33-40	<i>auditor (8,1) aliquis ex his qui attentius audiunt (8,4) ut in verbo doctrinae purgentur auditores a sordibus peccatorum (8,5) continentia quidem explanationis alium ordinem requirebat, verum quia nos non tam scripturas commentantes nunc loquimur quam populum de his quae recitata sunt consolantes, sparsim quae occurrunt de singulis quibusque tractamus (8,3)</i>	-
9	4,4s.7, 6,7, 7,2- 7.12.16.19s.	-	<i>in superioribus legimus in hoc ipso libello Iudicum de Debborae mulieris triumphis nec femineam mentem infidelis formido turbavit (9,1, cf. 5,2.4s.).</i>

Due dati catturano subito l'attenzione: l'imponente quantità di riferimenti al contesto della predicazione è segno inequivocabile di oralità, mentre il numero di richiami alle omelie precedenti conferma che era in corso un ciclo di letture sul libro biblico. Inoltre, si nota un ampio uso delle espressioni *superius* e *in superioribus* (sottolineate nella tabella), presenti anche nelle traduzioni geronimiane⁵⁸⁹, che sembrano implicare un progetto di pubblicazione in atto: *superus*, *supra* e tutti i termini derivati hanno infatti etimologicamente un significato legato al luogo, 'in alto', 'sopra', che al comparativo diventa 'precedente' o 'più in alto', e poi in senso traslato assume anche una connotazione temporale di 'prima', 'in precedenza'. *In superioribus* sottintende cioè un sostantivo che indichi l'omelia, *tractatus* o *sermo*; tramite questa indicazione i lettori avrebbero saputo che per approfondire un determinato tema sarebbero dovuti andare a rileggere quelle spiegazioni disseminate nelle omelie precedenti. Il sistema di autocitazioni dell'Alessandrino è stato studiato da Perrone (2011a, 16-38), il quale riconosce alcuni meccanismi particolari: «the more generic references introduced by expressions such as 'elsewhere' or 'in its proper place'» (p. 18), «a second, much larger group of self-quotations [...] related to the interpretation of scriptural *loci* for which Origen has provided a specific contribution while commenting upon their respective books» (20), «a range of self-quotations which include an indication of the genre and/or the title of a work» (23), «the mention of the treatises, to be found both in these [*scil.* homilies] and in the commentaries» (25). Per approfondire la questione e confrontare la produzione origeniana rimasta in greco con le traduzioni latine, in questa sede si è deciso di operare una distinzione metodologica, separando le omelie dagli altri testi dell'autore.

Il vaglio del *corpus* origeniano greco ad eccezione dei sermoni mostra tre caratteristiche prevalenti:

- 1) un consistente numero di rimandi a parti anteriori della stessa opera⁵⁹⁰, indicati spesso tramite il lemma *ἀνώτερος*, equivalente di *superius*, e i suoi derivati;

⁵⁸⁹ Hier. *Orig. CCt* 1,6, 2,5 e 13.

⁵⁹⁰ Cf. Orig. *CC* I 69 ἀλλὰ περὶ τούτων ἐν τοῖς ἀνωτέρω πλείονα εἰρήκαμεν (cf. I 32), II 8 περὶ τούτου δὲ ἐν τοῖς ἀνωτέρω προαπελογησάμεθα (cf. I 67 e 69), 31 περὶ τούτου δ' ἐν τοῖς ἀνωτέρω ὡς ἐν ἐπιτομῇ πρὸς τὰς Κέλσου κατηγορίας εἴρηται, 48 πολλάκις τῷ λόγῳ κατὰ τὸ δύνατον ἡμῖν ἀντείπομεν, 59 περὶ ὧν κατὰ τὸ δύνατον ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἀπελογησάμεθα (cf. II 14 e 33), III 13 περὶ οὗ καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω εἰρήκαμεν, 18 περὶ ὧν κατὰ καιρὸν εἰσόμεθα, γενόμενοι κατὰ τὸν τόπον (cf. III 44), 34 τὰ περὶ αὐτοῦ παράδοξα, περὶ ὧν ἐπὶ πλείον εἰρήκαμεν (cf. III 21.27-29.32), IV 68 ἀλλὰ γὰρ ὁ προηγούμενος καὶ πρὸς τὰς Κέλσου λέξεις καὶ πρὸς τὰς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξετασθήσεται, ἐπεὶ μὴ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν καὶ τὴν ἐνεστηκυῖαν πρόθεσιν Ἀρμοῦζι ἐν τούτοις πλεονάσαι (cf. V 20, VII 16s.), V 45 φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα διαλεχθῶμεν, ὑπομνησκοντες ἅμα τὸν ἐντυγχάνοντα καὶ τῶν ἀνωτέρω εἰς τὸ τοιοῦτον πρόβλημα εἰρημένων (cf. I 24s.), 58 περὶ τούτων δὲ καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω πρὸς τὰ ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένα διελέχθημεν, VI 29 περὶ τούτων ἐν τοῖς ἀνωτέρω μετρίως ἡμῖν λέλεκται (cf. IV 57), VIII 42 πλείονα δὲ περὶ ὧν πέπονθεν ἀνθρωπίνων ἐν τοῖς

2) alcuni accenni a progetti futuri⁵⁹¹, che Perrone (2011a, 35) classifica nelle seguenti categorie: «1) generic treatments ‘elsewhere’; 2) specific expositions on scriptural *loci*; 3) discussions of particular problems; 4) specialized works with a definite literary profile». Una piccola parte dei questi accenna a temi che attualmente – in mancanza di commentario *ad hoc* – si riscontrano soltanto nelle omelie; ad esempio, in *CC IV 44* (περὶ ὧν εὐκαιρότερον ἐν τοῖς εἰς αὐτὰ ἐκεῖνα ἐξηγητικοῖς τις σαφηνίζειν περάσεται), Origene fa riferimento ai pozzi descritti in *Gen 16* di cui si trova spiegata l’allegoria in alcune *Omelie sulla Genesi*⁵⁹²; in *CC VI 23* (διαλήψεται γὰρ τίνες ἐν αὐτοῖς, καὶ <τίνα> τὰ περὶ τῆς φύσεως τῶν κατειλεγμένων ἐν αὐτοῖς ἀριθμῶν καὶ ἐφαρμοσθέντων ἐκάστη φυλῆ, περὶ ὧν νῦν ἡμῖν ἐκθέσθαι ἔδοξεν οὐκ εὐκαιρον εἶναι), egli rimanda a una lettura allegorica delle tribù presentate nel *Libro dei Numeri*, che si riscontra in *HNm 1,3* e *3,3*; gli editori hanno giustamente fatto riferimento alle omelie perché il loro scopo era approfondire la tematica in questione, ma il fatto che le spiegazioni di Origene a certi soggetti siano sopravvissute soltanto nel *corpus* omiletico non implica per forza che l’esegeta si prefiggesse di diffonderle

ἀνωτέρω εἰπόντες νῦν ἐκόντες παραπέμπομεν τὸν λόγον (cf. *III 25*), *CIO VI 20,113* ὅσην δὲ βάσανον ἡμεῖς περὶ τούτων κατὰ τὸ δυνατὸν πεποιήμεθα (in riferimento all’argomento appena concluso), *31,159* μετὰ τὰ ἐπιπληκτικὰ περὶ ὧν ἐξητάσαμεν (in riferimento all’argomento appena concluso), *X 28,177* περὶ ἧς πολλάκις εἰρηκότες νῦν εἰς τοῦτο μαρτυριῶν οὐ χρῆζομεν, *XIII 31,192* οὐ γὰρ τετήρκεν, ὁ προπαρεθέμεθα ἡμεῖς, *XX 37,349* τί με δεῖ ἐπὶ πλεόντων μηκύνειν τὸν λόγον ... σαφῶν ὄντων ἐκ τῶν ἀποδοδομένων καὶ τῶν δυναμένων τούτοις ἀκολούθως αὐτοῖς συνάπτεσθαι, *XX 12,95* ἐὰν δὲ ἀναγάγῃς ταῦτα, ὡσπερ ὑπονεοῖκαμεν ἐν ἄλλοις, che l’editore (Blanc 1982, 206 n. 2) mette in relazione a *CIO X 66-76*, *XX 41,384* ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐξητάσαμεν, *XXVIII 14,120* ταῦτα δὲ ἐπὶ πλείον ἐξεθέμεθα ὑπὲρ τοῦ διὰ πολλῶν ἀπάντων τῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυριῶν παραστήσαι τὴν χύσιν τῆς τοῦ Καϊάφα κακίας, *CMt XI 14* ἐμπεσεῖν εἰς τὸν βόθυνον περὶ οὗ προειρήκαμεν (in riferimento all’argomento appena concluso), *X 16* ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐξητάσαμεν (cf. *X 4* e *Orat 19,1* ὡς ἐν τοῖς ἀνωτέροις εἰρήκαμεν, in riferimento ai capitoli precedenti), *CMt XVI 10,67* καὶ τυφλοὶ γε ὄντες ὁ Ἰσραὴλ (περὶ οὗ πολλακίς ἀποδεδώκαμεν ἀντιδιαστελλόμενοι αὐτὸν πρὸς τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ) καὶ Ἰουδα ὁμοίως ἀκούσαντες (φησὶν) ὅτι Ἰησοῦς παράγει, ἔκραξαν (cf. *X 18*, *XI 17*, e vd. Vogt 1999, II 221s. n. 25.), *EM 30,24* περὶ οὗ τοῖς ἀνωτέρω προειρήκαμεν (cf. 11).

⁵⁹¹ Cf. Orig. *CC II 2* περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔσται καιρὸς πρὸς τὸ διηγῆσασθαι περὶ τῶν κατὰ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ Μωϋσέως νόμου, dove Origene sembra prefiggersi di offrire una spiegazione sulle prescrizioni del *Levitico* sui cibi puri e impuri, *69* ἡμεῖς δὲ καὶ περὶ τῆς τάφης καὶ τοῦ μνημείου καὶ τοῦ θάψαντος ἀναγεγραμμένα εὐκαιρότερον διὰ πλειόνων ἐν ἄλλοις, ἔνθα προηγουμένως ἔστι περὶ τούτων λέγειν, διηγησόμεθα, probabilmente in riferimento a un futuro commento specifico sui passi legati alla risurrezione, *IV 44,15* περὶ ὧν εὐκαιρότερον ἐν τοῖς εἰς αὐτὰ ἐκεῖνα ἐξηγητικοῖς τις σαφηνίζειν πειράσεται, in cui Origene ipotizza un commento sui *Proverbi*, dato il riferimento a *Pr 5,15-17*, *V 56,17* οὐ τῆς παρουσίας ἔστι πραγματείας ἀλλὰ μᾶλλον τῶν τοῦ εὐαγγελίου ἐξηγητικῶν, dove Origene vuole fare un commento all’interpretazione allegorica dei testi concernenti la risurrezione, *CIO I 23,143*, ἀλλὰ καὶ ἀνθυποφορὰ εὐλόγως ἐπενεχθῆναι δυναμένη ... ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον λυθήσεται, in riferimento a un commento a *Gen 49,10*, *VI 9,55* περὶ ὧν εὐκαιρότερον, Θεοῦ διδόντος, ἐν τοῖς οἰκείοις διαληψόμεθα τόποις, per la futura esegesi su *Mt 11,4s*, *14,85* προηγουμένως δὲ ἐν ἄλλοις ἐπιμελέστερον ἐξεταστέον καὶ ἐπὶ πλείον τὸν λόγον ἐρευνήτεον τὸν περὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς, dove Origene si ripromette una spiegazione che smonti le concezioni stoiche sull’anima (cf. Blanc 1970, 190s. n. 3), *X 19,116* εὐκαιρότερον δὲ ἐν ἄλλοις ἔσται ἰδεῖν καὶ τὰ περὶ τοῦ χρόνου τοῦ πάσχα, in riferimento a uno studio futuro sulla *querelle* del giorno di Pasqua, *Orat 3,3*, εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον, senza un riferimento specifico.

⁵⁹² Orig. *HGn 7,5*, *10,2*, *11,3*, *12,5*. Cf. Borret 1969, 296s. n. 2.

attraverso i sermoni: infatti, se il secondo esempio è vago circa la destinazione delle future elucubrazioni, il primo mostra chiaramente che l'oggetto del suo riferimento non sembrano omelie *in fieri* ma commentari, designati come ἐξηγητικά⁵⁹³ o πραγματευθέντα⁵⁹⁴;

3) molti riferimenti a commenti già terminati o in fase di stesura, quali un *Commento alla Prima lettera ai Tessalonicesi*⁵⁹⁵, un *Commento alla Genesi*⁵⁹⁶, dei *Commenti ai libri profetici*⁵⁹⁷, un *Commento ai Salmi*⁵⁹⁸, *Commenti sulla Lettera ai Romani*⁵⁹⁹, il *Commento a Giovanni*⁶⁰⁰, al *De principiis* o agli *Stromati*⁶⁰¹; inoltre, gli studiosi hanno riscontrato alcuni riferimenti, in quantità molto minore, a dei trattati già

⁵⁹³ Cf. Orig. *Clo* XIII 1,2 ἐπεὶ ἐωρῶμεν αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφέναι τὸν δωδέκατον τῶν ἐξηγητικῶν, in riferimento ai precedenti libri di commento a *Giovanni*, XX 44,422 αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος τοῦ εικοστοῦ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμου, XXVIII 1,6 φθάσαντες τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν, 22,190 περὶ μὲν οὖν τοῦ· εἰς κρῖμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ὅσα δεδυνήμεθα ἐν τοῖς εἰς τὸν τόπον ἐξηγητικοῖς εἰρήκαμεν (in relazione a *Io* 9,39 il cui commento è perduto; cf. Perrone 2011a, 24 e n. 61), 26,249 αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος καὶ τοῦ ὄγδοῦ καὶ εικοστοῦ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν τόμου (con riferimento alla fine del tomo, che ha preso una grandezza sufficiente).

⁵⁹⁴ Orig. *CC* V 47 ἀναγνώτω περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Παύλου πραγματευθεῖσιν ἡμῖν, VI 49 λαβέτω τὰ πραγματευθέντα ἡμῖν εἰς τὴν Γένεσιν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου, VII 11 πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα πρὸς λέξιν διηγησάμενοι ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν Ἡσαΐαν καὶ εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ καὶ εἰς τινὰς τῶν δώδεκα, 31 κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως Θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἑβδομον ψαλμὸν, *H26Ps* 6 ἄκουε περὶ τῶν ἐτεροδόξων τὸ λεγόμενον, ὡς τετηρήκαμεν ἐν τοῖς εἰς τὸν Ὠσηὲ ἡμῖν πραγματευθεῖσιν.

⁵⁹⁵ Orig. *CC* II 65,46 τὴν δὲ φανεῖσαν ἡμῖν εἰς τοὺς τόπους διύγησιν ἐξεθέμεθα ἐν οἷς ὑπηγορεύσαμεν ἐξηγητικοῖς τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρας ἐπιστολῆς.

⁵⁹⁶ Orig. *CC* IV 37,15 προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικοῖς ταῦθ' ἡμῖν κατὰ τὸ δυνατόν ἐξήταστα, 39,67 προηγουμένως γὰρ ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς τῆς Γενέσεως, ὡς οἶόν τ' ἦν, εἰς ταῦτα ἐπραγματευσάμεθα, VI 60 κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν εἰς τὴν Γένεσιν εἰρήκαμεν, *Orat* 23,4 περὶ τούτων δὲ ἐπὶ πλείον διειλήφαμεν, ἐξετάζοντες τὰ εἰς τὴν Γένεσιν, anche O'Meara (1954, 215 n. 372) ritiene che si tratti di un rimando ai *Commenti sulla Genesi*, ormai frammentari, piuttosto che alle omelie.

⁵⁹⁷ Orig. *CC* VII 11 διηγησάμενοι ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν Ἡσαΐαν καὶ εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ καὶ εἰς τινὰς τῶν δώδεκα, 31 ὑπερτιθέμεθα εἰς τὰ ἐξηγητικά τῶν προφητῶν.

⁵⁹⁸ Orig. *CC* VII 31 ἀπὸ μέρους κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως Θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἑβδομον ψαλμὸν.

⁵⁹⁹ Orig. *CC* V 47 ἐν τοῖς εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Παύλου πραγματευθεῖσιν ἡμῖν, VIII 65,15 ἐν μέντοι γε τοῖς πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικοῖς, ὡς δυνατόν ἦν ἡμῖν, ἐπὶ πλείον καὶ ταῦτα τὰ ῥήματα ποικίλως ἐξήτασαμεν, *CMt* XVII 32,268 εἴρηται δὲ πλείονα ἡμῖν εἰς τὸν τόπον διηγουμένοις τὸ χωρίον του<τι> τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς ἐν τοῖς εἰς αὐτὴν ἐξηγητικοῖς, in riferimento al *Commento alla lettera ai Romani* (cf. Vogt 1990, II 321s., n. 98). A questi si aggiunge forse *Clo* XIX 3,16 ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ὅσα ὁ νόμος λαλεῖ, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, αὐτὸ ἧ δῆλον ὅτι καὶ τοὺς προφήτας, ὧν τὰ ῥήματα, ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν, νόμος λέγεται, che si trova all'interno di una frase che l'editore (Blanc 1982, IV 54s. n. 4) mette tra parentesi quadre e con una *crux* perché slegata dal contesto; essendo il riferimento a *Rom* 3,19 si può presumere che si tratti del commento a tale libro biblico.

⁶⁰⁰ Orig. *Orat* 15,1 ὡς ἐν ἄλλοις δεῖκνυται (cf. *Clo* X 37). Perrone (2011a, 18) ricorda che l'espressione è usata anche all'interno della stessa opera, come in *FrEph* III 53 τὴν πλεονεξίαν δὲ ἦτοι ἀπλούστερον ἐκδεκτέον, ἦ, ὡς ἐν ἄλλοις παρεστήσαμεν, τὴν μοιχείαν, ὅτε καὶ ἐχρησάμεθα τῷ μὴ υπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἕκαστον τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (in riferimento a *FrEph* III 41).

⁶⁰¹ Orig. *Clo* I 35,255 τὸ δ' ὅμοιον ἐν ἐτέροις ἐδείξαμεν καὶ ἐπὶ τοῦ μείζονά τινα εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν, μείζονα δὲ τούτου τὸν πατέρα. Cf. Perrone 2011a, 18.

composti: Origene sembra richiamare l'*Esortazione al martirio*⁶⁰² e due libri sulla risurrezione, ora frammentari⁶⁰³.

Rispetto a questo ingente complesso di citazioni, scarseggiano i riferimenti alle omelie. Non ho riscontrato attestazioni dei lemmi λέξις o διάλεξις per indicare le omelie, e soltanto due casi per il termine ὁμιλία, peraltro non esenti da perplessità⁶⁰⁴. Il primo si trova in *Clo* XXXII 2,5 ἐν ταῖς εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις συνεκρίναμεν ἀλλήλαις τὰς παραβολάς, καὶ ἐζητήσαμεν τί μὲν σημαίνει τὸ κατὰ τὰς θείας γραφᾶς ἄριστον, τί δὲ παρίστησιν τὸ κατ' αὐτὰς δεῖπνον. L'editrice (Blanc 1992, 188 n. 1) nota che «cette homélie ne se trouve pas parmi celles que la traduction de Jérôme nous a conservées. Il en subsiste probablement un fragment: frg. 83 SC (209 GCS)». La mancanza fa supporre a Rauer (1959, XVI-XVIII) che Girolamo avesse avuto un testo già abbreviato e forse addirittura purgato da un censore accorto; gli editori delle «Sources Chrésiennes» (Crouzel-Fournier-Périchon 1998, 81-85) sembrano accettare questa teoria e confermano lo scarto tra le mille e più omelie – fatta salva l'esagerazione – pubblicate da Origene per affermazione di Girolamo⁶⁰⁵ e quelle recensite dallo stesso nell'*Epist.* 33. La questione non è comunque risolta: al netto che la frase origeniana ha senso soltanto in vista della pubblicazione delle omelie, rimane da scoprire chi sia l'effettivo redattore dell'antologia, perché il progetto dell'autore non coincide con il risultato pervenuto. La seconda è attestata nel testo greco di *CMt* XIII 29,57 (τὰ δὲ περὶ τῶν ἑκατὸν προβάτων ἔχεις εἰς τὰς κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις), che la traduzione latina rende in maniera ampliata e diversa (*post hanc parabolam sequitur de ovibus centum et una ex eis errata pariter et inventa. hanc sicut potuimus tractavimus, exponentes evangelium quod est secundum Lucam, quoniam et ille memor fuit parabolae huius. ne ergo repetere videamur, hic praetermittentes transmittimus ad expositionem evangelii secundum Lucam omnem volentem cognoscere, quid senserimus in ista parabola*). A commento della differenza tra le due versioni, Vogt (1983, 301-303 nn. 102s.) scrive: «während der griechische Text hier nur äußerst knapp auf die Lukashomilien des Origenes hinweist, spricht der Lateiner ausführlicher davon, es solle nichts von dem wiederholt werden, was

⁶⁰² Orig. *CC* VII 55 ἔχει μὲν οὖν λόγον ἢ δοκοῦσα ὑποπαραίτησις εἶναι τοῦ καλουμένου ποτηρίου, ὃν ἐν ἄλλοις ἐπὶ πλείον ἐζητάσαμεν καὶ ἀποδεδώκαμεν (cf. *EM* 29). Cf. Borret 1969a, 144 n. 1. Perrone (2011a, 18), oltre a *EM* 29, menziona come possibili riferimenti anche *CMtS* 92 e *CC* II 24s.

⁶⁰³ Orig. *CC* V 20,3 ἐπεὶ τὰ μὲν ἡμέτερα περὶ ἀναστάσεως, ὡς ἐνεχώρει, ἀπὸ τοῦ μέρους ἐπὶ τοῦ παρόντος λέλεκται – συντέτακται γὰρ ἡμῖν περὶ ἀναστάσεως ἐν ἄλλοις, ἐπὶ πλείον ἐξετάσασι τὰ κατὰ τὸν τόπον. Cf. Borret 1969, 63 n. 1.

⁶⁰⁴ Sulla terminologia tecnica per designare le omelie, cf. Junod 1993, 61-63.

⁶⁰⁵ Hier. *Epist.* 84,8 mille et eo amplius tractatus quos in ecclesia locutus est edidit.

schon bei der Auslegung des Lukasevangeliums gesagt wurde, in der jeder finden könne, was der Ausleger von dieser Parabel hält. Koetschau charakterisiert den knappen griechischen Verweis als „magers und dazu falsches Exzerpt des Originals“ (GCS X, S. 262); der Lateiner dagegen denke mit Recht an den Lukas-Kommentar, während der griechische Abschreiber vom Lukas-Kommentar nichts gewußt, sondern nur die Lukashomilien gekannt und seinen Text entsprechend verdeutlich habe». Secondo lo studioso, il riferimento alle *Omèlie su Luca* sarebbe il frutto di una modifica fatta dal copista in base alla sua conoscenza delle opere di Origene. A conferma di tale sospetto, Bossina ha mostrato in studi recenti che il Commento a Matteo in certe sue parti non è ‘inferiore’ al greco e che, anzi, il testo considerato ‘originale’ ha subito varie correzioni nel tempo⁶⁰⁶. Vi è infine un riferimento a una spiegazione dettata sulla parabola del buon samaritano nel *Vangelo secondo Luca* (CMt XVI 9 ὄρα τοίνυν εἰ δύνασαι, μεμνημένος τῶν ἡμῶν ὑπαγορευθέντων εἰς τὴν ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ παραβολήν), che secondo Perrone (2011a, 25) indica il Commento ora perduto.

Per quanto riguarda le omelie pervenute in greco, invece, Perrone (2011a, 27s.) non riscontra alcuna menzione tale da far supporre un rimando a testi scritti. In effetti, anche se si considerano anche le nuove *Omèlie sui Salmi*, non si trovano riferimenti a opere *in fieri* o progetti futuri, ma un solo rinvio a un’opera già finita, il *Commento a Osea*⁶⁰⁷. Questa disparità evidente non può essere spiegata col fatto che i sermoni giunti in greco sono quantitativamente inferiori rispetto alle altre opere, perché il nucleo di testi è comunque consistente e differenziato. Va infatti notato che i richiami alle omelie anteriori si trovano come nel caso delle altre tipologie testuali, ma con una differenza notevole: i sermoni precedenti non sono mai designati con ἀνώτερος o derivati, termini impiegati soltanto per indicare qualcosa “più in alto” sul piano spirituale (*Hler* 18,2, *H15Ps* 1,8, *H77Ps* 2,4). Al contrario, Origene usa spesso l’avverbio πρώην, che ha quasi esclusivamente una valenza temporale⁶⁰⁸: la parola è usata assai frequentemente per ricordare un’omelia effettuata prima, anche in rapporto a libri biblici diversi⁶⁰⁹, talvolta insieme al verbo μνημονεύω⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ Cf. Bossina 2011, 48-61, 2012, 289-293, 2015, 210-216.

⁶⁰⁷ *H77Ps* 9,6 ὡς τετηρήκαμεν ἐν τοῖς εἰς τὸν Ὡσηὲ ἡμῶν πραγματευθεῖσιν.

⁶⁰⁸ In Arist. *EN* 1104b18, il lemma indica la parte superiore di un libro (cf. LSJ⁹ 1543), ma questo significato non collima con i passi origeniani.

⁶⁰⁹ Orig. *Hler* 8,2 τοῦτο τὸ ῥητὸν πρώην καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ ἐπέπεσεν, 18,10 τὰ πρώην εἰρημίνα εἰς τὸν ψαλμὸν ἐὰν ἀναλάβωμεν, *H15Ps* 1,4 ὡς πρώην διηγησάμεθα, *H35Ps* 3,2 ὡς πρώην πεποιήκαμεν, 4 προείρηται καὶ πρώην, *H73Ps* 3,7 καὶ ἴδωμεν τὰ πρώην ἐξετασθέντα εἰς τὸν ψαλμὸν τοῦτον, *HReG* 5,6 ὡς πρώην ἐλέγομεν ἐξηγούμενοι τὸν κατὰ ψαλμὸν.

⁶¹⁰ Orig. *Hler* 1,13 οὗ καὶ πρώην ἐμνημονεύομεν, 5,13 μέμνημαι τῶν πρώην εἰρημένων ἐν *H77Ps* 9,3 τοιοῦτος ἦν, πρώην ἐμνημήμεθα, ὁ δράκων.

5. Pratiche di riconversione del testo

Il confronto tra le omelie greche e quelle tradotte in latino permette di arrivare ad alcune conclusioni, almeno parziali. La differenza tra *πρώην* e *superius* rivela una sfumatura differente: la prima espressione denota semplicemente il contesto orale di un ciclo di omelie, mentre la seconda mostra l'omelia come un testo già 'impaginato', che il lettore potrà scorrere fino a trovare il punto richiesto. Rufino, infatti, per rendere l'idea del momento precedente, usa talvolta anche l'avverbio *dudum*, come si può riscontrare in *HLv* 13,2, *HEx* 10,3, *H36PsL* 3,3. La conferma arriva se si paragonano due frasi analoghe, una rimasta in greco (*HJer* 5,13 μέμνημαι τῶν πρώην εἰρημένων) con una frase tradotta da Rufino (*HJud* 6,1 *si meminimus eorum, quae in superioribus dicta sunt*) che dà chiaramente l'idea di un testo stampato. Ancor più evidente è il confronto tra il testo greco delle *Omelie sui Salmi* e la traduzione latina dell'Aquileiese: in *H36Ps* 3,1 si legge infatti προλαβόντες πρώην ἐλέγομεν περὶ τῆς ῥομφαίας καὶ τῶν τόξων τοῦ ἀσεβοῦς καὶ περὶ τῆς πανοπλίας τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι πάντες ἄνθρωποι εἰσι καθωπλισμένοι, πάντες δὲ ἄνθρωποι. νῦν γὰρ προστίθημι τὸ ἐλλιπὲς τῷ λόγῳ, che Rufino rende con *superiore tractatu dicebamus quaedam de gladio et arcu peccatorum et armis Dei et quia omnes homines armati sunt; et quod diximus omnes homines, nunc adiciam quod defuit superioribus*. Prima il traduttore traduce *πρώην* con *superiore tractatu* per creare un legame tra i due sermoni, e poi rende l'idea del ragionamento che continua (προστίθημι τὸ ἐλλιπὲς τῷ λόγῳ) inserendo un ulteriore riferimento – assente nel greco – alle omelie precedenti (*adiciam quod defuit superioribus*).

A questa visione si accorda il verbo *edidimus* del prologo al *Commento al Cantico*, che, unito a *disserta reperies*, fa pensare a una sorta di edizione già avvenuta del testo. Eppure, le altre attestazioni di *edere* in questo senso fanno spesso riferimento a parti del discorso già sviluppate prima, all'interno dello stesso testo⁶¹¹. L'uso è equivalente al greco ἐκδίδωμι: in *CMt* X 16 (χρῆ εἰδέναι ὅτι δόξει ἐκείνοις πᾶσιν ἐναντιοῦσθαι τὸ ἐπιλέγεσθαι οὐκ ἐπὶ ταῖς παραβολαῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ταῖς, ὡς ἐξεδώκαμεν, ὁμοίωσιν τὸ καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρην ἐκεῖθεν) il verbo è usato per ricordare una distinzione tra parabola e similitudine da lui esposta in X 4 e ricordata poco prima tramite

⁶¹¹ Cf. Rufin. *Orig. CRm* III 3,6 *consequentiam quam supra edidimus* (cf. III 2,8), VII 4 *quasque ipse obtectius profert edidimus* (con riferimento agli argomenti trattati nei capitoli precedenti), VIII 3 *quae nuper edidimus*. Anche l'uso in *HNm* 19,3 (*videtur sane secundum hanc expositionem, quam de Cineo edidimus, 'et' coniunctio inturbare sensum*) si riferisce a quanto appena discettato sul personaggio biblico. Simile è l'uso di *dissertum*, che nelle omelie indica spesso il ragionamento espresso in un sermone anteriore: *HLv* 6,5 *sparsim a nobis et saepe disserta sunt*, 10,2 *superiori disputatione dissertum est*, *HNm* 5,3 *superius saepe disserta sunt*.

l'avverbio di luogo ἀνωτέρω. Anche in questo caso il riferimento è interno allo stesso libro e non ha per forza una valenza di diffusione scritta. Analogamente, in *Clo* XIX 19,121 (ταῦτα μὲν ἡμεῖς κατὰ δύναμιν βασανίζοντες τὸ βούλημα τῶν λεγόντων ... μετὰ τὸ ἀκηκοέναι τηλικούτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λόγων ἐκδεδώκαμεν) il verbo non indica la pubblicazione, ma soltanto l'espressione di un ragionamento appena ultimato su una questione.

Tale fenomeno si può mettere in confronto con altre scelte traduttive di Rufino già analizzate dagli studiosi, quali ad esempio la tendenza a modificare le molteplici citazioni del versetto preso in esame, una tecnica valida al momento dell'omelia vera e propria ma giudicata ripetitiva in una lettura non liturgica⁶¹². Emanuela Prinziavalli (2016, 99) ha confrontato recentemente la figura di Origene predicatore con quelle dei suoi traduttori latini, arrivando alla conclusione che Rufino abbia operato modifiche con maggior disinvoltura rispetto a Girolamo. La studiosa nota inoltre (*ibid.*): «Rufin élimine en premier lieu les traces de l'oralité, en précisant les phrases qui, en grec, restent génériques et en rendant plus évidents les passages logiques du discours. Si parfois il élimine le τάχα («peut-être») caractéristique d'Origène, marque son attitude de chercheur, il l'introduit à d'autres moments de son propre chef. [...] On trouve davantage de longues paraphrases par rapport au texte grec et même de véritables ajouts [...]. Rufin est dominé par le désir d'offrir à chaque fois tout ce qu'il peut de l'enseignement d'Origène, et ses ajouts reflètent une fréquentation assidue de l'ensemble de l'œuvre du théologien d'Alexandrie». Queste analisi sembrano confermare l'ipotesi per la quale i rimandi ad altre opere nelle traduzioni latine potrebbero essere un tentativo, da parte di Rufino, di tracciare linee ideali tra le varie parti dell'opera del maestro. In particolare, la causa della rinuncia all'oralità è facilmente spiegabile con l'ipotesi che Rufino voglia trasformare l'insieme delle omelie origeniane in un libro, tanto è vero che in molti casi inserisce alcuni prologhi, assenti nei testi omiletici conservati in greco. La prima conclusione è dunque che i traduttori latini, qui in special modo Rufino, nel momento della resa in latino del testo greco, hanno utilizzato più o meno coscientemente degli accorgimenti in maniera che il prodotto finale da presentare ai lettori assumesse a pieno titolo la forma di un libro. Risulta perciò ancor più necessaria la cautela nell'utilizzo dei testi rufiniani come base per le questioni di datazione delle omelie.

Se si rileggono i dubbi espressi da Borret e la proposta di Simonetti alla luce della disamina lessicale appena discussa, non si può che restare ancor più meravigliati rispetto

⁶¹² Cf. Grappone 2007, 96-115, e in generale 55-201; Prinziavalli 2015, 50-65.

all'eccezionalità del *Commento al Cantico*, visto che neppure nelle traduzioni di Girolamo si incontrano simili rinvii. Di fronte ai due soli riferimenti alle omelie che ho riscontrato nel *corpus* origeniano in greco (peraltro non privi di problematicità, come si è visto), il *Commento al Cantico* ne presenta sette, di cui la maggior parte è condensata in un unico capitolo. La sproporzione diventa ancora più sospetta se si osserva che tutte le raccolte di omelie a cui viene fatto riferimento (*Levitico, Numeri, Giudici*) sono state tradotte dallo stesso Rufino prima o in contemporanea al *Commento al Cantico*: le *Omelie sui Giudici* furono tradotte subito dopo l'arrivo di Rufino ad Aquileia nel novembre del 399, quelle sul *Levitico* probabilmente tra il 403 e il 405; Hammond situava le *Omelie sui Numeri* al 409-410, subito dopo il *Commento al Cantico*, mentre Grappone (2007, 25s.) ha recentemente datato entrambe le traduzioni agli stessi ultimi anni della vita di Rufino, tenendo in conto il fatto che la traduzione del *Commento* non venne completata⁶¹³. Tutto questo insieme di nuovi dati conferma le perplessità di Borret: potrebbe essere stato Rufino a modificare, o addirittura ad inserire il testo dei rimandi alle omelie all'interno del *Commento*.

Certamente, la mancanza del testo originale impedisce di trarre conclusioni apodittiche: nelle opere rimaste in greco i riferimenti alle omelie esistono, ma sono estremamente rari, problematici e in riferimento soltanto alle *Omelie su Luca*. Una volta minata l'attendibilità dei riferimenti nel *Commento al Cantico*, non si trova nell'opera origeniana testimonianza di un processo di edizione, almeno su larga scala, dei testi omiletici. Vanno infatti reinterpretati anche i frequenti richiami ad altre omelie che si trovano nelle traduzioni di Rufino, ricordati sistematicamente da Perrone (2011a, 29s. e nn. 85-92), cui si rimanda per un profilo completo: questi richiami potrebbero essere intesi dal testo latino come rimandi a testi già diffusi o pronti per la diffusione, ma con buona probabilità in origine invece intendevano evocare quanto detto in precedenza a livello orale, in riferimento a letture afferenti sia al testo biblico⁶¹⁴, sia a libri biblici diversi⁶¹⁵. D'altronde, se l'Origene

⁶¹³ Cf. Hammond 1977, 377-392, Grappone 2007, 21-26.

⁶¹⁴ Cf. Rufin. Orig. CRm III 1 *de quibus prout potuimus in superioribus diximus*, IV 1 *e quibus prout potuimus diximus cum de psalmis per ordinem dictaremus*, VI 3 *de quibus in locis suis prout potuimus diximus*, Prin. IV 4,5 *prout potuimus in superioribus diximus pro his*, 6 *quae in prioribus prout potuimus ostendimus*, 8 *prout potuimus in superioribus demonstravimus*, HLv 2,5 *in superioribus, prout potuimus, explanavimus*, 3,5 *de quibus, prout potuimus, in superioribus, ... ostendimus* (cf. 2,2), 5,3 *de his, prout potuimus, in superioribus explanavimus* (cf. 5,2), 10,2 *de quibus a nobis quidem, prout potuimus, superiori disputatione dissertum est*, HNm 15,3 *de quo iam superius, prout donavit Dominus, diximus* (cf. 15,2), HIos 25,1 *e qua, prout potuimus, iam ante tractavimus* (cf. 23,1s.).

⁶¹⁵ Rufin. Orig. HLv 9,2 *quodam tempore exponentes Iohannem baptistam et alias Hieremiam, quod Hieremias quidem 'zonam', Iohannes vero pelliciam zonam circa lumbos habuisse diceretur, sufficienter ostendimus*, 11,5 *de lineis saepe iam dictum est et tunc maxime, cum de indumentis sacerdotalibus dicebamus quod species ista formam teneat castitatis, quia origo lini ita de terra editur, ut ex nulla admixtione concepta sit*, 13,2 *memini tamen dudum nos, cum centesimi octavi decimi psalmi exponeremus illum versiculum, HIos 13,3 et sicut*

latino è così propenso a offrire richiami ad altre raccolte di omelie, perché l'Origene greco è così discreto a tal riguardo?

Va inoltre considerata la data dei testi che veicolano le due attestazioni greche: il trentaduesimo libro del *Commento a Giovanni*, l'ultimo dei tomi sul Vangelo, è datato da Nautin (1977, 379s.) al 248, mentre il *Commento a Matteo* è datato da Eusebio (*H.e.* VI 36,2) al regno di Filippo l'Arabo (244-249), probabilmente negli ultimi anni (248-249). Entrambi i testi, e quindi le attestazioni, risalgono agli ultimissimi anni di vita di Origene, sicuramente più tardi del regno di Gordiano (238-244), durante il quale fu composto il *Commento al Cantico*. Tale datazione si accorda sia con la testimonianza di Eusebio a proposito della trascrizione delle omelie a partire dai sessant'anni di età dell'esegeta, l'anno 245 dell'era cristiana, sia con l'identificazione, ormai invalsa⁶¹⁶, del periodo di instabilità politica descritto in *H36PsL* 1,2 con gli scontri sotto Filippo l'Arabo tra il 245 e il 247 invece che con quelli all'epoca dei Gordiani tra il 238 e il 242, secondo la ricostruzione di Nautin (1977, 404). Non si tratta qui di stabilire l'anno di predicazione delle omelie, ma il periodo di pubblicazione delle stesse in forma scritta: anche l'ipotesi di Rauer (1959, VIII), successivamente approvata da Sieben (1991, 28-30), per cui le *Omelie su Luca* sarebbero stati testi preparatori composti dallo stesso Origene e non testi stenografati, può essere valida di per sé per la predicazione (anche se sembra costruita apposta per evitare l'ostacolo posto dalla testimonianza di Eusebio), ma lascia alcune perplessità se pensata come una pubblicazione. L'ipotesi di un'edizione 'precoce' crea uno iato di quindici anni tra la presunta diffusione (233-234) e la prima citazione dell'opera (248), del tutto incomprensibile rispetto a un lavoro di pubblicazione sistematico come finora è stato interpretato, soprattutto se si compara la scarsità di riferimenti alle omelie con l'abbondanza di rimandi ai commentari. Sembra allora confermata l'ipotesi che il progetto di una diffusione scritta abbia preso piede nell'ultimo periodo della vita di Origene e che, non ultimato dall'autore, sia stato continuato dai suoi stretti collaboratori, come Simonetti aveva prospettato per le *Omelie*

dicebamus tunc cum Hieremiam dissereremus, 15,6 memini autem similia me dixisse etiam in his locis, in quibus exponebamus versiculum psalmi, HEz 9,6 eo tempore quo Hieremiam exposuimus. Alcuni hanno una chiara valenza orale: Rufin. *Orig. HLv* 4,6 *de lineis saepe iam dictum est, et tunc maxime, cum de indumentis sacerdotalibus dicebamus quod species ista formam teneat castitatis, HNm* 10,1 *sicut a nobis et in aliis tractatibus plenius dictum est, Hios* III 4 *scio me aliquando in quadam ecclesia disputantem de duabus meretricibus ... discussisse diligentius.* Soltanto una può apparire più connessa con una dimensione scritta: Rufin. *Orig. Hlud* 3,3 *de quo, prout potuimus, in suis locis quae visa sunt disseruimus* (cf. *Hios* 20,3-6), ma anche l'espressione *suis locis* può indicare un'espressione orale, come sicuramente in *HLv* 5,8 *de qua suis locis videbimus e fors'anche in HEz* 6,4 *scio ex his, quae mihi gratia divina largita est, cum praesentem locum exponerem, me dixisse, quod draco sit fortitudo contraria* (a proposito di *Job* 40,11). Sull'uso di *legimus* per indicare una composizione scritta, cf. Monaci Castagno 1987, 59-61 e n. 52.

⁶¹⁶ Cf. Peri 1980, 128s.; Monaci Castagno 1987, 63s.; Prinziavalli 1991, 14-17; Grappone 2001, 53.

sulla *Genesi*. La scarsità delle attestazioni greche potrebbe far supporre – in attesa di ulteriori studi ci si limita a una ‘lettura’ psicologica – che Origene, rendendosi conto che non avrebbe fatto in tempo a commentare esaustivamente tutti i libri biblici, abbia sì deciso di offrire ai lettori anche le sue omelie, ma che forse non sia riuscito a eseguire interamente il progetto.

Neanche questa supposizione però spiega del tutto l’ incongruenza tra i testi trasmessi nelle due lingue se si esclude l’ intervento del traduttore latino: mentre il materiale in greco è arrivato in maniera talvolta ‘fluida’ – si pensi alle poche omelie sul primo libro di Samuele oppure alle omelie sui Salmi recentemente scoperte – con evidenti segni di oralità e senza riferimenti esterni, i testi latini sono passati sotto la mano di un interprete colto, che ricevette un materiale già circoscritto e che si avvalse di vari stratagemmi (inserimento del prologo, espressioni come *in superioribus*) per dargli la forma ‘canonica’ di un libro. Il sospetto è che l’ aggiunta, da parte di questo interprete, di rimandi alle varie omelie già tradotte di cui vedeva riaffiorare l’ esegesi, non sia un fenomeno isolato, ma parte di un vasto tentativo di riconversione testuale. Certo, in assenza del testo originale, l’ ipotesi che il riferimento sia stato inserito da Rufino non può ricevere conferme dirette, ma la serie di stranezze unita al *modus operandi* nella traduzione rende ormai più che verosimile il sospetto di Borret, e di conseguenza rende necessaria una nuova ricostruzione del *corpus* omiletico origeniano.

6. Raccolta o antologia?

Se Nautin lascia intendere l’ idea di una diffusione scritta dei testi omiletici, la presente analisi tende a scartare l’ ipotesi che Origene abbia diffuso le raccolte di omelie su larga scala. Aumentano così gli interrogativi sulla struttura originaria della raccolta su *Giudici*. Come infatti già notava Grappone (2001, 36), «il tono dell’ omelia IX non fa affatto sospettare che sia l’ ultima predicata da Origene a Cesarea o comunque quella conclusiva sui *Giudici*»: la possibilità che il progetto di pubblicazione non sia stato intrapreso o completato dall’ autore permetterebbe di spiegare l’ interruzione improvvisa della spiegazione. Per verificare questa ipotesi bisogna discernere se si tratti di un’ antologia o di una raccolta e, stante l’ accordo delle fonti antiche sul numero di *Omelie sui Giudici*, la prima indagine accerterà se la tradizione abbia riportato più omelie di quante non ne presenti ciascuna collezione. Bisognerà poi valutare se il *corpus* attuale di omelie possa riflettere un criterio logico circa l’ estensione del testo biblico commentato e, infine, se tale criterio possa corrispondere al pensiero dell’ autore oppure se sia preferibile ipotizzare un intervento compiuto in séguito da altri. Certamente, si tratta di indagini spesso speculative, che

difficilmente porteranno a soluzioni definitive, come – si vedrà – nel caso delle *Omellerie sui Giudici*; nondimeno, un'analisi più approfondita sui vari *corpora* potrebbe permettere in futuro di tracciare delle conclusioni più solide.

6.1. *Il vaglio dei frammenti catenari*

Nautin (1977, 404 e n. 112) sembrava dar per scontato che esistessero omellerie sui *Giudici* ora perdute, eppure quando spiegò l'interruzione dell'esegesi con l'interdetto vescovile non prese in considerazione il fatto che la tradizione catenaria ha riportato frammenti attribuiti a Origene a commento del medesimo libro, benché di autenticità dubbia: la loro autenticità implicherebbe che l'esegeta abbia spiegato altri capitoli del libro, e dunque minerebbe l'ipotesi di una cesura repentina della predicazione.

Non è possibile in questa sede valutare la paternità di tutti i passi trasmessi sotto il nome di Origene, per cui mi sono limitato a quelli riguardanti l'episodio di Iefte, discussi nel corpo della tesi. Tale approfondimento, necessario per far luce sulla reale interpretazione dell'autore rispetto all'episodio di *Jdc* 10,7-12,6, permette anche di fare un ulteriore controllo sull'effettivo numero di prediche intorno al libro biblico. Se la mia argomentazione è giusta, viene fortemente ridimensionata la quantità di frammenti attribuibili a omellerie ulteriori sul libro dei *Giudici*: dei sette passi proposti da Devreesse come origeniani (1959, 51s.), già tre cambiano autore; di un quarto, relativo a *Jdc* 17,5, già lo studioso (1959, 52 e n. 2) rileva una somiglianza con Teodoreto che potrebbe essere imputata allo stesso fenomeno. Qualora studi ulteriori dimostrino che anche i restanti frammenti non siano autentici, aumenteranno ancora le probabilità che il numero delle omellerie latine possa effettivamente coincidere con quelle pronunciate da Origene, e che quindi – almeno teoricamente – si tratti di una raccolta completa.

6.2. *Un possibile criterio logico del corpus*

L'origine della collezione può essere verificata altresì attraverso la ricerca di un criterio logico che abbia causato la forma del testo giunta al giorno d'oggi: nove omellerie su sette capitoli, di cui i primi due soltanto per due versetti. Per le *Omellerie sulla Genesi*, Simonetti (2014, 271) ipotizzava una sorta di estratto che mostrasse le caratteristiche ermeneutiche della predicazione origeniana; la struttura avrebbe dunque una sua ragion d'essere e non si tratterebbe di una casualità, magari frutto della perdita di alcuni materiali.

Lo stesso procedimento deve essere svolto anche nel caso delle *Omellerie sui Giudici*. Certamente, si è nel territorio delle elucubrazioni, perché esiste la possibilità che si sia trattato di una casualità, e nondimeno la struttura e il contenuto del libro biblico possono lasciar scorgere un criterio che abbia definito i limiti dell'esposizione. Per esempio, la parte iniziale di *Giudici*, definita come prima introduzione (*Jdc* 1,1-2,5), potrebbe essere stata esclusa perché ancora incentrata sull'insediamento nella Terra promessa, mentre della seconda introduzione (*Jdc* 2,6-3,6) vengono riprese soltanto le pericopi incentrate sulla bontà degli Israeliti durante la vita di Giosuè e la morte di quest'ultimo. In questa maniera, il lettore delle omellerie avrebbe colto il punto di contatto con il libro biblico precedente, senza però focalizzarsi sull'argomento principale del testo. Alla necessaria introduzione storica al libro seguono le omellerie focalizzate sui vari giudici, fino a Gedeone, definito nelle omellerie *sanctus*, *vir fidelissimus*, *sanctissimus* (8,4). Va però osservato che la storia di Gedeone, a differenza di quella degli altri, non è raccontata fino alla sua morte, ma fino alla vittoria schiacciante sul re di Madian.

Anche a questo dato può essere trovata una motivazione logica. Dopo l'ultimo episodio commentato nelle *Omellerie* inizia infatti la parte più oscura di *Giudici*, se si escludono i giudici minori Tola (10,1s.) e Iair (10,3-5), Ibsan (12,8-10), Elon (12,11s.), Abdon (12,13s.), di cui la Bibbia non riporta che una fugace menzione. Una volta ottenuta la vittoria, il santissimo Gedeone compie coi suoi soldati un'atroce vendetta contro gli abitanti di Succot perché non li avevano nutriti durante l'inseguimento dei nemici (8,1-21) e crea un *efod* con cui si attira la maledizione di YHWH per lui e la sua casa (8,24-27). Dopo la sua morte si susseguono personaggi ancor più chiaroscurali: Abimelech, uccisore dei suoi settanta fratelli (9), Iefte con il voto e il sacrificio della figlia (10,6-12,7), Sansone, con il suo furioso amore per Dalila (13-16). Le due appendici al testo toccano il culmine del macabro: si trovano personaggi che si autoeleggono sacerdoti (17s.), il delitto di Gabaa e la guerra civile contro Beniamino (19s.), che finisce con lo sterminio degli abitanti di Iabes di Galaad per sottrarne le figlie vergini e darle in spose, insieme al rapimento delle fanciulle di Silo, agli uomini della tribù di Beniamino (21). Le omellerie di Origene, di conseguenza, si interrompono proprio nel momento in cui il libro diventa fortemente problematico. Quantunque sia impossibile negare la possibilità che si tratti di una casualità, la scelta del soggetto delle omellerie potrebbe dunque rispondere a un criterio logico, spiegabile forse col fatto che il pubblico dei sermoni, più ampio rispetto a quello dei commentari, si sarebbe scoraggiato con più facilità di fronte

a tali pagine della Scrittura⁶¹⁷. Del resto non si tratterebbe di un caso isolato, dato che Marie-Odile Boulnois ha dimostrato che gli esegeti cristiani antichi evitano di parlare dei passi sulla gelosia divina, un concetto che trovano imbarazzante⁶¹⁸.

6.3. Ipotesi intorno ai possibili autori del corpus.

Resta da capire se la mancata esegesi di quelle pagine oscure sia stata decisa fin dalla predicazione (da Origene) oppure al momento della collezione (da Origene o dai collaboratori). Le citazioni origeniane su Iefte sembrano confermare un approccio cauto nei confronti dell'episodio: da una parte il *Commento a Giovanni* (VI 54,277) segnala l'accusa di crudeltà (ἔμφασις μὲν οὖν πολλῆς ὁμότητος διὰ τούτων παρῆται <φέρεται Θεῷ>) che il passo poteva suscitare in coloro che non avevano ancora il μεγαλοφύστερος νοῦς, dall'altra l'*Omelia sui Numeri* (24,2,5), un testo letto a tutti i fedeli, non menziona direttamente il nome di Iefte ma lo evoca mediante un *alius*. Inoltre, nell'omelia sul giudice Gotoniele (*HIud* 3,3), Origene ammette alcune colpe (*culpabiliter admissum*) dei giudici ma le giustifica, creando un'*explicitio non petita* nei riguardi di Gotoniele, di cui il testo biblico non riporta niente di peccaminoso, che però risulta cogente nel caso degli altri giudici.

Nel complesso il tono che è stato rilevato non è di condanna netta: Danieli (2000, 207) commentava che «i giudici che Origene incontra nelle pagine bibliche sono uomini con chiaroscuri, inadeguatezze; la lettura spirituale in chiave cristologica eleva i dati della storia: i 'capi' antichi accettarono di essere invasi dallo Spirito pur compiendo giustizie parziali, redenzioni segnate dal limite, e Dio li usò nella loro piccolezza». Le cause di questo giudizio sono adesso più chiare: l'interpretazione mitigata è possibile soltanto se si tacciono i passi più inquietanti. Le omelie pubblicate avrebbero perciò avuto lo scopo di introdurre il libro dei *Giudici* nelle sue parti più semplici – d'altronde è un metodo tuttora esistente nella scelta di alcuni passi per le letture liturgiche⁶¹⁹ – tralasciando tutti i capitoli (la maggior parte) che avrebbero recato più dubbi che giovamento nelle anime dei fedeli più semplici.

Tuttavia, la fine delle omelie pubblicate non implica che anche la predicazione orale sia cessata a quel punto. Da momento che l'ipotesi dell'improvviso silenzio imposto dal vescovo di Cesarea è stata smentita e che nelle omelie non «vi è traccia del contesto polemico

⁶¹⁷ Sul pubblico delle omelie, cf. Monaci Castagno 1987, 81-93.

⁶¹⁸ Cf. Boulnois 2008, 13-25, 2011, 249-276.

⁶¹⁹ Nel lezionario per il rito romano del matrimonio è proposta la lettura della creazione della donna e l'unione con l'uomo di *Gen* 2,18-24. L'assenza del versetto successivo, l'ultimo del capitolo – “ed entrambi erano nudi, sia Adamo che sua moglie, e non se ne vergognavano” (*Gen* 2,25) – non sembra causale. Cf. *CEI* 2008a, 17.

presupposto da Nautin» (Grappone 2001, 36), come si spiega che Origene abbia interrotto d'un colpo la lettura ciclica senza presentarne il motivo? Anche in questo caso le risposte possibili sono due, e rimangono allo stadio ipotetico: o Origene predicava soltanto sezioni limitate di ciascun libro biblico, per cui l'interruzione non sarebbe apparsa strana, oppure la selezione è stata operata dai suoi collaboratori, che hanno seguito un criterio conforme alle idee di Origene. Per spiegare i salti di capitoli nelle *Omellerie sui Numeri*, Grappone (2001, 34), sostenendo la tesi di Monaci Castagno, asseriva che «all'indubbia libertà di predicazione probabilmente corrispondeva una certa libertà nella delimitazione delle pericopi da leggere», ma in questo caso la spiegazione segue fluidamente la narrazione biblica. L'ipotesi di una selezione antologica basata sui criteri esposti prima sembra ormai la più probabile. Stupisce però che un autore come Origene, oltre che mantenere marcate tracce di oralità, non abbia costruito le stesse strutture letterarie che egli utilizzava negli altri testi (mancanza di prologo, epilogo o di un benché minimo riferimento al motivo per cui la spiegazione delle gesta di Gedeone si interrompa improvvisamente, come si riscontra per esempio nel prologo al sesto tomo del *Commento a Giovanni*). Analogamente, fa nascere perplessità il fatto che l'esegeta, nonostante il metodo di selezione sia consonante con alcune scelte nell'esegesi di Iefte, si sia rifiutato di spiegare una consistente parte di *Giudici*, malgrado tutti gli strumenti allegorici di cui si sarebbe potuto servire. Infatti, nella già citata omelia sulla maga di Endor (*ISam* 18) Origene affronta un argomento non meno problematico in maniera letterale, al punto da ricevere le critiche di Eustazio di Antiochia nel *De engastrimutho contra Origenem* (26). Nel caso di *Giudici*, inoltre, egli aveva già mostrato che le colpe dei giudici erano finalizzate ad ammonire la Chiesa nel suo cammino e aveva a disposizione la soluzione esegetica al caso del sacrificio umano messa a punto nel *Commento a Giovanni*. A prima vista sembrerebbe forse più probabile attribuire questa scelta ai collaboratori, che non a un valente teologo come Origene, ma questa non è altro che una supposizione, in attesa di ulteriori studi sui frammenti delle omellerie origeniane.

Lo stato delle ricerche porta alle seguenti conclusioni: sia che Origene abbia scelto di predicare soltanto i primi sette capitoli di *Giudici*, sia che abbia commentato una porzione più vasta del libro (che comunque non si identifica con i frammenti sopra discussi), non si hanno prove che il materiale omiletico sia stato pubblicato dall'autore. Più probabilmente, dopo la sua morte, altri (i suoi collaboratori? Panfilo, come suggerisce Simonetti?) procedettero a una selezione tematica e diffusero senza particolari ritocchi i testi prescelti, a cui in seguito Rufino tentò progressivamente di dare una forma più simile a un libro mediante l'aggiunta di prologhi, in alcuni casi, e la ristrutturazione di parti significative del testo

(modifica di espressioni originali, aggiunta di riferimenti ad altre opere). Si può intravedere infine un dato molto interessante: nella Cesarea della metà del III sec. il libro dei *Giudici* procurava probabilmente varie difficoltà esegetiche, al punto che questo imbarazzo teologico potrebbe aver reso necessario l'utilizzo non soltanto delle armi dell'ermeneutica, ma anche di quelle dell'omissione.

Appendice 3

Struttura e datazione del *De virginitate* di Ambrogio

Il trattato conosciuto come *De virginitate*, anche se titolo fu in realtà scelto dai Maurini sulla base della sottoscrizione di due codici (cf. Gori 1989, I 70), rappresenta un vero rompicapo per gli studiosi per quanto riguarda sia la sua datazione, sia la sua struttura. I due argomenti sono infatti legati a doppio filo: un'origine unitaria presupporrebbe un periodo di composizione limitato, mentre l'ipotesi che il testo sia il frutto di vari scritti rielaborati insieme obbliga ad uno studio più accurato, che cerchi di datare tanto le singole sezioni, quanto individuare il momento in cui esse furono 'rilegate' e armonizzate.

1. *Lo status quaestionis*

Le ipotesi di datazione del *De virginitate* possono essere suddivise in tre filoni principali⁶²⁰:

1) Datazione alta (377-378): Gerard Rauschen (1897, 565) e Otto Bardenhewer (1912, 531s.) datavano il trattato al 378, mentre Jean-Rémi Palanque (1933, 456s; 494s.) e Frederick Homes Dudden (1935, II 696) lo credevano un'omelia composta per la festa dei santi Pietro e Paolo del 29 giugno 377, in virtù di alcuni riferimenti al *De virginibus* e al *De viduis*, composti poco prima. Più recentemente Neil Adkin (1992, 237-244) ha confermato gli anni 377-378 grazie ad alcune somiglianze con il *Libellus de virginitate servanda* (*Epist.* 22) di Girolamo, che l'opera ambrosiana avrebbe influenzato; a sostegno della sua tesi, lo studioso (1993, 645s.) ha successivamente individuato, nel prologo al *Commento alla Lettera agli Efesini* (p. 440B [PL XXVI 1845]) di Girolamo (386), un riferimento ad alcune opere di Ambrogio in cui cita i soggetti *de avaritia, et de fide, de virginitate, de viduis*, che egli riconosce (tranne il *de avaritia*) come i titoli dei suoi trattati. Anche Neil McLynn (1994, 62-65) si attesta sul quel periodo senza approfondire troppo la questione da un punto di vista filologico.

2) Datazione media (386-390): Wilhelm Wilbrand (1921, 1-7) riconosce vari richiami sia dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam in Virginit.* 3,14-4,23 e

⁶²⁰ Per un elenco completo delle differenti posizioni, cf. Visonà 2004, 137s.

18,119-20,130 sia dell'*Expositio in psalmum CXVIII* in *Virginit.* 15,94, e perciò ritiene il trattato coevo alle altre due opere, datate da lui al 388-390. Ernst Dassmann (1965, 137s.) riprende questa ipotesi sostenendo che la comune interpretazione del *Cantico dei Cantici* tra il *De virginitate*, l'*Expositio in psalmum CXVIII* e il *De Isaac* offra un'ulteriore prova a favore di quegli anni⁶²¹. Michele Cutino (2006, 96-107) ha invece proposto il 386 come *terminus post quem non* dell'opera, anch'egli sulla base di confronti operati su brani paralleli, che dimostrerebbero l'antiorità del *De Abraham* (378-388) e dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* (386) rispetto a *Virginit.* 15,94-97 e 18,115-117.

3) Datazione bassa (395): secondo Michaela Zelzer (2000, 533s; 2001, 501-515; 2007, 23) il *De virginitate* è l'ultimo scritto di Ambrogio sulla verginità, composto come una sorta di apologia per manifestare alcune riflessioni sorte durante il suo lavoro di rielaborazione del suo epistolario e delle sue opere sull'argomento: questo spiegherebbe perché il trattato non possieda un proprio titolo e perché sia stato trasmesso da vari manoscritti dopo i tre libri *De virginibus*. Ne propone dunque una datazione agli ultimi anni di vita del vescovo, ipotesi che viene approvata da Domingo Ramos Lissón (2007, 21-23) nell'edizione spagnola delle opere sulla verginità.

Tra gli studiosi non vi è convergenza neppure sulla genesi del testo. La maggior parte lo ritiene composto da varie parti poi riunite, tre per Rauschen (1897, 565 n. 3), due o più secondo Bardenhewer (1912, 531) e Dudden (1935, II 696) e ben sette per Franco Gori (1989, I 70), che parla di «un'opera costruita, in modo palesemente disordinato, con materiale omiletico scarsamente omogeneo». Zelzer sembra aver cambiato idea nel corso delle sue ricerche: nel 1997 (p. 816) riteneva che l'opera fosse formata da varie riflessioni riunite in una specie di *satura*; con l'articolo del 2000 e soprattutto quello del 2001 passa al campo degli unitaristi, tra i quali spicca Palanque (1933): «der 'liber quartus' ist somit

⁶²¹ Cf. Dassmann 2004, 43: «Ambrosius hat das Jungfräulichkeitsthema in späteren Jahren als konkreten Anlässen noch mehrmals aufgegriffen. In der Schrift *De virginitate* musste er auf Anschuldigungen antworten, die ihm eine überzogene Wertschätzung der Jungfräulichkeit auf Kosten der Ehe vorwarfen und dagegen opponierten, dass er gottgeweihten Jungfrauen verbiete, ihren Stand aufzugeben und eine Ehe einzugehen. Nachdem der Bischof die Vorwürfe widerlegt hat, folgen Excurse über *Christus medicus*, das Fest Peter und Paul und das philosophische Motiv von den Flügeln der Seele – eine Vorgehensweise, die Ambrosius vor allem in späten Schriften häufiger hat. Dass *De virginitate*, das zuweilen den drei Schriften *De virginibus* als viertes Buch angehängt wurde, erheblich später als 377 entstanden ist, beweist die fortgeschrittene Souveränität in der Auslegung der Heiligen Schrift, besonders des Hohenliedes, die von Ambrosius erst in seinen späteren Schriften erreicht wird».

keineswegs als ein aus verschiedenn Stücken recht oberflächlich zusammengesetztes Werk zu sehen, wie man bisher meinte, sondern als eine wohlbedacht komponierte Schrift, die, zur Förderung und Verteidigung der gottweihnten *virginitas* bestimmt, eine Synthese seines asketischen Denkens darstellt. Sie dürfte erst in seinem letzten Lebensjahren verfaßt worden sein» (Zelzer 2001, 520). Domingo Ramos Lissón (1996, 453) aveva accettato la ricostruzione proposta da Gori (1989), prima di appoggiare la nuova ricostruzione di Zelzer (2000, 2001, 2007).

Neanche la riflessione sulla posizione del *De virginitate* all'interno delle opere sulla verginità è chiara. I manoscritti che riportano il trattato si dividono in due gruppi: il primo lo trasmette dopo i tre *De virginibus*, considerandolo come il quarto libro dello stesso trattato; il secondo invece lo inserisce dopo il *De viduis* come continuazione di tale scritto o come quinto libro *De virginibus*, quando il *De viduis* viene considerato il quarto. L'ipotesi che il trattato fosse pensato come una continuazione del *De virginibus* è stata contestata da Dudden (1935, II 696) per via di due riferimenti di Ambrogio sulla completezza del suo primo scritto⁶²². Viceversa, Zelzer (2001, 510-515) credeva che Ambrogio alla fine della sua vita avesse riordinato il suo *corpus* sulla verginità inserendo il *De virginitate* come *liber quartus*, secondo la tradizione del primo gruppo di manoscritti, senza modificare il proemio del *De viduis*.

Per stabilire il periodo di composizione gli studiosi hanno battuto tre itinerari di ricerca differenti: i sostenitori della datazione alta si sono basati su alcuni riferimenti al contesto storico, mentre la datazione media e bassa deriva dalle analogie con altre opere considerate successive; Zelzer, invece, si è basata sulla posizione del trattato all'interno della tradizione manoscritta senza cercare possibili riferimenti extratestuali che possano fornire un *terminus post quem* per rifiutare definitivamente l'ipotesi di una datazione alta.

2. La struttura

Per ricostruire la genesi del *De virginitate* – e quindi capire se si tratti di un trattato unitario o proveniente da documenti precedenti poi rielaborati – è necessario concentrarsi prima di tutto sull'analisi della struttura del testo. Per spiegare l'unitarietà dell'opera nonostante le inequivocabili diversità di stile e i repentini cambiamenti di argomento, Zelzer (2001, 217) ha proposto il concetto di «assoziative Gedankenführung», traducibile con

⁶²² Ambr. *Virg.* III 7,32 *ad finem orationis vela pendenti; Vid.* I 1 *tribus libris superioribus.*

svolgimento attivo del pensiero. La formula, che richiama un po' i voli pindarici, appare tuttavia rischiosa da un punto di vista metodologico, perché permette in via teorica di giustificare ogni 'stranezza' testuale. Viceversa, Gori (1989, I 70) stabilisce l'esistenza di sette sezioni diverse all'interno del *De virginitate* sulla base delle variazioni tematiche che si legano ai testi biblici presi in esame dal vescovo: tale metodo, più oggettivo, verrà seguito anche nella presente ricerca, in cui saranno presentate le varie parti dell'opera e verrà ridiscussa punto per punto la struttura di Gori.

All'analisi delle variazioni tematiche si deve però unire un esame di due aspetti peculiari del trattato: Ambrogio riprende temi e versetti biblici in parti nodali del discorso, e non è uniforme nelle sue allocuzioni ai destinatari, utilizzando variamente il plurale o il singolare. Questi due fenomeni possono essere considerati a buon diritto rivelatori di un elaborato processo di revisione dello scritto, formato da parti originariamente indipendenti e poi unite attraverso suture o materiale di raccordo. In particolare, la ripetizione di alcuni versetti crea analogie con il meccanismo, proprio della filologia biblica, di *Wiederaufnahme*, traducibile con 'ripresa', 'riallacciamento', che serve per introdurre uno sviluppo nuovo tra due passi paralleli interrotti da un documento che è stato aggiunto successivamente⁶²³.

2.1. Il proemio (*Ambr. Virginit. 1,1-1,4*)

I primi tre paragrafi presentano una spiegazione del giudizio di Salomone su due donne che reclamavano come proprio un figlio (*3Reg 3,16-28*). Nel corso delle sue divisioni del testo in sermoni, Gori ha sollevato la questione se il proemio (*Virginit. 1,1-1,4*) e il primo sermone (*2,4-7,41*) abbiano un'origine comune o separata. Egli non arriva a una risposta univoca: separa le due parti in quanto non vi trova «alcun plausibile segno di continuità, nella forma come nel contenuto», eppure ne riconosce una coerenza nella frase conclusiva *haec igitur de Regnorum dicta sint libro, assumpta de causa, de historia recensita, de conscientia usurpata, ex fide prompta* (1,4). Spiega: «con *assumpta de causa* Ambrogio afferma di aver tratto dall'episodio di Salomone un senso applicabile alla causa, al caso specifico, alla controversia in cui era coinvolto. Ma questa è un'interpretazione congetturale, perché Ambrogio dice solo *assumpta de causa*; e l'inizio del sermone successivo non offre

⁶²³ Riporto la definizione di *Wiederaufnahme* presentata da Römer-Macchi-Nihan 2005, 708: «littéralement 'reprise' d'un moto ou d'une expression. Technique littéraire qui est souvent utilisée par les rédacteurs ou le glossateurs bibliques, et qui consiste à insérer un ajout rédactionnel en l'encadrant par la répétition de tout ou partie du dernier verset précédant l'insertion».

alcun chiarimento. Lo dovremmo leggere tutto per comprendere che la *causa* era l'accusa, mossagli dagli avversari, di promuovere la professione della verginità con eccessivo zelo e fino a mostrarsi contrario al matrimonio. L'espressione, poi, *de historia recensita* ribadisce che l'interpretazione dell'episodio biblico si attualizza, sul piano storico, nel conflitto che il vescovo difensore della verità deve sostenere contro la falsità dei suoi accusatori» (Gori 1989, I 71).

Zelzer (2000, 536s.) aveva individuato un collegamento tra le due donne descritte nel proemio, allegoria della fede e della tentazione, e le due donne che videro per prime Cristo dopo la risurrezione nei paragrafi 3,14-5,24. L'idea, condivisibile, va focalizzata sull'ambito della prontezza della fede: nel primo caso compare Salomone pronto a uccidere il bambino per riconoscere chi è la vera madre; nel secondo Dio domanda a Iefte la vita della figlia per capire se, sull'esempio di Abramo, avrebbe preferito la paternità all'obbedienza religiosa. Infatti l'espressione *fides prompta* si trova sia alla fine nel proemio, sia nel confronto tra la fede di Abramo e quella di Iefte, e tale giudizio è coerente con quello espresso nel *De Abraham*⁶²⁴. La risolutezza della fede viene fuori in un contesto dubbio: nonostante la fine diversa delle narrazioni bibliche, non furono soltanto Iefte e la figlia a esitare, ma anche la vera madre alla corte di Salomone: *per simulationem alterius fluctuavit diuque etiam bona mater eventu haesit ambiguo, dum iudicii periclitatur incerto* (*Virginit.* 1,3). L'assenza di riferimenti all'esitazione nei testi biblici che raccontano questi episodi è la miglior conferma che l'incertezza e l'ambiguità siano la vera chiave di lettura che Ambrogio dona al testo. La parola *ambiguus* è infatti ripetuta ben cinque volte, per indicare la situazione che Salomone deve giudicare (1,1s.), il contesto bellico di Iefte (2,5), la decisione divina sui sacrifici umani prima di Isacco (2,8), la risolutezza di Isacco (*ibid.*).

Prendendo spunto dall'interpretazione allegorica delle due donne, Ambrogio dichiara che *propositum est nobis hoc loco non tractare de mulieribus* (1,3). Gori la ritiene una «probabile allusione ad una trascorsa interpretazione» del passo e rimanda a *Spir.* III 6,36-38 e a un'esegesi simile in *Off.* II 44-47. Nel *De Spiritu sancto*, però, la parola *mulier* viene utilizzata soltanto tre volte in tutto, e mai in relazione a questo passo. Viceversa, credo che si possa vedere un legame più stretto nella sua interpretazione del dialogo tra la Maddalena e il Cristo risorto, in cui il vescovo spiega la domanda di Gesù *mulier, quid ploras? quem quaeris?* con la frase *quae non credit, mulier est: nam qui credit, in virum perfectum resurgit, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. mulier, inquit: non de sexu, sed de*

⁶²⁴ Ambr. *Virginit.* 1,4, 2,9, 4,17. Cf. Ambr. *Abr.* I 3,21 *promptissima fide credit.*

cunctatione convicium est. et bene mulier, quae nutabat, quia iam virgo crediderat (*Virginit.* 4,17). La differenza qualitativa tra le due tipologie femminili si basa sulla fede in Cristo: in questo trattato Ambrogio si propone di parlare soltanto delle donne che sono arrivate alla pienezza della vita cristiana. Già nel *De virginibus* Ambrogio dava al sostantivo *mulier* un valore dispregiativo, usandolo per fare un confronto tra i pregi delle donne sposate e quelli delle vergini (*Virg.* I 6,24s., III 3,9), per rinfacciare l'abitudine femminile di truccarsi (*Virg.* I 6,28s.) oppure il costo dei gioielli (I 9,55), oppure quando il lemma era preso dal testo biblico (cf. *Virg.* II 4,29 ~ *Eph* 5,23). Si osserva poi una sorta di ascesi nel discorso: man mano che l'argomentare avanza, i riferimenti alle donne sposate diminuiscono fin quasi a sparire, perché Ambrogio possa concentrarsi sulle vergini dopo aver rimproverato alle altre una condotta di vita futile e materialistica. Nel *De viduis*, invece, le attestazioni di *mulier* sono in larga maggioranza citazioni bibliche, di cui buona parte riguarda *1Cor 7*, in cui Paolo parla del ruolo delle donne e presenta una distinzione tra *mulier innupta* e *virgo* (*Vid.* 1,12, 11,69, 14,82), insieme a una citazione della vedova di *Lc* 21,1-3 (5,29) e del divieto di adulterio in *Mt* 5,28 (13,76). Ambrogio riporta poi la storia della vedova veterotestamentaria Debora come esempio su come le donne possano superare la debolezza legata al genere femminile (8,44-46). La disparità di valore tra i sessi è riconosciuta anche a proposito dell'ubriachezza, che il vescovo sconsiglia: già pericolosa per i *viri*, quindi a maggior ragione per le *mulieres* (7,40).

Quest'uso continua nel *De virginitate*: Ambrogio parla delle due donne a processo nei paragrafi del proemio (*Virginit.* 1,1) e dopo aver annunciato che le *mulieres* non saranno l'oggetto del trattato (1,3) non utilizza più il termine fino al cosiddetto «testo in disordine» (cf. Gori 1989, I 72): in quei paragrafi si trovano ben otto attestazioni della parola, tutte volte alla spiegazione delle due donne di fronte al Cristo risorto (4,16-23). Le altre attestazioni sono semplici citazioni bibliche: il già menzionato *1Cor 7* (6,31), le donne escluse dal computo per la moltiplicazione dei pani (7,40), un proverbio biblico contro le donne cattive (8,47), la prescrizione paolina che impone alle donne di tacere nella chiesa (13,80), due riferimenti all'emorroissa (16,100 e 103). La frase programmatica si lega dunque indissolubilmente alla sezione 3,14-4,23, in cui Ambrogio spiega attraverso la donna in preda ai dubbi che questo libro avrà come oggetto soltanto le donne piene di fede, che egli identifica con le vergini.

A riprova di ciò, la fine del proemio è dedicata alla spiegazione allegorica della spada nel racconto veterotestamentario:

itaque dum temptatio litigat, fides fluctuat, donec machaera Christi latentes distinguat affectus. quae est haec machaera Christi? illa de qua scriptum est: gladium veni mittere in terram. est enim gladius de quo scriptum est: “et tuam ipsius animam pertransibit gladius”. quis autem sit hic gladius, quae machaera, cognosce: verbum, inquit, acutum et validum omni gladio acutissimo penetrans usque ad divisionem animae et spiritus, artuumque et medullarum. bonus gladius Dei verbum: bonus gladius, utpote scrutator cordis et renis, qui mendacium a veritate discernat atque eos, quorum animam pertransierit, non interficiat sed reservet (1,3).

La spada è la Parola divina che riesce a entrare nelle profondità della persona. Questa spiegazione si trova anche in un passo della sezione centrale del *De virginitate* in cui Cristo entra come un unguento nella vergine: *quomodo transivit? id est mentis interna penetravit, sicut dictum est Mariae: et tuam ipsius animam pertransibit gladius. vivum enim verbum Dei, sicut gladius acutus penetrans, et corporalium repagula cogitationum et cordis interna rimatur (11,67).*

In questi paragrafi non ci sono molte apostrofi dirette all’uditorio, tranne un verbo alla seconda persona singolare (1,3 *cognosce*), ma compare l’uso della prima persona plurale in una frase (1,2 *haec licet in figura superioribus sint facta temporibus, scripta sunt tamen ad correptionem nostram, ut intellegamus prodi omnia posse quae ficta sunt et omnia composita revelari*) che continua nella prima frase del quarto paragrafo, dove Ambrogio spiega i motivi della sua scelta. Tutti questi legami con differenti sezioni del *De virginitate*, considerate da Gori (1989) di origine separata, fanno pertanto supporre che il proemio sia riconducibile al momento di formazione del testo unitario piuttosto che a un’unica omelia preesistente; Ambrogio l’avrebbe composto riprendendo alcuni temi delle parti successive.

2.2. L’introduzione (Ambr. Virginit. 1,4-3,13)

Gori riconosce in *Virginit. 1,4-3,13.5,24-7,41* un primo sermone che inizia con la spiegazione del cap. 11 di *Giudici* a seguito di una lettura liturgica. Il brano in cui Iefte viene menzionato è un testo omiletico incentrato sulla verginità: dopo l’episodio di Salomone, Ambrogio passa repentinamente alla storia di Iefte attraverso la frase *nunc decursae ex libro Iudicum inspiciamus seriem lectionis*, forse rielaborata al momento della sutura con il proemio. La storia del giudice è, per utilizzare le parole di Gori (1989, I 72), un esempio «di severa ammonizione per coloro che contrastano il disegno dei genitori di consacrare la verginità delle proprie figlie o si oppongono al voto delle figlie medesime, ed è di esortazione

per il vescovo ad essere strenuo difensore del diritto delle vergini alla vita consacrata. Così Ambrogio giustifica il suo impegno a favore del voto di verginità e respinge l'accusa di avversare il matrimonio». Infatti, il vescovo confronta prima la disponibilità dei personaggi biblici con l'egoismo dei suoi contemporanei (3,10 *illic filia dolens sanguinem suum obtulit pro patria sponsione, hic tam pium promissum nec hereditario munere nec propria solvitur voluntate*) e poi la differenza tra la verginità coatta delle vestali e l'obbligo di matrimonio ai suoi tempi, riproponendo lo stesso schema di confronto *illic-hic*. Il tema delle vestali è però soltanto accennato prima di inserire l'*excursus* sulle donne di fronte a Cristo risorto: probabilmente il vescovo voleva richiamare quanto da lui già asserito diffusamente nel primo libro del *De virginibus*⁶²⁵.

La polemica prosegue nei paragrafi successivi, in linea con le delimitazioni del sermone evidenziate da Gori: l'ardore polemico, infatti, cessa d'un tratto all'inizio di 3,14 e riprende altrettanto bruscamente in 5,24.

2.3. La differenza tra donne e vergini (Ambr. *Virginit.* 3,14-5,24)

Raymond D'Izarny aveva notato che la frase alla fine del cap. 13, *et potest esse patientia sacerdotum ut non vel morte oblata, si ita necesse est, integritatis sacrificium vindicetur*, si completa dieci paragrafi dopo con *quando, ut alia omittam, pro integritate servanda mori virgines sunt paratae*⁶²⁶. Per tutto il testo in mezzo ai due stichi (*Virginit.* 3,14-5,24), che non ha in comune né il tono, né l'argomento del sermone, è stata ipotizzata un'origine differente (cf. Gori 1989, I 72), mentre per Zelzer (2000, 536) «la frase troncata ha offerto ad Ambrogio un aggancio con il prossimo tema, la seconda difesa di fronte ai rimproveri a lui stesso rivolti». L'espressione *hodierna quae decursa est lectio* induce Gori a ritenere che questo testo sia la parte di un'omelia su *Jo* 20,11-17, scelta per i numerosi riferimenti alle vergini a commento del passo sulle donne testimoni della resurrezione. Ambrogio avrebbe inserito il brano «al momento della redazione dell'opera, quando i diversi sermoni, in vista della pubblicazione, furono, ove necessario, adattati al tema della verginità, cioè all'argomento specifico del primo sermone, e frettolosamente assemblati» (Gori 1989, I 73). Secondo Zelzer (2000, 536), invece, l'autore avrebbe scelto questo passo per collegare le due Maddalene di fronte al risorto richiamavano le due donne veterotestamentarie sotto il giudizio di Salomone, citate nel proemio.

⁶²⁵ Ambr. *Virg.* I 4,15-19. Cf. Duval 1974, 32-38.

⁶²⁶ Ambr. *Virginit.* 3,13 e 5,24. Cf. Gori 1989, II 72s.

Entrambi gli studiosi hanno parzialmente ragione. I collegamenti visti da Zelzer tra il proemio e questo testo sono condivisibili: Ambrogio raffigura una delle Maddalena in preda ai dubbi (il verbo *nutare* è usato quattro volte), mentre il Cristo risorto la esorta ad avere una *fides prompta* (4,17). A maggior ragione, dunque, non si tratta di un inserimento frettoloso o addirittura accidentale, ma meditato. D'altronde il passaggio brusco da un tema all'altro, che Zelzer (2001, 517) spiega con la sua teoria dello svolgimento associativo del pensiero, è riconducibile a uno stilema letterario tipicamente ambrosiano già presente nel *De virginibus*: Faller (1933, 6s.) parlava di una compilazione di prediche e vedeva in *Virg.* I 4,20-5,22 un *transitus minime sollers de secunda oratione ad tertiam*, un passaggio che Duval (1974, 17) aveva definito una «transition brutale».

Viceversa, il tentativo di Zelzer di dimostrare 'l'unità di tempo' nella composizione dell'opera va oltre ogni ragionevolezza: qui non si tratta di voli pindarici, ma di una frase che si interrompe a metà e riprende dopo dieci paragrafi. Si deve quindi postulare l'esistenza di un documento differente che l'autore ha incorporato nel sermone. Questo 'spezzone' ha sicuramente un'origine diversa e fu probabilmente inserito per i motivi già presentati nel proemio, cioè la ripresa della contrapposizione tra *mulier* e *virgo* e il rapporto tra fede e dubbio. Può essere scartata anche l'ipotesi che questo cambiamento repentino nell'argomentazione sia dovuto a una pubblicazione molto frettolosa, perché si tratta di un uso già attestato nel *De virginibus*.

Le allocuzioni di questa parte sono alla seconda persona plurale: *advertite ... ne dubitare debeatis. videte (Virginit. 4,15), ut sciatis (4,16)*. Il contesto è chiaramente incentrato sulla verginità: oltre all'apostrofe diretta alle *virgines* (4,15) si può pensare che Ambrogio sfruttasse il dialogo tra Cristo e la Maddalena per riferirsi direttamente alle donne in ascolto e rinvigorirne la fede (4,17s. e 23). Sono almeno tre i punti in cui Ambrogio dà all'episodio una lettura esortativa verso la castità:

1) La domanda di Cristo "chi cerchi?" è spiegata con una domanda retorica: *hoc est: non vides quia adest Christus? Non vides quia Christus ... est castitas, quia Christus est integritas?* (4,18).

2) La frase della Maddalena "hanno portato il Signore fuori dal sepolcro e non so dove lo hanno posto" è criticata dal vescovo: *erras, mulier, ... nemo tulit Dei virtutem, ... nemo tulit venerabilem castitatem. non tollitur Christus de monumento iusti nec de suae virginis secreto* (4,19).

3) Anche il famoso *noli me tangere* (Jo 20,17) riceve un'interpretazione in chiave virginale: *hoc est, noli tangere Dei virtutem, Dei sapientiam, reverendam integritatem, honorabilem castitatem* (4,22).

2.4. L'arringa (Ambr. Virginit. 5,24-7,41)

Al par. 24 riprende il testo del primo sermone interrotto dalla digressione appena discussa. Come in una pubblica difesa, Ambrogio spiega le modalità e gli obiettivi della sua arringa, e dopo essersi disculpato dalle accuse ingiuste che gli sono state poste inizia una perorazione a favore della verginità che riprende le argomentazioni del *De virginibus*.

L'uso ricorrente della seconda persona plurale fa ipotizzare un'origine omiletica: *accusatores plerique de vobis* (Virginit. 5,24), *utinam argueretis, quam sermonibus caederetis* (5,25), *discite* (7,36), *nolite arcere* (7,41), *nolite postremo separare* (7,41). La seconda persona singolare è invece usata una sola volta con valore impersonale, per indirizzarsi contro un immaginario oppositore: *vocat eos Dominus, et tu prohibes?* (7,41). Si nota infine che non ci sono allocuzioni dirette alle vergini: l'uditorio sembra dunque essere l'insieme dei fedeli riuniti in una celebrazione liturgica.

2.5. Il sermone sul Cantico dei Cantici (Ambr. Virginit. 8,42-14,92)

Il nucleo tematico di questa sezione, incentrata sull'esegesi del *Cantico dei Cantici*, è per Gori la ricerca di Cristo, un argomento confermato anche da Domingo Ramos Lissón (1993, 66-73), che segnala rimandi al *De virginibus* (in particolare *Virg. III 6,24*) per l'espressione *referamus ad Christum*.

Già il Dudden (1935, II 696) aveva osservato un repentino cambiamento di tematica e di tono in quel paragrafo, in cui Ambrogio illustra la ricerca di Cristo in ogni luogo, compreso il deserto. L'ipotesi che lì iniziasse un nuovo sermone è stata confermata da Gori (1989, II 47, n. 93), il quale riconosce nella frase *de deserto tractatus hic sumitur* (Virginit. 9,51) di poco successiva un chiaro indizio che il nuovo sermone prendesse avvio proprio in quel punto. L'annotazione sembra stringente e non è stata commentata da Zelzer. Va comunque sottolineato che Ambrogio cita il *Cantico* anche alla fine dell'arringa (6,33s., 7,41); il processo di rielaborazione è probabilmente avvenuto in maniera più profonda di quanto Gori pensasse.

Mentre il primo sermone si rivolge a un pubblico di fedeli generico, in questa parte Ambrogio si rivolge direttamente alle vergini consacrate, ma in maniera disomogenea, alternando la seconda persona singolare e plurale. L'analisi delle allocuzioni permette di individuare tre parti differenti e una sutura che si allaccia all'argomento successivo.

2.5.1. *La vita ritirata (Ambr. Virginit. 8,42-9,53)*

Nei primi paragrafi Ambrogio invita le vergini a una vita ritirata all'insegna di Cristo citando la sposa del *Cantico* che cerca e non trova l'amato nel letto di notte (*Ct* 3,1s.) per distoglierle dalla pubblica piazza. Il discorso continua al par. 48, dove il versetto *invenerunt me custodes qui circumeunt civitatem; percusserunt et vulneraverunt me et tulerunt pallium meum custodes murorum* (*Ct* 5,7) è riletto come un'esortazione a non ferire la Chiesa con le cadute del peccato, in cui il *pallium* diventa allegoricamente il mantello della saggezza che Cristo ordina di condividere. L'autore non approfondisce troppo l'esegesi di questo versetto per proseguire col tema della ricerca di Cristo sui "monti del buon odore" (*Ct* 8,14), i luoghi desertici che la fede può far fiorire.

Il ricorso alla seconda persona è quasi assente, se si esclude una frase al singolare al par. 8,48. Al contrario, le allocuzioni sono più numerose e tutte al plurale, con il vocativo *filiae* usato ben cinque volte⁶²⁷.

2.5.2. *Cristo bellezza dell'anima (Ambr. Virginit. 10,54-13,84)*

Il par. 10,54 segna un cambiamento del tema dell'esegesi per ammissione stessa dell'autore: *didicisti ergo ubi Christum requiras: disce etiam quemadmodum possis mereri ut ille te quaerat*. Ambrogio si focalizza sul comportamento che la vergine deve tenere attraverso la lettura allegorica di varie immagini presenti nel *Cantico*, quali la tunica, la lavanda dei piedi, il profumo. A partire dal par. 12,76 il discorso torna lentamente verso la ricerca di Cristo: dopo aver richiamato *Ct* 5,7 in *Virginit.* 12,76 per incoraggiare la vergine a non aver paura dei custodi spirituali, Ambrogio riprende il discorso per cui occorre evitare piazze e strade (13,83), cui seguono le citazioni di *Ct* 5,6 (13,84).

La variazione è comune all'argomento come alle allocuzioni. In questa sezione il discorso è impostato come un monologo indirizzato a una sola vergine, mentre la seconda

⁶²⁷ Ambr. *Virginit.* 8,48 (due volte), 9,49, 9,52 (due volte).

persona plurale è utilizzata soltanto in *Virginit.* 13,82; l'uso del plurale è però dovuto con probabilità al fatto che le frasi di Paolo citate (*Col* 2,20-22 e 3,1) presentano tale persona verbale. Rispetto alle altre parti si nota un imponente aumento delle allocuzioni: Ambrogio ripete più volte sia il pronome personale⁶²⁸ che l'aggettivo possessivo corrispondente⁶²⁹; la vergine è apostrofata come *virgo* molto spesso⁶³⁰, ma anche come *anima* (*Virginit.* 12,68) e *proxima mea* (12,71).

2.5.3. *I custodi della vita ritirata* (Ambr. *Virginit.* 13,85-14,92)

Il ritorno verso il tema della vita ritirata segna, con l'inizio del par. 14,85, la terza citazione 'modificata' di *Ct* 5,7, *invenerunt illam custodes murorum*: per Ambrogio, le mura rappresentano la Gerusalemme celeste (*Virginit.* 14,85-87), mentre i custodi simboleggiano gli angeli. Il vescovo si riallaccia poi al tema al mantello (14,88) e della piazza fino alla fine della sezione, in cui riprende *Ct* 3,1s. che aveva già citato all'inizio del sermone.

Analogamente al tema, anche le allocuzioni ricordano la prima sezione: i verbi alla seconda persona sono quasi assenti, tranne al par. 14,87, dove si trova la compresenza di forme al singolare (*didicisti lumen, didicisti murum: disce portas, disce custodes*) e al plurale (*estis, possidebitis*). Anche qui l'allocuzione nominale è al plurale e si estende a tutti coloro che praticano la castità: *vos, sanctae virgines, et quicumque iusti estis et immaculatam animae geritis castitatem* (14,87).

La proporzione tra tema e allocuzioni che abbina la prima con la terza parte – per quanto in questo caso la transizione sia stata molto più curata – ricorda la divisione del primo sermone per inserire l'omelia sulle donne e il Risorto. Ambrogio avrebbe avuto materiale omiletico sulla vita ritirata delle vergini che nel processo di rielaborazione avrebbe integrato con una digressione. Ne offre un probabile indizio la ripresa frequente di *Ct* 5,7, che serve da richiamo alla fine dell'intermezzo. Questo versetto infatti è proposto in punti strategici del testo, come avviene anche con la citazione di *Ez* 1,17 in *Virginit.* 15,95, 17,108 e 18,118 e quella di *Lc* 5,4 in *Virginit.* 19,122s., 125s. e 20,130:

⁶²⁸ Ambr. *Virginit.* 11,60 (due volte), 12,68.

⁶²⁹ Ambr. *Virginit.* 11,60-12,70, 12,72-74, 12,76, 13,78-81.

⁶³⁰ Ambr. *Virginit.* 11,66 (due volte); 12,68, 12,73, 13,78s.

- 1) verso la fine della prima parte, nell'unico paragrafo in cui si trova una frase al singolare che tradisce un ulteriore intervento rispetto al testo di partenza (*Virginit.* 8,48);
- 2) all'interno della seconda parte, quando riprende il discorso sulla vita ritirata (12,76);
- 3) all'inizio della terza parte (14,85).

È probabile dunque che l'inizio e la fine di questa parte incentrata sul *Cantico* avessero un'origine comune, probabilmente omiletica, e che poi siano state divise dall'inserimento della grande parte centrale più 'parenetica' in cui il vescovo si rivolge ripetutamente alla singola vergine che si appresta alla lettura. In ogni caso, il processo di revisione qui è stato molto più curato che nel primo sermone, al punto da far dubitare che non sia stato scritto tutto nello stesso momento. L'abitudine a sdoppiare le discettazioni e l'esempio flagrante della sezione precedente inducono tuttavia a riconoscere anche qui lo stesso fenomeno.

2.5.4. *La sutura del carro di Aminadab (Ambr. Virginit. 15,93s.)*

In *Virginit.* 15,93 secondo Gori (1989, I 75 n. 162) «si concludono le riflessioni allegoriche sulla sposa del *Cantico* [...] per passare a considerazioni più filosofiche sul problematico rapporto di corpo e anima». Lo studioso notava un cambio di tematica ma lo riteneva una digressione all'interno dello stesso sermone; io credo che si tratti piuttosto di un paragrafo di sutura per legare la sezione sul *Cantico* all'*excursus* sul volo dell'anima, trattato nei paragrafi successivi: ne è una spia il fatto che improvvisamente Ambrogio torni a rivolgersi a un tu femminile, una *virgo*. Il carro di Aminadab di *Ct* 6,11(12) segna il punto d'appoggio scritturistico per passare al tema successivo.

2.6. *Il volo dell'anima platonica (Ambr. Virginit. 15,95-16,97)*

In *Virginit.* 15,95-16,97 Ambrogio spiega il rapporto conflittuale tra anima e corpo facendo riferimento al volo dell'anima di Platone (*Phaedr.* 246a-247e). La digressione si interrompe bruscamente con l'inizio del par. 16,98 (*sed ne longius labamur*), dove torna la spiegazione del *Cantico*. Gori (1989, I 75 n. 162) riteneva l'esposizione, forse in ragione della sua brevità, uno sviluppo esegetico che segna «solo il passaggio da un tema all'altro

nella medesima omelia»; viceversa, la ripresa del tema in *Virginit.* 17,112 (e più in generale già da 17,107) permette di identificare ancora una volta la procedura ormai usuale in questo trattato: Ambrogio è partito da un documento precedente e lo ha rielaborato dividendolo in due parti, che ha poi separato con altro materiale esegetico di approfondimento. L'assenza di allocuzioni rafforza questa ipotesi, su cui si tornerà per *Virginit.* 17,112-18,118.

2.7. *Un testo eterogeneo (Ambr. Virginit. 16,98-17,111)*

Gori (1989, I 74s.) vedeva in *Virginit.* 16,98 la fine del sermone sul *Cantico*, poi unita da una sutura al paragrafo successivo ai resti di un commento sul Cristo medico (*Virginit.* 16,100-16,104), la sezione del testo più breve di cui lo studioso abbia riconosciuto un'origine indipendente. A mio avviso, invece, questa sezione non rielabora materiale precedente – o almeno non nella maniera in cui Ambrogio l'ha fatto finora – ma è stata probabilmente composta al momento della strutturazione del trattato come punto di snodo tra i diversi sermoni che costituiscono il corpo del *De virginitate*. Anche in questo caso il testo sarà diviso in differenti sezioni per favorire l'esame del processo letterario di Ambrogio, senza che questa ripartizione lasci distinguere una differenza cronologica tra i vari segmenti testuali.

2.7.1. *La sutura sul giardino del noce (Ambr. Virginit. 16,98)*

Dopo l'arresto della digressione precedente (*sed ne logius labamur*) il par. 16,98 si rifocalizza sul *Cantico* per descrivere il Verbo di Dio inviato a cercare la fede nel giardino del noce, un'allegoria ripresa da Origene:⁶³¹ *descendit ergo in hortum, ut vindemiet fidem, capiat odores, pabulum caeleste reperiat, suavitatem nostri mellis epuletur dicens: "vindemiavi myrrham meam cum aromatibus, manducavi panem meum cum melle meo" (Ct 5,1). quod diversarum virtutum concretum floribus, illarum apum quae sapientiam praedicant consono opere congregatum sancta ecclesia in favis condit, ut cibus Christi sit.* Che questo testo non facesse parte del sermone sul *Cantico* si può desumere da due fattori: non soltanto il riferimento è isolato, perché dal paragrafo successivo il tema cambierà ancora una volta, ma soprattutto – a differenza degli altri passi in cui Ambrogio ha separato in due un documento originariamente unitario – non segue lo sviluppo del discorso interrotto dalla

⁶³¹ Cf. Gori 1989, I 86-88.

digressione sul volo dell'anima. Ambrogio lo ha dunque composto con funzione di sutura tra la sezione dedicata al *Cantico* e le parti successive del *De virginitate*.

L'immagine dell'orto del noce appare un po' criptica: Ambrogio parla infatti dei "fiori delle diverse virtù", che anche allegoricamente non possono derivare tutti da un solo genere di albero. Per colmare il silenzio dell'autore, Gori (1989, II 37 n. 67) aveva rimandato a due passi del *De viduis*, di cui questo paragrafo si presenta come continuazione tematica⁶³². Bisogna comunque sottolineare che la metafora era già stata utilizzata nel primo sermone:

audite enim quid dicat sacrosancta ecclesia: "veni, frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis, diluculo surgamus in vineas, videamus si floruit vitis" (Ct 7,11s.). multos ager fructus habet, sed ille melior est qui et fructibus redundat et floribus. est ergo ecclesiae ager diversis fecundus copiis. hic cernas germina virginitatis flore vernantia, illic tamquam in campis silvae viduitatem grauitate pollentem, alibi tamquam uberi fruge coniugii ecclesiae segetem replentem mundi horrea, ac veluti maritatae vineae fetibus torcularia Iesu domini redundantia, in quibus fidelis coniugii fructus exuberat (Virginit. 6,34).

Ambrogio si era servito più volte del versetto per elogiare la differenza di ministeri nella vita della Chiesa, al punto che non ha ritenuto più necessaria una spiegazione diffusa in questo paragrafo. Infatti lo stesso versetto preso in esame in *Virginit.* 16,98 era già stato menzionato in *Virginit.* 10,54: *didicisti ergo ubi Christum requiras: disce etiam quemadmodum possis mereri, ut ille te quaerat. excita Spiritum sanctum dicens: "exurge, aquilo, et veni, auster; aspira hortum meum, et profluant aromata mea. Descendat fraternus meus in hortum suum et manducet fructus pomiferarum suarum"» (Ct 5,1). hortus verbi animae vernantis affectus est et in pomiferis virtutis est fructus (Virginit. 10,54).* Si nota tuttavia un cambiamento di *focus*: nelle parti precedenti Ambrogio utilizza l'allegoria del giardino per spiegare la simbologia dei frutti dell'albero, mentre qui mette in risalto il miele.

Il richiamo di *Ct* 5,1 – e dunque di *Virginit.* 10,54 – non è casuale: quel paragrafo segna infatti l'inizio della seconda parte della sezione sul *Cantico*, dove Ambrogio si

⁶³² Ambr. *Vid.* 4,23 *triplicem castitatis ... virtutem: unam coniugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis*; e soprattutto *Vid.* 14,83 *atque hoc ita dico, non ut laqueum ceteris iniciam, sed ut commissi mihi ruris operarius agrum hunc ecclesiae fertilem cernam, nunc integritatis flore vernantem, nunc viduitatis gravitate pollentem, nunc etiam coniugii fructibus redundantem. Nam etsi diversi, unius tamen agri fructus sunt; nec tanta hortorum lilia quantae aristae segetum, messium spicae, compluriumque spatia camporum recipiendis aptantur seminibus, quam redditus novales fructibus feriantur.*

indirizza a una seconda persona singolare. Il vescovo mantiene la sua tendenza a ripetere gli stessi versetti biblici in punti nevralgici della sua esposizione: un ulteriore caso di ripresa.

2.7.2. *Cristo medico dell'anima (Ambr. Virginit. 16,99-16,104)*

Gori riconosce in questi paragrafi un nesso con il tema di Cristo, prima come oggetto di ricerca e qui come medico che guarisce, ma a suo avviso «il salto dall'esegesi del *Cantico* al commento dell'episodio dell'emorroissa (*Lc* 8,43-48) è netto: mutano i testi biblici e cambiano i temi» (Gori 1989, II 75). A riprova della sua argomentazione, lo studioso afferma che «il tema della verginità non è mai menzionato, se si esclude l'indeterminato vocativo, *filia*, di *Virginit.* 16,100» (*ibid.*).

Anche tralasciato il fatto che *filia* non sembra «indeterminato», Gori non segnala che alla fine di quel paragrafo Ambrogio si indirizza a una vergine: *illius feminae tibi, virgo, ... imitanda devotio est*. In effetti il discorso si mantiene costantemente sul piano del sermone rivolto a una donna consacrata, analogamente alla parte centrale del sermone sul *Cantico*⁶³³. A conferma di ciò, il tema di Cristo medico è visto dalla parte del malato, cioè dell'emorroissa, modello biblico femminile per un pubblico di consacrate, così come lo era stata la sposa del *Cantico*. Le altre citazioni bibliche sono congruenti rispetto all'argomento: Ambrogio (*Virginit.* 16,101) cita Geremia (17,4s.) mentre domanda a Dio la guarigione e ricorda che i profeti non sentirono la fatica nella sequela divina.

Anche qui si esplicita la tendenza riscontrata finora: dove le allocuzioni sono indirizzate a una 'sola' vergine, si riscontra la ripresa di un versetto o di un'immagine biblica. Infatti, il tema della guarigione dei malati – ivi inclusa la menzione dell'emorroissa – era stato trattato in *Virginit.* 8,42, l'inizio della seconda sezione, un punto di snodo del testo.

2.7.3. *Il peccato come zavorra dell'anima (Ambr. Virginit. 16,105-17,107)*

Gori (1989, I 75), pur inserendo *Virginit.* 16,105-17,107 nel sermone sulla festa degli apostoli Pietro e Paolo, non nascondeva qualche dubbio riguardo alla genesi di questa pericope: «dei primi tre paragrafi di questa nuova sezione non saprei dire se essi riproducano il testo orale della predica o se, invece, come sembra più probabile, sono frutto di una rielaborazione redazionale che ha adattato il materiale orale tenendo conto dell'esigenza di

⁶³³ Ambr. *Virginit.* 16,101 *noli ergo lapsus occulere tuos*, 16,102 *si quis ergo tibi insultando hoc dixerit, ... noli respondere ei*, 16,104 *nonne tibi videtur illa dixisse*.

continuità con il precedente sermone sull'emoirroissa e cercando di offrire un aggancio, sia pur superficiale e approssimativo, alla successiva inserzione di un *excursus* filosofico (17,108-18,118) estraneo al sermone».

I suoi dubbi sono legittimi: il legame con l'esegesi dell'emoirroissa è fissato al par. 16,104, in cui si passa dal tema della guarigione del corpo a quello della salute dell'anima. La funzione di questa parte è ben riconoscibile: collegare il tema dell'emoirroissa con la seconda parte dell'*excursus* sul volo dell'anima. Ambrogio parte dalla storia dell'emoirroissa che ebbe il coraggio di confessare i suoi peccati⁶³⁴ e riadatta la supplica di *Geremia* (17,18) per la donna neotestamentaria in maniera da metterla in relazione con Pietro che riconosce il suo peccato attraverso il verbo *confundor*⁶³⁵.

Attraverso l'accostamento degli apostoli passa poi a descrivere Paolo, lieto per le affezioni di un pungolo della carne per non cadere nella tentazione della superbia⁶³⁶. Così, il bilanciamento paolino tra la forza dello spirito e la debolezza del corpo attraverso la sofferenza viene riproposto alla vergine nel paragrafo successivo: la donna consacrata (e non le donne come nel sermone sugli apostoli) è esortata a valutare la ricchezza dei doni divini su di lei e a utilizzare il corpo come una zavorra perché eviti ogni superbia, sull'esempio di Paolo e Barnaba. Ambrogio la invita a imitare l'ape, simbolo di continenza ed equilibrio: infatti, in quella che Gori (1989, I 76) definisce una «sutura iniziale abbastanza evidente», il vescovo parla dell'*apis illa sapiens* che sa gestire le correnti aeree e rimanere in volo:

ergo et tu si munera divina superfluere in te et redundare cognoveris, tuam metire virtutem, gratiam Deo redde contemplationem que corporis velut navis saburram suscipe, ne te in tantis mundi fluctibus iactantiae alicuius aura circumferat. apis illa sapiens cum aeris motus suspectos habet lapillis saepe sublatis per inania se librat nubila, ne leve alarum remigium praecipitent flabra ventorum. Paulus et Barnabas putaverunt se gravari cum cernerent adorari. et tu cave, virgo, illius apiculae modo ne alarum tuarum uolatum aura mundi huius extollat (Virginit. 17,107).

L'aggettivo *illa* denota che dell'ape Ambrogio aveva già parlato. L'insetto era infatti già stato evocato in *Virginit.* 16,98 con la discesa del Verbo nel giardino del noce; questa è un'ulteriore conferma all'ipotesi che quel paragrafo non facesse parte dell'originario

⁶³⁴ Ambr. *Virginit.* 16,101 *quanta vero illa gratia quod ea quae videri erubescerat, vitium tamen non erubuit confiteri.*

⁶³⁵ Ambr. *Virginit.* 16,104 ~ *Jer* 17,18 *confundatur qui persequuntur me et non confundar ego, Virginit.* 16,105 *non confusus est Petrus.*

⁶³⁶ Ambr. *Virginit.* 16,106 *de carnis stimulo gloriatur, quod sibi ne extolleretur provisum est.*

sermone sul *Cantico*, ma che sia stato scritto per anticipare l'immagine campestre su cui il vescovo avrebbe innestato l'aggancio per il secondo *excursus* sul volo dell'anima. L'uso dello stesso aggettivo dimostrativo (*illarum apum sapientiam*) anche in 16,98 induce a pensare che Ambrogio dia per scontata la lettura di un passo del *De virginibus* (I 8,40s.):

favum itaque mellis tua opera componant: digna enim virginitas quae apibus comparetur, sic laboriosa, sic pudica, sic continens. rore pascitur apis, nescit concubitus, mella componit. ros quoque virgini est sermo divinus, quia sicut ros Dei verba descendunt. pudor virginis est intemerata natura. partus virginis fetus est labiorum expers amaritudinis, fertilis suavitatis. in commune labor, communis est fructus. quam te velim, filia, imitatricem esse huius apiculae, cui cibus flos est, ore suboles legitur, ore componitur.

Oltre alla comunanza di immagine, si nota in particolare una curiosa analogia tra i due testi: in entrambi i casi l'autore prima offre la rilettura allegorica delle api, e poi ammonisce direttamente la vergine con il diminutivo *apicula*: *quam te velim, filia, imitatricem esse huius apiculae* in *Virg. I 8,41, tu cave, virgo, illius apiculae modo in Virginit. 17,107.*

2.7.4. Il volo della vergine (Ambr. *Virginit. 17,108-17,111*).

Gori (1989, I 76) riconosce in *Virginit. 17,108-18,118* una digressione indipendente dal resto del sermone sui santi Pietro e Paolo, perché le sue «caratteristiche inducono ad escludere che facesse parte dell'omelia»; individua una «sutura iniziale abbastanza evidente» nel par. 17,107 e una finale, «fatta con cura appena maggiore», nel par. 18,119. A suo avviso, anche in questa parte «il tema della verginità è praticamente assente, dal corso del pensiero: forse vi è un richiamo dall'impiego inatteso e un po' forzato in due luoghi, della parola *castitas*».⁶³⁷

Il suo giudizio è condivisibile ma va ricalibrato. Ambrogio si rivolge infatti al suo auditorio soltanto nei primi quattro paragrafi (*Virginit. 17,108-111*), in cui non sviluppa l'esegesi vera e propria del carro ma la adatta a un fine pastorale, alternando nelle allocuzioni

⁶³⁷ *Ibid.* I riferimenti alla *castitas* sono in Ambr. *Virginit. 17,108* e *17,110*.

il plurale⁶³⁸ e il singolare⁶³⁹. Inoltre, vi è un fitto ricorso alla prima persona plurale, che non sembra usata in segno di maestà o umiltà ma piuttosto per indicare che scrittore e lettori sono accomunati dai limiti della condizione umana: *sed Deum imitari non possumus. imitemur apostolos quos mundus odio habuit* (17,110); *ergo non pigrescamus, sed de terrenis consurgamus* (17,111); *et ideo quoniam templum Dei sumus, materiales a nobis sollicitudines abdicemus* (*ibid.*). In particolare, la menzione degli apostoli rende evidente che Ambrogio già aveva in mente la struttura del *De virginitate*. Con ogni probabilità, dunque, anche questi paragrafi sono stati scritti al momento della composizione finale dell'opera, in cui l'autore ha riadattato per un contesto pastorale e parenetico un'esegesi psicologica probabilmente pregressa.

2.8. Il volo dell'anima cristiana (Ambr. Virginit. 18,112-18,118)

Già Gori aveva rintracciato una serie di corrispondenze tra questa parte e i paragrafi 16,94-97, a suo avviso pienamente integrati all'interno del sermone sul *Cantico*. I richiami erano tali da farlo concludere che Ambrogio avesse «ben in mente il primo *excursus* mentre scriveva il secondo»: la frase *ac ne forte philosophica alicui aut poetica usurpasse videamur, ut currus, equos, alas animae diceremus, quae illi magis assumpsere de nostris, domesticis nos usos subsidiis propheticæ series lectionis ostendit quae in hunc modum a sancto Ezechiele scripta est* sarebbe un «tentativo di ricucire un discorso che si è sviluppato un po' disordinatamente: del carro e dei cavalli Ambrogio ha parlato sopra nei paragrafi 94-97, del volo dell'anima nel par. 108»⁶⁴⁰.

Quello che Gori ritiene essere uno sviluppo disordinato pare in realtà una scelta voluta dell'autore, perché quando Ambrogio spiega la visione dei quattro animali in Ezechiele, che egli interpreta come le *adfectiones* dell'anima, offre un preciso rimando al testo precedente: *hic quoque animam describi accepimus, cuius quattuor animalia quattuor adfectiones sunt, sed non ita ut illae quas supra descripsimus; adhuc enim illae erudiuntur animae processusque accipiunt: hic iam perfecta describitur* (Virginit. 18,114). L'esegesi è strutturata su due piani diversi, che il vescovo ben delimita attraverso gli avverbi *adhuc* e

⁶³⁸ Ambr. Virginit. 17,109 *discite ergo in hoc mundo supra mundum esse, etsi corpus geritis, volitet in vobis ales interior.*

⁶³⁹ Ambr. Virginit. 17,110 *hos imitare, hos sequere. Sed arduum putas humana virtute supra mundum ascendere. Bene asseris; nam et apostoli non quasi consortes sed quasi discipuli sequendo dominum, supra mundum esse meruerunt. Et tu esto Christi discipula, Christi aemula, et pro te rogat qui pro illis rogavit.*

⁶⁴⁰ Gori 1989, I 78. Cf. Ambr. Virginit. 18,112 e Gori 1989, II 89 n. 204.

hic: prima parla delle disposizioni negative dell'anima, adesso di quelle proprie all'anima perfetta.

Anche qui, Ambrogio mette in atto l'ormai consueta tecnica della ripresa. Fa infatti riferimento alla facilità di spostamento del carro dell'anima citando il versetto di Ez 1,17 in tre punti strategici del discorso:

- 1) Alla fine del primo *excursus* descrive brevemente il carro dell'anima di cui ha parlato nei paragrafi precedenti: *currus ... rotundus sine ulla offensione volvatur* (*Virginit.* 15,97).
- 2) Nel testo eterogeneo riprende l'espressione quando descrive i voli dell'anima che guardano con disprezzo il mondo sensibile per seguire le realtà celesti: *liberi sunt enim cogitatus prudentium: quanto ad altiora de superioribus umbra se subrigunt, tanto magis sine ullo terrenae molis impedimento feruntur* (17,108).
- 3) Alla fine del secondo *excursus* esprime la sua fiducia nel fatto che Ezechiele potrà vedere nella sua profezia il cammino del carro di ciascuno se la vita del corpo si adatterà alla virtù dell'anima: *videbit, inquam, rotam in medio rotae super terram sine offensione labentem* (18,118).

Sono tre punti di snodo in questa parte complicata del testo, che presuppongono un lavoro di rielaborazione testuale molto più profondo di quello ipotizzato da Gori, che coinvolge in egual maniera entrambi gli *excursus*. I collegamenti testuali esaminati fin qui inducono quindi a pensare che i due *excursus* (e non soltanto il secondo) avessero un'origine indipendente, probabilmente unitaria, e che poi siano stati divisi in due, rielaborati profondamente e collegati da questi paragrafi al momento della composizione dell'opera unitaria.

2.9. Cristo auriga dell'anima (*Ambr. Virginit.* 18,119)

Il fitto sistema di corrispondenze continua nel paragrafo successivo: all'inizio del primo *excursus* si trova la citazione biblica del versetto del *Cantico* (6,11[12]) in cui Ambrogio spiega che il figlio di Aminadab, Naasson, è figura di Cristo in qualità di auriga: *figura refertur ad Christum, qui verus populi princeps animam iusti velut currum agitator ascendens verbi habenis gubernat* (*Virginit.* 15,94); una volta finito il secondo *excursus*, Ambrogio parla di Cristo come della guida dei nostri cavalli che ascende sul carro: *hic homo*

nostrorum ratione meritorum, aut currum plerumque aut montem ascendit (18,119). Anche qui il vescovo divide la sua spiegazione: prima spiega la metafora del carro parlando della prefigurazione di Cristo e poi riprende l'immagine del carro per parlare di Gesù stesso, guida dell'anima per i credenti. Questo procedimento è analogo alle due spiegazioni sul carro dell'anima: nella prima Ambrogio fa riferimento alla filosofia classica, nella seconda offre la spiegazione cristiana.

I vari riferimenti agli apostoli Pietro e Paolo, sparsi in vari punti di questa parte⁶⁴¹, tornano anche qui per introdurre il sermone successivo. Infatti, Cristo guida dell'anima conduce il carro o sale il monte o la nave, *sed navem in qua apostoli navigant aut piscatur Petrus*: è così che si riallaccia al tema della Chiesa come nave che naviga nel mondo sospinta dal soffio dello Spirito. Il vento è proprio l'immagine con cui inizia il primo *excursus*: *ergo orationibus et obsecrationibus Deum, invitare debemus, ut quasi bonus auster afflare dignetur verbique nobis auram caelestis aspiret, quae fructiferas arbores non turbare vento gravi, sed leni spiramine flatuque molli consuevit agitare* (15,94). Nel contempo, la menzione degli apostoli permette ad Ambrogio di anticipare il tema del sermone successivo, mentre il richiamo dell'ape richiama l'inizio del primo *excursus*. Si tratta di una vera e propria *Ringkomposition*, composta appositamente per l'opera unitaria.

2.10. Il sermone per la festa dei ss. Pietro e Paolo (Ambr. *Virginit.* 18,120-20,131)

Gori (1989, I 76) ritiene che l'ultima parte del *De virginitate* – in cui includeva anche *Virginit.* 17,105-107 e 18,119 – abbia un'origine indipendente dal sermone sul *Cantico* perché è incentrata sulle letture liturgiche della festa dei santi Pietro e Paolo, e presenta un differente trattamento della verginità: «i riferimenti al tema della verginità sono sporadici e superficiali: forse sono stati disseminati qua e là al momento della redazione per giustificare la collocazione in questa raccolta di un sermone che certo non era rivolto ad un uditorio di sole vergini».

È molto probabile che si tratti originariamente di un sermone: come per l'omelia nella prima parte del trattato, i verbi alla seconda persona sono molto frequenti nel testo. È altresì verosimile che il sermone fosse già indirizzato a delle vergini, definite *immaculata plebs*, e alla presenza del *piscator ecclesiae Bononiensis, aptus ad hoc piscandi genus*, cioè di un vescovo di Bologna bravo a attirare le fanciulle alla vita consacrata.

⁶⁴¹ Ambr. *Virginit.* 17,105s. e 110s.

Si presenta una situazione più o meno analoga al testo sul *Cantico*, con un testo divisibile in tre parti.

2.10.1. La pesca di Pietro (Ambr. Virginit. 18,120-19,126)

I primi paragrafi si incentrano sulla missione petrina di pescare nuovi discepoli per Cristo. Il testo si basa infatti sull'esegesi del versetto evangelico *duc in altum et laxate retia vestra in capturam* di Lc 5,4 e presenta poche allocuzioni, tutte al plurale⁶⁴², eccettuata una frase in cui il singolare è forse dovuto alla ripresa della citazione evangelica che già lo presenta così coniugato⁶⁴³.

2.10.2. Il prezzo della redenzione (Ambr. Virginit. 19,127-19,129)

Anche in questo caso la parte centrale ha un taglio molto più pastorale del resto della sezione e consiste in una digressione sul prezzo della redenzione di Cristo, che la vergine dovrebbe ripagare con la sua vita consacrata. Questi paragrafi presentano infatti molte allocuzioni, tutte al singolare⁶⁴⁴.

2.10.3. La pesca dei nuovi apostoli (Ambr. Virginit. 20,130-20,131)

All'inizio del par. 20,130 Ambrogio interrompe la digressione sul prezzo della redenzione con la frase *verum, ut iam ad superiora redeamus*, che – come il *sed ne longius labamur* di 16,98 e il *illae quas supra descripsimus* di 18,114 – tradisce un intervento di separazione da parte di Ambrogio. Il meccanismo della ripresa è stato adoperato ancora una volta.

Infatti, gli ultimi paragrafi tornano al plurale: Ambrogio, rivolgendosi direttamente alle *filiae*, spera che la schiera delle vergini sia catturata dalle reti degli apostoli e impartisce una sorta di tripla benedizione (20,131 *vivificet vos Petrus, filiae, ... vivificet vos Paulus ...*

⁶⁴² Ambr. Virginit. 19,121 *intrate igitur, filiae, in apostolorum retia*, 19,122 *audistis hodie dicentem dominum Iesum Simon, 19,126 vos liberavit*.

⁶⁴³ Ambr. Virginit. 19,122 *quid ergo sit altum, accipe: aqua alta consilium in corde viri. altum cor viri est, ubi nihil vadosum est. duc ergo in altum disputationis tuae fideique remigium, duc in cor viri*.

⁶⁴⁴ Ambr. Virginit. 19,127 *noli aurum parare, filia, noli argentum*, 19,128 *ergo et tu dignam te gere tali pretio, ne veniat Christus qui te mundabit, qui te redemit, et si te in peccatis invenerit, dicat tibi: quae utilitas in sanguine meo?*, 19,129 *sed ne mireris quomodo descenderit in corruptionem, cuius caro, ut alibi scriptum est, non vidit corruptionem*.

vivificet ille qui relictis suis omnibus secutus est dominum) che lascia presagire l'imminente conclusione del trattato.

2.11. *Il finale (Ambr. Virginit. 20,131-20,132)*

Il finale del *De virginitate* suscita non pochi interrogativi, che Gori (1989, II 107 n. 250) ha già segnalato: «il corso del pensiero nelle ultime battute dell'opera appare abbastanza accidentato: si fa fatica a trovare coerenza nella successione delle frasi. In particolare, per quanto riguarda l'ultima frase il senso profondo non è chiaro». Lo studioso aveva però individuato alcune allusioni alla vita di Ambrogio, che a mio avviso potrebbero essere la chiave di lettura per comprendere questo finale criptico.

Nella digressione sulla vocazione di Giovanni, Ambrogio mette in evidenza il cambiamento radicale della vita dell'apostolo prima e dopo la chiamata di Gesù attraverso una serie di confronti antitetici, in cui sottolinea l'umiltà del mestiere del pescatore e la grandezza della nuova pesca⁶⁴⁵. L'oscurità della sua vita precedente permette di contemplare ancor di più le sue virtù; l'ignoranza della legge e la condizione plebea servono per riconoscerne il suo rapporto privilegiato con Dio⁶⁴⁶. Il confronto, per ora tacito, con la vita di Ambrogio è nel segno della più completa alterità: l'autore, nato nella nota e abbiente famiglia degli Aurelii e già potente in qualità di prefetto, aveva studiato benissimo la legge umana per la sua carriera amministrativa, ma non altrettanto quella divina.

Segue una domanda – 20,134 *quae tam repentina dignitas?* – che vale tanto per l'apostolo, quanto per il vescovo, come già aveva notato Gori (1989, II 105 n. 242). Si tratterebbe dunque di un'allusione alla sua rapida ascesa al seggio vescovile: le due vite, diversissime prima, sono radicalmente cambiate dalla vocazione alla vita cristiana nel ministero apostolico.

L'ascesa dell'ex-pescatore è spiegata dall'episodio del monte Tabor, in cui Giovanni è reso degno di vedere Elia e Mosè. Ambrogio confronta queste figure: come l'antico legislatore era salito al cielo con la saggezza della mente, così l'apostolo arriva a superare

⁶⁴⁵ Ambr. *Virginit.* 20,131 *lembum deseruit, deum repperit; scalmum reliquit, verbum invenit; lina laxavit, fidem vinxit; plicavit retia, homines elevavit; mare sprexit, caelum acquisivit.*

⁶⁴⁶ Ambr. *Virginit.* 20,133 *quanto minus creditur piscatori, tanto amplius creditur, quia non sua, sed divina sunt, quae locutus est. obsequitur plebeia condicio, expectationem aufert sapientiae saecularis, opinionem auget sapientiae spiritalis. qui legem non didicit et quae legis sunt sapit, ipse sibi lex est; qui legem non didicit et ultra legem loquitur, ab eo accepit a quo ipsa lex venit.*

ogni realtà corporea per comprendere i misteri divini del Verbo incarnato cantati nel prologo del Vangelo (*Virginit.* 20,134).

Ambrogio descrive le loro visioni mistiche del mistero divino con lo stesso linguaggio presente negli *excursus* sul volo dell'anima: Mosè è descritto mentre si innalza sopra le cose terrene e ascende fino al cielo e alle stelle così come l'anima si innalza al di sopra della realtà sensibile⁶⁴⁷, e parimenti la contemplazione della gloria divina da parte di Giovanni diventa l'esempio della visione metafisica a cui l'anima può accedere nel momento in cui si è liberata dalle cattive *adfectiones*⁶⁴⁸.

Il tema della vista continua con Pietro che riconobbe sotto le spoglie della carne umana la divinità di Gesù. Poi, Ambrogio si focalizza di nuovo su Mosè: *et Moyses quidem cum dicit: et dixit Deus, et fecit Deus, patrem filiumque signavit: sed ille non ignorabat, ego adhuc ignorabam*. È qui che Ambrogio rende palese il confronto con la sua vita. A questo proposito Gori (1989, II 107 n. 249) scriveva: «l'improvviso e apparentemente inspiegabile riferimento a se stesso conferma che Ambrogio, mentre parlava della vocazione di Pietro e Giovanni, pensava alla propria vicenda personale». Mosè, il legislatore dell'Antico Testamento, era riuscito a riconoscere nella visione mistica le due persone della Trinità, arrivando così alla conoscenza del mondo divino (*non ignorabat*), mentre Ambrogio ignorava ancora le profondità del mistero cristiano (*ego adhuc ignorabam*). Dopo questa prima ricognizione sul piano individuale, il vescovo descrive gli effetti sul piano pastorale: *denique post legem populus erravit, post evangelium credidit*. Il ruolo sembra ribaltarsi: la legge mosaica non è riuscita a portare il popolo alla vera fede, mentre ci riesce il Vangelo. Da lì la frase conclusiva del trattato: *magna in diversis virtutibus Dei gratia, in illo, quia mundum descripsit, in isto, quia mundum ignoravit* (20,135). La grazia divina agisce in modi differenti: Mosè (*illo*) descrive il mondo, mentre l'apostolo (*isto*) – Gori identifica il referente con Pietro, mentre secondo me Ambrogio potrebbe riferirsi tanto a Pietro, quanto a Giovanni (e in ogni caso, di conseguenza, a se stesso) – non ne tiene conto perché è ormai arrivato a una visione superiore. Si tratta della divisione tra *sapientia saecularis* e *spiritualis* già descritta in *Virginit.* 20,133.

⁶⁴⁷ Ambr. *Virginit.* 20,134 *Moyses quidem terrena omnia et mundanae sapientiae altitudinem supergressus usque ad caelum et sidera prudentia mentis ascendit*. Cf. 17,108 *habet ergo anima spiritales volatus quae brevi momento totum percurrit orbem – liberi sunt enim cogitatus prudentium: quanto ad altiora de superioribus umbra se subrigunt, tanto magis sine ullo terrena molis impedimento feruntur*.

⁶⁴⁸ Ambr. *Virginit.* 20,134 *piscatoris istius mens non nubibus caligatur, non temporibus includitur, non mysteriis naturae caelestis excluditur, sed omne corporalem materiam supergressa, verbum apud Deum vidit*. Cf. 17,108 *itaque adhaerens Deo et imaginis in se referens caelestis effigiem, ubi cursus suos ab equorum perturbatione placidaverit, in illum aetherium purumque locum plausu spiritualium evecta pennarum, despicit omnia quae in hoc mundo sunt, et aeternis intenta virtutibus supra mundum labitur*.

Una conferma di questa interpretazione biografica la offre Paolino, quando nella vita del santo descrive la sua elezione sulla cattedra milanese. Dopo i vani tentativi di rendersi indegno di tale carica, Ambrogio si rassegna ad accettare l'episcopato:

tunc ille turbatus revertens domum philosophiam profiteri voluit, futurus sed verus philosophus Christi, qui contemptis saecularibus pompis piscatorum secuturus esset vestigia, qui Christo populos congregarunt non fucis verborum, sed simplici sermone et verae fidei ratione; missi sine pera, sine virga, etiam ipsos philosophos converterunt (vita Ambr. 7,3).

Il racconto di Paolino rispecchia questi ultimi paragrafi del *De virginitate*: Ambrogio si prefigge di seguire le orme degli Apostoli, che in entrambi i casi sono descritti nella loro funzione di pescatori. La loro condizione umile e la semplicità del loro eloquio li privano degli strumenti della retorica, ma non impediscono loro di convertire le nazioni e i filosofi attraverso discorsi dimessi ma una dottrina ancorata alla fede, secondo un *topos* ricorrente all'epoca. Così il vescovo si ripromette di seguire il loro esempio, nella speranza di divenire anche lui pescatore di uomini. L'equiparazione tra il vescovo e gli apostoli è dunque un tema su cui Ambrogio fonda la propria preparazione spirituale all'episcopato, e che verosimilmente ripropone alla fine del *De virginitate* a commento di quella *repentina dignitas* che gli aveva cambiato la vita.

Questi ultimi paragrafi, forse presenti *in nuce* già nel sermone preesistente, devono essere stati rielaborati profondamente nel processo di composizione dell'opera: lo dimostrano l'allocuzione al singolare, *vide in Virginit.* 20,132, e soprattutto i richiami all'*excursus* sul volo dell'anima per descrivere le visioni di Mosè e di Giovanni. Ambrogio ha voluto terminare il *De virginitate* con un esempio 'pratico' delle profondità della sapienza a cui può accedere l'anima volta interamente verso Cristo.

2.12. La struttura del De virginitate. Un riepilogo

In questo schema ho tentato di riassumere tutte le stratificazioni del *De virginitate*, unendole alle allocuzioni che hanno permesso tale divisione:

Documento preesistente	Sezione e paragrafi	Allocuzioni verbali	Allocuzioni nominali	Riprese
-	Proemio (1,1-1,4)	Rare; al singolare (un solo caso)	-	<i>Fides prompta</i> ; <i>mulieres</i> ; <i>Verbum dei gladius</i>
Sermone di apologia delle vergini cristiane (<i>decursae ... seriem lectionis</i>)	Introduzione (1,4-3,13)	Rare; soltanto plurale	-	<i>Fides prompta</i> ; Frase spezzata
Sermone su <i>Jo</i> 20,11-17 (<i>Hodierna lectio</i>)	La differenza tra donne e vergini (3,13-5,24)	Rare; soltanto plurale	<i>Virgines</i>	<i>Mulieres</i>
Sermone di apologia delle vergini cristiane	Arringa (5,24-7,41)	Rare; soltanto plurale	<i>Plerique de vobis</i>	Frase spezzata
Sermone sul <i>Cantico dei Cantici</i> (<i>Tractatus hic sumitur</i>)	La vita ritirata (8,42-9,53)	Rare, al singolare (soltanto in 8,48)	<i>Filiae</i>	Emorroissa; <i>Ct</i> 5,7
-	Cristo bellezza dell'anima (10,54-13,82)	Continue; al singolare	<i>Tu, virgo, proxima mea,</i>	<i>Ct</i> 5,1; <i>Verbum Dei gladius</i>
Sermone sul <i>Cantico dei Cantici</i>	Custodi della vita ritirata (13,83-14,92)	Rare; singolare (tranne 14,87)	<i>Vos; virgines sanctae</i>	<i>Ct</i> 5,7
-	Sutura del Carro di Aminadab (15,53-15,94)	Un caso, al singolare	<i>Virgo</i>	Naasson (<i>typos</i>)

Esegesi sul volo dell'anima	Il volo dell'anima platonica (19,95-15,97)	-	-	Ez 1,17
-	Testo eterogeneo (16,98-17,111)	Frequenti; al singolare (tranne 17,109)	<i>Filia; virgo tu; Christi discipula; Christi aemula</i>	Ct 5,1; Emorroissa; Ez 1,17; Ape (intra)
Esegesi sul volo dell'anima	Il volo dell'anima cristiana (18,112-18,118)	-	-	Ez 1,17
-	Sutura su Cristo auriga dell'anima (18,119)	-	-	Cristo (antitypos)
Sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo (Hodie)	La pesca di Pietro (18,120-19,126)	Rare, al plurale	<i>Filiae</i>	Lc 5,4
-	Il prezzo della redenzione (19,127-19,129)	Frequenti, al singolare	<i>Filia</i>	-
Sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo	La pesca dei nuovi apostoli (20,130-20,131)	Frequenti, al plurale	<i>Filiae</i>	Lc 5,4
-	Finale (20,132-20,135)	Un solo caso, al singolare	-	-

Il *De virginitate* è formato da cinque documenti preesistenti, quattro dei quali sono di tenore omiletico: un sermone di apologia della verginità cristiana, uno sull'incontro tra il Risorto e le pie donne, uno sul *Cantico dei Cantici* e uno per la festa dei santi Pietro e Paolo. Questi testi presentano caratteristiche molto affini: riferimenti alla liturgia (menzione del giorno o ricordo delle letture bibliche) e allocuzioni occasionali a numerosi uditori. Sono stati sicuramente pronunciati in momenti diversi, dato che il primo si rivolge a un pubblico generale di fedeli e gli altri due a *filiae*; questo dato fa ipotizzare che si tratti di celebrazioni alla presenza di un gruppo di donne consacrate, a cui il vescovo si rivolge. A queste si aggiunge un'esegesi sul volo dell'anima in cui Ambrogio aveva prima riferito il pensiero

classico e poi la rilettura in fase cristiana: in quei paragrafi non si trovano infatti i due parametri di discernimento dei sermoni.

In mezzo a questi materiali si trovano altre sezioni che presentano caratteristiche opposte a quelle finora elencate: un gran numero di verbi alla seconda singolare e frequenti allocuzioni, anch'esse al singolare. Si nota che nel corso del trattato queste parti sono delimitate da una stessa citazione scritturistica, che Ambrogio ripropone per riprendere il discorso su un tema. Particolarmente rivelatore di questo *modus operandi* è la divisione della frase ora a metà tra i paragrafi 3,13 e 5,24, che ha permesso l'inserimento della digressione sulle donne di fronte al Risorto: quest'operazione è un segnale evidente che non si tratta di un'opera scritta *ex nihilo*, ma di un testo che unisce e integra alcuni documenti preesistenti. Si può dunque affermare, con Zelzer, che il processo di preparazione del *De virginitate* nasca da un approccio associativo nella fusione delle varie sezioni e dallo svolgimento graduale dello stesso tema, a patto di riconoscere la diversa origine di alcune sue parti, poi magistralmente rielaborate. In sostanza, sia Gori, sia Zelzer avevano individuato due aspetti della questione: il primo la poligenesi delle parti del trattato, la seconda il metodo con cui Ambrogio avrebbe composto il testo finale. Questa analisi, che pure conta più sezioni di quelle riconosciute da Gori, non disconosce l'unità del prodotto finito, anzi esalta la capacità letteraria che riesce a fondere insieme (non sempre nella stessa maniera, va detto) brani originariamente indipendenti.

A questo punto il metodo usato per comporre il *De virginitate* sembra abbastanza chiaro: prima Ambrogio ha impostato lo schema logico del trattato, basandolo su alcuni sermoni preesistenti, e poi lo ha completato con alcune digressioni. Ha proceduto agli inserimenti e alle fusioni mediante la divisione sistematica dei discorsi in due parti, su cui ha innestato la sezione nuova che ha in séguito richiuso attraverso la citazione dello stesso versetto o l'evocazione della stessa immagine dalla quale era partita la digressione. È così che – al di là del sermone di apologia delle vergini cristiane, praticamente intoccato – le due parti del sermone sul *Cantico dei Cantici* sono riunite da *Ct* 5,7, quelle dell'esegesi sul volo dell'anima da *Ez* 1,17, quelle del sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo da *Lc* 5,4 (cf. la biblica *Wiederaufnahme*). Per mantenere questa linea argomentativa frastagliata, ha inoltre prodotto suture più o meno estese che si richiamano reciprocamente: il testo eterogeneo richiama infatti sia il tema dell'emorroissa, all'inizio del sermone sul *Cantico*, sia *Ct* 5,1, già trattato all'inizio della seconda parte della sezione sul *Cantico*, sia *Ez* 1,17, ripetuto varie volte in punti nodali del testo, sia l'immagine dell'ape, all'inizio e alla fine di questa parte nuova. Lo stesso avviene con il collegamento tra la prefigurazione di Cristo

auriga dell'anima e la successiva descrizione di Cristo come condottiero. Anche il proemio presenta temi che saranno ripresi in queste digressioni: la *fides prompta*, la differenza tra *mulier* e *virgo*, l'immagine della Parola di Dio come spada tagliente.

3. I riferimenti storici

Una volta chiarita la struttura e la genesi del trattato resta da capire quando ciò sia avvenuto. La maggior parte degli studiosi si è basata su riferimenti intertestuali all'interno del *corpus* ambrosiano e richiami in altri autori della medesima epoca, che a mio avviso dovrebbero essere utilizzati con circospezione perché riconducibili a interpretazioni diametralmente opposte tra loro. Indizi più probanti sono invece i richiami che legano l'opera al suo contesto storico, da molto tempo purtroppo trascurati: è necessario dunque concentrare l'attenzione su alcuni dati disseminati nel testo ambrosiano per arrivare alla datazione almeno di qualche sezione del trattato.

3.1. La satira politica

Palanque, che come si è detto riteneva il *De virginitate* un'unica omelia per la festa degli Apostoli del 377, vedeva nello scritto una risposta alle obiezioni che il vescovo aveva ricevuto dopo il *De virginibus*: «le 21 janvier 376, il inaugurerait une série de prédications sur la virginité, dont il tira bientôt ses trois livres *Sur les vierges* et son livre *Sur les veuves* [...]. On discerne l'homme d'action qui adopte le programme de l'ascétisme et entreprend de le diffuser dans tout l'Occident [...]. Sa parole est répercutée en Italie, ainsi qu'en Afrique, par sa renommée. Les contradictions, par suite, ne lui manquent pas. Non content d'avoir réfuté à l'avance dans ses sermons les objections des timides et des prudents, il consacre tout un discours, l'année suivante, le jour de la fête des Apôtres, à répondre aux critiques qu'il a reçues». ⁶⁴⁹

Effettivamente, questa parte del *De virginitate* sembra fare da *sequel* a tali racconti, perché nel sermone di apologia delle vergini cristiane Ambrogio riferisce di essere accusato per aver proibito le nozze a delle vergini ormai consacrate. Infatti, a differenza delle altre parti del trattato, qui si rivolge non soltanto alle vergini, ma a tutti i componenti

⁶⁴⁹ Palanque 1933, 44s. Cf. McLynn 1994, 63s.

dell'assemblea, tra cui i genitori, come già aveva fatto nel *De virginibus*⁶⁵⁰. Come in una pubblica difesa, Ambrogio spiega le modalità e gli obiettivi della sua arringa: *nihil de causa, nihil de persona loquor; ubi enim Domini gratia, ibi debet esse pax Domini. nec quemquam publice arguo, sed me ipsum defensatum venio. accusati enim sumus, et, nisi fallor, accusatores nostri plerique de vobis sunt. horum ego affectus redarguere malo quam personas prodere. criminis autem invidia haec est quia suadeo castitatem*⁶⁵¹. Il vescovo descrive una situazione complicata: è circondato da accusatori, parla per difendersi e non per accusare, e non farà i nomi degli accusatori perché il suo compito è quello di smentire le tesi contrarie piuttosto che screditare una persona.

Anche nei paragrafi successivi sono presenti molti rimandi al *De virginibus*: se già in quell'opera il vescovo aveva affrontato il tema delle reazioni genitoriali all'annuncio delle figlie di voler procedere alla vita consacrata, a cui aveva dedicato una lunga esposizione alla fine del primo libro (I 11,62-66), qui risponde alle critiche ricevute sul *De virginibus*; già Gori (1989, II 29 n. 51) aveva messo in correlazione la frase *virginitatem, inquit, doces et persuades plurimis* (*Virginit.* 5,25) con quella di *Virg.* I 10,57 *dicet aliquis: tu nobis cotidie virginum canis laudes*.

Ambrogio fa spesso allusione ai suoi avversari, definiti *praevaricatores* in *Virginit.* 5,25 e ne riproduce le obiezioni e gli attacchi⁶⁵², senza tralasciare riferimenti all'attualità del suo tempo, quali i timori di un'apocalisse scatenata dai cambiamenti di morale⁶⁵³ e il basso numero di vergini in Italia⁶⁵⁴. Il tempo presente dei molteplici verbi usati per descrivere il contenzioso (*vocamur, loquor, arguo, defensatum venio*) fanno pensare non a una «sintesi del pensiero ascetico ambrosiano» (Zelzer 2000, 538), ma a un sermone predicato nel corso di una reale disputa, difficilmente riconducibile agli ultimi tre anni di vita di Ambrogio.

⁶⁵⁰ Ambr. *Virg.* I 6,32 e 11,66, III 6,31; cf. Dudden 1935, II 695. Sulla situazione delle vergini nel periodo, cf. Dudden 1935, I 144-159.

⁶⁵¹ Ambr. *Virginit.* 5,24: “non dico niente sulla causa, niente sulla persona; dove infatti c'è la grazia del Signore, là deve esserci la pace del Signore. E neppure incolpo qualcuno pubblicamente, ma vengo a difendere me stesso. Siamo infatti stati accusati e, se non mi sbaglio, i nostri accusatori sono moltissimi tra di voi. Di costoro io preferisco redarguire la disposizione d'animo, piuttosto che svelarne l'identità. Questa ostilità dimostrata nell'imputazione esiste perché propugno la castità”.

⁶⁵² Tra i molti, cf. Ambr. *Virginit.* 5,25s., 7,38s.

⁶⁵³ Ambr. *Virginit.* 7,35 *nonnullos enim dixisse audivi quod periit mundus, defecit genus humanum, coniugia labefacta sunt*, “ho sentito che alcuni hanno detto che il mondo è finito, che il genere umano si è esaurito, che i matrimoni si sono indeboliti”.

⁶⁵⁴ Ambr. *Virginit.* 7,36 *discite quantas Alexandrina totiusque orientis et Africana ecclesia quotannis sacrare consueverint. pauciores hic homines prodeunt quam illic virgines consecrantur*. “Informatevi su quante vergini la chiesa Alessandrina e di tutto l'Oriente e quella africana sono abituate a consacrare da tempo. Meno numerosi sono gli uomini che si presentano qui rispetto alle vergini che si consacrano là”. Sul lento sviluppo della castità nell'Italia settentrionale del IV secolo, cf. McLynn 1994, 60-68 (con bibl.).

Nel paragrafo successivo all'esegesi su Iefte e la figlia, un riferimento alla morte di Giovanni ad opera di Erode può offrire nuovi indizi per la datazione:

quo in negotio etiam nos vocamur in culpam. quam tandem? quia nuptias prohibuimus illicitas. vocent ergo in eandem culpam etiam baptistam Ioannem. et cum aliud nihil forte habeamus quod probetur in nobis, hoc solum condemnetur in nobis quod probatum est in propheta. an erubescendum protulimus auctorem? quam vero causam aliam habuit ille martyrii repetite animo. causa illius passionis certe haec fuit: non licet, inquit, tibi eam uxorem habere. si hoc de uxore hominis, quanto magis de virgine consecrata? si hoc regi dictum est, quanto magis dicendum privatis? gratia itaque divinitati, quod hic nullus Herodes atque utinam nulla Herodias⁶⁵⁵!

3.1.1. Chi è Erodiade?

Palanque si era concentrato su questa frase: «Quant à Justine, la veuve de Valentinien Ier, ne serait-elle pas désignée discrètement dans le sermon où, parlant de Jean-Baptiste qui reprochait à Hérode son mariage illicite avec Hérodiade, il s'écriait: "Grâce à Dieu, nous n'avons pas ici d'Hérode! Pussions-nous n'avoir pas d'Hérodiade!" L'allusion est vraisemblable, car Valentinien avait répudié une première femme pour épouser Justine: mais ce n'est qu'après avoir eu avec elle des difficultés de politique ecclésiastique qu'il décochera ce trait. Le sermon *Sur la virginité*, où il s'exprime ainsi, doit, en effet, être postérieur au voyage de *Sirmium* qui marque le premier conflit d'Ambroise avec l'autorité impériale au sujet de l'Arianisme» (1933, 47s.). Dudden (1935, I 270) aveva ipotizzato la stessa cosa, in termini più probabilistici: «the reference to Herodias in *De Virginitate*, 11, may be pointed at Justina». La destinataria dell'accostamento con Erodiade è sicuramente l'imperatrice Giustina, dato che la figlia Galla, andata in sposa a Teodosio, rimase sempre nell'ombra a Costantinopoli, e che alla morte di costui il figlio Onorio non si sposò prima del 398. La battuta deve dunque essere posteriore all'inizio del conflitto tra i due, scatenatosi nel 376

⁶⁵⁵ Ambr. *Virginit.* 3,11: "Per questo affare anche noi siamo accusati. Ma per quale colpa? Perché abbiamo proibito delle nozze illecite. Allora accusino per lo stesso motivo anche Giovanni il battezzatore. E per quanto probabilmente non abbiamo nient'altro che possa essere approvato in noi, che sia condannato in noi soltanto ciò che è stato approvato per il profeta. Oppure abbiamo dimostrato che deve vergognarsi chi agisce così? Ripetetevi allora in cuor vostro quale altra causa ebbe costui di martirio. La motivazione della sua passione fu sicuramente questa: 'non ti è lecito – disse – avere lei come moglie'. Se dice questo sulla moglie di un uomo, quanto più direbbe su una vergine consacrata? Se ciò fu detto a un re, quanto di più dovrebbe dire a dei privati cittadini? Allora sia resa grazia alla divinità, perché qui non c'è nessun Erode; magari non ci fosse nessuna Erodiade!"

con l'elezione del nuovo vescovo di Sirmium⁶⁵⁶, e anteriore alla morte di lei, avvenuta nel 388, anno in cui i desideri di Ambrogio furono finalmente esauditi. Considerando che, da una parte, il *De virginitate* è posteriore al *De virginibus*, e, dall'altra, che l'*utinam* non avrebbe più avuto ragion d'essere già a partire dalla fuga precipitosa di Valentiniano II e Giustina dietro le minacce di Magno Massimo, il periodo di composizione si situa con ogni probabilità tra il 377/378 e il 387.

Un'ulteriore allusione a Erodiade in una lettera del 386 potrebbe a prima vista far propendere per quest'ultima data. Durante l'infuriare del contenzioso tra il vescovo, fortemente sostenuto dalla popolazione cattolica, e la casa imperiale che esigeva da lui una delle basiliche cittadine per darla agli ariani, Ambrogio scrive alla sorella per darle informazioni sugli sviluppi della situazione e accosta le azioni di alcune donne malvagie della Bibbia agli intrighi femminili del suo tempo: *quid dicam quod etiam Heliam Iezabel cruenta persecuta est? quod Iohannem Baptistam Herodias fecit occidi? singulae tamen singulos, mihi quo minora longe merita eo temptamenta graviora. virtus infirmior sed plus periculi. succedunt sibi mulierum vices, alternantur odia, commenta variantum, seniores conveniuntur, pratexitur regis iniuria* (*Epist.* 76,18). Ambrogio descrive gli intrighi femminili della corte come causa di uno scontro istituzionale molto forte, con possibili conseguenze sulla popolazione e continua i riferimenti alla storia di Erode paragonandosi a Giovanni Battista: *iterum dicitur mandasse imperatorem: "debeo et ego unam basilicam habere". respondeo: "non tibi licet illam habere: quid tibi cum adultera? adultera est enim quae non est legitimo Christi coniugio copulata"* (76,19).

Il richiamo alla stessa storia neotestamentaria, tra l'altro molto nota, non basta per stabilire che i due testi siano stati scritti nel medesimo periodo. Il contesto storico è infatti molto diverso: nel *De virginitate* Ambrogio sembra accusato da una parte consistente dei fedeli e ribatte con fermezza alle accuse che gli sono state rivolte, senza esplicitare i nomi degli accusatori; nelle lettere del 386, invece, il popolo è compatto al suo fianco per mantenere i diritti della Chiesa ortodossa contro le richieste di provenienza ariana, al punto che Ambrogio è accusato di aver incantato il suo popolo con gli inni (*Epist.* 75a,34 *hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt*). A ciò si unisce l'assenza di ulteriori riferimenti negli anni Ottanta alla tematica della verginità e il rischio che in quel periodo Ambrogio avrebbe corso per il fatto di sperare pubblicamente la 'dipartita' di Giustina: un conto è equiparare a Erodiade la donna odiata in una lettera privata alla sorella,

⁶⁵⁶ Cf. Paul. Med. *vita Ambr.* 12.

e non in una predica, come scrisse Hans von Campenhausen (1929, 197), un altro è affermarlo *coram populo* nel corso di un'omelia sotto il regno del figlio di costei, per giunta in quegli anni problematici.

Al contrario, Paolino parla di un momento di difficoltà nei rapporti tra vescovo e popolo dopo lo scontro a Sirmio, in cui Ambrogio riuscì a ottenere la consacrazione di un vescovo cattolico, Anemio: *ordinato itaque catholico sacerdote Mediolanium revertitur, ibi que supradictae Iustinae mulieris innumeras insidias sustinuit, quae muneribus atque honoribus adversus sanctum virum oblatis populos excitabat* (vita Ambr. 12,1). La narrazione di Paolino è molto rapida e dopo il racconto di Sirmio passa direttamente alla questione delle basiliche del 386, con un salto temporale di quasi dieci anni, per poi ritornare velocemente agli anni di Graziano. Ciononostante, lo storico mette in rilievo l'elezione del vescovo Anemio come inizio di un momento difficile nei rapporti col popolo di Ambrogio, in cui si può rivedere il clima descritto in questa parte del *De virginitate*.

3.1.2. Chi è Erode?

Per cercare di restringere la forbice cronologica è essenziale concentrarsi sulla prima parte della metafora e individuare chi si celi sotto il *nullus Herodes*. Ho molti dubbi sull'identificazione tacita che Palanque traccia tra il re biblico e Valentiniano I, morto nel 375, seppure il ripudio della prima moglie e le nuove nozze con Giustina ben si accordino con la storia biblica. In tal caso, non si tratterebbe di una punzecchiatura lanciata «discrètement» in un sermone, ma piuttosto di una freddura carica di rancore e senso di liberazione – una sorta di *nunc est bibendum* – improbabile in un momento in cui aveva già problemi con Giustina, ma non ancora un'influenza decisiva su Graziano, che nei primi anni di governo seguì la politica di neutralità religiosa del padre.

Resterebbe inoltre da capire come interpretare l'*hic nullus Herodes* se riferito a Valentiniano II. Nella lettera 75 Ambrogio definisce Valentiniano I, padre dell'imperatore regnante, “di augusta memoria” e ne tesse un elogio per confrontare il genitore col figlio. Il risultato è del tutto sfavorevole al giovane in trono: *pater tuus Deo favente vir maturioris aevi dicebat: “non est meum iudicare inter episcopos”; tua nunc dicit clementia: “ego debeo iudicare”. et ille baptizatus in Christo inhabilem se ponderi tanti putabat esse iudicii; clementia tua cui adhuc emerenda baptismatis sacramenta servantur arrogat de fide iudicium, cum fidei ipsius sacramenta non noverit* (Epist. 75,5). Si rivolge a Valentiniano II in termini seri e franchi, ricordandogli la sua inesperienza data dall'ancor giovane età (*ibid.*

eris Deo favente etiam senectutis maturitate provector et tunc de hoc censebis, qualis ille episcopus sit qui laicis ius sacerdotale substernit) e gli ricorda la superiorità della legge divina sul suo potere terrestre (75,10 *legem enim tuam nollem esse supra Dei legem*). Del resto, la situazione era molto tesa: Valentiniano II, nel gennaio 386, aveva promulgato una disposizione con cui «si concedeva agli Ariani la libertà di culto, a patto che si evitasse ogni motivo di turbolenza, e si vietava espressamente che qualcuno cercasse di mutarla o abolirla» (Banterle 1988, 111 n. 11), contro cui il vescovo si scaglia a più riprese. Inoltre, Giustina e Aussenzio avevano proposto di colpire Ambrogio con l'esilio, una pena che egli riteneva comminabile da un momento all'altro⁶⁵⁷. Ambrogio non cambia tono neppure quando parla dell'imperatore al popolo. Nella lettera *Contra Auxentium* i riferimenti sono numerosi e tutt'altro che positivi: il vescovo afferma di non temere le scelte imperiali⁶⁵⁸, anche se ciò avrebbe comportato una requisizione dei beni ecclesiastici⁶⁵⁹ o addirittura il martirio⁶⁶⁰. Addita poi ai fedeli le scelte di Valentiniano II come contrarie alla parte cattolica⁶⁶¹ e, con un colpo politico magistrale, in una sola frase attribuisce a Aussenzio la responsabilità delle ostilità del popolo verso l'imperatore mentre ne ricorda la condizione di catecumeno⁶⁶², salvo poi rettificare alla fine con un'*excusatio non petita* che le sue parole sono dette a fin di bene⁶⁶³. Il dato più interessante è però che, nel corso delle dichiarazioni di disponibilità alla prigionia e al martirio, Ambrogio richiama la prigionia di Pietro in *At* 12,3-10, decisa da un altro Erode, Agrippa I: *Petrus quoque apostolus utriusque rei vobis edat exemplum. nam ubi eum Herodes quaesivit et cepit, recepit in carcerem, non enim recesserat Dei servulus sed steterat timoris ignarus* (*Epist.* 75a,12). Naturalmente, se Ambrogio è pronto a seguire le orme dell'apostolo, il re Erode simboleggia proprio Valentiniano II. Il contesto rende dunque

⁶⁵⁷ Ambr. *Epist.* 75,18 *utinam, imperator, non denuntiasses, ut quo vellem pergerem [...]! non regia palatii praetexebam eundo atque redeundo? et tamen nemo me tenuit, cum exturbandi me haberent, ut prodiderunt postea, voluntatem dicentes: "exi de civitate et vade quo vis"; 75a,15 nemo ergo vos turbet, quod aut carrum praeparaverunt aut dura, ut videbatur sibi, Auxentii ipsius, qui se dicit episcopum, ore iactata.*

⁶⁵⁸ Ambr. *Epist.* 75a,1 *deserendae ecclesiae mihi voluntatem subesse non posse, quia plus Dominum mundi quam saeculi huius imperatorem timerem, 2 scitis et vos ipsi quod imperatoribus soleam deferre non cedere, suppliciis me libenter offerre nec metuere quae parantur.*

⁶⁵⁹ Ambr. *Epist.* 75a,33 *agrii ecclesiae solvunt tributum; si agros desiderat imperator, potestatem habet vindicandorum.*

⁶⁶⁰ Ambr. *Epist.* 75a,18 *respondi ego quod sacerdotis est; quod imperatoris est faciat imperator. prius est ut animam mihi quam fidem auferat.*

⁶⁶¹ Ambr. *Epist.* 75a,3 *utinam essem securus quod ecclesia haereticis minime traderetur [...]! inclinatum iam vel imperatoris iudicium, quod lata lege patefecit, quod impugnat fidem, vel sperata ambientium quorundam studia non requirat.*

⁶⁶² Ambr. *Epist.* 75a,29 *de imperatore vult invidiam commovere, dicens iudicare debere adolescentem catechuminum sacrae lectionis ignarum.*

⁶⁶³ Ambr. *Epist.* 75a,36 *quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare, quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur? quod cum dicitur sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.*

fortemente improbabile l'ipotesi che la prima sezione del *De virginitate* sia riferibile a questo periodo e che con l'*hic nullus Herodes* Ambrogio si riferisse tanto a Valentiniano I, di augusta memoria, quanto a Valentiniano II, per la sua attiva presenza a Milano.

Al contrario, il riferimento all'assenza di un Erode dovrebbe essere inteso in senso bonario, come un accenno alla virtuosità dell'imperatore regnante, che bilanci la stoccata finale a Giustina; si tratterebbe cioè di una battuta di spirito gioviale, in cui il vescovo scherza sul fatto che se l'imperatore fosse fatto d'altra pasta, Ambrogio – per un gioco di analogie novello Giovanni Battista – rischierebbe la testa. Se si mantengono i termini cronologici fissati prima (378-387), gli imperatori interessati possono essere soltanto Graziano e Valentiniano II. I motivi esplicitati sopra inducono a negare che sia quest'ultimo l'oggetto delle lodi.

Viceversa, l'irriverente *utinam* sarebbe stato molto meno rischioso al tempo dell'ortodosso Graziano, per il quale Giustina era la matrigna invadente ed eretica che gli aveva accostato sul trono il fratellastro di quattro anni. I riferimenti al contesto storico sembrano confermare questa ipotesi: alcuni dettagli testuali – l'atteggiamento di difesa di fronte alle accuse, senza fare i nomi degli *accusatores plerique*, il maggior numero di vergini consacrate ad Alessandria e in Africa rispetto che a Milano, i lamenti sulla rovina del mondo, forse legati anche alla morte dell'imperatore Valente durante la battaglia di Adrianopoli (9 agosto 378) – inducono verso una datazione alta di questa sezione, quando il potere di Ambrogio nella sua città non aveva ancora raggiunto l'*acme*. Il vescovo incontra Graziano per la prima volta a Sirmione nella primavera del 378, anno in cui Giustina arriva a Milano. Nel 379 l'imperatore rende agli ortodossi la basilica occupata dagli ariani e abroga l'editto di tolleranza fatto l'anno prima: Ambrogio lo ringrazia sia privatamente (*Epist. extra coll.* 12,2 *reddidisti enim mihi quietem ecclesiae, perfidorum ora atque utinam et ora clausisti*), sia pubblicamente nel *De Spiritu sancto*, oggi datato al marzo-aprile 381 (*tuum non fuisse, cum sequestrares, tuum esse, cum redderes*).⁶⁶⁴ In particolare, nel *De fide* troviamo una frase in cui Ambrogio elogia Graziano, sottolineata da Pierre Nautin: *non hic in imperatore mens lubrica sed fides fixa*.⁶⁶⁵ La frase appare analoga a quella di *Virginit.* 3,11, con l'avverbio *hic* che indica il momento storico felice grazie alla stabilità della fede dell'imperatore. Credo perciò che sia verosimile datare la battuta su Erode, e quindi il sermone corrispondente del *De virginitate*, il «primo sermone» di Gori, tra il 378 e il 382/383. Nel 386 il vescovo avrebbe dunque ripreso l'antico nomignolo – l'esperienza insegna che i soprannomi, specie quelli

⁶⁶⁴ Ambr. *Fid.* I 21. Per i dati storici, cf. von Campenhausen 1929, 37-53; Palanque 1933, 39-77.

⁶⁶⁵ Ambr. *Fid.* II 142. Cf. Nautin 1974a, 235-240.

azzeccati, durano a lungo – nella lettera con la sorella; del resto Erodiade era già stata menzionata da Ambrogio in *Virg.* III 6,27 senza allusioni politiche.

3.2. Delle scuse tardive?

Nel sermone sul *Cantico dei Cantici* vi è un riferimento cronologico sicuro al *De viduis*, composto nella seconda metà del 377, dopo il *De virginibus*⁶⁶⁶: *et ut illa vidua quam in alio perstrinximus libro cognoscat non obtrectandi me locutum illa studio sed monendi, meque non asperum, sed sollicitum, gratia reconciliationis accipiat: in ecclesia vidua iustificatur, in foro circumvenitur* (*Virginit.* 8,46). Questa frase fa riferimento a una vedova, a cui Ambrogio aveva rimproverato la voglia di risposarsi in tarda età. Il vescovo aveva ingaggiato un finto dialogo in cui smontava una per una le obiezioni a favore delle seconde nozze, fino a mettere in dubbio la liceità della sua scelta:

sed vis nubere. licet. non habet crimen simplex voluntas. causam non quaero. cur fingitur? si honestam putas, fatere; si incongruam, sile. ne accuses deum, ne accuses propinquos, quod praesidia tibi desint; utinam non desit voluntas! nec te consulere liberis dicas, quibus matrem eripis.

est etiam quod facultate licet et aetate non licet. cur maternae parantur nuptiae inter nuptias filiarum et plerumque post nuptias? cur adulta filia discit prius sponsum matris quam suum erubescere? suasimus, fateor, ut vestem mutares, non ut flammeum sumeres, ut a sepulcro recederes, non ut thalamum praeparares. quid sibi vult nova nupta, post generos? quam indecorum est iuniores habere liberos, quam nepotes! (Vid. 9,58s.)

Ambrogio finisce il suo argomentare con metodi chiaramente diffamatori. Lascia intuire che la donna voglia sposarsi per legittimare col sigillo sacramentale le ultime pulsioni erotiche che invece dovrebbe mettere a sopire nella solitudine della castità: *castitas solitudinem quaerit; pudica secretum, impudica conventum* (*Vid.* 9,57). È un'invettiva dai tratti sarcastici feroci, con un gioco di parole che lascia intendere quale sia la *voluntas* della vedova, a cui il vescovo impedisce di inventarsi altre scuse. Ambrogio insiste sul sentimento di vergogna che causerebbe vedere il matrimonio della madre dopo quello delle figlie, fino a definire indecoroso che i figli delle nuove nozze siano più giovani dei nipoti avuti dal precedente matrimonio. Viene da domandarsi se l'invettiva sia puramente fittizia oppure si

⁶⁶⁶ Cf. Visonà 2004, 136.

basi su un caso pastorale. La frase *suasimus, fateor, ut vestem mutares* (Vid. 9,59) rende verosimile che quelle parole, pur rielaborate attraverso i tipici artifici retorici, siano state messe per iscritto come deterrente per un comportamento ritenuto riprovevole e abbiano avuto alla base un destinatario ben reale.

Nel *De virginitate* il vescovo torna sui suoi passi: ammette di averla colpita (*perstrinximus*) e rettifica le sue intenzioni, che non sono di calunnia bensì di ammonizione (*non obtrectandi ... sed monendi; me non asperum, sed sollicitum*), fino a proporle un segno di riconciliazione (*gratia reconciliationis accipiat*). Quando è avvenuta la rettifica? Zelzer non ha toccato l'argomento, mentre per Gori (1989, I 70) il rinvio non presuppone necessariamente una vicinanza cronologica. Eppure, nel *De viduis*, Ambrogio appare scagliarsi contro una persona reale di cui descrive la situazione familiare e un colloquio avuto con lei, mentre qui compie un gesto di scuse e di distensione. Se l'*identikit* ambrosiano corrisponde al vero – e non ci sono ragioni per non crederlo, dal momento che non si chiede scusa ai personaggi fittizi – si tratta di una donna che nel 377 era già avanzata nell'età (*aetate non licet*) e con figlie in età da marito, se non già madri (*iuniores ... liberos, quam nepotes*). Ambrogio avrebbe deciso di chiedere perdono a quella vedova bistrattata almeno una decina d'anni (diciotto se si accetta la datazione al 395) dopo la pubblicazione del *De viduis*? L'ipotesi appare davvero improbabile. Al contrario, è più verosimile che il trattato sulle vedove abbia suscitato qualche malumore nella poveretta usata come caso di studio e che il vescovo sia corso ai ripari in tempi ragionevolmente brevi. Anche questo riferimento dunque non si allontana troppo dal 377.

3.3. La Chiesa di Bologna

All'interno del sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo Ambrogio fa qualche cenno alle sfide pastorali che lo impegnavano. Il vescovo utilizza la metafora giorno/notte per indicare l'oscurità dell'incredulità (*perfidiae ... caliginem*) e la luce della fede (*fidei diem*) in relazione alla sua esperienza diocesana: *haec in evangelio legimus. et fortasse in caelo hodie de nobis Christi et Petri iste fit sermo. quotidie piscatur Petrus, quotidie ei dicit Dominus: "duc in altum". videor mihi audire dicentem Petrum: "praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus". nox fuit: pauciores ad vigiliis convenerunt. laborat in nobis Petrus quando nostra laborat devotio, laborat et Paulus* (Virginit. 19,126). Il vescovo si lamenta della scarsa partecipazione alla preghiera vigilare, accomunando la sua opera alle

difficoltà nella pesca descritte nel Vangelo. Il vescovo, come l’apostolo, ha gettato le reti e si è affaticato tutta la notte senza ottenere grandi risultati.

Gli assenti alle pie celebrazioni sembrano essere facoltosi: *nolite facere ut pro vobis laborent apostoli. ergo dicunt ei: “per totam noctem laborantes nihil cepimus”. nullus certe de ditioribus ieiunavit. quibus hodie bene respondit Petrus: “in timore hoc incolatus vestri tempore conversamini, scientes quod non corruptilibus argento vel auro redempti estis, ... sed pretioso sanguine ...”* (1Ptr 1,17-19). *non ergo aurum et argentum vos liberavit sed probatio fidei multo pretiosior auro quod perit* (Virginit. 19,126). Il tema della ricchezza come ostacolo per la professione di verginità è già presente in *Virg.* I 62-66, in cui Ambrogio evoca alcuni genitori che negano la dote alle figlie consacrate e che per scoraggiarle nella scelta le tentano con raffinate voluttà; inoltre, viene ripreso in *Virginit.* 12,68 quando rimprovera le donne di non allontanarsi dai gioielli, la cui perdita provoca degli schiamazzi in chiesa.

Dopo la digressione sul prezzo pagato da Cristo per la salvezza degli uomini, Ambrogio riprende il filo del discorso: *verum, ut iam ad superiora redeamus, rogate ut et mihi dicatur: “duc in altum, et laxate retia vestra in capturam”. quis enim est qui sine Deo piscetur hanc plebem, praesertim cum tantae tempestates et procellae mundi huius obsistant? sed quando vult Dominus iubet laxare retia et capitur multitudo piscium, nec solum una sed etiam altera navis impletur, quia plures ecclesiae immacolata plebe complentur* (Virginit. 20,130). Il vescovo chiede all’uditorio di pregare perché con l’aiuto divino i suoi sforzi portino dei risultati tangibili e riesca così a “pescare questo popolo”, che dopo viene definito ‘immacolato’. L’*immacolata plebs* è stata interpretata come una metafora per indicare le vergini consacrate⁶⁶⁷, anche perché l’espressione viene usata già nel corso del trattato: *et tu igitur, anima, una de populo, una de plebe* (Virginit. 12,68). Le insidie e i pericoli che egli vede nel momento storico possono essere facilmente equiparabili alle difficoltà presenti nel primo sermone; l’immagine del temporale del mondo si trova già attestata in *Exc. Sat.* II 5.

Provvidenzialmente, nel momento del bisogno arrivano degli aiuti: *et bene accidit quia nos laboraturos Dominus sciebat et auxilium de sociis ministravit. adest piscator ecclesiae Bononiensis aptus ad hoc piscandi genus. da, Domine, pisces, quia dedisti adiutores* (Virginit. 20,130). La Chiesa di Bologna era già stata ricordata nel *De virginibus* (I 10,57s. e 60) come un centro molto fecondo per la presenza di vergini consacrate:

⁶⁶⁷ Gori 1989, II 103 n. 237; Zelzer 2001, 519.

dicet aliquis: tu nobis cotidie virginum canis laudes. quid faciam qui eadem cotidie cantito et proficio nihil? sed non mea culpa. denique de Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauretania veniunt, ut hic velentur. magnam rem videtis: hic tracto et alibi persuadeo. si ita est, alibi tractemus, ut vobis persuadeamus. quid, quod etiam qui me non audiunt sequuntur, qui audiunt, non sequuntur? nam plerasque virgines cognovi velle et prohiberi etiam prodire a matribus et quod est gravius viduis, cum quibus hic mihi sermo est. nempe si hominem vellent amare filiae vestrae, per leges possent eligere quem vellent, quibus igitur hominem eligere licet Deum non licet [...]? nam quid de Bononiensibus virginibus loquar, fecundo pudoris agmine, quae mundanis se deliciis abdicantes sacrarium virginitatis incolunt?

Nel *De virginitate* viene ricordato l'artefice di un tale successo, il vescovo di Bologna: Zelzer (2001, 519s.) nota la somiglianza con il *De virginibus* ma non accenna a possibili nomi, interpretando il sermone su un piano per così dire allegorico: «Ambrosius wünscht also, in seinem Bereich mehr junge Mädchen für den gottgeweihten Jungfrauenstand zu gewinnen. Die Anspielung auf das Fest der Apostel Petrus und Paulus kann in diesem Zusammenhang, wie ich meine, nur allegorisch gedeutet werden als Feier des Festtages der als Menschenfischer berühmten Apostel, deren Erfolg der Mailänder Bischof bezüglich des gottgeweihten Jungfrauenstandes nachzuahmen wünschte». Nondimeno, il verbo *adest* sembra concreto al punto che sia Gori (1989, II 103 n. 238), sia Amedeo Benati (1997, 12-21) avevano dato un nome al pescatore della Chiesa di Bologna, a quel tempo suffraganea di Milano: Eusebio, vescovo presente insieme ad Ambrogio nel concilio di Aquileia del 3 settembre 381. Nei frammenti di Palladio che replicano al *De fide* di Ambrogio si legge che i due vescovi ortodossi avrebbero maltrattato il vescovo ariano Secondiano di Singidunum: *alter ab adolescentia clericus adque per singulos gradus ad episcopatum ... inpar stans iudicaretur, idemque secundum Scripturas ipsamque veritatem fidei suam professionem defendens non iam a ministris, sed a vobis ipsis extremis iniuriis ageretur, te quidem Ambrosio dicente: "porro taceat", Eusevio vero adsessore tuo subiungente et ad augendam tuam ut iudicis auctoritatem dicente: "taceat, nec salvus!"*⁶⁶⁸. La *Prosopographia* ne sottolinea il ruolo di *adsessor*, che ben si accorda con la definizione

⁶⁶⁸ Pallad. C. *Ambr.* 117-118. Cf. Gryson 1980, 300.

di *adiutor* presente nel *De virginitate*, come già aveva notato anche Benati⁶⁶⁹. Gli elementi per stabilire gli anni di governo di Eusebio sono pochi e il 381 è l'unica data certa; gli storici ne datano la salita in cattedra al 370, mentre la morte dev'essere avvenuta prima del 393, dove nel sinodo di Milano che condannò Gioviniano non appare il suo nome tra i vescovi presenti. Si trova invece il nome di Eustasio, mai menzionato altrove da Ambrogio, anche in relazione al suo passaggio a Bologna durante l'esilio, che molti hanno ritenuto il successore di Eusebio⁶⁷⁰, mentre Gabriele Banterle (1988, 335 n. 19) lo considera vescovo di Tortona. Appare dunque verosimile considerare Eusebio il vescovo presente durante il sermone pronunciato da Ambrogio.

Il contesto di questi due passi sembra dunque accordarsi molto bene con quello del primo sermone: la mancanza di una presenza ancora radicata di vergini consacrate a Milano, al contrario di quanto è consuetudine altrove, a Bologna come nella chiesa d'Africa⁶⁷¹, e il periodo di difficoltà in cui Ambrogio si trova, stancato probabilmente dalla poca benevolenza con cui le sue parole sono state accolte nella città dov'è vescovo. Ancora, quattro paragrafi dopo, si trova la domanda *quae tam repentina dignitas?*, che Gori interpretava come un'allusione alla propria inattesa elezione episcopale⁶⁷². È improbabile che si tratti di un ricordo senile, quanto piuttosto di una riflessione non troppo lontana dalla sua consacrazione, in un momento di difficoltà in cui gli vengono provvidenzialmente in aiuto degli *adiutores*, tra i quali spicca il vescovo di Bologna, *aptus ad hoc piscandi genus*. Come si è visto, anche Paolino conferma che il confronto tra il ruolo vescovile e quello degli apostoli sia stato uno dei primi pensieri che hanno mosso Ambrogio ad accettare l'episcopato, che egli ricorda negli ultimi paragrafi del trattato. Tutti questi indizi sembrano ancora una volta datare questa sezione al primo periodo di episcopato di Ambrogio.

⁶⁶⁹ Cf. *Eusebius 3*, in *PCBE*, II/1, 698s. Non va confuso con un altro Eusebio, amico e corrispondente di Ambrogio, a cui il vescovo invia il *De institutione virginis = Eusebius 5*, in *PCBE*, II/1, 703. Cf. Benati 1997, 12-21.

⁶⁷⁰ Cf. *Eustaxius*, in *PCBE*, II/1, 712; Benati 1997, 20s.

⁶⁷¹ Cf. *Ambr. Virginit. 7,36 discite quantas Alexandrina totiusque orientis et Africana ecclesia quotannis sacrare consueverint*.

⁶⁷² *Ambr. Virginit. 20,134*. Cf. Gori 1989, II 105 n. 242.

3.4. La datazione dei documenti del *De virginitate*. Un riepilogo

Viene riproposta adesso la tabella usata in precedenza, questa volta corredata con i riferimenti al contesto storico.

Documento	Sezione e paragrafi	Riferimenti al contesto storico
-	Proemio (1,1-1,4)	-
Sermone di apologia delle vergini cristiane (<i>Decursae ... seriem lectionis</i>)	Introduzione (1,4-3,13)	Paragoni con antichità pagana/biblica e situazione presente
Sermone su <i>Jo</i> 20,11-17 (<i>Hodierna lectio</i>)	La differenza tra donne e vergini (3,13-5,24)	-
Sermone di apologia delle vergini cristiane	Arringa (5,24-7,41)	Bontà dell'imperatore, malvagità dell'imperatrice (età di Graziano) Timore per la fine del mondo e del matrimonio (polemica per il celibato) Scarsità di vocazioni verginali a Milano
Sermone sul <i>Cantico dei Cantici</i> (<i>Tractatus hic sumitur</i>)	La vita ritirata (8,42-9,53)	Riferimento alla vedova (prossimità temporale al <i>De viduis</i>)
-	Cristo bellezza dell'anima (10,54-13,82)	-
Sermone sul <i>Cantico dei Cantici</i>	Custodi della vita ritirata (13,83-14,92)	-
-	Sutura del Carro di Aminadab (15,53-15,94)	-
Esegesi sul volo dell'anima	Il volo dell'anima platonica (19,95-15,97)	-
-	Testo eterogeneo (16,98-17,111)	-
Esegesi sul volo dell'anima	Il volo dell'anima cristiana	-

	(18,112-18,118)	
-	Sutura su Cristo auriga dell'anima (18,119)	-
Sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo (<i>Hodie</i>)	La pesca di Pietro (18,120-19,126)	Scarsa partecipazione alle veglie
-	Il prezzo della redenzione (19,127-19,129)	-
Sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo	La pesca dei nuovi apostoli (20,130-20,131)	Riferimento a una situazione di fatica, presenza del vescovo di Bologna, elezione avvenuta da poco (prossimità temporale al <i>De virginibus</i>)
-	Finale (20,132-20,135)	-

I risultati dell'analisi sul contesto storico del *De virginitate* sono molto più cospicui di quanto la critica abbia lasciato finora intendere. Il dato più marcato è che la divisione in sezioni sulla base delle allocuzioni presentata nei paragrafi precedenti coincide con la presenza o l'assenza di riferimenti al contesto storico: quelle parti che si presume essere derivate da omelie pronunciate nel corso delle liturgie presentano un buon quantitativo di informazioni, a differenza di quelle più marcatamente esegetiche, che sono state integrate 'a tavolino' per un'opera letteraria.

La situazione descritta dai tre sermoni è analoga e riferibile alla prima fase dell'episcopato di Ambrogio, per via delle difficoltà già parzialmente presentate nel *De virginibus* e della poca reattività dei fedeli milanesi alla sua opera pastorale. L'ossatura del *De virginitate* si forma dunque su materiali omogenei databili con ogni probabilità alla fine degli anni Settanta.

4. I rapporti con il *De virginibus*

Dato che alcune parti del *De virginitate* non presentano riferimenti al contesto storico, è opportuno fare un raffronto con il *De virginibus* per verificare se ci sia una corrispondenza tra le due opere circa l'*usus scribendi* e le tematiche discusse.

Già Palanque (1933, 456) e Dudden (1935, II 695) avevano rintracciato la presenza di sermoni come sostrato di quest'opera, ma Faller (1933, 6s.) ne aveva individuati ben otto: uno su sant'Agnes, rivolto a un pubblico comune (*Virg.* I 2,5-9), uno sulla virginità cristiana, di fronte al popolo (*Virg.* I 3,11-4,19), un confronto tra matrimonio e verginità, di fronte al popolo (*Virg.* I 5,23-11,66), un sermone sulla vergine Maria, rivolto alle vergini (*Virg.* II 2,6-18), il frammento di sermone sul martirio di Tecla (*Virg.* II 3,19-21), il sermone sulla vergine di Antiochia, rivolto alle vergini (*Virg.* II 4,22-5,33), il sermone di papa Liberio a Marcellina, in realtà finzione letteraria di Ambrogio (*Virg.* III 1,1-4,14), il frammento di sermone sulla morte di Giovanni Battista, di fronte al popolo (*Virg.* III 6,26-31)⁶⁷³.

Nel suo studio sul *De virginibus*, Yves-Marie Duval (1974, 11s.) cercava di capire quale fosse lo scopo di queste allocuzioni: «les allusions au public dont on veut qu'elles attestent le caractère oral, voire même permettent de distinguer plusieurs auditoires différents, sont-elles les traces non gommées – volontairement ou par négligence – de cet état antérieur ou sont-elles destinées à montrer que le traité n'est pas, de par son objet et le résistances qu'il provoque, réservé aux seules candidates à la virginité ? Les disparates que l'on constate trahissent-elles la négligence de l'éditeur ou révèlent-elles des changements de rythme et de couleurs proprement littéraires ? Il n'est pas possible de formuler de réponses tranchées». Anche Gori (1989, I 64) invita alla cautela a causa della difficoltà a «identificare le parti preesistenti in un tutto ben amalgamato», mentre Peter Dücker (2009, 76-81) presenta una struttura del trattato per temi molto dettagliata, senza però far riferimento alla proposta di Faller.

Le nuove considerazioni sul *De virginitate* impongono un nuovo vaglio della struttura del *De virginibus* in relazione alle differenti allocuzioni presenti nel testo. I paragrafi successivi vedranno dunque una breve analisi di ogni libro, preceduta da una tabella di analisi delle allocuzioni e delle citazioni del *Cantico dei Cantici*. Nella tabella seguente sono inserite, libro per libro, tutte le allocuzioni ai destinatari, divise in singolari e plurali; le apostrofi riferite non alle vergini ma alla sorella o ai genitori sono in grassetto.

⁶⁷³ Lo schema è stato ripreso da Gori (1989, I 64).

Appositamente segnalate sono le allocuzioni all'interno di invettive di tenore satirico contro le donne schiave delle frivolezze femminili: si tratta di attacchi forse tenuti davvero nel corso di un sermone, ma non direttamente rivolti alle vergini. Sono invece assenti – come nelle altre analisi – tutti i passi in cui le apostrofi non sono indirizzate ai destinatari del testo: le citazioni bibliche (*Virg.* I 5,23 e 7,36) e i discorsi diretti di altri, quali i dialoghi dei detrattori della verginità (I 10,57 e 11,66), le parole di Cristo al Padre (II 2,16), il discorso fittizio di Liberio a Marcellina (III 1,2s. e 14), i dialoghi nel racconto di una vergine antiochena (II 4,26-29), l'invettiva contro Erode (III 6,30).

4.1. Il primo libro

Passo Virg.	Allocuzioni singolari	Allocuzioni plurali	Citazioni di Ct
3,10	<i>Tu, soror sancta</i> [alla sorella]	-	-
3,11	-	-	1,34
3,12	-	<i>Considerate</i>	-
4,21	-	<i>Videte</i>	-
5,22	-	<i>Spectate</i>	4,11
6,26	<i>Mi soror, vide</i> [alla sorella]	-	-
6,28	<i>Tu, te, mulier, tuae, irasceris, vis</i> [satira]	-	-
6,30	-	<i>Beatae virgines, vestrae, vestra, vos (due volte), pensatis, habetis</i>	-
6,32	-	<i>Parentes, vestra, audistis, debeat, possitis</i>	-
7,37	<i>Tibi, adverte, haberis, dominaris</i>	-	-
7,38	<i>Te</i>	-	1,2(1), 4,7s.
7,39	<i>Virgo, tuus, vide, tribuas</i>	-	4,10
8,40	<i>Tua</i>	-	-
8,41	<i>Filia (due volte), tu, te, tibi, tua, tuorum, tuo, imitare</i>	-	-
8,42	<i>Tibi, te, tua, tuae, tuum, congreges, rapiaris</i>	-	-

8,43	<i>Tibi</i>	-	2,1s.
8,44	<i>Virgo, tui, sume, scrutare, reperias</i>	-	5,15
8,45	-	-	4,12
8,46	<i>Virgo (due volte), tu, tibi, accingere, claude, possis, noveris, memento</i>	-	2,3, 3,4, 5,1.10, 7,11, 8,6
8,47	<i>Tibi</i>	-	4,16. 6,4(3)
8,48	<i>Es, accipe, serves</i>	-	8,6
8,49	-	-	8,10
8,50	-	-	8,12
8,51	-	<i>Virgines sanctae, vobis, militatis</i>	3,7s.
8,52	-	<i>Vobis, vos (due volte), tenetis, estis</i>	-
8,53	-	<i>Beatae virgines</i>	-
9,54	<i>Soror, tui, tuum, habes, audi, debeas, careas, cernis</i> [alla sorella]	<i>Vobis, vos (due volte)</i>	-
9,55	<i>Cerne</i>	<i>Vobis, vestrae, vos (tre volte), mulieres, trepidatis</i> [satira]	-
10,57	-	<i>Vobis, videtis</i>	-
10,58	-	<i>Filiae vestrae</i> [ai genitori]	-
10,59	-	<i>Contuemini</i>	-
10,61	<i>Videas</i>	-	-
10,62	<i>Habes, quaeras</i>	-	-
11,63	<i>Puella, virgo, te, tibi, discas, potes, exerceris, cogaris, vince, vincis</i>	<i>Audistis</i>	-
11,64	<i>Tuae, creditis, credite</i>	<i>Vos, crede, credis</i>	-
11,66	-	<i>Parentes, habetis</i> [ai genitori]; <i>puellae, cavete</i>	-

Le somiglianze con il *De virginitate* sono molto evidenti: le allocuzioni sono tutt'altro che univoche e si rivolgono a destinatari molto diversi (la sorella, una vergine, le vergini, i genitori); i riferimenti al *Cantico* sono condensati quasi interamente in una decina

di paragrafi dove l'autore si rivolge ripetutamente a una seconda persona femminile, e così avviene nella maggior parte delle altre citazioni.

Il primo libro può essere così diviso:

- 1) Proemio (1,1-1,4): dichiarazione di umiltà da parte dell'autore. Mancano le allocuzioni.
- 2) Sermone su S. Agnese (2,5-2,9): motivo occasionale per iniziare l'argomento, con riferimento al ricordo della morte della martire (2,5 *hodie natalis est virginis*). Ambrogio si rivolge raramente agli uditori, una sola al singolare e una al plurale. Sembra un sermone rivolto al popolo, in cui il vescovo descrive varie categorie umane: 2,5 *virī, parvuli, nuptae, innuptae*; 2,6 *senes, iuvenes, pueri*. La genuinità di questo sermone risiede forse proprio nel fatto che i destinatari non sono soltanto delle donne consacrate.
- 3) Dedicà alla sorella (3,10-11): con uno stacco repentino, Ambrogio annuncia che è la sorella ad avergli domandato uno scritto sulla verginità. Le allocuzioni sono rivolte a lei: 3,10 *tu, soror sancta*. Nel paragrafo successivo continua il discorso esaltando la verginità personificata che vola oltre le nubi fino nel seno del Padre. I *topoi* del confronto con gli angeli e del volo dell'anima, qui presenti per la prima volta, saranno ricorrenti nel trattato.
- 4) Superiorità cristiana sui tempi antichi (3,12-19): il confronto con la verginità nei tempi veterotestamentari e pagani inizia con la frase *dicet aliquis*, che Ambrogio ripeterà in altri punti di snodo del testo. La sezione finisce con il richiamo di Agnese, dimostrazione della superiorità delle vergini cristiane. In questa parte vi è un solo verbo alla seconda persona plurale, *considerate* (3,12).
- 5) Prima esortazione alla verginità (3,20-7,35): Ambrogio spiega il taglio che vuol dare al suo trattato (5,20 *ego licet laudationem non susceperim virginitatis, sed expressionem, ad rem tamen pertinere arbitror, ut quae sit ei patria, quis auctor appareat, ac prius ubi sit patria definiamus*). La struttura di questa parte può essere suddivisa in tre momenti: una prima esaltazione della verginità (3,20-23), un elenco delle *molestiae nuptiarum* con una satira contro le donne che si truccano (6,24-29), paragone tra verginità e matrimonio con esortazione ai genitori (6,30-7,35). Vi sono pochi riferimenti al plurale, uniti ad apostrofi indirizzate alle *beatae virgines* (6,30) e ai *parentes* (7,32). Troviamo il singolare soltanto in un riferimento alla sorella (6,26) e nell'invettiva contro le donne che si truccano, in cui Ambrogio riprende il

topos della satira classica di rivolgersi direttamente al destinatario delle offese, che chiama *mulier* (6,28).

6) Lode della vergine, sposa di Cristo (7,36-8,51): Ambrogio propone una spiegazione del *Cantico dei Cantici* in cui la vergine viene paragonata alla sposa biblica. Il discorso qui è quasi interamente declinato alla seconda persona singolare, con moltissime allocuzioni. I paragrafi 7,36s. e 8,49-51 collegano questa sezione al resto del componimento: in entrambi si trova un riferimento alle sacre vergini, mentre il resto della sezione è interamente consacrato a una sola vergine, e alla fine si trova un'allocuzione al plurale, *vobis sanctae virgines* (8,51).

7) Seconda esortazione alla verginità (8,52-11,66): Duval era convinto che il libro si sarebbe potuto fermare al par. 9,54, con la lode della sorella che rappresenta la perfezione della vita verginale; per questo si stupisce dei paragrafi 9,55s., dove si trova la satira contro le donne di cui egli non comprende il posto nell'economia del libro. A questi paragrafi segue una domanda fittizia di un uditore che critica la sua pretesa predilezione per la verginità (10,57), sulla falsariga di 3,24 e 7,33, su cui struttura il resto del libro fino alla fine. In realtà, si nota che questa parte successiva alla digressione sul *Cantico* costituisce un discorso di esortazione alla verginità speculare a quello precedente. Può essere infatti diviso anch'esso in tre parti, un encomio della castità (8,52-54), una riprovazione delle miserie del matrimonio, con una satira contro le donne che si vestono con cura per allietare i mariti (9,54-56), e l'invito finale a genitori e figlie ad accogliere la consacrazione virginale (10,57-11,66). In quest'ultima parte sono numerosi i riferimenti alla platea, che come all'inizio non è composta soltanto di fanciulle ma di genitori e madri vedove, cui Ambrogio si rivolge direttamente (10,58 *viduis, cum quibus hic mihi sermo est*). Le allocuzioni tornano ad essere rare, quasi sempre al plurale; alla fine del testo si rivolge sia ai *parentes*, che alle *puellae* (11,66). Il singolare si trova soltanto in alcuni paragrafi delimitati: nella satira contro le donne cariche di gioielli Ambrogio addita alla sorella le vittime dei suoi attacchi (9,54s.); in 11,63s. Ambrogio si rivolge direttamente a una vergine. Si rileva il solito tratto stilistico: la quantità di allocuzioni cresce quando Ambrogio utilizza la seconda persona singolare. È interessante notare inoltre che in questi due paragrafi i singolari sono come delimitati da due plurali: *audistis* nella prima frase in 11,63, *quodsi non creditis oraculo, vel exemplis credite* in 11,64. È forse il segno di un rimaneggiamento successivo.

Per Duval la composizione del primo libro è molto meno chiara degli altri due e presenta dei passaggi bruschi – la transizione brutale in *Virg.* I 5,23 e I 7,38s., dove inizia la spiegazione sul *Cantico* – e varie riprese tematiche: la parte su Agnese è ritenuta troppo breve per costituire un sermone, ma piuttosto un preludio cui farà riferimento in séguito (4,19), così come il tema della Chiesa vergine e madre, presente in 5,21s. e successivamente in 6,31. A questi si può aggiungere anche la ripetizione del tema degli angeli, presente nella dedica alla sorella (3,11) e nella sutura dopo l’esegesi sul *Cantico* (8,51) che si allaccia alla seconda esortazione (8,52). In particolare, qui si nota pure la ripetizione di *Mt* 22,30 alla fine della dedica come all’inizio del secondo encomio. Questo tema ricorrente si lega spesso al volo dell’anima, anch’esso presente nella dedica alla sorella (3,11), nell’esegesi sul *Cantico* (8,44), all’inizio (8,53) e alla fine (10,61) del secondo encomio sulla castità. È da notare che in molti di questi casi si tratta di parti del libro in cui Ambrogio si rivolge a una seconda persona singolare.

Duval (1974, 18-20) era giunto alla conclusione che non si trattasse di brani di sermoni pronunciati separatamente e poi collegati attraverso suture, ma piuttosto di un tipo di composizione strutturata espressamente su un sistema di riprese; non negava però che potessero essere avvenuti spostamenti di testo nel corso della composizione. Il primo libro è stato certamente rielaborato in maniera profonda, ma la visione di Duval non spiega la diversità di destinatari delle sue allocuzioni, financo maggiori che nel *De virginitate*: in questo libro, infatti, Ambrogio si rivolge rispettivamente alla sorella, ad alcuni genitori, ad alcune vergini, a una vergine, a madri vedove, ad alcuni padri. In particolare, certi passaggi presentano apostrofi ‘bipolari’ (9,54, 11,63s.), che si rivolgono contemporaneamente a figure singole e plurali:

quantae felicitatis est quod nulla vos habendi cupiditas inflammat? pauper quod habes poscit, quod non habes non requirit. fructus laboris tui thesaurus est inopi et duo aera, si sola sint, census est largientis. audi ergo, soror, quantis careas. nam cavere quid debeas nec meum est docere nec tuum discere; perfectae enim virtutis usus magisterium non desiderat, sed informat. cernis ut pomparum ferculis similis incedat quae se componit ut placeat, omnium in se vultus et ora convertens, eo ipso quo studet placere deformior; prius enim populo displicet quam placeat viro. at in vobis reiecta decoris cura plus decet et hoc ipsum quod vos non ornatis ornatus est (9,54).

Non è possibile pensare che questo testo sia stato scritto nello stesso momento. Appare invece più plausibile l'ipotesi che già qui Ambrogio stesse sviluppando il suo metodo scrittoriale che poi utilizzerà a piene mani nel *De virginitate*: la fusione di testi preesistenti, tagliati e rielaborati insieme a parti create nel momento di unificazione dell'opera. A differenza del *De virginitate*, qui la rielaborazione è stata talmente profonda che non è possibile indicare con precisione le sezioni preesistenti alla formazione del libro.

Sicuramente è da escludere l'idea di un enorme sermone che Faller (1933, 7) aveva visto da 5,23 a 11,66, perché spezzato in due da una digressione sul *Cantico dei Cantici* che presenta marcate consonanze con la sezione corrispondente del *De virginitate*: entrambi i casi sono marcati da un discorso costantemente indirizzato a una vergine, con grande quantità di vocativi singolari. Così escluderei anche le parti in cui Ambrogio si rivolge alla sorella, scritte espressamente per l'opera unitaria. Viceversa, il vario riferimento alle vergini e ai loro genitori, nonché alle varie parti della società, rende probabile che alla base ci fossero uno o più sermoni, o comunque un testo scritto da Ambrogio con intento omiletico. Si noterà infatti che tutti e tre i libri hanno riferimenti alle vergini, mentre nel secondo Marcellina è completamente assente; inoltre anche nel primo libro, al di là della dedica, presentata non all'inizio ma dopo dieci paragrafi, come invece avviene negli altri due libri, i riferimenti alla sorella sono rari e molto cursori, all'interno di paragrafi dove l'autore già si stava rivolgendo a altri destinatari (come nel caso del par. 9,54).

Al contrario, i richiami ai vari componenti della famiglia e al dovere genitoriale di accettare la vocazione delle figlie ritornano in tutto il libro: dall'esaltazione della martire Agnese, che ogni uomo deve apprezzare a prescindere dall'età e dal ruolo (2,5s.), alle apostrofi dirette ai padri e alle madri, al racconto di discussioni familiari. È impossibile affermare con certezza l'origine omiletica di queste sezioni, anche perché i riferimenti al contesto omiletico non sono così frequenti come nel *De virginitate*, eppure anche qui si osserva che Ambrogio indica il giorno natale di Agnese come inizio del discorso (2,5) e si riferisce a un *sermo* (10,58): entrambe queste attestazioni si trovano in sezioni dove l'autore impiega la seconda persona plurale. Si può dunque ipotizzare che nella prima stesura Ambrogio avesse pensato a un discorso indirizzato in questo libro alle vergini e ai loro genitori, e nel secondo soltanto alle vergini, e che poi abbia deciso di dedicarlo alla sorella, protagonista dell'ultimo tomo, senza cambiare l'impostazione già data.

4.2. Il secondo libro

Passo Virg.	Allocuzioni singolari	Allocuzioni plurali	Citazioni di Ct
2,6	-	<i>Vobis, teneatis</i>	-
2,18	-	<i>Beatae virgines, vobis</i>	-
3,20	<i>Videres</i>	-	-
3,21	-	<i>Vobis, intellegatis</i>	-
4,25	-	<i>Aestimate</i>	-
4,26	-	<i>Virgines Dei, claudite, aperite</i>	-
4,27	-	<i>Sanctae virgines, discite, dediscite</i>	-
4,33	-	<i>Expectatis</i>	-
5,36	-	<i>Iudicetis</i>	-
6,39	-	<i>Sanctae virgines, vobis, vestrum, vestris, vestrae (tre volte), legite, inhalastis</i>	-
6,42	-	-	1,2s.(1s.), 1,3s.(2s.), 4,8
6,43	-	-	5,5, 7,11, 8,9

Già a prima vista si nota una maggiore uniformità: i riferimenti sono quasi tutti al plurale e indirizzati unicamente alle vergini. Si nota inoltre che le uniche citazioni del *Cantico* sono alla fine del libro, di cui è ora presentata la suddivisione:

- 1) Introduzione (1,1-1,5). Ambrogio replica alle accuse di presunzione e dedica il libro alle vergini lontane che gli hanno chiesto un insegnamento scritto (1,3 *quodsi qui nos praesumptionis arguit, arguat potius sedulitatis, quia rogantibus virginibus ne hoc quidem putavi negandum*). Mancano le allocuzioni.
- 2) Prima cornice (2,6): invito a prendere Maria come modello di castità. Ambrogio si rivolge a un destinatario plurale, le vergini (*sumatis, vobis, debeatis*).
- 3) Sermone su Maria (2,7-18): nella descrizione di Maria il vescovo ne tratteggia gli aspetti esemplari per le vergini: *tamen alios habeat virgo membrorum custodes suorum, morum autem suorum se habeat ipsa custodem* (2,9); *ubique in virgine comes singularum virtutum est pudor* (2,14). La digressione esegetica sembra finire

- con le prime due frasi del par. 15 (*haec est imago virginitatis. talis enim guit Maria, ut eius unius vita omnium disciplina sit*), mentre dopo Ambrogio evoca l'incontro celeste tra Maria e le vergini. I riferimenti alle donne consacrate sono più numerosi (2,16 *quantis illa virginibus occurret*, 2,17 *choros virginales*) ma senza allocuzioni.
- 4) Seconda cornice (3,18s.): Ambrogio finisce il sermone rivolgendosi alle vergini con varie allocuzioni e allaccia la storia di Maria a quella di Tecla, all'inizio del paragrafo successivo: *vobis, beatae virgines* (2,18).
- 5) Frammento di sermone su Tecla (3,19s.): Faller (1933, 7) pensava che questa parte, data la sua brevità, fosse il frammento di un sermone. Anche qui vi è un solo verbo alla seconda persona singolare.
- 6) Terza cornice (3,21): Ambrogio immagina la contestazione di un uditore sul fatto che Maria e Tecla debbano la loro virtù agli impareggiabili maestri che hanno avuto. Racconta allora una prova di fede molto più vicina al loro tempo, il martirio di un'anonima vergine di Antiochia. Anche qui si trova un'allocuzione plurale: 3,21 *huiusmodi recens vobis exemplum profero*.
- 7) Storia della vergine antiochena (4,22-33)⁶⁷⁴: nella storia della martire che grazie all'aiuto di un soldato riesce a preservare la sua verginità in un bordello Ambrogio inserisce varie allocuzioni alle vergini molto espressive: 4,26 *claudite aurem, virgines dei: ducitur puella Dei ad lupanar. sed aperite aurem, virgines Dei: virgo prostitui potest, adulterari non potest*; 4,27 *discite martyrum miracula, sanctae virgines, dediscite locorum vocabula*. Sfrutta poi un ulteriore riferimento all'uditorio – *quid expectatis?* – per introdurre la morale della storia al par. 4,33.
- 8) Confronti con la classicità (5,34-38): Ambrogio narra la storia dei filosofi Damone e Finzia (5,34), che egli ritiene degna di lode ma inferiore a quello della vergine antiochena (5,35); Ambrogio sottolinea poi il contrasto tra l'impunita derisione degli dèi pagani da parte di Dionisio (5,36s.) e punizione di Geroboamo per aver fatto libagioni agli idoli (5,38). Non ci sono allocuzioni.
- 9) Cornice finale (6,39): è presentata la dedica del libro alle vergini: *haec ego vobis, sanctae virgines, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi*. Ambrogio offre numerose informazioni cariche di importanza: si rivolge al plurale alle vergini per

⁶⁷⁴ Sui temi di questa parte, cf. M. Grossi, *Christus ... iam mutare coepit et sexus (Ambr. Virg. II 4,31). Paradigmi di mascolinità e femminilità tra la Passio Theodoraie et Didimi e il De virginibus di Ambrogio*, di prossima pubblicazione negli atti del «XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2019)»; *Osservazioni testuali sulla Passio Theodoraie et Dydimi e sulla sua ripresa nel De virginibus di Ambrogio*, in peer-review presso la rivista «Augustinianum».

affermare che non ha ancora festeggiato i tre anni di episcopato, e riconosce nel libro tante piccole sezioni, presentate come dei piccoli doni. Il testo sembra arrivare infine alla conclusione: *et quoniam quot homines tot sententiae, si quid defaecatum est in sermone nostro, omnes legant; si quid decoctum, maturiores probent; si quid modestum, pectoribus inhaereat, genas pingat; si quid florulentum, aetas florulenta non inprobet.*

10) Appendice (6,40-43): contro ogni attesa, Ambrogio inizia un nuovo paragrafo con un brusco *debuimus sponsae citare amorem* in cui riprende il discorso sulla vergine sposa di Cristo per descrivere le gioie del matrimonio spirituale. Gli ultimi due paragrafi (6,42s.) vedono la citazione di ben sei versetti del *Cantico* e il riferimento a una *virgo nostra*.

Il libro è formato da varie storie esemplari unite tra loro da cornici in cui il vescovo si rivolge alle vergini perché accettino gli insegnamenti impartiti. Rispetto all'ipotesi di Faller, Duval (1974, 16) vedeva negli ultimi due libri una conversazione fatta di immagini e ricordi scritti tutti d'un pezzo, piuttosto che dei frammenti di sermone legati insieme con mano sapiente. Effettivamente, alcune allocuzioni alle vergini sembrano inserite ad arte nel discorso perché inverosimili in una predica reale, come la richiesta di aprire e chiudere le orecchie, tanto più che le apostrofi continuano anche nei capitoli di cornice chiaramente assenti nel sermone liturgico. Sembra confermata la regola che il numero di allocuzioni sia proporzionale alle probabilità che un ipotetico testo d'origine preesistente sia stato rielaborato profondamente.

Quelle parti che Faller riconosceva come sermoni sono dunque probabilmente dei testi scritti per l'occasione: oltre all'artificialità palese di alcune allocuzioni, si nota l'assenza di riferimenti al contesto, a differenza del primo libro e del *De virginitate*, e la regolarità con cui si presentano alla fine di ogni pia vicenda. L'immagine dei *munuscula* preparati per le vergini conferma questa idea. L'attenzione che pone nelle raccomandazioni alle vergini lascia presagire non la fine del libro, ma di tutto il trattato, dato che il primo libro si interrompe in maniera un po' brusca. Viene il dubbio che l'opera fosse stata all'inizio prospettata su due parti da Ambrogio e diretta alle vergini, e che sia stata poi ampliata con una terza parte in cui è subentrato il ruolo della sorella, su cui Ambrogio ha ricalibrato anche il primo libro, senza toccare il secondo. Infatti, gli ultimi quattro paragrafi di appendice presentano le stesse caratteristiche riscontrate sia nel primo libro, che nel *De virginitate*: un cambio brusco di argomento e il tema della vergine sposa di Cristo, spiegato a suon di

versetti del *Cantico dei Cantici*. In questo caso non ci sono allocuzioni dirette al singolare ma Ambrogio parla di una *virgo nostra*, caso unico in tutto il libro. Ancora una volta, l'uso del *Cantico* è la spia di una seconda modificazione di un testo, in cui Ambrogio ha voluto inserire l'esegesi di quel testo biblico avendo in mente una nuova concezione del trattato, che col singolare si rivolge ormai a ciascuna vergine che leggerà il suo libro.

4.3. Il terzo libro

Passo Virg.	Allocuzioni singolari	Allocuzioni plurali	Citazioni di Ct
1,1	<i>Soror sancta, tua, soles, signares</i> [alla sorella]	-	-
4,15	<i>Tecum, te, tu, transigis, rogaris, sumas, deponas, respondes</i> [alla sorella]	-	-
4,16	<i>Virgo veterana, tui, seres</i>	-	-
4,17	<i>Tuam, tuis, tu, secuta, findas</i>	-	-
4,19	<i>Te, contexas, evigilaveris</i>	-	-
5,21	<i>Intellegas</i>	-	3,9s.
5,23	-	<i>Debetis</i>	-
6,28	<i>Vide</i>	-	-
6,31	-	<i>Sanctae feminae, graves et prudentes viri, dicitis, videtis, debeatis, discite</i> [ai genitori]	-
7,32	<i>Soror sancta, suggeris</i> [alla sorella]	-	-
7,38	<i>Soror, te, didicisti, habuisti, disceres</i> [alla sorella]	-	-
7,38	<i>Tibi</i> [alla sorella]	-	-

Col terzo libro si torna verso un sistema misto, in cui all'inizio e alla fine i riferimenti vanno alla sorella, mentre nel mezzo Ambrogio si rivolge a una vergine. A questo si aggiungono due apostrofi a destinatari plurali, che però non coincidono. Anche qui, l'unica citazione del *Cantico* si trova in frasi rivolte alla seconda persona singolare.

Queste sono le suddivisioni del libro:

- 1) Cornice di dedica alla sorella (1,1): Ambrogio ricorda alla sorella Marcellina, definita *soror sancta*, il giorno della sua professione virginale con papa Liberio. Il discorso è alla seconda persona singolare.
- 2) Discorso di Liberio a Marcellina (1,1-3,14): il discorso fittizio è una successione di precetti che sono già stati elencati da Gori (1989, I 64): «la temperanza nell'uso del vino e del cibo (3,2); la riservatezza e il silenzio (3,3); il digiuno e la preghiera (3,4); la penitenza e l'austerità negli atteggiamenti (3,6)». I riferimenti sono tutti alla seconda persona singolare. Marcellina è definita *filia* (1,2.4), *virgo Dei* (3,13).
- 3) Cornice di lode alla sorella (4,15): Ambrogio elogia la sorella rivolgendosi direttamente a lei.
- 4) Precetti per la vergine anziana (4,16-5,24): questi paragrafi possono essere divisi in aree tematiche, che comprendono alcune metafore agricole per indicare la differenza di ruolo negli stadi della vita (4,16s.), le preghiere notturne (4,18-5,21) e la gestione del dolore (5,22-24). Le allocuzioni sono piuttosto al singolare: Ambrogio si rivolge alla vergine attempata in 4,16 (*tu quoque, virgo veterana, pectoris tui colles diversis saltim seminibus sere*), in 4,17 (*et tu boni agricolae exemplum secuta, floreat in hortis tuis rosa pudoris*), in 4,19 (*volo psalmos cum oratione dominica frequenti contexas vice*). Al plurale si trova soltanto una frase alla fine della sezione: 5,23 *maerere pro saeculo, gauderes debetis in Domino*. Ambrogio si rivolge a un *legens* nel par. 5,22, con una chiara allusione a un recitatore/lettore e non a un uditore.
- 5) Divieto delle danze (5,25-6,30): Ambrogio spiega la storia della morte di Giovanni Battista e delle danze di Salomè per sconsigliare il ballo alle vergini. In questi paragrafi vi è solo un'allocuzione al singolare.
- 6) Cornice morale (6,31): questa cornice di attualizzazione del passo biblico è indirizzata prima alle donne non figlie perché educino rigorosamente la prole (*quid dicitis vos, sanctae feminae? Videtis quid docere, quid etiam dedocere filias debeatis*) e poi agli uomini perché evitino questo genere di piaceri (*graves et prudentes viri*).
- 7) Cornice conclusiva (7,32): Ambrogio accoglie il suggerimento della sorella che lo esorta a parlare delle vergini che cercano la morte per sfuggire ai persecutori. Anche qui l'autore si rivolge direttamente alla *soror sancta* e annuncia di avviarsi *ad finem orationis*.

8) Storia delle martiri volontarie (7,33-36): sono raccontate le storie di Pelagia, Bernice, Prosdoce, Domnina, di cui Ambrogio inventa la parentela⁶⁷⁵. Si trova solo un verbo alla seconda persona singolare.

9) Cornice finale (7,37s.): ultimo colloquio fittizio con la sorella, in cui Ambrogio rievoca la martire di famiglia, Sotere. Le allocuzioni sono dunque alla seconda persona singolare.

Il terzo libro è un ibrido tra i due modelli dei libri precedenti: analogamente al secondo, è strutturato con un proemio, un epilogo e una serie di sezioni tematiche interrotte da cornici in cui Ambrogio si rivolge alla sorella; la parte centrale invece somiglia maggiormente al primo libro, in cui i temi sono più fluidi e le allocuzioni incoerenti: ai parr. 5,23 e 6,31 si trovano infatti allocuzioni al plurale in disaccordo col resto della sezione, indirizzata a una vergine anziana, che non deve essere identificata con la sorella di Ambrogio.

Nel discorso fittizio di Liberio si riscontrano inoltre le allocuzioni *filia* (1,1, 1,3) e *virgo* (1,13), le stesse che l'autore utilizza nelle brevi parti redatte al singolare. Questo dato conferma che Ambrogio si rivolge a una vergine quando il discorso è preparato per l'occasione.

4.4. *Numerose corrispondenze*

È bene riepilogare cursoriamente i punti in comune riscontrati tra il *De virginibus* e il *De virginitate*, che inglobano gli aspetti storico, stilistico e tematico. Il contesto storico descritto è molto simile: Ambrogio lamenta di non aver ancora persuaso nessuno alla vita consacrata, si paragona al fico sterile del Vangelo (I 1,3 *utinam me sub illa infructuosa adhuc ficu iacentem ex aliqua Iesu parte respiceret! Ferret post triennium fructus et nostra ficus*) e parla dello scarto tra Milano e altre città dell'Impero.

Dal punto di vista stilistico si è osservata un'analogia struttura nelle opere, probabilmente riconducibile a una simile formazione del testo: entrambi i trattati presentano parti con allocuzioni diverse anche all'interno dei medesimi paragrafi, passaggi bruschi e probabili suture, nonché la peculiare corrispondenza tra le citazioni del *Cantico* e l'utilizzo della seconda persona singolare. A questo si lega la presenza di verbi d'ascolto, che fa

⁶⁷⁵ Cf. Gori 1989, I 237 n. 94.

ipotizzare un uso orale almeno di una parte dei materiali⁶⁷⁶. D'altronde, anche Zelzer (2001, 516s.) riconosceva già nei primi scritti di Ambrogio il modello di scrittura caratteristico del *De virginitate*:

Mit dem Urteil über oberflächliche Datierung sollte man allerdings bei Ambrosius vorsichtig sein. Bereits in *De virginibus*, seiner Erstlingsschrift, finden sich zwei charakteristische Gestaltungsprinzipien, die oft nicht richtig verstanden wurden: der Verzicht auf geradlinige Gedankenführung, vor allem schwer faßbaren Aussagen, und die Wiederholung von Kernsätzen bzw. die Wiederkehr von ‚Leitmotiven‘ in verschiedenen Variationen [...]. Wie sich zeigen läßt, setzte Ambrosius in *De virginibus* jedoch ganz bewußt die assoziative Gedankenführung ein, bei der er erst allmählich entwickelt, worauf es ihm wirklich ankommt. Diese Methode des langsamen Vorbereitens wandte er auch in der zweiten Rede auf den Tod seines Bruders an.

Quest'uso stilistico è ben riconoscibile già nei primi scritti di Ambrogio e può essere descritto come il risultato di uno svolgimento associativo del pensiero, a patto di non riconoscerne la *creatio ex nihilo* ma la giustapposizione di materiale di vario genere che, opportunamente assemblato, formerà il corpo del libro.

Inoltre, sono numerosi i temi del primo libro del *De virginibus* che verranno poi ripresi nel *De virginitate*: il confronto tra le vergini cristiane e le vestali⁶⁷⁷, la risposta alle critiche di un interlocutore contrario alle sue tesi⁶⁷⁸, l'argomentazione per cui le vergini possano preferire Dio a un marito⁶⁷⁹, il tema della *militia castitatis*⁶⁸⁰, il martirio di Tecla⁶⁸¹, la benedizione di Maria dentro casa⁶⁸², la polemica contro gli ornamenti femminili⁶⁸³, la maggiore propagazione della consacrazione femminile a Bologna rispetto che a Milano.⁶⁸⁴

⁶⁷⁶ Ambr. *Virg.* I 7,32, 7,36, 11,62; Ambr. *Virginit.* 1,4, 6,34, 12,69 (cinque volte), 12,70, 12,72, 19,122, 19,126.

⁶⁷⁷ Ambr. *Virg.* I 4,14-16, *Virginit.* 3,13.

⁶⁷⁸ Ambr. *Virg.* I 10,57, *Virginit.* 5,25.

⁶⁷⁹ Ambr. *Virg.* I 11,65, *Virginit.* 7,26.

⁶⁸⁰ Ambr. *Virg.* I 1,60, II 4,29, *Virginit.* 6,28.

⁶⁸¹ Ambr. *Virg.* II 3,19s., *Virginit.* 7,40.

⁶⁸² Ambr. *Virg.* II 2,10, *Virginit.* 8,42

⁶⁸³ Ambr. *Virg.* I 9,55, *Virginit.* 13,79.

⁶⁸⁴ Ambr. *Virg.* I 10,57, *Virginit.* 20,130.

5. Le citazioni dell'opera

Rimangono da analizzare due supposte citazioni del *De virginitate* in altre opere del periodo, una di Ambrogio e l'altra di Girolamo. Nessuna delle due è cogente perché non riporta né titolo, né autore – altrimenti la questione sarebbe stata risolta già da tempo – ma meritano un approfondimento.

5.1. Il giglio come metafora della resurrezione

Il settimo libro dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, datato al 386 per via di numerosi riferimenti alle lotte per le basiliche e la querelle con Ausenzio, presenta al suo interno un rimando a un libro precedente:

plerique etiam comparationem hanc secundum naturam floris et usum putant propositi germinis aptiorem, eo quod lilia nullius annui usus cultum requirant nec sicut erga proventum fructuum ceterorum ita etiam erga generationem istius floris sollicitis in orbem redeat labor actus agricolis. quibuslibet enim siccitatibus agri omne illud quod alitur in florem quadam virtute genitalem ex sese atque in se sui semper manentis animatur. ita cum filiorum puberum caulem videas aruisse, floris tamen natura vivescit; absconditur enim viriditas, non amittitur. at ubi vernis fuerit provocata blanditiis, indumentum germinis comam floris liliivae resumit ornatus. quem locum nunc, quoniam alibi uberius tractatum esse reminiscimur, praestrinxisse satis est, ne in eadem sit recursus⁶⁸⁵.

A commento della parabola sui gigli e l'erba del campo che Dio veste prima che sia buttata nel fuoco⁶⁸⁶, Ambrogio offre un'interpretazione allegorica basata sulla frase paolina che riprende la stessa immagine: “è necessario che questo corpo corruttibile indossi l'incorruttibilità e che questo corpo mortale indossi l'immortalità”⁶⁸⁷. La particolarità dei

⁶⁸⁵ Ambr. *In Luc.* VII 127: “la maggior parte degli esegeti reputa che questa comparazione sia più adatta secondo la natura del fiore e così l'uso del germoglio qui richiamato, tale che i gigli non necessitano una coltivazione secondo il consueto ciclo annuale, né il lavoro operato dai contadini sollecciti riinizi da capo come nei proventi degli altri frutti così nei confronti della generazione di questo fiore. In qualsiasi siccità del campo, infatti, tutto quello che dà alimento per fare il fiore è animato da una qualche virtù generativa della linfa che si mantiene sempre da se stessa e in sé. Così, quando ti sembra che lo stelo delle foglie già sviluppate sia appassito, è lì che la natura del fiore prende vita; la vitalità infatti si cela, ma non si perde. Ma quando sia stata risvegliata dalle carezze della bella stagione, la copertura del germoglio riacquista i petali del fiore, la bellezza del giglio. Basta aver accennato a questa parte adesso, dato che ricordo che sia stato esposto altrove più diffusamente, perché non ritorni sempre alle stesse cose”.

⁶⁸⁶ *Lc* 12,27; Ambr. *In Luc.* VII 125s.

⁶⁸⁷ *1Cor* 15,53. Cf. Ambr. *In Luc.* VII 126.

gigli è che non necessitano di una coltivazione annuale perché la linfa generativa autonoma permette loro di vivere anche in periodi di siccità, cosicché proprio mentre la parte esterna sembra appassita, all'interno si risveglia la vita. Ambrogio vuole qui fare soltanto un breve richiamo e rimanda a un altro libro in cui si ricorda di aver trattato con maggiori dettagli la questione.

Anche se anteriormente la frase era ritenuta un riferimento a *Virginit.* 9,51s. (cf. Coppa 1978, II 189 n. 4), Wilbrand (1921, 1-3) ne ha ipotizzato invece un'eco nell'*Esamerone*, ipotesi sostenuta recentemente da Visonà (2004, 98). In quest'opera i gigli sono ricordati nel capitolo in cui Ambrogio parla della nascita dell'erba da foraggio: egli porta alcuni esempi di vegetali che nascono da una radice e si diffonde sulle differenti capacità riproduttive delle varie specie. Il momento della creazione viene descritto con le stesse parole (*Hex.* III 5,8,34 *terra ... induit se amictu viriditatis, gratiam fecunditatis adsumpsit diversisque compta germinibus proprios suscepit ornatus*); Ambrogio si stupisce della velocità nella generazione e dalle diverse maniere in cui le piante si riproducano: la decomposizione del chicco che dà origine al nuovo filo d'erba o la spiga che protegge i suoi chicchi attraverso le ariste (*ibid.*). Dopo aver lodato la bontà di Dio, che ha reso la terra fedele nel dare sempre il suo frutto agli uomini (5,8,35), egli esalta la bellezza di un campo rigoglioso per i colori e i profumi che offre agli uomini. Da lì approfondisce il discorso sui gigli, che Wilbrand e Visonà vedevano come origine del riferimento:

*considerate lilia agri, quantus sit candor in foliis, quemadmodum stipata ipsa folia ab imo ad summum videantur adsurgere, ut scyphi expriment formam, ut auri quaedam species intus effulgeat, quae tamen vallo in circuitu floris obsaepta nulli pateat iniuriae. si quis hunc florem decerpit et sua solvat in folia, quae tanti est artificis manus, quae possit lili speciem reformare? quis tantus imitator naturae, ut florem hunc redintegrare praesumat, cui Dominus tantum testimonium tulit, ut diceret: "nec Solomon in omni gloria sic vestiebatur sicut unum ex istis? rex opulentissimus et sapientissimus inferior iudicatur quam huius floris est pulchritudo"*⁶⁸⁸.

⁶⁸⁸ Ambr. *Hex.* III 5,8,36: "Considerate i gigli del campo', quando candore ci sia nelle loro foglie, in che modo le loro foglie si vedano muoversi verso l'alto dal basso fino alle sommità, come per rappresentare la forma di una coppa, come brilli dentro una specie d'oro, che cinta dalla circonferenza del fiore è a riparo da ogni offesa. Se qualcuno stacca questo fiore e ne coglie i petali, qual è la mano di un artista tale che potrebbe ridare loro la forma del giglio? Chi potrebbe essere un così abile imitatore della natura che riesca a ricreare questo fiore, cui il Signore donò una testimonianza così importante da dire: 'Neppure Salomone al massimo della gloria si vestiva come uno di questi'? Un re estremamente ricco e saggio è giudicato inferiore rispetto a quanto è bello questo fiore".

In queste pagine Ambrogio loda la natura nei suoi aspetti riproduttivi con un interesse naturalistico, in cui il giglio è uno dei numerosi fiori elogiati per la bellezza che rispecchia l'abilità del Creatore. Non vi alcun tipo di riferimento alla risurrezione dei corpi, che è il motivo della descrizione del giglio nell'*Expositio*.

Invece nel *De virginitate* si legge:

et quoniam de deserto tractatus hic sumitur, ubi quaerendus sit etiam ipse demonstrat dicens: "ego flos campi et lilium convallium". tamquam lilium in medio spinarum. ecce alium locum in quo solet Dominus diversari; immo non in uno, sed in pluribus. "ego, inquit, flos campi": quia patentem simplicitatem purae mentis frequentat. et lilium convallium: flos enim humilitatis est Christus non luxuriae, non voluptatum, non lasciviae, sed flos simplicitatis, flos humilitatis. tamquam lilium in medio spinarum: nonne inter asperitates laborum contritionesque animorum boni flos odoris exurgit, quia contrito deus corde placatur?

hoc est desertum, filiae, quod ducit ad regnum, hoc est etiam desertum, quod floret ut lilium iuxta quod scriptum est: laetare, sterilis, et exulta, desertum et floreat ut lilium. In hoc deserto, filiae, arbor illa bona fructifera, quae bonos fructus facit, incipit brachia factorum suorum diffundere, verticem divinitatis attollere. iuxta quam nostrae ligna silvae frutescant, quia sicut arbor mali inter ligna silvae, ita frater meus inter medium filiorum. et videns hoc ecclesia laetetur et gaudeat dicens: "in umbra eius concupivi et sedi et fructus eius dulcis in faucibus meis"⁶⁸⁹.

I punti in comune tra i due testi sono numerosi:

1) Non si parla di fiori in genere, ma di gigli nello specifico, per via del loro riferimento evangelico e della comparazione col vestito di Salomone.

⁶⁸⁹ Ambr. *Virginit.* 9,51s.: "Dato che questo sermone inizia dal deserto, egli [il Signore] dimostra dove debba essere ricercato, quando dice: 'Io sono un fiore del campo e un giglio delle convalli. Come un giglio in mezzo alle spine'. Ecco un altro luogo in cui il Signore è solito alloggiare; anzi, non in uno solo, ma in svariati. 'Io – dice – sono un fiore di campo': perché è abituato alla semplicità senza vincoli di una mente pura. 'È un giglio delle convalli': Cristo infatti è il fiore dell'umiltà, non dell'esuberanza, non dei piaceri, non della srenatezza, ma il fiore della semplicità, il fiore dell'umiltà. 'Come un giglio in mezzo alle spine': non è forse in mezzo alle asprezze delle fatiche e alle contrizioni dell'animo che il fiore del buon odore spunta, poiché Dio è placato da un cuore contrito? Questo è il deserto, figlie, che conduce al regno, questo è anche il deserto che fiorisce come il giglio; è scritto: 'Rallegrati, sterile, ed esulta, deserto, e fiorisca come un giglio'. In questo deserto, figlie, quell'albero buono e pieno di frutti, che dà i buoni frutti, inizia a stendere i rami delle sue azioni, a raggiungere l'altezza della divinità. Vicino a lui portino frutto gli alberi della nostra selva, poiché come l'albero del melo si trova in mezzo agli alberi della selva, così mio fratello si trova in mezzo ai figli. Vedendo ciò la Chiesa si allietta e gioisce dicendo: 'Ho bramato la sua ombra, mi sono seduta e il suo frutto è dolce nella mia bocca'".

2) Si trova la stessa citazione di commento poco prima del passo, *Christi enim bonus odor sumus Deo*, così come nell'*Expositio* dopo⁶⁹⁰.

3) Nel settimo libro dell'*Expositio* le citazioni del *Cantico* sono piuttosto isolate:⁶⁹¹ ne seguono due subito dopo il par. 127, in cui viene citato il versetto del *Cantico* ove Cristo-sposo viene eguagliato al fiore del campo e al giglio delle convalli presente nel *De virginitate*, mentre la prima citazione del *Cantico* nell'*Exameron* non avviene prima di una ventina di paragrafi (Ambr. *Hex.* III 13,53).

4) Il linguaggio botanico era già stato utilizzato da Ambrogio per descrivere il campo delle virtù nel *De virginibus*, di cui poi riprende l'immagine nel *De virginitate* per descrivere i diversi modelli di vita cristiana. In particolare *Virg.* III 4,17: *non totus messem generat ager. hinc de collibus vineta consurgunt, illic purpurascens cernas olibas, hic olentes rosas. saepe etiam relictis aratris ipse validus agricola digito solum scalpit, ut florum deponat radices, et asperis manibus, quibus luctantes inter vineta flectit iuvenco molliter ovium pressa tubera. eo quippe melior ager quo numerosior fructus. ergo et tu boni agricolae exemplum secuta non perennibus ieiuniis tamquam depressis vomeribus humum tuam findas. floreat in hortis tuis rosa pudoris, liliū mentis.*

5) La prima citazione del *Cantico* in *In Luc.* VII 128 parla di un giardino (*hortus clausus*) del mondo spirituale dove stanno le virtù (*ubi integritas, ubi castitas, ubi religio, ubi fida silentia secretorum, ubi claritas angelorum est*) sotto forma di fiore (*illic confessorum violae, lilia virginum, rosae martyrum sunt*); potrebbe essere un'eco del viaggio dell'anima descritto in *Virginit.* 17,108, in cui l'anima *aeternis intenta virtutibus supra mundum labitur. supra mundum enim iustitia est, supra mundum castitas, supra mundum bonitas, supra mundum sapientia.*

6) Il discorso si basa sul tema della morte e della risurrezione: nell'*Expositio* gli angeli sono paragonati ai fiori per via del loro candore e del loro profumo di santità, perché essi, a differenza degli uomini, non cadono nelle tentazioni del corpo. La speranza di Ambrogio è che anche gli uomini, in virtù della risurrezione, diventino come gli angeli in attesa che il corpo mortale sia rivestito dalla vita per fare il cambio (*in Luc.* VII 126); nel *De virginitate*, sulla scorta di *2Cor* 2,15s., “il buon odore di Cristo per Dio” diventa per alcuni condanna, quindi “odore della morte che conduce alla morte”, mentre per altri salvezza, un “odore della vita che conduce alla vita”

⁶⁹⁰ *2Cor* 2,15. Ambr. *Virginit.* 9,49, *In Luc.* VII 126. Cf. *Ct* 2,1 in *In Luc.* VII 128.

⁶⁹¹ Ambr. *In Luc.* VII 31.38.128.162.179.184.214.

riservato a quelli che credono all'odore della resurrezione (*Virginit.* 9,49). La virtù e i meriti che aprono le porte alla vita eterna sono definiti monti degli aromi, “che accolsero il corpo del Signore Gesù e lo avvolsero in lenzuoli con aromi” (*Virginit.* 9,50).

7) La metafora di Cristo-giglio è usata per descrivere il fiore che sopravvive a situazioni impervie (*quibuslibet siccitatibus agri in in Luc.; in medio spinarum, in deserto in Virginit.*). Da questo contesto di morte (*cum foliorum publerum caulem videas aruisse in in Luc., inter asperitates laborum contritionesque animorum in Virginit.*) ottiene la vita (*floris natura vivescit in in Luc., boni flos odoris exurgit in virginit*), dove è proprio la condizione di sofferenza che genera la rinascita (*virtute genitali suci semper manentis in in Luc., contrito deus corde placatur in Virginit.*).

Le analogie in chiave botanica addotte da Wilbrand (1921) e Visonà (2004) sono reali ma riguardano il lessico, non il contenuto; per questo sono probabilmente dovute alla prossimità temporale dell'*Esamerone* con il settimo libro dell'*Expositio* (386-387). Del resto, come si è visto, Ambrogio coltiva le sue metafore agricole già nel *De virginibus* e poi a varie riprese nel *De virginitate*. Il contenuto, al contrario, sembra legare l'*Expositio* al nostro testo, che Ambrogio presenta come un'opera composta in precedenza. Mentre infatti i riferimenti presenti nel *De virginitate* sono chiari (*in alio libro in Virginit.* 8,46; *in superioribus in Virginit.* 12,69), qui Ambrogio parla di un ricordo richiamato alla memoria. Visonà (2004, 88) è a favore della datazione dell'*Esamerone* al 386 proprio grazie a questo riferimento: «dovremmo essere, cioè, nella primavera del 386 e, se il commentario su Luca segue l'ordine di predicazione di Ambrogio, la nostra predica si situerebbe in maggio e presupporrebbe i sermoni sull'*Esamerone* predicati in aprile». Possibile che Ambrogio accenni a una reminiscenza vaga (*alibi uberius tractatum esse reminiscimur*) per una distanza di pochi mesi? Il tenore del questo rimando rende difficilmente plausibile che si tratti di testo scritto in concomitanza: un ulteriore indizio per datare il *De virginitate* tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta.

5.2. Adfirmanti incumbit probatio: a sostegno di una vecchia tesi

Nel 1992 Neil Adkin aveva sostenuto l'ipotesi dell' anteriorità del *De virginitate* rispetto alla *Lettera a Eustochio de virginitate servanda* (22), composta da Girolamo nella prima metà del 384⁶⁹². Nel corso dei suoi articoli Zelzer ha rifiutato questa tesi in maniera molto cursoria: «i suoi argomenti non sono tuttavia persuasivi, dal momento che le corrispondenze stabilite possono essere anche ricondotte a fonti comuni»⁶⁹³. La studiosa in nota aggiungeva un riferimento ad Atanasio: «Girolamo nomina Atanasio in *Vir. ill.* 87 come autore di numerosi scritti *de virginitate*»⁶⁹⁴. *A posse ad esse non valet consequentia*: liquidare aprioristicamente una tesi adducendo la possibilità che i due autori avrebbero attinto a un terzo testo senza darne una prova, o almeno un indizio probabile, appare una scelta impropria nel metodo, tanto più che, riguardo al *De virginibus*, la stessa Zelzer conveniva con Yves-Marie Duval sulla «autonomia del testo ambrosiano rispetto alla sua fonte», il *De virginitate* di Atanasio⁶⁹⁵.

La proposta di Adkin merita di essere riletta: lo studioso, che nel frattempo ha pubblicato un commento sull'opera di Girolamo, notava che Girolamo aveva attinto a un numero copioso di frasi altrui nel libretto e che negli anni Ottanta aveva cercato due volte di svalutare le opere di Ambrogio, traducendo il trattato di Didimo sullo Spirito Santo e le omelie origeniane su Luca. Secondo lui la ripresa di 16 versetti del *Cantico dei Cantici*, presenti anche nel *De virginitate*, in soli due capitoli del *Libellus* (*Hier. Epist.* 22,24,6-26,4) serviva per emulare Ambrogio e nello stesso tempo contrastarlo, tanto più che «a number of the verses that are cited here by Jerome do not recur elsewhere in his oeuvre» (Adkin 1992, 239 n. 16). Dopo aver mostrato l' esegesi geronimiana di *Ct* 5,7, secondo lui coscientemente opposta a quella di Ambrogio, lo studioso (p. 244) esamina i supposti rimandi, che qui vengono riproposti senza pretesa di completezza: la domanda di Girolamo (*Epist.* 22,26,3) *quid enim necesse est, ut cordis tui ostia clausa sint sponso?* richiamerebbe l'invito di Ambrogio (*Virginit.* 12,72) *a fores tui cordis aperire*; gli imperativi *surge et aperi* (*Hier. Epist.* 22,26,3) sono collegabili con l'esortazione *surge, aperi* di *Virginit.* 11,60; la frase *sponsus in plateis non potest inveniri* (*Hier. Epist.* 22,25,3) presenta un'interpretazione del *Cantico* analoga all'ambrosiana *non in plateis Christus reperitur* (*Virginit.* 8,46); la frase di

⁶⁹² Sulla data, cf. Cavallera 1922, I/2 24; de Vogüé 1991, 236.

⁶⁹³ Zelzer 1997, 813-814, 2000, 534, 2001, 516.

⁶⁹⁴ Zelzer 2001, 516 (e n. 30).

⁶⁹⁵ Zelzer 1997, 817: cf. 816-820.

Girolamo (*Epist.* 22,39,1) a proposito dell'asceta che ama Cristo e ripudia il mondo, *qui conmortuus est domino suo et consurrexit* ha un parallelo in *commoriare cum Christo et cum Christo resurgas* (*Virginit.* 13,82), dove è presente il doppio verbo con il prefisso *con-* a differenza dei passi scritturistici a cui la frase gli editori hanno fatto riferimento (*2Tim* 2,11 e *Col* 3,1). Particolarmente interessante è il suo ultimo paragrafo (Adkin 1992, 244):

Borrowing from a work does not of course prevent Jerome from attacking it. There would seem in fact to be one such attack on Ambrose's 'De virginitate' at the start of the 'Libellus'. Here Jerome concludes his introduction with the assurance to the virgin that in his own work there will be no *rhetorici pompa sermonis, quae te iam inter angelos statuat et beatitudine virginitatis exposita mundum subiciat pedibus tuis* (*Hier. Epist.* 22,2,2). The phrase *mundum subiciat pedibus tuis* would seem to be aimed specifically at the 'De virginitate'. Towards the end of the treatise Ambrose had asserted that the virgin and everything pertaining to her were *supra mundum*. The point had been driven home by no less than a thirteenfold repetition of this phrase (*Ambr. Virginit.* 17,108-110). Such an anaphoric extravaganza cannot have failed to impress itself on Jerome's mind.

Non concordo con l'interpretazione negativa che Adkin dà della lettura di Girolamo: nonostante quest'ultimo maturi un sentimento di antipatia nei confronti del vescovo di Milano, la ripresa di testi e interpretazioni – che di per sé indica l'accettazione di una posizione esegetica – non mostra tratti specifici di rancore o di disprezzo; quand'anche ci fossero, ciò non gli ha impedito di raccogliere materiale per la sua lettera. Ciononostante, le corrispondenze riscontrate dallo studioso, poi riproposte anche nel suo commento alla *Lettera*⁶⁹⁶, sono numerose e circostanziate: non si tratta infatti soltanto di citazioni degli stessi versi biblici, ma anche di una comune interpretazione, esposta per di più con espressioni simili. È effettivamente possibile che entrambi abbiano attinto a una fonte comune, ma al momento si tratta di un'ipotesi soltanto teorica, dato che per ora non sono stati trovati riferimenti ad autori comuni tali da spiegare le occorrenze sottolineate da Adkin.

La 'stroncatura' di Zelzer sembra però aver causato una sorta di *damnatio memoriae* nella ricezione dell'articolo di Adkin: Visonà (2004, 137) ha indicato le obiezioni della studiosa nella sua bibliografia, Domingo Ramos Lissón (2007, 21-23) ha accettato la tesi di Zelzer limitandosi a riprodurre il testo. Nel commento alla *Lettera* 22, Yves-Marie Duval e Patrick Laurence fanno vari riferimenti alle somiglianze col *De virginitate*: a proposito

⁶⁹⁶ Adkin 2003, 32 e 228-242.

dell'interpretazione di *Ct* 5,7 dicono che «la même confusion apparaît par exemple dans le *De virginitate*, 45,92, d'Ambroise. Il est vraisemblable qu'elle se trouvait également dans le Commentaire d'Origène que nous ne possédons plus, même s'il faut laisser à chacun une libre adaptation au sujet qu'il développe [...]. En tout état de cause, cette rencontre est transposée : c'est celle qui se fait dans la lecture de l'Écriture et dans la prière. Faut-il y voir une adaptation de la définition de la prière attribuée à Aristote : “la prière est un entretien et un dialogue avec les dieux” ? (Clem. Al. *Strom.* VII 39). Chez Jérôme, la source est plus proche cependant» (Duval-Laurence 2011, 215). Rinviano poi a *Virginit.* 9,60 (*bonum est ut ad adventum domini interiora turbentur*) per la frase *tanget ventrem tuum* che commenta *Ct* 5,4 e notano il «même emploi de *Ct* 4,12 dans un contexte analogue, mais plus moral, chez Ambroise, *De virginitate* 13,80» (p. 216), con un confronto con Atanasio. Per la frase *sponsus in plateis non potest inveniri* ammettono che l'idea si trova in Ambrogio e che «le texte est très proche de celui de Jérôme, mais [qu'il] doit sans doute dépendre d'un commentaire d'Origène» (p. 217). I commentatori rimandano poi al trattato ambrosiano come confronto per l'espressione *cordis tui ostia*, comune a entrambi gli autori⁶⁹⁷.

Come si può notare, le corrispondenze erano già state trattate da Adkin ma il suo articolo è assente in bibliografia. Nell'introduzione, inoltre, il *De virginibus* è inserito tra le possibili fonti di Girolamo, mentre si omette qualsiasi menzione del *De virginitate* – foss'anche soltanto per escluderla come modello – nonostante che il trattato presenti più d'una somiglianza⁶⁹⁸. Eppure, nel saggio *L'Épître 22 de Jérôme et son temps*, Laurence ricorda il *topos* delle *molestiae nuptiarum* e cita Tertulliano e Cipriano, inserendo in nota anche Ambrogio: «cf. surtout Ambroise, *De virginitate* 6,31-32; *De virginibus* I 4,17; *Exhortatio virginitatis* 4,19; *De viduis* 13,81»⁶⁹⁹. Non si capisce perché un testo ambrosiano simile per temi e modalità espressive al *De virginibus*, per di più con delle corrispondenze testuali, venga scartato senza nemmeno un contraddittorio. Non è esposta la motivazione per cui il testo di Girolamo «doit sans doute» dipendere da Origene: è difficile essere certi quando si parla di una fonte terza non pervenuta, tanto più che, anche una volta confermata l'esistenza di un modello greco (Origene o Atanasio che sia), non si potrebbe comunque escludere *a priori* che Girolamo abbia letto il *De virginitate* e che magari abbia scelto di quel testo proprio quei passi attinti dal maestro per non essere direttamente dipendente dal

⁶⁹⁷ Duval-Laurence 2011, 221. Cf. Adkin 1992, 240-241.

⁶⁹⁸ Duval-Laurence 2011, 44-48.

⁶⁹⁹ Duval-Laurence 2011, 315 (e n. 35).

vescovo milanese oppure, al contrario, per rafforzare la discendenza occidentale del pensiero greco. Dal puro possibile nascono mille interpretazioni.

Il fattore che ha impedito di riconoscervi una dipendenza sembra essere stato proprio la proposta di Zelzer e la sua ricezione nel mondo accademico: una volta tacitamente accolta una datazione media o bassa per il *De virginitate*, diventa impossibile riconoscere nel testo ambrosiano una fonte di Girolamo. Dal momento che, invece, l'ossatura del testo è chiaramente ascrivibile alla fine degli anni Settanta o l'inizio degli anni Ottanta, l'ipotesi torna reale. Se si sommano l'antiorità del testo ambrosiano rispetto a quello geronimiano, le corrispondenze esistenti tra l'*Epistula de virginitate servanda* e il *De virginitate*, la conoscenza reciproca dei due autori, la ripresa di vari passi del *De virginibus* da parte di Ambrogio (peraltro lodato)⁷⁰⁰ e la comunanza di temi, appare difficile negare l'influenza del *De virginitate* sulla lettera di Girolamo.

6. Le corrispondenze con altre opere

Gli assunti che hanno indotto numerosi studiosi a datare il *De virginitate* in epoca più tarda sono divisibili in due filoni argomentativi principali: l'influenza origeniana nell'esegesi del *Cantico* (Dassmann 1965, Gori 1989) e la consonanza interpretativa con opere successive (Wilbrand 1921, Gori 1989, Cutino 2006). Ciascuno dei due punti deve essere dunque affrontato.

6.1. Tracce origeniane

Ernst Dassmann (1965, 137s.) riconosceva nel *De virginitate* un cambio netto di visione esegetica del *Cantico dei Cantici* rispetto al *De virginibus* e lo attribuiva allo studio dei testi origeniani che Ambrogio avrebbe intrapreso nei pieni anni Ottanta⁷⁰¹. In accordo con le sue tesi, Gori (1989, I 48s.) notava che il tema della vergine come sposa di Cristo nel *De virginibus* aveva avuto un salto di qualità nell'altra opera, legata per l'appunto all'influenza origeniana del *Cantico*. A suo avviso, lì non si tratterebbe più della verginità in particolare, ma piuttosto di un'esegesi spirituale che lega la sposa del *Cantico* all'anima con

⁷⁰⁰ Hier. *Epist.* 22,22, 48,14. Cf. Dudden 1935, II 695.

⁷⁰¹ Lo studioso fa riferimento alla tesi di P. Simon, *Sponsa Cantici. Die Deutung der Braut des Hohenliedes in der vornizänischen griechischen Theologie und in der lateinischen Theologie des dritten und vierten Jahrhunderts*, Diss. Bonn 1951, che non ho potuto consultare.

tinte platoniche, da cui deriva anche il volo dell'anima, che rappresenta l'ascesa della sposa verso lo sposo celeste. «In questo – scrive (*ibid.*) – quadro la vergine, anche se di essa si parla poco in modo esplicito, rappresenta la concretizzazione dell'ideale della spiritualità ambrosiana ispirata al *Cantico dei Cantici*. La vergine è colei che ha raggiunto la vetta della mistica ascensione: lo sposo, che è il Verbo di Dio».

Ciononostante, in un articolo del 1984, Franca Ela Consolino aveva invece mostrato la presenza di Origene già nel *De virginibus*, di cui Gori avevano riconosciuto qualche reminiscenza senza accettarne un'influenza diretta. In realtà Consolino segue l'indirizzo di Duval e porta esempi molto concreti sull'originalità di Ambrogio nel suo relazionarsi a fonti differenti, tra le quali figura anche Origene: secondo lei (1984, 401-409) Ambrogio riprende dall'esegeta alessandrino la combinazione di *Ps* 44,10 con il *Cantico* per identificare Cristo con lo sposo e, dopo aver trasposto l'interpretazione allegorica della sposa dalla Chiesa alla vergine, trasferisce nel nuovo *antitypos* varie immagini origeniane. La studiosa (1984, 409) concludeva così: «una considerazione globale del *De virginibus* mostra scarso l'influsso dei Padri latini sul piano della speculazione teologica: partito da quello che era ormai luogo comune, la definizione della *virgo* come *sponsa Christi*, Ambrogio, nel ricorso al *Cantico*, mostra già piuttosto forte l'influenza di Origene». Nel *De virginitate*, invece, di cui ella (1984, 413) accetta la datazione al 390 circa, nota che il vescovo ha unito in maniera disinvolta le due interpretazioni origeniane della sposa, la chiesa e l'anima, con le sue, la vergine e Maria; vede in questo scritto una maggiore complessità concettuale e una nuova polifonia di temi, senza registrare però molti cambiamenti sull'uso del *Cantico* come modello di condotta per le vergini.

Il confronto tra *De virginibus* e *De virginitate* permette anche in questo caso di ottenere nuove delucidazioni. Nel corso della sua lunga esperienza pastorale, Ambrogio dovette a più riprese prendere posizione nelle questioni teologiche riguardanti la verginità di Maria, in particolare per rifiutare le proposizioni di Gioviniano e Bonoso. Gli studiosi hanno rintracciato nel pensiero ambrosiano del *De virginibus* numerose tracce di Atanasio, che propone Maria come esempio per le vergini⁷⁰². Nel *De virginitate*, invece, si trovano soltanto cinque menzioni: una figura nel sermone sulle donne col Risorto⁷⁰³, le altre nella parte sul *Cantico*. Non si tratta mai di un'esegesi vera e propria su Maria, ma di rimandi alla madre di Gesù a titolo esemplare o comparativo: l'ubicazione all'interno della casa al momento

⁷⁰² Neumann 1962, 181-183; Duval 1974, 43-48; Gori 1989, I 57-62.

⁷⁰³ Ambr. *Virginit.* 4,20 *quando non credit, mulier est: quando converti incipit, Maria vocatur, hoc est nomen eius accipit quae parturit Christum; est enim anima quae spiritaliter parit Christum.*

della benedizione dell'angelo accomuna la Vergine a Davide⁷⁰⁴; il turbamento di Maria alla vista dell'angelo deve essere esempio di come la realtà spirituale deve sorprendere ogni credente⁷⁰⁵; l'unguento dal buon odore, simbolo di Cristo, è cosperso su Maria che rimane vergine sia al concepimento, che al parto, così come si era posato sui Giudei, sulle acque della *Genesi*, sui tre giovani nella fornace e su Daniele tra i leoni⁷⁰⁶; il Verbo penetra nelle menti dei suoi fedeli come lo fece con Maria secondo la profezia di Simeone sulla spada che trafigge l'anima⁷⁰⁷.

L'unica espressione interessante, *virgo concepit, virgo peperit*, è considerata una ripresa di Atanasio e non viene neppure presa in considerazione nel saggio di Charles Neumann, il quale non trova tracce interessanti nel trattato⁷⁰⁸. D'altronde, lo studioso aveva già riconosciuto nel *De virginibus* che Ambrogio fosse già a favore della perpetua verginità di Maria: *virgo est ergo quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit, virgo quae genuit, virgo quae proprio lacte nutritiv*.⁷⁰⁹ Anche l'assenza di riferimenti a Maria sembra difficilmente ascrivibile agli anni Novanta, momento di contrasti proprio sul tema della sua verginità.

Pure l'immagine della Chiesa sposa di Cristo commutata dalla lettura del *Cantico*, che certamente verrà sviluppata con più attenzione nel *De virginitate*, è già presente nel *De virginibus* (*Virg. I 5,22*):

spectate aliud virginitatis meritum: Christus virginis sponsus est et, si dici potest, Christus virgineae castitatis; virginitas enim Christi, non virginitatis est Christus. virgo est ergo quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit, virgo quae genuit, virgo quae proprio lacte nutritiv, de qua legimus: "quanta fecit virgo Hierusalem! non deficient de petra ubera neque nix a Libano aut declinabit aqua valido vento quae portatur". qualis est haec virgo, quae trinitatis fontibus irrigatur, cui de petra fluunt aquae, non deficiunt ubera, mella funduntur? petra autem est iuxta apostolum Christus. ergo a Christo non deficiunt ubera, claritas a Deo, flumen ab Spiritu.

⁷⁰⁴ Ambr. *Virginit.* 8,42 *intra domum Maria ab angelo benedicatur, intra domum David ungitur in prophetam.*

⁷⁰⁵ Ambr. *Virginit.* 11,60 *si ad angeli adventum Maria turbata est, quanto magis ad Christi nos turbamur adventum.*

⁷⁰⁶ Ambr. *Virginit.* 11,65 *hoc unguento uncta est Maria et virgo concepit, virgo peperit bonum odorem, dei filium.*

⁷⁰⁷ Ambr. *Virginit.* 11,67 *quomodo transivit? id est mentis interna penetravit, sicut dictum est Mariae: "et tuam ipsius animam pertransibit gladius".*

⁷⁰⁸ Neumann 1962, 45. Cf. Gori 1989, II 57 n. 114 (con rimandi).

⁷⁰⁹ Ambr. *Virg. I 5,22.* Cf. Neumann 1962, 181-183.

Nella metafora per indicare la Chiesa sposa di Cristo Ambrogio allude alle mammelle che effondono miele, un'immagine – poi ripresa in *Virg.* I 8,49 – che lo stesso Gori ritiene ripresa da *Ct* 4,11. Lo stesso discorso vale per la questione della spiritualità del *Cantico*: il passaggio sposa del *Cantico*-vergine-anima è per così dire immediato, perché lo sposalizio con Cristo avviene su un piano spirituale, celebrato da Ambrogio mentre ne spiega le conseguenze sulla vita terrena: *exsurge, aquilo, et veni, auster, adspira hortum meum et fluant aromata mea. (Ct 4,16) ex omnibus enim partibus mundi odor sacratae religionis adolevit, dilectae quo virginis membra fraglarunt (Virg. I 8,47)*. Il profumo del voto pronunciato da ciascuna vergine sale al cielo dove rinvigorisce le membra della vergine-Chiesa. La consacrazione porta la donna, altrimenti condannata al ruolo di *mulier*, allo stadio celeste: *non humanis iam, sed caelestibus, quorum vitam vivis in terris, digna es comparari (Virg. I 8,48)*. È chiaro che questo collegamento allegorico tra cielo e terra non possa avvenire che su un piano spirituale e infatti il tema del volo è ripercorso a più riprese già nel *De virginibus*.

In *Virg.* I 3,11 si legge a proposito della verginità: *nubes aera angelos sideraque transgrediens verbum Dei in ipso sinu invenit patris et toto hausit pectore. nam quis tantum cum invenerit relinquat boni? unguentum enim exinanitum est nomen tuum. propterea adulescentulae dilexerunt te et adtraxerunt te*. Il viaggio celeste della verginità è spiegato da un passo del *Cantico* (*Ct* 1,3s.); Ambrogio unisce i due soggetti anche nell'esegesi del libro biblico, in cui esorta la vergine a volare al di sopra dei vizi: *sume igitur alas, virgo, sed spiritus, ut supervoles vitia, si contingere cupis Christum: in altis habitat et humilia respicit et species eius sicut cedrus Libani, quae comam nubibus, radicem terris inserit*⁷¹⁰. Così ritorna una terza volta, verso la fine dell'opera, quando Ambrogio loda la caccia che le vergini danno al pudore: *si liberior alicuius volatus affulserit, totis omnes videas assurgere alis, concrepare pinnis, emicare plausu, ut casto pudicitiae choro cingant volantem donec albenti delectata comitatu in plagas pudoris et indaginem castitatis domus patriae oblita succedat (Virg. I 10,61)*. Si nota inoltre che in tutti e tre i casi il tema del volo è all'interno di una sezione dove Ambrogio usa la seconda persona singolare, ulteriore elemento di convergenza. Anche nel secondo libro Ambrogio fa menzione delle ali spirituali, quando racconta la liberazione della vergine antiochena da parte del soldato: *mutato habitu evolat puella de laqueo, iam non suis alis, utpote quae spiritalibus ferebatur (Virg. II 4,30)*, che Gori mette in confronto con *Virginit. 13,83 terrenum tibi apostolus consortium negat et ultra*

⁷¹⁰ Ambr. *Virg.* I 8,44. Cf. *Ct* 5,15.

naturae propemodum terminos alis ad caelum docet spiritalibus evolandum. I due passi sono effettivamente molto simili. Lo studioso riconosce la paternità atanasiana nel paragone tra vita virgine e ascetica, così come la superiorità della verginità sulla vita umana, ma tace l'origine della metafora del volo, che di Atanasio probabilmente non è.

Analogamente, la corrispondenza come sposa di Cristo tra la Chiesa e la singola anima era già cominciata nel *De virginibus* (I 6,31 *sive ecclesia in populis sive anima in singulis Dei verbo sine ullo flexu pudoris quasi sponso innubit aeterno effeta iniuriae, feta rationis*) e continua nel *De virginitate*, dove Ambrogio approfondisce questa interpretazione, ma sempre nell'ottica delle donne consacrate. Eloquente in proposito è un passo (*Virginit.* 12,68):

et tu igitur, anima, una de populo, una de plebe (neque enim Christus stupet aliqua saecularium discrimina dignitatum, nec auratam vestem aut monile pretiosum aut nobilia coruscantium gemmarum sarta miratur, quorum dispendiis saepe lis movetur in ecclesia, pax fugatur) certe tu una de virginibus, quae corporis tui gratiam splendore mentis illuminas (propior enim es quae ecclesiae compararis), tu, inquam, in cubili tuo et nocturno tempore constituta, semper meditare Christum et eius adventum omnibus sperato momentis.

Ambrogio si rivolge non a un'anima *tout court*, bensì a quella di una vergine, a prescindere dalla sua estrazione sociale, che la consacrazione rende nel contempo sposa di Cristo e parte della Chiesa celeste. Il dialogo fittizio continua subito dopo (*Virginit.* 12,68s.):

audisti in superioribus quia vocavit te dicens: "veni a Libano, sponsa, veni a Libano; transibis et pertransibis a principio fidei" (Ct 4,8); transibis in saeculum certatura, pertransibis ad Christum triumphatura de saeculo. audisti quia te a leonum et pardorum (Ct 4,8), id est a spiritalium nequitiarum incursionibus separavit. audisti quia placet ei tuarum pulchritudo virtutum (Ct 4,10). audisti quia vestimentorum tuorum aromata (Ct 4,7?), hoc est bonum odorem integritatis omnibus odoribus praetulit. audisti quia hortus es conclusus (Ct 4,12), suavium pomiferarum refertus fructibus (Ct 4,13).

Il vescovo cita i passi di *Ct* 4,7-13 senza spiegarli perché la vergine ne ha già udito la spiegazione *in superioribus*. Gori (1989, II 59 n. 122) interpretava l'espressione come una serie di «rinvii alla lezione liturgica che aveva preceduto l'omelia». Questa interpretazione appare improbabile per due ragioni. La prima è stilistica: il discorso di Ambrogio si struttura in maniera articolata con l'elencazione di vari versetti che la vergine ha già udito, e serve

per continuare la sua esegesi nel paragrafo successivo, in cui egli esordisce con *audis vocem pulsantis ad ianuam et dicentis* (*Virginit.* 12,70) e l’inizio dell’esegesi di *Ct* 5,2. Si dovrebbe dunque postulare che il vescovo si fosse dimenticato di inserire il commento ai testi cui fa riferimento in maniera precisa e puntuale. La seconda motivazione è di natura lessicale: con *superior*, infatti, si intende o un evento avvenuto in una data anteriore ai fatti descritti, oppure un rinvio a un testo già noto. Ci sono alcuni esempi nel *De virginitate*: in *Virginit.* 1,2 *haec licet in figura superioribus sint facta temporibus* indica i tempi veterotestamentari; in *Virginit.* 6,31 *nam cum in superioribus coniugium memoraverit non esse solvendum, nisi ex causa fornicationis in posterioribus integritatis gratiam donum que contexit, ut doceret non damnandas esse nuptias, sed probandas* fa riferimento alla legge mosaica che permette di divorziare in caso di adulterio femminile, e che Gesù restringe al solo caso di concubinato (*Mt* 19,8s.). In *Virginit.* 20,130 compare invece l’attestazione di un rimando interno all’opera: la frase *verum, ut iam ad superiora redeamus, rogate ut et mihi dicatur: “duc in altum, et laxate retia vestra in capturam”* viene usata da Ambrogio per riprendere il discorso sviluppato in 19,122s. e 126.

Nel nostro caso invece non ci sono altri riferimenti a *Ct* 4,7s.10.12 nel *De virginitate*. In compenso, Ambrogio aveva già trattato questi versetti nel primo libro del *De virginibus* (38s.):

haec, haec profecto vera pulchritudo est, cui nihil deest, quae sola meretur audire a Domino: “tota es formosa, proxima mea, et reprehensio non est in te. veni huc a Libano, sponsa, veni huc a Libano: transibis et pertransibis a principio fidei, a capite Sanir et Hermon, a latibulis leonum, a montibus pardorum” (Ct 4,7s.). quibus indiciis ostenditur perfecta et inreprehensibilis virginalis animae pulchritudo altaribus consecrata divinis inter occursus et latibula spiritalium bestiarum non inflexa moralibus et intenta mysteriis dei meruisse dilectum, cuius ubera plena laetitiae (Ct 1,2). vinum enim laetificat cor hominis (Ps 103,15).

“et odor, inquit, vestimentorum tuorum super omnia aromata” (Ct 4,10); et infra: “et odor vestimentorum tuorum sicut odor Libani” (Ct 4,11). vide quem nobis tribuas, virgo, processum. primus enim odor tuus super omnia aromata, quae in salvatoris missa sunt sepulturam, emortuos corporis motus membrorumque redolet obisse delicias. secundus odor tuus sicut odor Libani dominici corporis integritatem virgineae flore castitatis exhalat.

Nel *De virginibus* si trova la spiegazione dei versetti appena accennati nel *De virginitate*, di cui Ambrogio ricorda che le destinatarie li avevano già uditi *in superioribus*

(*scil. libris*)⁷¹¹. Qui non soltanto Ambrogio parla della bellezza dell'anima verginale come sposa di Cristo in rapporto al *Cantico dei Cantici*, ma la mette in relazione alla regalità descritta nel *Salmo* 44, che, come Consolino ha mostrato, è Origene ad aver accomunato al *Cantico*. Si può dunque pensare che il *De virginitate* mostri un processo di approfondimento dell'esegesi origeniana in atto, in cui Ambrogio sviluppa riflessioni già presenti *in nuce* nel primo trattato e le rielabora su un piano più generale, fino agli *excursus* sul volo dell'anima, mantenendosi però legato alla sfera virginale, come d'altronde era necessario per la natura del testo stesso.

6.2. Un archivio molto utilizzato

Wilbrand (1921, 1-7) aveva riconosciuto varie somiglianze con l'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, finita intorno al 386, all'interno di frasi in *Virginit.* 3,14-4,23 e 18,119-20,130, motivo per il quale aveva datato il *De virginitate* al 388-389; tali capitoli non sembrano casuali, ma piuttosto coincidono con i limiti di differenti parti già riconosciute da Gori. I paragrafi 3,14-4,23, ad esempio, coprono interamente la lunghezza di quell'omelia sulle pie donne e il Risorto che ha separato in due il primo sermone, per cui anche Gori (1989, I 73) presupponeva «l'esauriente spiegazione di *in Luc.* 10,147-161»; i paragrafi 119-130 segnano la fine del sermone sui santi Pietro e Paolo dopo il secondo *excursus* sul volo dell'anima.

In effetti, la lettura contrastiva del sermone sui santi Pietro e Paolo e del libro quarto dell'*Expositio* rivela un insieme di somiglianze difficilmente casuali, che Gori ha indicato puntualmente nel suo volume. Lo studioso sottolinea inoltre che i rapidi cenni del *De virginitate* sono comprensibili chiaramente soltanto attraverso l'altra opera, che è a suo avviso una prova della sua anteriorità. Ad esempio, la frase evangelica *duc in altum* più volte citata nel sermone era stata spiegata con dovizia di particolari in *In Luc.* IV 71⁷¹², così come

⁷¹¹ Il nesso è infatti utilizzato già negli scritti di quel periodo: *verum copiose iam deum verum Christum in superioribus libris scripturarum lectionibus adprobavimus (De fide V 2); ut in superioribus libris diximus (De fide V 12); ut in superioribus libris docuimus (spir. I 5,63); de paradiso in superioribus... digessimus (Cain et Ab. I 1,1).*

⁷¹² Ambr. *in Luc.* IV 71 *denique etsi aliis imperatur ut laxent retia sua, soli tamen Petro dicitur: duc in altum, hoc est in profundum disputationum. quid enim tam altum quam altitudinem diuitiarum uidere, scire dei filium et professionem diuinae generationis adsumere? quam licet mens non queat humana plenae rationis investigatione comprehendere, fidei tamen plenitudo complectitur. nam etsi non licet mihi scire quemadmodum natus sit, non licet tamen nescire quod natus sit. seriem generationis ignoro, sed auctoritatem generationis agnosco. non interfuimus, cum ex patre dei filius nasceretur, sed interfuimus, cum a patre dei filius diceretur. si deo non credimus, cui credimus? omnia enim quae credimus uel uisu credimus uel auditu. Visus saepe fallitur, auditus in fide est. An adserentis persona discutitur? si uiri boni dicerent, nefas putarem non*

avviene per l'espressione *piscandi genus* (IV 73), comune a entrambe le opere. In sostanza, Ambrogio avrebbe prima discettato ampiamente su una questione in un libro e poi si sarebbe limitato a menzionarla velocemente nelle opere posteriori.

La conclusione, di per sé ragionevole, si scontra però con il dato storico. Infatti, proprio in quelle pagine dell'*Expositio* (IV 76) Ambrogio apre una parentesi personale su un periodo di difficoltà:

“praeceptor, inquit per totam noctem laborantes nihil cepimus; sed in verbo tuo laxabo retia”. et ego, Domine, scio quia nox mihi est, quando non imperas. nemo adhuc dedit nomen suum, adhuc noctem habeo. nisi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi, misi per diem. exspecto ut iubeas; in verbo tuo laxabo retia. o vacua praesumptio, o humilitas fructuosa! qui nihil ante ceperant magnam in verbo Domini concludunt piscium multitudinem. non hoc humanae facundiae opus, sed supernae vocationis est munus. cedunt disputationes hominum, fide plebis sua credit.

Ambrogio vive un momento di oscurità per colpa del popolo milanese che non risponde ai suoi richiami pastorali. A commento di questa confessione biografica, Giovanni Coppa faceva riferimento alla liturgia della *nomendatio*, con cui il vescovo chiamava i catecumeni allo scadere del loro terzo anno per sapere se erano pronti a ricevere il battesimo nella Pasqua successiva⁷¹³. Accettare la datazione di questo passo alla fine degli anni Ottanta significa accettare, al netto di ogni possibile esagerazione retorica, che in dodici-quindici anni di episcopato Ambrogio non abbia battezzato nessuno. L'ipotesi non è chiaramente possibile, visto che tra i *competentes* pronti per il battesimo della Pasqua 387 figura perfino Agostino. Paolino (*vita Ambr.* 38,3) raffigura il vescovo milanese particolarmente zelante nei battesimi al punto che dopo la sua morte soltanto cinque presuli riuscivano a compiere quanto egli aveva fatto da solo; analogamente, nella vita di Agostino si ricordano le *frequentissimae in ecclesia disputationes* di Ambrogio che convertono il giovane Cartaginese al cattolicesimo; non è solo, ma *cum aliis civibus et amicis suis Deo pariter servientibus*⁷¹⁴. La carenza di catecumeni è già sparita nel 381 quando Ambrogio scrive il *De spiritu sancto: tu nobis, Domine Iesu, hos hodie mille mundasti ... non mundavit Damasus, non mundavit Petrus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius; nostra*

credere: deus adserit, probat filius, refugiens sol fatetur, tremens terra testatur. In hoc altum disputationis ecclesia a Petro ducitur, ut uideat hinc resurgentem dei filium, inde sanctum spiritum profluentem.

⁷¹³ Schmitz 1975, 43-50. Cf. Coppa 1978, I 361 n. 76,1.

⁷¹⁴ Possid. *vita Aug.* 1,3-5; 3,1.

*enim servitia, sed tua sunt sacramenta.*⁷¹⁵ Il 381 può dunque essere usato come *terminus ante quem* per la datazione dei due passi paralleli. Le somiglianze con il *De virginitate*, già notate dalla critica, e la stessa temperie pastorale descritta nelle due opere trovano un riscontro storico soltanto nei primi anni dell'episcopato di Ambrogio, anni molto più fertili di quanto non si creda attualmente. Del resto, se il *De virginibus* non avesse una datazione chiara grazie alla doppia menzione dei tre anni dopo la consacrazione, sarebbe molto semplice compiere la stessa operazione di confronto con altre opere ambrosiane, per esempio grazie alla duplice menzione del mito di Damone e Finzia in quell'opera e nel *De officiis* (III 12,80).

Credo che questa idea possa valere anche per la proposta di Michele Cutino (2006), che ha approfondito lo studio sull'esegesi del volo dell'anima in relazione all'allegoria del carro negli scritti di Ambrogio. Dei quattro testi che presentano questa interpretazione (*Abr.* II 8,54, *Virginit.* 15,94-97 e 18,108.112.114-5, *Isaac* 8,65, *In Ps. 118* 2,33-35) Cutino mostra una progressiva accettazione dell'esegesi origeniana: nel *De Abraham* il vescovo presenta una spiegazione del carro di YHWH di *Ez* 1 che appare debitrice di Filone e di Origene, da cui però prende allo stesso tempo le distanze perché troppo vicino a Platone; nel *De Isaac* e nella *Spiegazione del salmo 118*, invece, il carro preso come *typos* è quello di Aminadab ed è descritto attraverso un'esegesi molto più liberamente origeniana; il *De virginitate* è visto come il punto d'arrivo di questo confronto in cui il carro di Aminadab viene riletto attraverso Platone e Origene, che secondo Cutino è definito uno dei *prudentes Graeciae*. Se Cutino nel 2006 aveva utilizzato l'*Expositio evangelii* come *terminus post quem* del *De virginitate*, nel suo contributo del 2016 (p. 26) non presenta datazioni precise ma constata «une évolution importante dans l'attitude d'Ambroise envers l'exégèse origénienne du *Cantique*, dont la lecture constitue un tournant décisif, comme l'indiquait déjà E. Dassmann, et envers les images – souvent, à connotation philosophique – que cette œuvre véhiculait : d'un Origène apprécié en tant qu'exégète, mais censuré, nous passons à un Origène pleinement intégré dans la perspective ambrosienne plus mûre».

In effetti anche nel caso di Iefte l'interpretazione contenuta nel *De Abraham* sembra anteriore a quella del *De virginitate*, nel senso che il confronto tra le due opere mostra il cammino dell'esegesi ambrosiana: la rilettura della figlia di Iefte deriva probabilmente dalle riflessioni sul sacrificio di Abramo. Non ne consegue però che il trattato possa essere datato attraverso l'*Expositio*, perché anche in questo caso alcuni materiali interni all'opera

⁷¹⁵ Ambr. *spir.* I 17s. Per la datazione, cf. Visonà 2004, 133-135.

potrebbero essere di periodo più antico. Si ha l'impressione che Ambrogio utilizzi e riutilizzi gli stessi materiali senza porsi troppi problemi di coerenza interna tra le opere: la logica moderna per la quale i riferimenti cursori sono leciti solo se si è già espressa nei dettagli una tesi non vale sempre per il vescovo di Milano. Come si è visto, Ambrogio rimanda a altri suoi lavori quando non vuole approfondire una tematica già affrontata nel dettaglio; non è il caso del *De virginitate*.

Andrebbe piuttosto riconsiderata la 'svolta origeniana' di Ambrogio come un interesse verso l'Alessandrino iniziato già nei primi anni dell'episcopato e poi sviluppatosi progressivamente. Infatti, pur in una più approfondita riflessione sul tema, anche l'Ambrogio del *De virginitate* mostra una certa ritrosia nei confronti della filosofia pagana. In *Abr. II* 8,45 si legge: *nam licet Origenes quoque noster, hoc est ecclesiastico vir officio deditus, planetarum stellarum quandam inenarrabilem motu armoniam esse suavissimi illius soni caelestis adserat, tamen etiam ipsum plurimum indulgere philosophorum traditioni pleraque eius scripta testantur. quod eo scripsi, ut et ab aruspinae et a philosophiae traditione sacrificii istius interpretationem secernerem. velint alii doctrinam probare suam, ego iuxta apostolum timidus malo quam doctus videri*. La critica posta a Origene sembra motivata da una prudenza d'ufficio piuttosto che da un reale sdegno, dato che ricorda l'appartenenza dell'Alessandrino alla Chiesa. Il fatto che il vescovo preferisca passare da timorato piuttosto che da sapiente denota una reticenza delle 'prime armi' che perderà nel corso della sua carriera. Viene immediatamente alla mente il prologo del *De virginibus*, in cui Ambrogio afferma che preferisce scrivere piuttosto che esprimersi a voce *maiore pudoris periculo* (I 1,1), e un altro riferimento alla timidezza contenuto nel *De fide*: *sunt tamen plerique non ita timidiores ut ego – mallo enim alta timere quam sapere* (V 18). Negli scritti successivi egli non parlerà più di timidezza per descrivere se stesso: il suo atteggiamento nel secondo libro del *De Abraham* è coerente con la prima fase della sua funzione episcopale, e dunque il libro dovrebbe essere datato in quel periodo e anteriormente al *De virginitate*, come proponeva Cutino.

Così, nel *De virginitate*, Ambrogio riprende e approfondisce le immagini platoniche forse veicolate da Origene, mantenendo però un certo distacco: le corrispondenze anche letterali col *Fedro* si trovano tutte nella prima parte dell'*excursus*, mentre nella seconda Ambrogio si premura di ribadire la sua lontananza dalla tradizione pagana che ha attinto dalla sapienza profetica: *ac ne forte philosophica alicui aut poetica usurpasse uideamur, ut currus, equos, alas animae diceremus, quae illi magis assumpsere de nostris, domesticis nos usos subsidiis propheticae series lectionis ostendit quae in hunc modum a sancto Ezechiele*

scripta est (Virginit. 18,112). In sostanza, relega il Fedro nella prima parte, in cui descrive le cattive passioni dell'anima che possono portarla alla rovina, mentre nella parte successiva il carro di YHWH serve ad Ambrogio per riaffermare la distanza tra le teorie precedenti e quelle che egli si accinge a spiegare: hic quoque animam describi accepimus, cuius quattuor animalia quattuor affectiones sunt, sed non ita ut illae quas supra descripsimus; adhuc enim illae erudiuntur animae processus que accipiunt: hic iam perfecta describitur (18,114). Soltanto a quel punto possono rientrare in scena i prudentes Graeciae e i Latini, tra i quali Cutino vede menzionato implicitamente anche Origene.

Vi è poi un altro indizio di cronologia interna: il passo del *Commento al Salmo 118* messo a confronto con il *De Isaac* e il *De virginitate* inizia con la spiegazione di Ct 1,9, che si dilunga per tutto il par. 33. Il suo parallelo nel *De Isaac* (4,17) recita così: *haec ergo equa pretiosa est et currus Pharao veloces, quod aliqui ad ecclesiam referunt et ad populum. sed de hoc mysterio alibi saepius diximus et maxime in psalmo cxviii, hoc autem loco de anima dicendum suscepimus*. In realtà sembra che Ambrogio si sia confuso, perché in tutta l'opera ambrosiana il versetto in questione è stato citato soltanto in queste due opere. Tuttavia, il riferimento a un verso del *Cantico* dove si parla di carri e il ricordo di una trattazione non certo fugace (*saepius*) parrebbero – il condizionale è d'obbligo – rimandare proprio al *De virginitate*, così come il *lapsus* sul versetto citato potrebbe essere dovuto alla lontananza temporale tra il nostro testo e le altre due opere.

A prescindere dalla correttezza di questo riferimento un po' enigmatico, rimane il problema metodologico di quale peso dare ai frequentissimi *loci paralleli* del *corpus Ambrosianum* per stabilire la datazione di un testo. La ripresa di medesimi materiali in opere diverse dà l'impressione che Ambrogio tenesse un archivio di omelie e appunti di natura esegetica al quale attingeva durante la preparazione di un nuovo trattato, per riprendere passi consonanti o interpretazioni già sviluppate da riformulare per la nuova destinazione. Di conseguenza le datazioni basate sulle corrispondenze interne ad Ambrogio devono essere proposte con cautela, mentre andrebbe data maggior importanza ai riferimenti al contesto storico.

L'ipotesi di datazione media o bassa del *De virginitate* implica infatti non solo che nell'*Expositio* Ambrogio non faccia un vago riferimento a quel trattato, ma a un testo scritto al massimo un anno prima, e che Girolamo avesse utilizzato una non meglio identificata fonte comune ad Ambrogio, ma soprattutto che il nostro autore abbia strutturato un testo sulla base di materiali che non riflettevano più la situazione attuale del vescovo, con temi e *usus scribendi* già propri della prima epoca, per continuare un commento al *Cantico*,

comunque incompleto, mentre nel medesimo tempo o poco dopo avrebbe composto due trattati, il *Commento al salmo 118* e il *De Isaac*, in cui avrebbe affrontato per esteso l'esegesi di quel libro biblico.

7. La funzione del *De virginitate*

Rimane da esaminare la funzione del *De virginitate* nell'opera ambrosiana, specialmente nel suo rapporto con il *De virginibus*.

7.1. Una satura troppo elaborata

Come si è visto all'inizio, Michaela Zelzer ha cambiato idea nel corso dei suoi studi sul *De virginitate*. Lo sviluppo della sua idea di *assoziative Gedankenführung* l'ha indotta a considerare anche quel testo scritto in un solo getto, mentre nel 1997 proponeva una ricostruzione diversa: «credo che Ambrogio, nei suoi ultimi anni di vita, abbia collegato alcune riflessioni, rimaste sparse, a una difesa della sua raccomandazione della verginità consacrata e che abbia aggiunto questa 'satura' come appendice alla sua prima opera su questo tema senza modificare l'inizio del *De viduis*» (p, 816). Ne riconosceva la stessa impronta fittizia che il vescovo aveva adoperato per costruire la sua raccolta di lettere, in cui la maggior parte delle missive destinate agli amici «è costituita da prediche concernenti trattazioni di singole questioni bibliche o teologiche che non aveva utilizzato nelle sue varie opere e che, negli ultimi anni di vita, ha appunto redatto in forma epistolare in vista della pubblicazione» (815). La teoria si scontra con varie obiezioni:

- 1) Il processo di creazione delle 'false lettere' modifica il testo in maniera tutto sommato superficiale, mentre il *De virginitate* mostra un lavoro di composizione che ingloba numerosi scritti di tematica distinta.
- 2) Vari dei materiali presenti nel testo sulla verginità non sono «riflessioni rimaste sparse» perché, se si segue la datazione della Zelzer, sarebbero già stati pubblicati in varie opere meglio strutturate;
- 3) La forma di composizione del testo che ella giudica (a ragione) «per noi un po' insensata» (Zelzer 1997, 815) è in realtà già presente nel *De virginibus*, composto circa diciotto anni prima della creazione dell'epistolario.

7.2. Cui prodest?

La complessità dello studio di Ambrogio deriva in particolare dalla sua tendenza a riutilizzare materiali scritti in precedenza e talvolta già pubblicati. Questo metodo porta sicuramente a una grande incertezza nella lettura dei dati testuali, perché gli indizi si prestano a interpretazioni così varie da far cambiare più volte idea durante le ricerche. Nondimeno, ogni libro nasce da un'esigenza ed ha una sua ragion d'essere: qual è quella del *De virginitate*? Perché, e quando, Ambrogio ha sentito la necessità di scrivere una continuazione del *De virginibus*? Michaela Zelzer (2000, 538) aveva risposto che si trattava di una «sintesi del pensiero ascetico ambrosiano». Eppure, anche tralasciato il fatto che mancano vari temi, tra cui Maria come esempio delle vergini, la sintesi serve come fine e riepilogo di quanto detto nell'arco della vita, mentre in tutta la tradizione manoscritta il *De virginitate* si trova a metà del *corpus*, seguito da almeno altri due libri – il *De institutione virginis* e l'*Exhortatio virginitatis* – che Ambrogio aveva scritto in quegli anni sullo stesso tema.

Il trattato è strutturato sulla base di materiale ormai vecchio di almeno quindici anni, che lo raffigura in un momento di difficoltà pastorale e sotto gli attacchi di una parte dei fedeli. Anche nel *De institutione virginis* sono presenti alcune tracce di un conflitto, però si tratta non di una difesa di Ambrogio, ma di attacchi rivolti ai seguaci di Bonoso ormai fuori della comunione ecclesiale: *nunc mihi dicant qui hanc quaestionem serunt (Inst. virg. 8,52); audiant ergo imprudentes... audiant (8,56s.)*⁷¹⁶. Ambrogio ricorreva alle finzioni letterarie (la lettera di papa Liberio a Marcellina nel *De virginibus*, il discorso di Giuliana nell'*Exhortatio*) così come all'impiego di brani al di fuori del loro contesto storico (il passo dell'esegesi sul *Vangelo secondo Luca* in cui descrive il suo insuccesso nella pesca apostolica), senza però coinvolgere l'integralità del nuovo testo. In questo caso, invece, Ambrogio sarebbe il 'falsario di se stesso' per ricordare un periodo non facile inserendo interpretazioni già pubblicate più diffusamente in altri trattati. Lo stesso discorso vale anche per la seconda metà degli anni Ottanta, un periodo in cui la critica ha condensato la maggior parte degli scritti ambrosiani. Sembra improbabile che il vescovo si sia messo a scrivere la continuazione del *De virginibus* in un momento politicamente e letterariamente intenso in cui, a quanto si rileva, la verginità non era un tema dibattuto.

⁷¹⁶ Cf. Gori 1989, I 79.

7.3. Un quarto De virginibus?

Il richiamo *audisti in superioribus* di *Virginit.* 12,69 è particolarmente prezioso perché permette di dimostrare che il *De virginitate* è stato concepito da Ambrogio come una prosecuzione del *De virginibus*. Va dunque chiarita la posizione del trattato nel *corpus* sulla verginità per stabilire se si può parlare propriamente di un quarto *De virginibus*, come fa Zelzer.

Se è vero infatti che in *Virginit.* 8,46 Ambrogio si riferisce al *De viduis* come a “un altro libro” e rimanda *in superioribus* per indicare il *De virginibus*, va notato anche che in *Vid.* 1,1 si parla invece di *tribus libris superioribus* in relazione allo stesso testo: *bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus*. Sembra dunque che Ambrogio intenda entrambi i testi come continuazione diretta dei primi tre libri. Potrebbe essere stata proprio questa ambiguità a causare le differenti posizioni del *De virginibus* nel *corpus*.

Oltre a richiamare i libri precedenti all'interno dello stesso trattato (*Fid.* V 2,28, 12,149), le attestazioni dell'espressione *in superioribus (libris)* rimandano a libri distinti ma accomunati dall'autore stesso: *Spir.* I 5,63 rimanda a *Fid.* IV 1,10, le due opere scritte su richiesta dell'imperatore Graziano, e *Cain et Ab.* I 1,1 inizia ricordando il trattato *De paradiso*, di cui qui il vescovo continua la spiegazione del libro della *Genesi*. Il rimando non basta dunque per stabilire con certezza che Ambrogio avesse creato un'opera unica sulla verginità, ma in ogni caso garantisce il legame di dipendenza tra le due opere.

Adkin (1993, 645) sosteneva l'indipendenza del *De virginitate* sulla base di un riferimento di Girolamo alla bibliografia ambrosiana nel prologo al *Commento alla lettera agli Efesini: sed cum aliud sit proprios libros componere, verbi gratia, de avaritia, et de fide, de virginitate, de viduis, et super unaquaque materia testimoniis scripturarum hinc inde quaesitis eloquentiam iungere saecularem, et pene in communibus locis pompaticum iactare sermonem*⁷¹⁷.

I testi rammentati, oltre a libri *de avaritia* (riconosciuto con il *De Tobia*) e *de fide* (l'omonima opera), comprendono anche scritti *de virginitate* e *de viduis*. Mantenuti separatamente i libri sulle vedove, Adkin aveva individuato due indizi a favore dell'indipendenza del *De virginitate*: lo studioso ritiene che Girolamo si riferisca al nostro testo quando accentua la sovrabbondanza di citazioni scritturistiche e un uso pomposo di

⁷¹⁷ Hier. in Eph. prol. p. 440B (PL XXVI 1845).

ornamenti retorici e sottolinea la differenza di questa visione negativa con le lodi che lo stesso Girolamo aveva intessuto per il *De virginibus* nella stessa *Lettera de virginitate servanda* (22). Questo passo (22,3) merita di essere riletto:

at, si tibi placet scire, quot molestis virgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos et beati Cypriani volumen egregium et papae Damasi super hac re versu prosaque composita et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula. in quibus tanto se fudit eloquio, ut, quidquid ad laudem virginum pertinet, exquisierit, ordinarit, expresserit.

Si noti che l'espressione *de virginitate* per indicare gli scritti di Tertulliano fa riferimento alla materia trattata e non al titolo, così come potrebbe essere nel nostro caso; l'autore loda l'*eloquium* ambrosiano che due anni dopo avrebbe criticato, eppure si è visto che il *De virginibus* non manca delle medesime 'stranezze letterarie' che caratterizzano il *De virginitate*. Non si può pretendere da Girolamo né uniformità nei giudizi, né una enumerazione esatta e completa delle opere ambrosiane, ma il ricordo del *De Tobia* attraverso l'argomento lascia supporre che lo Stridonense si riferisse alle opere sulla verginità⁷¹⁸.

Vi è un dato molto interessante: il *prologo* conferma che nel 386 il *De viduis* risultava separato dai libri sulla verginità. Se dunque Girolamo cita il *De virginitate* nell'epistola del 384 in cui loda esplicitamente il *De virginibus* senza fare accenni sulla differenza delle due versioni, si può ammettere che il nostro testo si presentasse già come la continuazione diretta dei primi tre libri. Oltre che a chiarire la brevità del proemio del *De virginitate*, questo spiegherebbe perché la frase iniziale del *De viduis* non sia stata cambiata, mentre è ben difficile presumere che Ambrogio abbia lasciato questa incoerenza mentre costruiva il suo *corpus* sulla verginità componendo più o meno *ex novo* il *De virginitate*.

8. Conclusioni

La ricerca ha permesso di rivisitare la struttura del *De virginitate* e individuare la tecnica usata per la sua formazione mediante il riconoscimento delle allocuzioni presenti

⁷¹⁸ Non si può far a meno di notare che anche per quest'opera la datazione è stata basata più sulla base di somiglianze con altre opere che con questo riferimento, con il risultato dell'ennesimo riferimento agli anni 386-390. Cf. Visonà 2004, 135.

nell'opera: Ambrogio ha assemblato materiale omiletico ed esegetico precedente insieme a nuove parti, rielaborandolo con una tecnica particolare che consiste nel dividere un testo precedente in due parti per aggiungerci uno sviluppo o una digressione ulteriore, riconoscibile grazie alla ripresa (cf. la *Wiederaufnahme* degli studi biblici) di un termine o di un versetto biblico alle due estremità del 'taglio' (e talvolta anche in mezzo). Il concetto di *assoziative Gendankenführung* elaborato da Michaela Zelzer vale dunque solo per descrivere il concepimento mentale della struttura dell'opera, ma non il metodo usato per la composizione vera e propria.

La datazione del *De virginitate* si è basata in primo luogo sulla ricerca di riferimenti al contesto storico presenti nel testo, che evocano in tutti i casi inquadabili nel primo periodo di episcopato di Ambrogio, tra la seconda metà del 377 (edizione del *De viduis*) e l'aprile del 381 (composizione del *De Spiritu Sancto*). Dato che Ambrogio aveva l'uso di riprendere materiale più antico – anche se in questo caso non si tratta di passi isolati ma dell'ossatura stessa del libro – è stato utile effettuare un confronto con il *De virginibus*: questo esame, basato anch'esso sull'analisi delle allocuzioni, ha permesso di dimostrare non soltanto che il contesto storico richiamato dai due libri è il medesimo, ma anche che Ambrogio già nel 377 utilizzava lo stesso metodo di accorpamento di materiale preesistente. Molti dei temi del *De virginitate* sono inoltre lo sviluppo di riflessioni già iniziate nel *De virginibus*, tra i quali ci sono l'esegesi del *Cantico* e il *topos* del volo dell'anima, usati dagli studiosi per datare il trattato quantomeno alla fine degli anni Ottanta. Se già Ela Consolino aveva riconosciuto un'influenza origeniana nel *De virginibus*, i nuovi confronti hanno messo in luce forti legami con l'altro libro, tra i quali spicca il rimando *in superioribus* che combina i versetti del *Cantico* commentati nel *De virginibus* per riprendere il filo del commento da dove si era interrotto. Tale scoperta contribuisce a dimostrare che il *De virginitate* fu concepito da Ambrogio come una prosecuzione del *De virginibus*. In accordo con una datazione alta dell'opera si aggiungono infine anche due possibili richiami databili al 384 (*Hier. Epist.* 22,24-26) e alla fine degli anni Ottanta (*Ambr. in Luc.* VII 127). L'insieme di questi elementi permette a mio avviso di stabilire che Ambrogio abbia deciso di continuare gli scritti sulla verginità qualche tempo dopo la pubblicazione del *De virginibus*, con lo scopo di rispondere alle obiezioni nate dal testo e sviluppare alcuni temi già iniziati nei libri precedenti, su cui aveva accumulato materiale che riutilizzerà anche in altre opere successive.

Conclusioni

Alla fine di questo lavoro su *Giudici* 10,6-12,7 sono molti gli aspetti che richiamano l'attenzione, al punto che risulta difficile trarre delle conclusioni globali sulla progressione che il testo e la sua interpretazione hanno subito nell'arco di tempo esaminato. Si è pertanto scelto di riassumere via via i risultati principali delle ricerche, sia per quanto attiene all'ambito critico-testuale del passo biblico, sia a quello più marcatamente storico-letterario; analogamente, si è provveduto a dare uno sguardo d'insieme al processo interpretativo di quegli autori che hanno citato varie volte la storia di Iefte, in particolare Ambrogio e Girolamo. In questa parte, invece, ci si concentrerà sulla storia dell'esegesi che ha marcato la ricezione del passo, per cercare di delineare le principali correnti che hanno guidato l'interpretazione, nel contesto più ampio dell'evoluzione del pensiero teologico.

1. Uno sguardo d'insieme

Le due parti che compongono questa tesi tentano di mostrare che il testo biblico sedimenta in sé, almeno parzialmente, le interpretazioni interne che poi susciterà nei commentatori successivi. Tra la scrittura e l'interpretazione si crea infatti un «*entretien infini*», per usare un celebre titolo di Maurice Blanchot (1969), in cui la redazione già nasce con lo scopo di guidare il lettore verso la comprensione di alcune caratteristiche, tanto narrative, quanto morali mentre, a sua volta, la lettura cerca di riconoscere quello che l'autore, tanto più se ispirato, voleva comunicare. I due blocchi, all'apparenza eterogenei, si sostengono reciprocamente e rappresentano due momenti divisi ma interconnessi: la retta spiegazione del testo è guidata dalla storia delle sue interpretazioni, così come la comprensione delle interpretazioni richiede la conoscenza dei criteri che hanno guidato la redazione del testo. Se la traduzione è anzitutto interpretazione, si può concludere che la prima esegesi dell'episodio veterotestamentario compaia nella traduzione greca dei LXX, che è nel contempo un testo d'arrivo e di partenza. Nella Bibbia greca, infatti, si notano alcune scelte esegetiche rilevanti: la maggiore è senz'altro rappresentata dall'uso del maschile nella formula del voto (*Jdc* 11,31), con cui si designa chiaramente come umana la vittima offerta in cambio della vittoria. Rispetto alla deliberata vaghezza del testo ebraico, che vuole mantenere il più larghe possibili le maglie della rete in cui Iefte si intrappolerà, l'esegeta ellenofono si trova di fronte al dubbio su quale genere utilizzare per rendere al meglio quanto l'originale intende in maniera implicita: attraverso la scelta del maschile egli

raffigura un giudice consapevole dei rischi del suo gesto e pronto a tutto pur di difendere la patria che pure lo aveva rifiutato. Inoltre, pur in un contesto di generale aderenza al testo ebraico, si notano alcuni piccoli tentativi di intertestualità: l'uso di ἀγαπητή (*Jdc* 11,34 [A]) denota un richiamo alla storia di Isacco, dato che questo aggettivo viene usato come traduzione del termine יְהִי in *Gen* 22,2, 12, 16, mentre le espressioni ἐμποδοστατέω e εἰς σκῶλον ἐγένου (v. 35 A) mostrano che la resa è condizionata da alcuni passi della letteratura sapienziale (cf. *Pr* 20,25, *Sir* 18,22) e viene forse filtrata anche attraverso alcuni riferimenti alla letteratura classica, come ad esempio l'*Ecale* di Callimaco (fr. 49,14s. H.² = *SH* 287,23s.).

Il disagio e l'insofferenza nei confronti del gesto di Iefte vengono rapidamente esternati in ambiente giudaico, tanto nel *Targum*, quanto nelle riformulazioni narrative di Flavio Giuseppe e dello Pseudo-Filone. Gli esegeti si trovano di fronte a due problemi principali – la presenza dello Spirito di YHWH su Iefte e l'assenza di una condanna esplicita del sacrificio – e trovano soluzioni globalmente simili. In tutte le opere viene aumentata la distanza tra il giudice e Dio: l'arrivo dello Spirito in soccorso viene omesso oppure riformulato in maniera molto stemperata. In particolare, nel *Liber antiquitatum biblicarum* la menzione dello Spirito viene spostata all'inizio delle trattative diplomatiche con gli Ammoniti, in una sequenza narrativa diversa da quella biblica, in maniera da separare l'ausilio divino dal momento del voto. Inoltre, non è più lo Spirito di YHWH a scendere su Iefte, bensì lo spirito di Iefte ad essere rafforzato da Dio (39,8 *confortavit spiritum Iepte*).

L'illiceità del sacrificio viene invece dimostrata con il rendere illecito il voto: si nota una riformulazione della promessa in cui si apre la possibilità di offrire in olocausto anche agli animali. Se tale meccanismo è particolarmente evidente nel greco delle *Antichità giudaiche* (V 263 πᾶν ὄ τι καὶ πρῶτον), dove viene utilizzato il neutro al posto del maschile, la traduzione latina del *Libro delle antichità bibliche* (39,10) offre una scelta curiosa, per la quale la frase di Iefte presenta il maschile (*omnis qui mihi primus*), mentre la divinità si adira perché intende la formulazione al neutro (39,11 *mihi omne quod primum*). Il cambiamento intende rimarcare l'avventatezza della promessa e suggerisce, talvolta soltanto in maniera implicita, l'idea che Iefte avrebbe sperato di 'cavarsela' con l'offerta di una bestia. Il giudice, invece di apparire temerario per aver scelto deliberatamente una vittima umana, viene descritto con un atteggiamento fraudolento; la sua promessa assume i toni della truffa, mediante la quale egli spera di ottenere a poco prezzo un'importante vittoria su nemici potenti. Una volta connotato negativamente il voto, viene inserito il giudizio esplicito sulla vicenda: Flavio Giuseppe (*AJ* V 266), così come il *Targum* (*ad Jdc* 11,39), aggiungono una

reprimenda morale nel momento in cui descrivono l'attuazione del sacrificio umano; lo Pseudo-Filone, invece, sottolinea l'assoluta illiceità del comportamento di Iefte inserendo, con la forza della narrazione, l'ira di YHWH al momento della promessa (*Antiq.* 39,11) e alcune frasi di ammonimento per i posteri durante il lamento della fanciulla (40,5). Attraverso la voce di Dio, inoltre, l'anonimo autore spiega anche la motivazione per la quale, nonostante tutto, Iefte sarebbe stato aiutato: YHWH vuole salvare il suo popolo che si è convertito di nuovo a lui. L'attenzione a vari dettagli dipende dallo scopo del singolo scrittore: l'obiettivo di Flavio Giuseppe è prevalentemente storico, per cui egli tratteggia la vicenda con toni e concetti della greicità che sarebbero stati capiti e apprezzati dal suo pubblico, mentre quello dello Pseudo-Filone è prevalentemente morale, per cui l'anonimo si prefigge di portar luce a tutte le parti oscure del testo. Il personaggio della figlia di Iefte diventa lo specchio di queste differenze: nelle *Antichità giudaiche* (V 265) costei mantiene un ruolo funzionale, ancorché positivo, e viene descritta come una fanciulla pronta a sacrificarsi per la patria e la libertà dei concittadini; nel *Libro delle antichità bibliche* ella, denominata Seila, diventa invece la protagonista assoluta di metà della narrazione (cap. 40), in cui il padre invece esce di scena. I discorsi diretti, azzerati da Flavio Giuseppe, vengono qui caricati di un *pathos* che non è soltanto letterario, ma anche esegetico: l'autore coniuga mirabilmente i due aspetti e riesce a proporre le risposte teologiche del Giudaismo con le immagini della classicità pagana. Le contraddizioni presenti nel testo, su cui la critica ha discettato a lungo, sono infatti necessarie a livello morale: il coraggio della ragazza serve, per ammissione stessa del personaggio, a dimostrare la validità del suo sacrificio in quanto consensuale; altrimenti l'immolazione sarebbe stata del tutto illecita e avrebbe macchiato Dio per non essere intervenuto. Il lamento successivo, invece, riafferma la colpa di Iefte che ha generato una morte innocente per aver promesso senza riflettere. La maestria dello Pseudo-Filone consiste proprio nell'appianare tutti i possibili dubbi dei fedeli riguardo il racconto rielaborando probabilmente le varie spiegazioni prodotte dalle scuole teologiche dell'epoca: l'impossibilità di sciogliere il voto viene dimostrata attraverso la visita ai sapienti, che non sanno risolvere la situazione perché Dio ha chiuso loro la bocca; la morte della fanciulla, voluta da Dio come punizione dell'empietà del padre, mostra che tutto è scelto dalla provvidenza divina, mentre la promessa di un riposo di Seila nel grembo delle sue antenate smentisce l'ipotesi che si tratti di un atto malvagio da parte della divinità.

In ambito cristiano gli antichi esegeti si confrontano con gli stessi problemi, ma con una difficoltà ulteriore, che è data dal fatto che la *Lettera agli Ebrei* inserisce Iefte tra personaggi onorevoli come Samuele e Davide. La fede in Dio espressa nel portare a

compimento la sua promessa è infatti la lente con cui egli viene giudicato positivamente dall'anonimo autore dell'epistola. Il lento, e talvolta accidentato, cammino dello scritto pseudo-paolino verso il canone neotestamentario fa sì che il testo influenzi in misura differente l'esegesi dei vari autori; a partire dal suo pieno riconoscimento, infatti, i Cristiani si trovano a giudicare un personaggio non condannato nell'Antico Testamento, e anzi elogiato nel Nuovo, secondo la sagace espressione di Hanson (1989, 299). Si nota dunque che nella storia dell'esegesi l'epistola viene utilizzata varie volte per elogiare il giudice, mentre è deliberatamente taciuta quando lo scrittore si pone l'obiettivo di condannare il voto e il conseguente sacrificio umano.

Origene è il primo ad addentrarsi in profondità nei temi che la vicenda di Iefte porta con sé. Egli concentra l'attenzione sulla figlia, la cui immolazione consensuale per la salvezza del popolo viene riletta come prefigurazione del sacrificio dei martiri, che seguono quello di Cristo e diventano a loro volta intercessori. Nella sofferenza dei testimoni della fede, come in quella analoga patita dalla giovane galaadita, è presente un'economia della salvezza che può essere compresa solo mediante una rilettura della vicenda sotto una lente più contemplativa. L'esegeta alessandrino ricusa dunque l'idea di una crudeltà di Dio che ha permesso quest'azione a prima vista efferata (*Cio* VI 54,278 ἔμφασις μὲν οὖν πολλῆς ὁμότητος διὰ τούτων παρῆσ<φέρεται Θεῷ>); almeno questo è il segno che alcuni interrogativi sull'episodio erano effettivamente presenti. Per dimostrare gli effetti benefici delle morti per la comunità, egli richiama la testimonianza già dei pagani in alcune storie della classicità, in cui pestilenze, bonacce e carestie vengono placate con l'offerta di una vita umana. Le bonacce alludono probabilmente al mito di Ifigenia, che inizia a essere intravista come *alter ego* pagano della figlia di Iefte. Origene esamina anche il voto, sia da un punto di vista lessicale, sia nelle implicazioni teologiche ad esso connesse (*Orat* 4,2): l'abbinamento di Iefte ad Anna, che offrì il piccolo Samuele al tempio, porta con sé il confronto tra Samuele e la figlia del giudice. Il primo profeta raggiunge col nazireato il grado più alto di offerta a Dio, perché dona la propria vita, diventando così un *imitator Christi* (*HNm* 24,2,4-6); tanto nel *Commento a Giovanni*, quanto nelle *Omellerie sui Numeri*, Origene sembra allora calcare l'accettazione volontaria del voto di Iefte da parte della figlia e le tributa la stessa dignità di Samuele, mentre il padre nel secondo scritto non viene neppure menzionato direttamente, ma soltanto attraverso il pronome *alius* (*HNm* 24,2,5). Questo imbarazzo malcelato nei confronti del giudice concorda con il giudizio di Origene rispetto all'ambiguità di alcune azioni dei giudici ricordate nel testo biblico, che egli spiega come ammonimenti per coloro che sono chiamati nella Chiesa a emettere valutazioni (*HLud* 3,3).

Nondimeno, va negata l'ipotesi di una condanna netta del voto di Iefte da parte sua, che la critica ha ipotizzato in virtù della testimonianza catenaria che ritengo vada assegnata piuttosto a Diodoro di Tarso. Questa nuova attribuzione permette finalmente di rimodulare la storia dell'esegesi del passo, minata dall'incertezza sull'originalità del frammento. Un ulteriore indizio dello sconcerto percepito a Cesarea nel III sec. può essere forse intravvisto anche nell'interruzione repentina delle *Omelie sui Giudici* dell'autore, che – pur senza poter negare la possibilità che si tratti di una casualità – potrebbe essere interpretata come il frutto di un'omissione deliberata per evitare di turbare il popolo con i racconti turpi che costellano la seconda parte del libro veterotestamentario.

Pochi anni dopo la morte dell'Alessandrino, nell'Africa latina, l'anonimo autore del *De rebaptismate* elabora la sua teoria sull'effusione dello Spirito sui battezzati e ricorda la presenza dello Spirito del Signore su Iefte e su altri personaggi dei primi libri storici. Tra costoro lo Pseudo-Cipriano sviluppa l'esempio di Saul per spiegare che la provvidenza divina opera per il bene comune anche posandosi su figure indegne. Le somiglianze tra il primo re e Iefte hanno spinto a domandarsi se l'appellativo di *indignus* possa valere in qualche maniera per entrambi. Sembrano dunque essere presenti già *in nuce* alcune problematiche che verranno poi sviluppate dai teologi successivi.

Metodio assume la rivoluzione esegetica di Origene e la rielabora, inserendo la giovane israelita in un *pantheon* di personaggi veterotestamentari dai tratti cristologici (*Symp.* 12,65-69). Egli connota infatti queste storie bibliche con un lessico che proviene dalla letteratura classica: la figlia di Iefte viene tratteggiata con le parole che Eschilo nell'*Agamennone* riserva ad Ifigenia (vv. 228-234) e che Euripide nell'*Ecuba* usa per Polissena (vv. 37-41). La rilettura biblica alla luce dei pagani sembra dare un impulso maggiore all'accentuazione della valenza tipologica della ragazza: Metodio è infatti il primo a definirla esplicitamente τύπος τῆς σαρκός [τοῦ Χριστοῦ] (v. 69). Il vescovo di Olimpo è l'unico degli autori esaminati ad aver seguito, almeno parzialmente, il modello di spiegazione dell'Alessandrino.

Superata la metà del IV sec. le attestazioni dell'episodio arrivate fino alla modernità iniziano ad aumentare, ma sono ancora indipendenti le une dalle altre. Atanasio di Alessandria, oltre alla menzione della figlia di Iefte nelle sue riflessioni cristologiche in virtù dell'aggettivo μονογενής (*Syn.* 51,6), si sofferma sul tema dello Spirito su Iefte (*Ep. Serap.* I 5,1-3), per capire se si tratti della terza persona della Trinità. La sua risposta affermativa dimostra una citazione funzionale al suo discorso, piuttosto che un apprezzamento per l'operato del giudice, e tuttavia risulta un'attestazione importante perché conferma

implicitamente che Iefte sia stato guidato dall'intervento provvidenziale. In quegli anni, Gregorio di Nazianzo menziona *Jdc* 11,30-40 nella lode ai Maccabei (*Or.* 15,11): il confronto tra i due tipi di sacrificio è nettamente a favore di quello compiuto dai Maccabei, in quanto il loro appare pienamente volontario e privo di un contraccambio. Come nella riflessione origeniana il dono di sé ha più valore dell'offerta di qualcosa d'altro, così qui l'immolazione dei Maccabei appare "più sicura e magnifica". Nondimeno, Gregorio sembra apprezzare anche il giudice, che ha agito per salvare il popolo in una situazione disperata, e infatti lo definisce κλεινός nell'*Epit.* 94, così come riconosce la grandezza del sacrificio. Nel frattempo, nella regione antiochena, Diodoro, probabilmente riprendendo le idee di Eusebio di Emesa, dà inizio ad una nuova fase della storia esegetica del passo, ormai riconoscibile grazie alla nuova attribuzione del frammento catenario di *PG* XII 949. Il vescovo di Tarso condanna il voto di Iefte da un punto di vista morale e cerca di giustificare la presenza dello Spirito del Signore sul giudice, adducendo che lo scopo dell'agire divino è dettato dalla necessità di soccorrere il popolo. Si scorge una chiara ripresa della riflessione giudaica sull'episodio, tanto nel contenuto esegetico, quanto nelle immagini utilizzate: ne è prova evidente l'immagine del cane – e degli altri animali impuri, se la mia integrazione è corretta – che si riscontra nello Pseudo-Filone e in altri trattati rabbinici (*LevR* 37,4, *Talm. Ta'anit* 4a). Seppur con i limiti imposti dalla natura frammentaria del testo, il rapporto con l'interpretazione giudaica appare mediato: da una parte si incamera la tradizione che giudica il voto come empio e irrealizzabile, dall'altra sembra essere negato un diretto intervento della divinità che invia la figlia per punire il padre. L'importanza primaria dell'attribuzione a Diodoro permette inoltre di ricostruire le fonti di molta dell'esegesi di fine secolo, in cui riappare il *topos* del cane e, nel contempo, consente di ricavare dalla comparazione di tali testi informazioni ulteriori sulla *quaestio* composta da Diodoro. Cambia, inoltre, il modo di proporre l'interpretazione del testo biblico: il modello delle *Erotapokriseis* riflette le esigenze di chiarezza rispetto ai passi difficili di una parte dei fedeli, ai quali la spiegazione allegorica non basta più. Questo genere letterario di esegesi approfondisce anche versetti che fino a quel momento non avevano ricevuto alcun tipo di commento: ne è un esempio *Jdc* 12,6, di cui, per la prima volta in ambito cristiano, viene spiegata la differenza di pronuncia tra *šibbolet* e *sibbolet*, che la Bibbia greca non aveva reso. Il frammento catenario, a tal riguardo, presenta la traslitterazione greca della traduzione siriana del termine *šibbolet* e, pertanto, prova l'influsso di Eusebio di Emesa, che conosceva quella lingua, nell'esegesi di Diodoro.

Le ricerche permettono di porre in risalto la notevole ripresa di scritti e tradizioni ebraici nella seconda metà del IV sec.: in questo periodo, infatti, alcuni testi liturgici giudaici vengono rimodellati nelle *Costituzioni Apostoliche*. In un'orazione trasmessa nel *corpus* (VII 37), dove si rileva una considerevole attenzione posta al *Libro dei Giudici*, il voto di Iefte è presentato in maniera ambigua come una preghiera accolta da Dio "prima della promessa avventata". Tale formulazione incorre però in una contraddizione logica, perché vuol separare in due momenti distinti l'unico voto presentato dal giudice, che sembra sì essere accolto in virtù della vittoria militare, ma dopo obbliga al sacrificio umano.

Il modello delle *Quaestiones et responsiones* porta con sé una rinnovata attenzione alla storia di Iefte tanto in Oriente, quanto in Occidente. Il primo testo pervenuto in maniera non frammentaria a proporre una riflessione su *Jdc* 11 in questa forma è l'Ambrosiaster, che dedica la *Quaest.* 43 al confronto tra Abramo e il giudice per spiegare perché Dio abbia fermato un sacrificio umano e ne abbia permesso l'altro. La condanna di Iefte, in questo caso, è totale: ogni parte della narrazione biblica è utilizzata per ricavare informazioni con cui viene criticato il personaggio. Si nota che qui non è più l'atto a essere disapprovato, ma la figura che lo ha operato. Iefte è marchiato come modello di una fede stolta, che crea danno. L'attenzione al dato morale sembra rispecchiare il frammento di Diodoro, che probabilmente è la fonte dell'Ambrosiaster. Lo fanno intuire il modello delle *Erotapokriseis*, la presenza del *topos* del cane e dell'asino e i numerosi punti di contatto con Teodoro di Cirro e, parzialmente, con Giovanni Crisostomo: il motivo della morte della fanciulla come punizione per Iefte, l'insensatezza del voto, il rimprovero per non aver compreso i rischi della promessa 'aperta', l'ammonimento che ne deriva per i posteri, l'uso del termine παιδοκτονία e l'idea che Dio non si rallegra di tali sacrifici. Il confronto con l'ulteriore citazione di Iefte nel *corpus* dell'autore (*In 1Cor* 15,30s.) permette inoltre di prendere visione di un particolare procedimento esegetico: nella *Quaest.* 43 si nota che l'autore sfrutta l'interpretazione encomiastica di Abramo nel cap. 11 della *Lettera agli Ebrei* ma omette il ricordo positivo di Iefte presentato nel medesimo capitolo; viceversa, quando *In 1Cor* 15,30s. egli vuole offrire una parziale lode del giudice recupera il passo prima taciuto.

L'inizio della cosiddetta età aurea della patristica latina vede un improvviso interesse per la storia di Iefte e della figlia, che viene citata rispettivamente sette volte da Ambrogio (*Virginit.* 1,4-3,10, *Off.* I 50,255, III 12,78-81, *Epist.* II 7,33, *Apol. Dav.* 4,16, *Obit. Val.* 49s., *Exhort. Virg.* 8,51s.) e sei da Girolamo (*In Mich.* II 6,6s., *Adv. Iovin.* I 5 e 23, *Epist.* 60,8, 118,5, *C. Ioh.* 22, *In Ier.* II 45). La visione del vescovo di Milano evolve notevolmente nel corso della sua opera, un'evoluzione che è stato possibile riconoscere pienamente soltanto

attraverso la datazione del *De virginitate*. Una volta riconosciuto che il trattato è stato composto tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, si è potuto circoscrivere nella fase iniziale del suo episcopato la netta condanna tanto di Iefte, quanto della figlia. Si tratta del primo caso in cui anche la fanciulla viene accomunata al padre per una mancanza di coraggio rispetto al proprio destino, cui fa da contraltare il confronto con Abramo e Isacco. Nelle attestazioni successive, invece, tale rimprovero viene parzialmente sfumato, o quantomeno limitato al giudice. La ragazza, al contrario, assume addirittura il ruolo di metro di paragone vincente con i filosofi Damone e Finzia, ricordati per il loro coraggio di fronte al tiranno Dionigi e per il loro disprezzo di fronte alla morte che salva gli altri (cf. *Off.* III 12,80s.). Il raffronto, inoltre, permette di constatare che Ambrogio non menziona mai la presenza dello Spirito divino su Iefte prima del voto, e che utilizza sempre il neutro nella formulazione della promessa, proprio come l'Ambrosiaster, di cui ho ipotizzato un'influenza sul passo del *De virginitate*.

Interessanti oscillazioni si scorgono anche nel *corpus* di Girolamo, dove l'esegeta riprende il *topos* dell'animale impuro quando vuole condannare Iefte (*Adv. Iovin.* I 23, *In Jer* II 45), mentre cita la *Lettera agli Ebrei* (*In Mich.* II 6,6s., *Epist.* 60,8, 118,5, *C. Ioh.* 22) quando lo vuole elogiare. A mio avviso, la causa di queste 'incoerenze coerenti' risiede nella scelta del testo in base alla funzione che esso deve avere nell'esposizione, per cui l'esegeta modifica deliberatamente la sua interpretazione del passo a seconda delle sue necessità teologiche.

L'esegesi di Giovanni Crisostomo costituisce un terzo sviluppo nella storia delle interpretazioni di Iefte, perché nell'*Omelia sulle statue* (14,3) egli introduce l'idea che il voto sia stato suggerito dal diavolo. Le conseguenze teologiche di questa interpretazione arrivano a rovesciare il senso del testo biblico: attraverso l'idea che sia stato il Maligno a predisporre la situazione perché sfociasse nell'assassinio rituale, Giovanni sconfessa la possibilità che il voto sia stato suggerito dallo Spirito divino, che infatti è il grande assente dell'omelia. Dio non influisce sul voto, ma lascia che gli eventi seguano il loro corso perché la vicenda diventi un ammonimento morale per i posteri, di modo che non vengano più commesse atrocità del genere. Il Crisostomo sviluppa il tema della permissione divina (συγγώρησις), per cui l'immolazione della fanciulla diventa il 'male minore' all'interno del progetto provvidenziale in cui Dio riesce a convertire l'azione sbagliata di un uomo in un bene per la comunità. Se Origene aveva cercato di sfatare l'opinione secondo la quale il sacrificio di Iefte dimostrerebbe la "crudeltà" di Dio, qui Crisostomo riferisce che "molti degli infedeli" accusavano i Cristiani – e di conseguenza il loro Dio – di crudeltà e di

misanthropia, due motivi che egli ribalta, mostrando che la permissione divina è in realtà un esempio di sollecitudine e di amore per gli uomini. Questo contrasto tra apparenza e realtà viene ripreso anche nell'*Omelia sulla lettera ai Romani* (10,6): il Maligno, mentre persuade Iefte a immolare la figlia, si presenta con un'apparenza di pietà, mentre Dio appare malvagio per non aver fermato la mano del giudice, quando invece tollera l'uccisione per un bene maggiore.

Gli autori di ambito antiocheno sembrano seguire *grosso modo* uno schema simile: l'esiguità del frammento di Teodoro di Mopsuestia permette di ricavare soltanto l'attenzione al tema dello Spirito sugli indegni, che si concentra su Sansone ancor più che su Iefte. Anche per lui la presenza divina è dovuta all'attuazione del destino provvidenziale: la mancanza di persone meritevoli di accogliere cotale ospite avrebbe indotto lo Spirito a servirsi dell'uomo di volta in volta più utile per compiere i progetti divini. Nell'*Esegesi al Salmo 89* (1) Teodoreto di Cirro sembra seguire le idee del Crisostomo: ricorda ancora le accuse degli infedeli a Dio e le confuta mediante la corrispondenza antitetica tra l'apparente cattiveria di alcuni gesti veterotestamentari, come il diluvio, e la reale benevolenza dell'Altissimo. Nelle *Quaestiones in Iudices* si nota invece che l'opera di Diodoro di Tarso è usata come modello, tanto nella spiegazione di *Jdc* 12,6 (*Quaest. Jud.* 19s.), quanto in quella di *Jdc* 11,30 (*Quaest. Jud.* 20). L'episodio viene affrontato con una domanda diretta: "perché mai il Signore Dio permise di sgozzare la figlia di Iefte?". Si notano qui alcuni temi di derivazione crisostomica e altri di origine diodoriana, data la loro presenza anche nell'*Ambrosiaster*: il *focus* sulla permissione e il valore di ammonizione per i posteri, la stoltezza di Iefte, il *topos* degli animali impuri come possibili vittime del sacrificio umano. Inoltre, si ritrova il confronto con Abramo e Isacco, tema molto meno comune di quanto ci si potesse attendere; la differenza tra i due mette in evidenza il coraggio del patriarca, e di conseguenza la viltà del giudice, che provoca l'uccisione della figlia. Questo motivo è presente soltanto nella *Quaestio* dell'*Ambrosiaster*, che sembra avere Diodoro come fonte comune, e nel *De virginitate* di Ambrogio, di cui Teodoreto aveva sicuramente letto qualche opera. In ogni caso, il vescovo di Cirro utilizza toni molto netti sia nel rimprovero al padre, sia nell'elogio alla figlia, "molto migliore di lui" (*Quaest. Jud.* 20).

Di tenore completamente opposto è l'interpretazione di un'altra opera che taluni critici attribuiscono a Teodoreto, le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (110). La domanda studia il sacrificio di Iefte da un'angolazione leggermente diversa rispetto a quelle lette nelle *Erotapokriseis*, perché affronta in maniera capziosa l'incoerenza supposta tra il gesto esecrabile del giudice e la sua presenza nella *Lettera agli Ebrei*. Viene ripercorso il

contrasto tra l'apparente malvagità di Dio e l'apparente bontà degli dèi pagani, i quali, con i loro veri sacrifici, bramano sul serio l'estinzione della specie umana, secondo l'idea già sviluppata parzialmente dal Crisostomo. L'episodio di Iefte serve come conferma di questa idea e descrive il giudice con toni molto più miti: il voto è di ringraziamento (εὐχαριστική εὐχή) e viene promesso in maniera indefinita (ἀορίστως), una caratterizzazione molto più blanda rispetto alle accuse di insensatezza di Teodoreto. L'autore, inoltre, riprende il tema del diavolo come mandante dell'omicidio, che però in questo caso non istilla il voto avventato nella mente del padre, bensì la fretta di rivedere il padre nella mente della figlia. Il demonio, però, non mira a far attuare il sacrificio umano, ma vorrebbe che Iefte rinunciassero al compimento del voto, in maniera da renderlo uno spergiuro sgradito a Dio; Iefte, invece, evita la trappola, dimostrando di avere abbastanza pietà religiosa per tenere all'onore di Dio più che alla vita dell'unica sua figlia. Secondo l'esegeta, è per questa ragione che il giudice sarebbe entrato nella *Lettera agli Ebrei*. Le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* appaiono molto attente nel negare le responsabilità morali dei protagonisti della vicenda. Dio non si oppone all'uccisione, ma non la ordina, né se ne rallegra; la permette perché sia di insegnamento ed eviti nel futuro situazioni peggiori. In questa visione vi è dunque una scelta – quella del male minore – da parte di Dio, che già sapeva come si sarebbero svolti gli eventi. La particolarità di questa interpretazione consiste nell'assenza di colpevoli, eccettuato il diavolo, il quale non è neanche menzionato alla fine della spiegazione: si è trattato di un accidente, che la benevolenza di Dio e la pietà di Iefte hanno trasformato in un esempio per i posteri. Il testo mostra chiaramente la dipendenza dall'esegesi crisostomica per le indubbe somiglianze contenutistiche e lessicali: la presenza del diavolo e dei suoi intrighi, che spingono Iefte alla trasgressione, il tema della misantropia o filantropia di Dio riguardo alla vicenda, quello del permesso divino, il rilievo dato alla vittoria militare che portò al voto, il tema della pietà, quella apparente del diavolo in Crisostomo e quella vera di Iefte nelle *Quaestiones*. Al contrario, l'esegesi è talmente opposta a quella di Teodoreto che appare difficilmente accettabile riconoscere la stessa mano nelle due opere: se già dunque appare strano che uno stesso autore abbia trattato due volte lo stesso argomento in un medesimo genere letterario – le *quaestiones* – senza alcun riferimento al testo precedente, né una ripresa terminologica, risulta davvero improbabile che Teodoreto abbia effettuato una tacita ritrattazione globale delle sue tesi. Più simile all'interpretazione delle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* appare invece la menzione dell'episodio in una preghiera presente negli *Atti di martirio di Guria e Samona* (37s.): in questo caso non è la figlia di Iefte ad assumere una prefigurazione martiriale, ma il padre, cui Dio dà la forza sufficiente

per superare l'attaccamento genitoriale e sacrificare la ragazza. Questa esegesi, ancora più problematica di quanto non lo sia già il testo biblico, è incorsa in una *damnatio memoriae* della tradizione testuale che non sembra involontaria. Tra i due testi si notano dunque un'interpretazione complessiva simile e alcune analoghe caratterizzazioni, come l'immagine della trappola tesa invano dal demone e la permissione divina.

2. Le linee-guida dell'esegesi

La rassegna della storia delle interpretazioni permette di tracciare alcune linee-guida delle scelte esegetiche riscontrate, nonché di apprezzare la varietà delle letture proposte. Da questo punto di vista, lo studio di Agostino e degli altri autori del V secolo è importante per completare e precisare il quadro emerso dalla presente ricerca, anche attraverso l'ausilio di indici (che le ristrettezze dei tempi hanno impedito di effettuare in questa sede).

Le questioni affrontate dagli antichi commentatori sono tutto sommato poco numerose e si concentrano sul ruolo dello Spirito nel voto di Iefte e sull'assenza di un intervento divino a difesa della vittima. Il fattore comune a tutte le interpretazioni antiche risulta dunque la teodicea: i commentatori temono che dal passo scaturiscano implicazioni negative nella visione di Dio non tanto negli infedeli, che pure vengono ricordati da più autori, quanto nei fedeli. Il 'ginepraio' risulta particolarmente intricato perché il problema nasce nel testo stesso, che vuole pungere i lettori per indurli a una riflessione sui voti azzardati e sulle loro conseguenze terribili. L'obiettivo è raggiunto: l'assordante silenzio del testo mostra una divinità distante, se non addirittura propensa verso il sacrificio umano, mentre l'uomo appare lasciato in balia di se stesso e delle proprie decisioni. Le soluzioni apportate per smorzare il malessere nei confronti del brano possono essere suddivise in più fattori: attenuazione, omissione o spiegazione della presenza dello Spirito sul giudice, riformulazione del voto con l'ingresso degli animali come potenziali vittime, attestazione esplicita della condanna per il sacrificio umano. Di fronte a questo insieme di questioni tutto sommato limitato, colpisce la differenza di approcci e di soluzioni apportate all'episodio veterotestamentario: Iefte viene elogiato o condannato, così come avviene per la figlia, anche all'interno del *corpus* di uno stesso autore. Nonostante questo, non si rilevano posizioni predeterminate in base all'epoca o alla comunità religiosa; al contrario, l'indagine sostenuta a livello diacronico ha permesso di mettere pienamente in luce l'apporto che l'esegesi ebraica ha offerto a quella cristiana. Il *topos* dell'animale impuro come paventato sacrilegio, presente nello Pseudo-Filone e in altri commenti rabbinici, viene assunto dai Padri che ne

apprezzano lo sforzo chiarificatore: in questa maniera, viene almeno stabilito che Iefte aveva infranto la legge ebraica sui sacrifici. La figura del cane, che dalla saggezza rabbinica passa alla riflessione cristiana sia in Oriente, sia in Occidente, mostra una trasmissione rapida delle idee e uno scambio intellettuale fecondo tra le differenti tradizioni. Certo, la presenza di Iefte tra gli eroi della *Lettera agli Ebrei* presenta un'ulteriore difficoltà esegetica per i Cristiani, i quali tendono a farne un utilizzo strumentale in base alle loro necessità. Le testimonianze di ambito ebraico – sia quelle analizzate, sia quelle soltanto ricordate – si mostrano infatti molto più nette nella condanna del giudice rispetto alla varietà di sfumature che la maggior parte degli esegeti cristiani evidenzia per mitigare il giudizio sulla vicenda. L'assenza di un'apologia dell'episodio in campo rabbinico segue un'idea diversa: dissociare completamente l'operato del giudice dalla divinità. A questo proposito va infatti notato che nessuno scrittore fa riferimento alla lista degli eroi presente in *ISam* 12,11, che pure potrebbe avere un carattere 'normativo', data l'autorevolezza della figura di Samuele. A conferma di tale supposizione, gli scrittori cristiani più rigidi nel condannare Iefte sono proprio coloro (Diodoro di Tarso, Ambrosiaster, Teodoreto di Cirro) che accolgono i *topoi* dell'animale impuro e della preminenza per la salvezza di Israele di probabile origine rabbinica. Altrettanto interessante è la scarsità di riferimenti a passi biblici paralleli, come la storia di Gionata e Saul (*ISam* 14). La figura di Abramo, invece, viene evocata con intenti quantomai diversificati, che vanno dall'equiparazione sostanziale in Gregorio di Nazianzo (*epitaph.* 94) e in Girolamo (*Epist.* 60,8 e 118,5), e più velata nelle *Costituzioni Apostoliche* (VII 37) e negli *Atti di Guria e Samona* (37), alla contrapposizione nell'Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43), in Ambrogio (*Virginit.* 2,6-9) e in Teodoreto (*Quaest. in Jud.* 20). Va comunque sottolineato che spesso i commenti al passo risultano ancor più inquietanti della storia biblica. Anche se si tralasciano alcune interpretazioni particolarmente sanguinarie, come quelle contenute negli *Atti di Guria e Samona*, l'idea ebraica che Dio avrebbe punito Iefte per aver rischiato di dovergli offrire un animale impuro non può che lasciare sgomento il lettore moderno. La conseguenza logica che traspare da questa interpretazione è che, agli occhi degli antichi, Dio giudicherebbe più grave il sacrificio di una bestia immonda, piuttosto che quello di una giovane innocente. Sono le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* a spiegare quanto fino a quel momento era rimasto implicito: la maestà divina ha di per sé diritto anche a un sacrificio umano. Risulta allora ancor più problematico il fatto che gli scrittori, ebrei e cristiani, si allontanino deliberatamente dal testo biblico per proporre questa chiave di lettura.

Come si è detto, il carattere sacro del testo dissuade da una condanna completa dell'accaduto, soprattutto in forza della *Lettera agli Ebrei* per il mondo cristiano. Tuttavia gli esegeti sembrano affrontare la questione con grande libertà e omettono – o viceversa ricordano – il testo pseudo-paolino in funzione delle loro necessità teologiche: così, lo Spirito su Iefte è omissso da vari esegeti che criticano l'operato del giudice, e viceversa è riconosciuto da Atanasio come la terza persona della Trinità, ma soltanto perché il suo obiettivo è dimostrare la presenza dello Spirito Santo nell'Antico Testamento. D'altronde, uno spoglio delle moderne traduzioni bibliche mostra ancora oggi lo stesso dubbio teologico che si riconosce dall'uso dell'iniziale maiuscola o minuscola per 'spirito'. Altri esegeti, invece, sottolineano l'uso strumentale dei giudici nell'economia della salvezza d'Israele: la divinità accetta di 'sporcarsi le mani' agendo attraverso di loro (e nonostante loro) pur di salvare Israele. Questa rilettura, presente già nel *Liber antiquitatum biblicarum* e poi riproposta a più riprese nell'esegesi cristiana, ha il pregio di depotenziare l'accusa di cattiveria rivolta alla divinità e, anzi, di mostrare la bontà misericordiosa di Dio che tollera il male per un bene maggiore. Se già nello Pseudo-Cipriano lo Spirito agisce anche sugli indegni in virtù di una qualche necessità *mirabili ratione* (*Rebap.* 15,7s.), questa idea è sviluppata pienamente nella scuola antiocchena, dove l'episodio veterotestamentario viene analizzato da un punto di vista prima di tutto morale. Anche all'interno di questo gruppo si notano però letture diverse: mentre Diodoro e Teodoro (almeno da quanto si può desumere mediante i frammenti) si concentrano sulla giustificazione dell'operato dello Πνεῦμα, Crisostomo e Teodoreto evitano il rischioso riferimento, per concentrare la responsabilità dell'azione in un caso sul diavolo, nell'altro sul giudice. Il nucleo di fondo rimane comunque legato al tema della συγχώρησις, la 'permissione' divina, un dato che mette in luce l'evoluzione del pensiero teologico nel contesto antioccheno. Rispetto al duplice approccio di Origene, che alterna una spiegazione storico-tipologica ed una indicata come "più teoretica", ma il cui significato preciso resta, a dire il vero, un poco vago, la via storico-morale, che affonda le sue radici nelle interpretazioni giudaiche e arriva nel Cristianesimo probabilmente tramite l'opera di Eusebio di Emesa e di Diodoro, risulta più volte ripresa, e quindi più apprezzata. Il concetto che Dio abbia tollerato una morte per evitarne altre – pur nei suoi risvolti inquietanti, almeno per la sensibilità moderna, dacché gli scrittori sembrano accettare una teoria analoga a quella che portò Cristo sulla croce – ha il pregio di dare una spiegazione completa alla vicenda di Iefte: viene giustificato l'agire di Dio mentre si condanna il sacrificio umano. Viene così portata avanti l'idea di una progressiva *paideia* dell'umanità, che pure si ritrova sviluppata attraverso confronto tra Abramo e Iefte: se per

Ambrogio (*Virginit.* 2,6-9) la storia del patriarca avrebbe dovuto permettere al giudice il retto intendimento delle scelte da compiere, per il Crisostomo (*Stat.* 14,3) entrambi i racconti permettono – sia pure in maniera differente – un avanzamento morale. Del resto, il successo di tale interpretazione rispetto a quella di tipo più allegorico si verifica nel fatto che l’esegesi di Origene, parziale perché si concentra sulla figlia per dimenticare il padre, non viene ripresa nell’esegesi successiva tranne che nel caso del *Simposio* di Metodio.

L’episodio di Iefte, pur nella sua brevità, risulta di enorme interesse perché presenta vari temi che, involontariamente, diventeranno argomenti importanti nella teologia cristiana. Oltre alla questione centrale della teodicea, infatti, ci sono altri aspetti del racconto che hanno ricevuto qualche attenzione nell’Antichità. Se la nascita illegittima dell’eroe, che viene ricordata soltanto dall’Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43) e da Girolamo (*Epist.* 60,8) e la fuga sui monti della figlia non sono stati approfonditi dagli esegeti, la morte in stato verginale della fanciulla non è passata inosservata a Metodio, che ne sottolinea il valore tipologico già identificato da Origene, ed è stata ricordata spesso dai Padri latini. Il vescovo di Olimpo è infatti il solo scrittore di lingua greca a ricordare esplicitamente l’illibatezza della figliuola, mentre Ambrogio (*Virginit.* 2,5, *Off.* III 12,81, *Obit. Val.* 50) e Girolamo (*Adv. Iovin.* I 5 e 23, *Epist.* 118,5, *In Ier.* II 45) ricordano questo dettaglio in varie occasioni. Sebbene non si riscontrino paralleli diretti con la verginità cristiana – e anzi Girolamo in *Adv. Iovin.* I 23 sottolinea la differenza tra la condizione della ragazza e la libera scelta di consacrazione a Cristo – l’attenzione alla tematica lascia scorgere una nuova attenzione verso questo aspetto, che ben si spiega con le discussioni teologiche in ambito latino negli ultimi decenni del IV secolo. Infatti Ambrogio la descrive mentre piange il “fiore della sua verginità” (*Obit. Val.* 50) e reimpiega frasi da lui coniate per la Vergine (*In Luc.* II 20 ~ *Off.* III 12,81), due aspetti che lasciano scorgere una disposizione positiva a tal riguardo. Naturalmente questo dato ha una rilevanza indiretta anche per i sostenitori della prefigurazione tipologica (Origene, Metodio, parzialmente Gregorio), perché la vittima sacrificale deve essere senza macchia (cf. *1Ptr* 1,19), mentre gli esegeti di scuola antiochena ometteranno il dettaglio, forse proprio per evitare confronti di questo tipo.

In conclusione, dunque, l’episodio di Iefte nella storia dell’esegesi, specie cristiana, assume un importante valore paradigmatico per due aspetti macroscopici: *in primis* come spia, barometro dell’evoluzione del pensiero teologico, per cui da simbolo dei sacrifici martiriali nell’epoca delle persecuzioni la figlia diviene esempio della condiscendenza divina nella storia della salvezza in ambiente antiocheno e vergine *ante litteram* in ambito latino. Il secondo elemento è l’enorme differenza che si riscontra tra interpretazioni

riscontrate, anche all'interno di uno stesso autore. Iefte è presentato alternativamente come salvatore della patria, servo fedele di Dio al punto da rinunciare all'unica figlia, oppure personaggio empio e stolto, incapace di riconoscere il contenuto sacrilego del suo voto e di compierlo a causa di una fede bigotta; la figlia del giudice viene interpretata come eroina che si immola per la patria, prefigurazione dei sacrifici martiriali e di Cristo, oppure come complice della profanazione paterna perché priva della fede in Dio dimostrata da Abramo e Isacco; il silenzio di Dio e l'attuazione del sacrificio umano vengono riletti, di volta in volta, come un segno di punizione, di rabbia, di permissione, approvazione o di gradimento del gesto da parte della divinità. L'estrema duttilità con cui si rende il testo sacro e talvolta la mancanza di accordo tra le varie interpretazioni di alcuni autori – oltre a rappresentare un ottimo modello per lo studio della storia dell'esegesi – mostrano chiaramente un profondo disagio rispetto all'episodio biblico e sono la miglior riprova, laddove ce ne fosse bisogno, dell'abilità con cui l'autore sacro ha composto un'autentica controversia destinata a segnare le coscienze.

Bibliografia

- Adkin 1992 = N. A., *The date of Ambrose's 'De virginitate'*, «WJA» XVIII (1992) 237-244.
- Adkin 1993 = N. A., *A Note on Ambrose's «De virginitate»*, «Athenaeum» LXXXI/2 (1993) 644-647.
- Adkin 1995 = N. A., *A note on Jerome's knowledge of Hebrew*, «Euphrosyne» N.S. XXIII (1995) 243-245.
- Adkin 2003 = N. A., *Jerome On Virginité. A Commentary on the "Libellus de Virginitate Servanda"*, Letter 22, Cambridge 2003.
- Adriaen 1969 = M. A., *S. Hieronymi presbyteri opera, I/6. Commentarii in prophetas minores Osee, Ioelem, Amos, Abdiam, Ionam, Michaeam*. Post D. Vallarsi textum edendum cur. M. A., Turnholti 1969.
- Aitken 2015 = J.K. A. (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London-New Delhi-New York-Sydney 2015.
- Alexiou-Dronke 1971 = Margaret A.-P. D., *The lament of Jephthah's daughter: themes, traditions, originality*», «StudMed» XII (1971) 819-863.
- Allen 1996 = P. A., *The homilist and the congregation. A case-study of Chrysostom's Homilies on Hebrews*, «Augustinianum» XXXVI (1996) 389-397.
- Arnold-Choi 2003 = B.T. A.-J.H. C., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge-New York 2003.
- Assis 2005 = E. A., *Self-Interest or Communal Interest. An Ideology of Leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah Narratives (Judg. 6-12)*, Leiden-Boston 2005.
- Baden 2009 = J.S. B., *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, Tübingen 2009.
- Baker 1989 = Cynthia B., *Pseudo-Philo and the transformation of Jephthah's daughter*, in M. Bal, *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, 195-210.
- Baker 2018 = R. B., *Double trouble: counting the cost of Jephthah*, «JBL» CXXXVII (2018) 29-50.

- Banterle 1985 = G. B., *Sant'Ambrogio. Discorsi e Lettere*, I. *Le orazioni funebri*, intr., trad., note e indici, Milano-Roma 1985 = *Ambrosii Orationes funebres*, rec. O. Faller, Mediolani-Romae 1985.
- Banterle 1988 = G. B., *Sant'Ambrogio. Discorsi e Lettere*, II/III. *Lettere (70-77)*, intr., trad. e indici, Milano-Roma 1988 = *Ambrosii Epistulae (LXX-LXXVII)*, rec. Michaela Zelzer, Mediolani-Romae 1988.
- Bardakas 2011 = P.Th. B. (Π.Θ. Βαρδάκας), *Επιτάφια επιγράμματα του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, του Θεολόγου*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Salonicco nell'estate 2011 e pubblicata in internet all'indirizzo <http://ikee.lib.auth.gr/record/129157/files/GRI-2012-8614.pdf>.
- Bardenhewer 1912 = O. B., *Geschichte der altchristlichen Literatur*, III. *Das Vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller Syrischer Zunge*, Freiburg i.B. 1912.
- Bardy 1932 = G. B., *La littérature patristique des "Quaestiones et responsiones" sur l'Écriture Sainte*, «RBi» XLI (1932) 210-236, 341-369, 515-537.
- Bardy 1933 = G. B., *La littérature patristique des "Quaestiones et responsiones" sur l'Écriture Sainte*, «RBi» XLII (1933) 14-30, 211-229, 328-352.
- Bardy 1934 = G. B., *Saint-Jérôme est ses maîtres hébreux*, «RevBen» XLVI (1934) 145-164.
- Barthélemy 1963 = D. B., *Les Devanciers d'Aquila [...]*, Leiden 1963.
- Barthélemy 1982 = D. B., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, I. *Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, Fribourg-Göttingen 1982.
- Bauks 2007 = Michaela B., *The theological implications of child sacrifice in and beyond the biblical context in relation to Genesis 22 and Judges 11*, in Karin Finsterbusch-A. Lange-K.F.D. Römheld (edd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden-Boston 2007, 65-86.
- Bauks 2010 = Michaela B., *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, Tübingen 2010.
- BDB = F. Brown-S.R. Driver-A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Based on the *Lexicon of*

- W. Gesenius, as Transl. by E. Robinson. Edited with Constant Reference to the *Thesaurus* of Gesenius as Completed by E. Rödiger, by F. B., with the Co-operation of S.R. D. and C.A. B., Oxford 1955.
- Beckby 1957 = H. B., *Anthologia Graeca. Buch VII-VIII*, München 1957.
- Becker 1990 = U. B., *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, Berlin 1990.
- Begg 2006 = C. B., *The Josephan Judge Jephthah*, «Scandinavian Journal of the Old Testament» XX (2006) 161-188.
- Benati 1997 = A. B., *La Chiesa bolognese nell'Alto Medioevo*, in P. Prodi-L. Paolini (edd.), *Storia della Chiesa di Bologna*, I, Bologna 1997, 7-96.
- Bernardi 1995 = J. B., *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330-390)*, Paris 1995.
- Bernardini 2009 = P. B., *Un solo battesimo, una sola Chiesa. Il Concilio di Cartagine del 256*, Brescia 2009.
- Berton 1980 = R. B., *Abraham dans le De officiis ministrorum d'Ambroise*, «RSR» LIV (1980) 311-322.
- Berton 1996 = R. B., *Abraham est-il un modèle ? L'opinion des Pères dans les premiers siècles de l'Église*, «BLE» XCVII (1996) 349-373.
- Best 1959 = E. B., *The use and non-use of pneuma by Josephus*, «NT» III (1959) 218-225.
- BHS = K. Elliger-W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997⁵ (Stuttgart 1977).
- BHQ = N. Fernández Marcos, *Biblia Hebraica Quinta*, VII. *Judges. Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato*, Stuttgart 2011.
- Blanc 1970 = Cécile B., *Origène. Commentaire sur saint Jean*, II. *Livres VI et X*, texte grec, avant-propos, introd., trad. et notes, Paris 1970.
- Blanc 1992 = Cécile B., *Origène. Commentaire sur saint Jean*, V. *Livres XXVIII et XXXII*, texte grec, avant-propos, introd., trad. et notes, Paris 1992.
- Bodine 1980 = R. B., *The Greek Text of Judges. Recensional Developments*, Chico 1980.

- Böhler 2008 = D. B., *Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6 - 12, 7*, Frankfurt a. M. 2008.
- Boling 1975 = R.G. B., *Judges*. Intr., Transl. and Commentary, Garden City-New York 1975.
- Bonwetsch 1903 = G.N. B., *Die Theologie des Methodius von Olympos*, Berlin 1903.
- Borret 1969 = M. B., *Origène. Contre Celse*, III. Livres V et VI [...], Paris 1969.
- Borret 1969a = M. B., *Origène. Contre Celse*, IV. Livres VII et VIII [...], Paris 1969.
- Borret 1989 = M. B., *Origène. Homélie sur Ézéchiël*, texte de la version latine établie par W.A. Baehrens, introd., trad. et notes, Paris 1989.
- Bossina 2011 = L. B., *Le diverse redazioni del Commento a Matteo di Origene. Storia in due atti*, in Teresa Piscitelli (ed.), *Il Commento a Matteo di Origene*. «Atti del X Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Napoli, 24-26 settembre 2008)», Brescia 2011, 27-97.
- Bossina 2012 = L. B., *Tagli e trasposizioni. Addenda et corrigenda sul Commento a Matteo di Origene*, «QS» LXXVI (2012) 289-304.
- Bossina 2015 = L. B., *Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit*, in S. Morlet (éd.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris 2015, 199-216.
- Boulnois 2008 = Marie-Odile B., *Dieu peut-il être envieux ou jaloux ? Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie*, in D. Auger-E. Wolff (edd.), *Culture classique et christianisme*. «Mélanges offerts à Jean Bouffartigue», Paris 2008, 13-25.
- Boulnois 2011 = Marie-Odile B., *Un Dieu jaloux qui fait des émules. Interprétations patristiques d'Ex 20,5, Nb 25,11 et Dt 32,21*, in H. Rouillard-Bonraisin (ed.), *Jalousie des dieux, jalousie des hommes*. «Actes du colloque international organisé à Paris les 28-29 novembre 2008», Turnhout 2011, 249-276.
- Bouvy 1886 = E. B., *Poètes et mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Nîmes 1886.

- Bouyer 1966 = L. B., *Eucharistie: théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966.
- Bozzini 2006 = Clara B., *La penitenza e il pianto nell'opera di Ambrogio di Milano*, «ASR» XI (2006) 153-168.
- Brenner 1999 = Athalya B., *A Feminist Companion to the Bible. Judges*, Sheffield 1999.
- Brenton 1851 = L.C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Peabody 1851.
- Brésard-Crouzel 1991 = L. B.-H. C., *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques, I. Livres I-II*, version latine de Rufin, introd., trad. et notes, avec la collaboration de M. Borret, Paris 1991.
- Brésard-Crouzel 1992 = L. B.-H. C., *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques, II. Livres III et IV*, version latine de Rufin, introd., trad. et notes, avec la collaboration de M. Borret, Paris 1992.
- Brewer 1992 = I. B., *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tübingen 1992.
- Bright 1988 = Pamela B., *Origenian understanding of martyrdom*, in Kannengiesser-Petersen 1988 [q.v.], 180-199.
- Britt 2011 = B.M. B., *Biblical Curses and the Displacement of Tradition*, Sheffield 2011.
- Brooke-McLean 1897 = A.E. B.-N. M.L., *The Book of Judges in Greek According to the Text of Codex Alexandrinus*, Cambridge 1897.
- Brooke-McLean 1917 = A.E. B.-N. M.L., *The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus [...]*, London-Edinburgh 1917.
- Brottier 1993 = Laurence B., *L'image d'Antioche dans les Homélie sur les statues de Jean Chrysostome*, «REG» CVI (1993) 619-635.
- Brown 1992 = D. B., *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.
- Brown 1992a = Cheryl B., *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women. Studies in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities and Josephus's Jewish Antiquities*, Louisville 1992.

- Brown Tkacz 2004 = Catherine B. T., *Women a types of Christ. Susanna and Jephthah's Daughter*, «Gregorianum» LXXXV (2004) 278-311.
- Buchheit 1958 = V. B., *Studien zu Methodios von Olympos*, Berlin 1958.
- Burney 1920 = C.F. B., *The Book of Judges*. With intr. and notes, and notes on the Hebrew text of the Books of Kings, with an intr. and appendix by C. F. B., prolegomenon by W.F. Albright, London 1920² (1918¹).
- Burke 1987 = O.L. B., *Framing repetitions in biblical historiography*, «JBL» CVI (1987) 385-399.
- Burkert 1977 = W. B., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977.
- Burkitt 1913 = F.C. B., *Euphemia and the Goth, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London-Oxford 1913.
- Bussièrès 2006 = Marie-Pierre B., *L'influence du synode tenu à Rome en 382 sur l'exégèse de l'Ambrosiaster*, «SEJG» XLV (2006) 107-124.
- Bussièrès 2007 = Marie-Pierre B., *Le public des «Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament» de l'Ambrosiaster*, «AnnSE» XXIV (2007) 229-247.
- Bussièrès 2010 = Marie-Pierre B., *L'esprit de Dieu et l'Esprit Saint dans les «Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament» de l'Ambrosiaster*, «ReAug» LVI (2010) 25-44.
- Bussièrès 2011 = Marie-Pierre B., *Ambrosiaster's method of interpretation in the «Questions on the Old and New Testament»*, in J. Lössl-J.W. Watt (edd.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham-Burlington 2011, 49-65.
- Butler 2009 = T.C. B., *Judges*, Grand Rapids 2009.
- Cain 2009 = A. C., *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford-New York 2009.
- Camplani 2006 = A. C., *Atanasio di Alessandria*, in NDPAC I (2006) 614-635.
- Canellis 2017 = Aline C., *Saint Jérôme et l'exhortation à Julien (Lettre 118)*, in Elizabeth Gavoille-F. Guillaumont (edd.), *Conseiller, diriger par lettre*, Tours 2017, 385-400.

- Cartledge 1992 = T.W. C., *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield 1992.
- Cavallera 1922 = F. C., *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I(1-2)-II, Paris 1922.
- Cazzaniga 1948 = I. C., *Note ambrosiane: appunti intorno allo stile delle omelie virginali*, Milano-Varese 1948.
- Cazzaniga 1954 = I. C., *Colore retorico nell'episodio ambrosiano della cena di Erode*, «Latomus» XIII (1954) 568-576.
- CEI 2008: Conferenza Episcopale Italiana, *La Sacra Bibbia*, Roma-Città del Vaticano 2008.
- CEI 2008a = Conferenza Episcopale Italiana, *Rito del matrimonio. Lezionario*, Roma 2008.
- Chiesa 1991 = P. C., *Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos*, «Aevum» LXV (1991) 221-258.
- Christ-Paranikas 1871 = W. C-M. P. (edd.), *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lipsiae 1871.
- Ciarlo 2009 = D. C., *Sui prologhi alle traduzioni bibliche di Girolamo*, «Koinonia» XXXIII (2009) 27-46.
- Ciccolini-Mattei 2016 = Laetitia C.-P. M., *Sancti Cypriani episcopi Opera*, IV. *De habitu virginum*, cura et studio Laetitia C., *Opera pseudo-Cyprianea*, I. *De laude martyrii*, *Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate*, *De rebaptismate*, cura et studio Laetitia C.-P. M., Turnhout 2016.
- Claus 1976 = F. C., *La datation de l'«Apologia prophetae David» et l'«Apologia David altera»*. *Deux œuvres authentiques de Saint Ambroise*, in Lazzati 1976 [q.v.], II 168-193.
- Clausi 1995 = B. C., *Storia sacra e strategia retorica: osservazioni sull'uso dell'«exemplum» biblico nell'«Adversus Iovinianum» di Gerolamo*, «CrSt» XVI (1995) 457-484.
- Clausi 1995a = B. C., *Esegesi biblica e destrutturazione dell'esempio classico: ancora sull'uso dell'exemplum scritturario nell'Adversus Iovinianum*, «FAM» VIII (1995) 35-60.
- Clausi 1996 = B. C., *La Parola stravolta: polemica ed esegesi biblica nell'«Adversus Iovinianum» di Gerolamo*, in M. Marin-M. Girardi (edd.), *Retorica ed esegesi biblica. Il*

- rilievo dei contenuti attraverso le forme.* «Atti del II Seminario di Antichità Cristiane (Bari 27-28 novembre 1991)», Bari 1996, 87-126.
- Cocchini 1992 = Francesca C., *La “quaestio” sul libero arbitrio e l’interpretazione origeniana di Rm 9 nel Commentario alla Lettera ai Romani*, in L. Perrone (ed.), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova 1992, 105-118.
- Cocchini 1997 = Francesca C. (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene.* «Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la Tradizione Alessandrina”», Roma 1997.
- Coco 2013 = L. C., *Gregorio di Nazianzo. Epitaffi, epigrammi*, Roma 2013.
- Consolino 1982 = Franca Ela C., *Dagli “exempla” ad un esempio di comportamento cristiano: il “De exhortatione virginitatis di Ambrogio*, «RSI» XCIV (1982) 455-477.
- Consolino 1984 = Franca Ela C., «*Veni huc a Libano: La «sponsa» del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio*, «Athenaeum» LXII (1984) 399-415.
- Consolino 1987 = Franca Ela C., *Σοφίης ἀμφοτέρης πρύτανιν: gli epigrammi funerari di Gregorio Nazianzeno (AP VIII)*, «Athenaeum» LXV (1987) 407-425.
- Consolino 1990 = Franca Ela C., *Gli exempla maiorum nel De officiis di Ambrogio e la duplice eredità dei cristiani*, in AA VV, *La tradizione: forme e modi.* «XVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma 7-9 Maggio 1989)», Roma 1990, 351-370.
- Cooper-Hunter 2010 = S.A. C.-D.G. H., *Ambrosiaster «redactor sui»: the commentaries on the Pauline epistles (excluding Romans)*, «REAug» LXVI (2010) 69-91.
- Coppa 1978 = G. C., *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche, IX/1. Esposizione del Vangelo secondo Luca*, intr., trad., note e indici, I-II, Milano-Roma 1978 = *Ambrosii Expositionis Evangelii secundum Lucam (I. Libri I-V, II. Libri VI-X)*, textum post M. Adriaen J. Coppa rec., Mediolani-Romae 1978.
- Corsaro 1996 = F. C., *Funere mersit acerbo. Il De obitu Valentiniani di Ambrogio*, «SicGymn» XLIX (1996) 31-46.
- Cortese 1999 = E. C., *Deuteronomistic Work*, Engl. transl. Jerusalem 1999 (ed. or. *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell’Antico Israele*, Bologna 1985).

- Cortese 2001 = E. C., *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra*, Bologna 2001.
- Cothenet 1960 = E. C., *Onction*, in L. Pirot-A. Robert-H. Cazelles (edd.) *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VI, Paris 1960, 702-732.
- Courcelle 1969 = P. C., *Les sources de saint Ambroise sur Denys le Tyran*, «RPh» XLIII (1969) 204-210.
- CPG 1983 = *Clavis Patrum Graecorum*, qua optima quaeque scriptorum patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur, I. *Patres anteniceani*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1983.
- CPG 2018 = *Clavis Patrum Graecorum*, qua optima quaeque scriptorum patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur, IV. *Concilia; Catenae*, cura et studio M. Geerard; deuxième éd. rev. et mise à jour par J. Noret, Turnhout 2018.
- Cross 1973 = F.M. C., *The themes of the Book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History*, in Id., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 274-289.
- Crouzel 1985 = H. C., *Origène*, Paris 1985.
- Crouzel-Fournier-Périchon 1998 = H. C.-F. F.-P. P., *Origène. Homélie sur S. Luc*, texte latin et fragments grecs de M. Rauer, introd., trad. et notes, Paris 1998.
- Crouzel-Quacquarelli 1980 = H. C.-A. Q. (edd.), *Origeniana secunda*. «Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)», Roma 1980.
- Cutino 2006 = M. C., *Note sulla datazione del «De virginitate» di Ambrogio*, «Augustinianum» XLVI/1 (2006) 95-108.
- Cutino 2014 = M. C., *Strategie argomentative nell'omelia di Ambrogio di Milano sull'affare Callinico fra polemica anti giudaica e teologia politica*, «Auctores nostri» XIV (2014) 53-73.
- Cutino 2016 = M. C., *Ambroise et l'exégèse vétéro-testamentaire d'Origène : questions méthodologiques à partir d'un cas exemplaire*, in in Prinzi Valli-Vinel-Cutino 2016 [q.v.], 13-26.

- Daly 1975 = R.J. D., *Early Christian influences on Origen's Concept of Sacrifice*, in H. Crouzel-G. Lomiento-J. Rius-Camps (edd.), *Origeniana*. «Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)», Bari 1975, 313-326.
- Daly 1980 = R.J. D., *Sacrificial soteriology: Origen's Commentary on John 1,29*, in Crouzel-Quacquarelli 1980 [q.v.], 151-164.
- Danieli 2000 = Maria Ignazia D., *Giudici (scritti esegetici su)*, in Monaci Castagno 2000 [q.v.], 206s.
- Daniélou 1975 = J. D., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it., Bologna 1975 (ed. or. *Message évangélique et culture hellénistique aux 2^e et 3^e siècle*, Tournai 1961).
- Daniélou 1991 = J. D., *Origene: il genio del Cristianesimo*, trad. it. di Silvestra Palamidessi, Roma 1991 (ed. or. *Origène*, Paris 1948).
- Dassmann 1965 = E. D., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster 1965.
- Dassmann 2004 = E. D., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- Davidson 2001 = I.J. D., *Ambrose. De officiis*, ed. with an intr., transl., and comm., I-II, Oxford 2001.
- DCH = D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, I-VIII, Sheffield 1993-2011.
- Deconinck 1912 = J. D., *Essai sur la chaîne de l'Octateuque. Avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris 1912.
- Dell'Osso 2013 = C. D.O., *Pseudo-Cipriano. Trattati [...]*, Roma 2013.
- De Lorenzi 1984 = L. D.L., *Sangue dei martiri e remissione dei peccati in Origene*, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella liturgia*, IV. «Atti della quarta settimana di studi promossi dal Centro studi Sanguis Christi della Pia unione del Preziosissimo Sangue (Roma, 21-26 novembre 1983)», II, Roma 1984, 1101-1123.
- Demoen 1996 = K. D., *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Tournhout 1996.
- De Vaux 1997 = R. D.V., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II. *Institutions militaires, institutions religieuses*, Paris 1997⁶ (1967¹).

- de Vogüé 1991 = A. d.V., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, I/1. *Le monachisme latin. De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome : 356-385*, Paris 1991.
- Devreesse 1948 = R. D., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Paris 1948.
- Devreesse 1959 = R. D., *Anciens commentateurs grecs de l'“Octateuque” et des “Rois” : fragments tirés des “Chaînes”*, Città del Vaticano 1959.
- Di Bernardino 2008 = A. D.B., *Tipologia*, in *NDPAC III* (2008) 5369-5370.
- Dietrich 1972 = W. D., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen 1972.
- Dietzfelbinger 1975 = C. D., *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)*, Gütersloh 1975.
- Dorival-Harl-Munnich 1994 = G. D.-Marguerite H.-O. M., *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994.
- Doutreleau 2001 = L. D., *Origène. Homélie sur les Nombres, III. Homélie XX-XXVIII*, texte latin de W.A. Baehrens, Paris 2001² (1951¹).
- Dückers 2009 = P. D., *Ambrosius. De virginibus. Über die Jungfrauen*, übers. u. eing., Turnhout 2009.
- Dudden 1935 = F.H. D., *The Life and Times of St. Ambrose*, I-II, Oxford 1935.
- Dulaey 2010 = Martine D., *Les larmes dans les premiers siècles chrétiens : Ambroise et l'Occident latin*, «Adamantius» XVI (2010) 320-337.
- Duval 1974 = Y.M. D., *L'originalité du De virginibus dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase*, in Duval 1974a [q.v.], 9-66.
- Duval 1974a = Y.M. D. (ed.), *Ambroise de Milan. XVIe Centenaire de son élection épiscopale. Dix études rassemblées*, Paris 1974.
- Duval 2003 = Y.-M. D., *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Roma 2003.
- Duval-Laurence 2011 = Y.M. D.-P. L., *Jérôme, La lettre 22 à Eustochium*, Bégrolles-en-Mauges 2011.

- Enermalm Ogawa 1987 = A. E.O., *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées*, Stockholm 1987
- Ernest 2004 = J.D. E., *The Bible in Athanasius of Alexandria*, Boston-Leiden 2004.
- Ettlinger 1975 = G.H. E., *Theodoret of Cyrus. Eranistes*, Oxford 1975.
- Fabris 1980 = R. F., *Le lettere di Paolo*. Trad. e commento, III, Roma 1980.
- Faller 1933 = O. F., *S. Ambrosii De virginibus, ad praecipuorum codicum fidem*, Bonnae 1933.
- Faller 1955 = O. F., *Ambrosii Opera*, VII. *Explanatio Symboli, De sacramentis, de Mysteriis, De Paenitentia, De Excessu Fratris, De Obitu Valentiniani, De Obitu Theodosii*, Vindobonae 1955.
- Faller 1968 = O. F., *Ambrosii Opera*, X. *Epistulae et acta*, I. *Epistularum libri I-VI*, Vindobonae 1968.
- Faller-Zelzer 1990 = O. F.-Michaela Z., *Ambrosii Opera*, X. *Epistulae et acta*, II. *Epistularum libri VII-VIII*, post O. Faller rec. Michaela Zelzer, Vindobonae 1990.
- Fatica 1989 = L. F., *Ambrosiaster. Commento alla prima lettera ai Corinzi*, Roma 1989.
- Feiertag 1999 = J.L. F., *S. Hieronymi presbyteri opera*, III/2. *Opera polemica: Contra Iohannem*, Tournhout 1999.
- Fernández Marcos-Saenz-Badillos 1979 = N. F.M.-A. S.B., *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid 1979.
- Fernández Marcos 2010 = N. F.M., *Jephthah's Daughter in the Old Greek (Judges 11:29-40)*, in W. Kraus-M. Karrer (edd.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. Hrsg. Von W. K. und M. K. unter Mitarbeit von M. Meiser, Tübingen 2010, 478-488.
- Fernández Marcos 2011 = *BHQ* [q.v.]
- Fernández Marcos 2012 = N. F.M., *The B-text of Judges: Kaige Revision and Beyond*, in H. Ausloos-B. Lemmelijn-J. Treballe Barrera (edd.), *After Qumran. Old and Modern Editions of the Biblical Text – The Historical Books*, Leuven-Paris-Walpole 2012, 161-170.

- Field 1875 = F. F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* [...], Oxonii 1875.
- Filkenstein 2016 = I. F., *The old Jephthah tale in Judges: geographical and historical considerations*, «Biblica» XCVII (2016) 1-15.
- Franchini 2016 = S. F., *Moloch e i bambini del re: il sacrificio dei figli nella Bibbia*, Roma 2016.
- Fuchs 1989 = Esther F., *Marginalization, ambiguity, silencing: the story of Jephthah's daughter*, «Journal of Feminist Studies in Religion» V (1989) 35-45.
- Fürst 2016 = A. F., *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2016² (2003).
- Gallay 1943 = P. G., *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943.
- Gallay 1984 = P. G., *La Bible dans l'œuvre de Grégoire le théologien*, in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 313-334.
- Garbini 1992 = G. G., *Cantico dei Cantici*, Brescia 1992.
- Gentili-Perusino 2002 = B. G.-Franca P., *Le orse di Brauron: un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002.
- Gertz–Levinson–Rom–Shiloni–Schmid 2016 = J.C. G.-B.M. L.-D. R.S.-K. S. (edd.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen 2016.
- Gessel 1975 = W. G., *Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione‘ von Origenes*, München-Paderborn-Wien 1975.
- Giannarelli 1980 = Elena G., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980.
- Giannarelli 1991 = Elena G., *Infanzia e Santità: un problema della biografia cristiana antica*, in A. Benvenuti Papi-E. G. (edd.), *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino 1991, 25-58.
- Giannarelli 1993 = Elena G., *Il puer senex nell'antichità: appunti per la riconsiderazione di un problema*, in Ottavia Niccoli (ed.), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Firenze 1993, 73-112.

- Giannarelli 2006 = Elena G., *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, «Storia delle donne» II (2006) 159-187.
- Giuntoli-Schmid 2015 = F. G.-K. S. (edd.), *The Post-Priestly Pentateuch*, Tübingen 2009.
- González Luis 1983 = J. G.L., *La traducción Vulgata y Símaco*, «Tabona» IV (1983) 267-280.
- Gori 1989 = F. G., *Sant'Ambrogio. Verginità e vedovanza*, intr., trad., note ed indici, in *Opere morali*, II/1-2, Milano-Roma 1989 = *Ambrosii De virginibus, De viduis, De virginitate, De institutione virginis, Exhortatio virginitatis*, textum post E. Cazzaniga et Maurinam ed. F. Gori recogn., Mediolani-Romae 1989.
- Gori 1989a = F. G., *Emendazioni ambrosiane, III. Gli scritti sulla verginità*, «Orpheus» n.s. X (1989) 80-100.
- Grabbe 2007 = L.L. G. (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London-New York 2007.
- Grappone 2001 = A. G., *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, «Augustinianum» XLI (2001) 27-56.
- Grappone 2007 = A. G., *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino: un confronto con i testi greci*, Roma 2007.
- Greer 1961 = R.A. G., *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster 1961.
- Greisiger 2006 = L. G., *Šmōnā und Guryā, Märtyrer in Edessa*, in F.W. Bautz-T. Bautz (edd.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XXVI/13, Nordhausen 2006, 1438-1444.
- Groß 2009 = W. G., *Richter*, Freiburg-Basel-Wien 2009.
- Groß 2012 = W. G., *Jiftachs Rolle in der Erzählung von seinem Gelübde. Element der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte*, in W. G.-E. Gaß (edd.), *Studien zum Richterbuch und seinen Völkernamen*, Stuttgart 2012, 8-43.
- Grossi 2013 = M. G., *Il paradosso di un inciampo che acceca. Un'ipotesi su Gdc 11,35*, «Adamantius» XIX (2013) 371-379.
- Grossi 2016 = M. G., *Act. Gur. et Sam. 38 (con una conferma del testo tràdito in Polem. Bas. AP IX 746,3)*, «Eikasmós» XXVII (2016) 263-273.

- Grossi 2018 = M. G., *Dio complice del sacrificio di Iefte? L'inquietante interpretazione di Atti del martirio di Guria e Samona 37*, in AA.VV., *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. «Atti del XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)», Roma 2018, 91-99.
- Grossi 2019 = M. G., *Quando la bocca scandisce il tempo della preghiera: il Domine labia mea aperies (Ps 50,17 Vg) dalla Bibbia alla liturgia latina*, in AA.VV., *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*. «Atti del XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)», Roma 2019, 627-643.
- Gryson 1980 = R. G., *Scolies ariennes du Concile d'Aquilée*. Intr., texte latin, trad. et notes, Paris 1980.
- Guillaume 2004 = P. G., *Waiting for Josiah. The Judges*, London-New York 2004.
- Guinot 1993 = J.N. G., *Qui est le « Syrien » ? Dans les commentaires de Théodoret de Cyr*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXV. «Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991». “Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica”, Leuven 1993, 60-71 = Guinot 2012 [q.v.], 445-458.
- Guinot 1995 = J.-N. G., *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995.
- Guinot 2012 = J.N. G., *Théodoret de Cyr exégète et théologien, I. Le dernier grand exégète de l'école d'Antioche au V^e siècle*, Paris 2012.
- HaCohen 2016 = D.B.G. H.C., *Biblical criticism from a geographer's perspective. "Transjordan" as a test case*, in Gertz–Levinson–Rom-Shiloni–Schmid 2016 [q.v.], 689-709.
- Hadot-Cordier 1977 = P. H.-M. C., *Ambroise de Milan. Apologie de David*, intr., texte latin, notes et index par P. H., trad. par M. C., Paris 1977.
- HALOT = L. Koehler et all. (edd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Engl. ed. by M. Richardson, I-V, Leiden 1994-2000.
- Hammond 1977 = Caroline P. H., *The last ten years of Rufinus' life*, «JThS» NS XXVIII (1977) 372-429.
- Hanson 1989 = A.T. H., *Origen's treatment of the sacrifice of Jephthah's daughter*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXI. «Papers Presented at the Tenth

- International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987». “Second century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement of Alexandria and Origen, Athanasius”, Leuven 1989, 298-300.
- Hardmeier 2007 = C. H., *King Josiah in the climax of the Deuteronomy History (2 Kings 22-23) and the pre-Deuteronomic document of a cult reform at the place of residence (23,4-15): criticism of sources, reconstruction of literary pre-stages and the theology of history in 2 Kings 22-23*, in Grabbe 2007 [q.v.], 123-163.
- Harl 1982 = Marguerite H., *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, «VChr» XXXVI (1982) 334-371.
- Harl 1986 = Marguerite H., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*. Trad. du texte grec de la Septante, intr. et notes par Marguerite H. avec la collaboration de Monique Alexandre, Paris 1986.
- Harlé 1995 = P. H., *Flavius Josèphe et la Septante des Juges*, in G. Dorival-O. Munnich (edd.), *Selon les Septante*. «Trente études sur la Bible grecque des Septante», Paris 1995, 129-132.
- Harlé 1999 = P. H., *La Bible d'Alexandrie, VII. Les Juges*. Trad. des textes grecs de la Septante, intr. et notes par P. H., avec la collaboration de Thérèse Roqueplo, Paris 1999.
- Harrington 1970 = D.J. H., *The Original Language of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, «HTR» LXIII (1970) 503-514.
- Harrington 1985 = D.J. H., *Pseudo-Philo. A new translation and introduction*, in J. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, II*, Garden City 1985, 297-377.
- Harrington-Saldarini 1987 = D.J. H.-A.J. S., *Targum Jonathan of the Former Prophets*. Intr., transl. and notes, Edinburgh 1987.
- Harrington-Caseaux 1976 = D.J. H.-J. C., *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques, I. Introduction et texte critique par D.J. H., traduction par J. C. [...]*, Paris 1976.
- Hatch-Redpath = E. H.-H.A. R., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Introductory essay by R.A. Kraft and E. Tov, Hebrew/Aramaic index to the Septuagint by T. Muraoka, I-II, Grand Rapids 1998² (1897-1906¹).

- Hilberg 1996 = I. H., *Hieronymus. Epistulae*, I-II, Vindobonae 1996² (I 1910¹, II 1912¹).
- Hill 2005 = R. H., *Reading the Old Testament in Antioch*, Leiden 2005.
- Hofmann-Szantyr 1972 = J.B. H.-A. S., *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1972.
- Holl-Dummer 1980 =K. Holl-J. D., *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, II. *Panarion: Haer. 34-64*, Berlin 1980² (1922¹).
- Holl-Dummer 1985 =K. Holl-J. D., *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, III. *Panarion: Haer. 65-80; De fide*, Berlin 1985² (1933¹).
- Houtman-Spronk 2007 = Cornelis H.-Kl. S., *Jefta und seine Tochter. Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter*, 11, 29-40, Zürich-Münster 2007.
- Hughes 2016 = A.B. H., *The legacy of the feminine in the Christology of Origen of Alexandria, Methodius of Olympus, and Gregory of Nyssa*, «VChr» LXX (2016) 51-76.
- Hunter 2007 = D.G. H., *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: the Jovinianist Controversy*, Oxford 2007.
- Jacobson 1996 = H. J., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*, I-II, Leiden-New York-Köln 1996.
- Janzen 2005 = D. J., *Why the Deuteronomist told about the sacrifice of Jephthah's daughter*, «JSOT» XXIX (2005) 339-357.
- Jay 1989 = P. J., *Combien Jérôme a-t-il traduit d'homélie d'Origène?*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXIII. «Papers Presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987». "Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicaea, Nachleben of the Fathers; with *index Patrum* and *index auctorum* of vols. XIX-XXIII", Leuven 1989, 133-137.
- Johannessohn 1954 = M. J., *Et ecce und sein Ersatz in der Vulgata*, «Glotta» XXXIII (1954) 125-156.
- Junod 1993 = E. J., *Wodurch unterscheiden sich Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?*, in E. Mühlberg-I. Van Oort (edd.), *Predigt in der alten Kirche*, Kampen 1994, 50-81.
- Junod 2011 = E. J., *Du danger d'écrire, selon Origène*, in Kaczmarek-Pietras 2011 [q.v.], 91-108.

- Kaczmarek-Pietras 2011 = Sylwia K.-H. P. (ed.), *Origeniana decima: Origen as Writer*. «Papers of the Tenth International Origen Congress (Kraków, 31 August – 4 September 2009)», in collaboration with A. Dziadowiec, Leuven-Paris-Walpole 2011.
- Kadzioch 1997 = G. K., *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto latino e orientale*, Roma 1997.
- Kannengiesser 2004 = C. K., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in ancient Christianity*, Leiden 2004.
- Kannengiesser-Petersen 1988 = C. K.-W.L. P. (edd.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, Notre Dame (Indiana) 1988.
- Klein 1983 = R.W. K., *World Biblical Commentary, X. 1 Samuel*, Waco 1983.
- Klein 1988 = Lillian R. K., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield 1988.
- Kedar Kopfstein 1988 = B. K.K., *Latin translations*, in M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen-Philadelphia 1988, 299-338.
- Kinzig 2015 = W. K., *Das sogenannte Bekenntnis des Ambrosius (CPL 167a) bei Theodoret und der Brief «In prolixitate epistolae» Papst Anastasius' II. (CPL 1610; CPG 9160)*, «ZAC» XIX (2015) 452-480.
- Kisch 1949 = G. K., *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949.
- Klostermann 1904 = E. K., *Das Onomasticon der biblischen Ortsnamen*, Leipzig 1904.
- Knauf 1996 = E.A. K., *L'«historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?*, in A. Pury-T. Römer-J.D. Macchi (édd.), *Israël construit son histoire : l'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996, 409-418.
- Knauf 1997 = E.A. K., *Enquête sur la Transjordanie dans l'Ancien Testament*, «Le Monde de la Bible» CIV (1997) 28-32.
- Koetschau 1899 = P. K., *Origenes Werke, I. Die Schrift vom Martyrium, Buch I – IV Gegen Celsus [...]*, Leipzig 1899.
- Koetschau 1899a = P. K., *Origenes Werke, II. Buch V-VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet [...]*, Leipzig 1899.

- Kraus-Karrer 2010 = *Septuaginta Deutsch: das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. In Zusammenarbeit mit E. Bons-K. Brodersen-H. Engel-H.J. Fabry-S. Kreuzer-W. Orth-M. Rösel-H. Utzschneider-D. Vieweger-N. Walter; hrsg. von W. K. und M. K., Stuttgart 2010² (2009¹).
- Kreuzer 2008 = S. K., *Towards the Old Greek: new criteria for the analysis of the Recension of the Septuagint (especially the Antiochene/Lucianic Text and Kaige Recension)*, in M.K.H. Peters (ed.), «XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana 2007», Leiden-Boston 2008, 243-257.
- Kreuzer-Sigismund 2013 = S. K.-M. S. (edd.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung*, Göttingen-Bristol 2013.
- Kuhl 1952 = C. K., *Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?* «ZATW» LXIV (1952) 1-11.
- Lampe 1969 = G.W.H. L., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969.
- Lane 1991 = W.L. L., *Hebrews 9-13*, Nashville 1991.
- Lanery 2007 = Cécile Lanery, *La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De uirginibus, II.22-35)*, «REL» LXXXV (2007) 168-191.
- Lanoir 2005 = Corinne L., *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le Livre des Juges*, Genève 2005.
- Laporte 1988 = J. L., *Sacrifice in Origen in the light of Philonic models*, in Kannengiesser-Petersen 1988 [q.v.], 250-276.
- Laurentin 1964 = A. L., *We' attah – kai nun*, «Biblica» XLV (1964) 168-195.
- Lazzati 1976 = G. L. (ed.), *Ambrosius Episcopus*. «Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano 2-7 dicembre 1974)», I-II, Milano 1976.
- Leanza 1996 = S. L., *Gerolamo e la tradizione ebraica*, in C. Moreschini-G. Menestrina (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*. «Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995», Brescia 1997, 17-38.

- Lebon 1947 = J. L., *Athanase d'Alexandrie. Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*. Intr. et trad., Paris 1947.
- Lehmann 1984 = H.J. L., *An important text preserved in Ms Ven. Mekh. No. 873, dated A.D. 1299 (Eusebius of Emesa's Commentary on historical writings of the Old Testament)*, in T.J. Samuelian-M.E. Stone (edd.), *Medieval Armenian Culture*. «Proceedings of the Third Dr. H. Markarian Conference on Armenian Culture», Chico 1984, 142-160.
- Lehmann 1987 = H.J. L., *The Syriac translation of the Old Testament – as evidenced around the middle of the fourth century (in Eusebius of Emesa)*, «SJOT» I (1987) 66-86.
- Lehmann 1989 = H.J. L., *Evidence of the Syriac Bible translation*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XIX. «Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1987». “Historica, theologica, gnostica, biblica et apocrypha”, Leuven 1989, 366-371.
- Levinson 1996 = J.R. L., *Josephus' interpretation of the Divine Spirit*, «JJS» XLVII (1996) 234-255.
- Logan 2009 = Alice L., *Rehabilitating Jephthah*, «JBL» CXXVIII (2009) 665-685.
- Loi-Amanta 2006 = V. L.-B. A., *Carne*, in *NDPAC I* (2006) 874-876.
- Lucidi 1981 = F. L., *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche, V. Apologia del profeta David a Teodosio Augusto, Seconda apologia di David*, intr., trad., note e indici, Milano-Roma 1981 = *Ambrosii De apologia prophetae David ad Theodosium augustum, Apologia David altera*, rec. C. Schenkl, Mediolani-Romae 1981.
- Lundbom 2018 = J.R. L., *Language and Rhetoric in Jeremiah's foreign nation oracles*, in J.R. L.-C.A. Evans-B.A. Anderson (edd.), *The Book of Jeremiah. Composition, Reception and Interpretation*, Leiden-Boston 2018, 211-229.
- Lust-Eynikel-Hauspie 2003 = J. L.-E. E.-K. H., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003³ (1992).
- Macina 1982 = R. M., *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scoliaste nestorien*, «Proche-Orient Chrétien» XXXII (1982) 86-124, 263-301.

- Macina 1983 = R. M., *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérygmaticque du mouvement scoliaste nestorien*, «Proche-Orient Chrétien» XXXIII (1983) 39-103.
- Malingrey-Zincone = Anne Marie M.-S. Z., *Giovanni Crisostomo*, in *NDPAC II* (2007) 2216-2224.
- Manekin Bamberger 2019 = Avigail M.B., *The vow-curse in ancient Jewish texts*, «HThR» CXII (2019) 340-357.
- Marcos Casquero-Marcos Celestino 2009 = M.A. M.C.-Mónica M.C., *San Jerónimo. Tratados apologéticos*. Texto latino, trad., intr., notas e índices, Madrid 2009.
- Martin-Morales 2013 = Annick M.-X. M., *Athanase d'Alexandrie. Lettre sur les Synodes*. Texte crit. par H.G. Opitz (*Athanasius Werke II/1*), *Synodale d'Ancyre. Basile d'Ancyre, Traité sur la foi*. Intr., texte, trad., notes et index, Paris 2013.
- Martini 1947 = C. M., *De ordinatione duarum Collectionum quibus Ambrosiastri 'Quaestiones' traduntur*, «Antonianum» XXII (1947), 23-48.
- Mattei 1990 = P. M., *Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du Ps.-Cyprien, De Rebaptismate*, in W. Rordorf et al. (edd.), *La tradizione: forme e modi*. «XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 1989)», Roma 1990, 325-339.
- Mattioli 1983 = U. M., *Ἀσθénéια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983.
- McLynn 1994 = N. M., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-London 1994.
- Menaut 1987 = L. M., *Saint Augustin et le suicide des vierges consacrées*, «BLE» LXXXVIII (1987) 323-328.
- Messié-Neyrand-Borret 1993 = P. M.-L. N.-M. B., *Origène. Homélie sur les Juges*, texte de la version latine de Rufin, introd., trad., notes et index, Paris 1993.
- Messina 2017 = M.T. M., *Girolamo. Commenti ai profeti Naum e Michea*, Roma 2017.
- Metzger 1985 = M. M., *Les Constitutions Apostoliques, I. Livres 1-2*, Paris 1985.
- Metzger 1986 = M. M., *Les Constitutions Apostoliques, II. Livres 3-6*, Paris 1986.

- Metzger 1987 = M. M., *Les Constitutions Apostoliques*, III. Livres 7-8, Paris 1987.
- Metzger 2000 = M. M., *Pages féminines dans les Constitutions Apostoliques*, in H.-J. Feulner et all. (edd.), *Crossroads of Culture. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Roma 2000, 515-541
- Meyer 1905 = W. M., *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, II, Berlin 1905.
- Mez 1895 = A. M., *Die Bibel des Josephus. Untersucht für Buch V-VII der Archäologie*, Basel 1895.
- Michel 1964 = O. M., σφάζω-σφαγή, in G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart 1964, 927-938.
- Moatti Fine 1996 = Jacqueline M.F., *La Bible d'Alexandrie*, VI. *Jésus (Josué)*. Trad. du texte grec de la Septante, intr. et notes, Paris 1996.
- Monaci Castagno 1987 = Adele M. C., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.
- Monaci Castagno 2000 = Adele M. C. (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- Monaci Castagno 2002 = Adele M.C., *Sacrificio e perdono dei peccati in Origene*, «AnnSE»XIX (2002) 43-58.
- Monroe 2011 = Lauren A.S. M., *Josiah's Reform and the Dynamics of Defilement. Israelite Rites of Violence and the Making of a Biblical Text*, New York-Oxford 2011.
- Moore 1895 = G.F. M., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edinburgh 1895.
- Moore 1900 = G.F. Moore, *The Book of Judges*, Leipzig-Baltimore-London 1900.
- Moreschini 1997 = C. M., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997.
- Moreschini 2000 = C. M. et al., *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*. Trad. it. con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, intr. di C. M., pref. di C. Crimi e C. Sani, Milano 2000.
- Moretti 2017 = Paola Francesca M., 'Competing' exempla in Ambrose's *De officiis*, in M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica*, LXXXV. «Papers presented at the Seventeenth

- International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015». 11. “Ambrose of Milan”, Leuven-Paris-Bristol 2017, 95-106.
- Moulton-Milligan 1949 = J.H. M.-G. M., *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1949.
- Müller 2004 = J.G. M., *L’Ancien Testament dans l’ecclésiologie des Pères. Une lecture des Constitutions Apostoliques*, Turnhout 2004.
- Muraoka 2010 = T. M., *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole 2010.
- Murphy 2017 = Kelly J. M., *Judges in recent research*, «Currents in Biblical Research» XV (2017) 179-213.
- Musurillo-Debidour 1963 = H. M.-V.H. D., *Méthode d’Olympe, Le Banquet*. Intr. et texte critique par H. M.; trad. et notes par V.-H. D., Paris 1963.
- Nardi 2012 = C. N., *Eros e agape tra gli oli santi*, «Vivens Homo» XXIII (2012) 325-350.
- Nautin 1972 = P. N., *Études de chronologie hiéronymienne (393-397)*, «REAug» XVIII (1972) 209-218.
- Nautin 1973 = P. N., *Études de chronologie hiéronymienne (393-397) (suite)*, «REAug» XIX (1973) 69-86.
- Nautin 1974 = P. N., *Études de chronologie hiéronymienne (393-397) (suite et fin)*, «REAug» XX (1974) 251-284.
- Nautin 1974a = P. N., *Les premières relations d’Ambroise avec l’empereur Gratien. Le De fide (livres I et II)*, in Duval 1974a [q.v.], 229-244.
- Nautin 1977 = P. N., *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977.
- Nautin 1986 = P. N., *Hieronymus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin-New York 1986, 304-315.
- Nautin 2006 = P. N., *Costituzioni Apostoliche*, in *NDPAC I* (2006) 1250.
- Nautin-Nautin 1986 = P. N.-Marie-Thérèse N., *Origène. Homélie sur Samuel*, ed. critique, introd., trad. et notes, Paris 1986.

- Nazzaro 2007 = A.V. N., *Il sacrificio di Isacco nell'esegesi di Ambrogio di Milano*, in Sandra Isetta-T. Bertone (edd.), *Letteratura cristiana e letterature europee*. «Atti del convegno: Genova, 9-11 dicembre 2004», Bologna 2007, 295-316.
- NDPAC = A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano, I-III, 2006-2008² (1983-1984).
- Neef 1999 = H.D. N., *Jephta und seine Tochter (Jdc. XI 29-40)*, «VT» XLIX (1999) 206-217.
- Nelson 2017 = R.D. N., *Judges. A Critical and Rhetorical Commentary*, London-Oxford-New York-New Delhi-Sidney 2017.
- Neri-Cinti 2017 = C. N.-F. C., *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze* [...], Milano 2017.
- Neumann 1962 = C.W. N., *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg 1962.
- Nodet 1995 = E. N., *Flavius Josèphe. Les antiquités juives. Livres IV et V* [...], Paris 1995.
- Nordberg 1962 = H. N., *On the Bible text of St. Athanasius*, «Arctos» III (1962) 119-141.
- Noth 1941 = M. N., *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen*, «PJB» XXXVII (1941) 50-101 = H.W. Wolff (ed.), *Martin Noth. Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde, I. Archäologische, exegetische und topographische Untersuchungen zur Geschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn 1971, 347-390.
- Noth 2001 = M. N., *The Deuteronomistic History*, Engl. transl. Sheffield 2001 (ed. or. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle 1943).
- Novotný 1991 = J.A. N., *Les fragments exégétiques sur les livres de l'Ancien Testament d'Eusèbe d'Émèse*, «OCP» LVII (1991) 27-67.
- O'Meara 1954 = J. O.M., *Origen. Prayer, Exhortation to Martyrdom* [...], Westminster (Md)-London 1954.
- Opelt 1988 = Ilona O., *San Girolamo e i suoi maestri ebrei*, «Augustinianum» XXVIII (1988) 327-338.
- Opitz 1935 = H.G. O., *Athanasius Werke* [...], II/1. *Die Apologien, 1. De decretis Nicaenae Synodi*, Berlin-Leipzig 1935.

- Otto 1881 = I.C.T. O., *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, III/2. *Opera Iustini subditicia. Fragmenta Pseudo-Iustini*, Ienae 1881³ (= Wiesbaden 1969², Ienae 1846).
- Otto 1890 = A. O., *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.
- Palanque 1933 = J.R. P., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IVe siècle*, Paris 1933.
- Pane 2009 = R. P., *Eliseo l'Armeno. Commento a Giosuè e Giudici*. Testo crit., intr., trad., comm. e indici, Roma-Bologna 2009.
- Papadopoulos Kerameus 1895 = A. Π.Κ., *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις*, ἐν Περουπόλει 1895.
- Patterson 1997 = L.G. P., *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington 1997.
- PCBE = *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, II. *Prosopographie de l'Italie Chrétienne (313-604)*. Sous la direction de C. Pietri et Luce Pietri, I, Roma 1999.
- Pellegrino 1958 = M. P., *L'inno del Simposio di S. Metodio martire*, Torino 1958.
- Pellegrino 1965 = M. P., *Il "Simposio" di Metodio: argomento e struttura*, in AA.VV., *Arte e storia*. «Studi in onore di Leonello Vincenti», Torino 1965, 375-385.
- Penna 1955 = A. P., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1955.
- Penna 1961 = A. P., *The vow of Jephthah in the interpretation of St. Jerome*, in F.L. Cross (ed.), *Studia Patristica*, IV. «Papers presented at the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959», 2. «Biblica, Patres Apostolici, Historica», Berlin 1961, 162-170.
- Peretto 1989 = E. P., *Testo biblico e sua applicazione nel De obitu Valentiniani di Ambrogio*, «Vichiana» XVIII (1989) 99-170.
- Peri 1975 = C. P., *Gregorio di Nazianzo. Epitaffi*. Trad. e commento, Milano 1975.
- Peri 1980 = V. P., *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980.

- Perrot-Bogaert 1976 = C. P.-P.M. B., *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques*, II. *Introduction littéraire, commentaire et index [...]*, Paris 1976.
- Perrone 1991 = L. P., *Sulla preistoria delle "Quaestiones" nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, «AnnSE» VIII (1991) 485-505.
- Perrone 1993 = L. P., *I paradigmi biblici della preghiera nel Peri Euchês di Origene. Aspetti formali e problematiche ermeneutiche*, in AA. VV., *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB* = «Augustinianum» XXXIII (1993) 339-368.
- Perrone 1993a = L. P., *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, «AnnSE» XI (1993) 161-185.
- Perrone 1995 = L. P., *Perspectives sur Origène et la littérature patristique des "Quaestiones et responsiones"*, in G. Dorival-A. Le Boulluec (edd.), *Origeniana sexta; Origène et la Bible / Origen and the Bible*. «Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993)», éd. avec la collaboration de Monique Alexandre-M. Fédou-Aline Pourkier-J. Wolinski, Leuven 1995, 151-167.
- Perrone 1997 = L. P., *Il discorso protrettico di Origene sulla preghiera. Introduzione al Περί Εὐχῆς*, in Cocchini 1997 [q.v.], 7-32.
- Perrone 2011 = L. P., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011.
- Perrone 2011a = L. P., *Origenes pro domo sua: self-quotations and the (re)construction of a literary œuvre*, in Kaczmarek-Pietras 2011 [q.v.], 3-38.
- Pesce 1991 = M. P., *Il commentario dell'Ambrosiaster alla Prima lettera ai Corinzi. Alla ricerca della differenza tra esegesi antica ed esegesi storica*, «AnnSE» VII (1990) 593-629.
- Petit 1979 = Françoise P., *La tradition de Théodoret de Cyr dans les chaînes de la Genèse*, «Mus» XCII (1979) 281-286.
- Petit 1991 = Françoise P., *Eusèbe d'Émèse et Théodore de Mopsueste. L'apport de Procope de Gaza*, «Mus» CIV (1991) 349-354.

- Petit 2003 = Françoise P., *Autour de Théodoret de Cyr: la "Collectio Coisliniana" sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règles. Le "Commentaire sur les Règles" de Procope de Gaza*, Paris-Louvain 2003.
- Pietersma-Wright 2007 = A. P.-B.G. W., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford-New York 2007.
- Pitra 1884 = J.B. P., *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, II. *Patres antenicaeni*, [Paris] 1884.
- Pizzolato 1976 = L.F. P., *La scrittura nella dottrina esegetica di S. Ambrogio*, in Lazzati 1976 [q.v.], I 393-426.
- Pizzolato 1978 = L.F. P., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.
- Pizzolato 1985 = F. P., *La "consolatio" Cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «CCC» VI (1985) 441-474.
- Pizzolato 1995 = L.F. P., *L'Exhortatio virginitatis di Ambrogio (nel XVI centenario: 394-1994)*, «Aevum» LXIX (1995) 171-194.
- Pizzolato-Somenzi 2005 = L. F. – Chiara S., *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente*, Milano 2005.
- Pollastri 2006 = Alessandra P., *Ambrosiaster*, in *NDPAC I* (2006) 239-241.
- Polzin 1980 = R. P., *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, I. *Deuteronomy, Joshua, Judges*, New York 1980.
- Prigent-Kraft 1971 = P. P.-R.A. K. (édd.), *Épître de Barnabé*. Intr., trad. et notes par P. P., texte grec établi et présenté par R.A. K., Paris 1971.
- Prinzivalli 1985 = Emanuela P., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, Roma 1985.
- Prinzivalli 1991 = Emanuela P., *Origene. Omelie sui Salmi*, Firenze 1991.
- Prinzivalli 2015 = Emanuela P., *Rufino traduttore delle omelie origeniane sui Salmi alla luce della scoperta del Mon. Gr. 314*, in Teresa Piscitelli-Marta Bellifemine (edd.), *Auctores nostri: studi e testi di letteratura cristiana antica*, XV. «Atti delle Giornate Origeniane (Napoli, 20-21 novembre 2012)», Bari 2015, 47-65.

- Prinzivalli 2016 = Emanuela P., *Origène prédicateur et ses traducteurs latins: la ratio interpretandi de Jérôme et de Rufin*, in Prinzivalli-Vinel-Cutino 2016 [q.v.], 81-104.
- Prinzivalli-Vinel-Cutino 2016 = Emanuela P.-Françoise V.-M. C. (édd.), *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie*. «Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg», Paris 2016.
- Quacquarelli 1992 = A. Q., *Morte e vita eterna negli Epitaffi di Gregorio Nazianzeno*, in C. Moreschini-G. Menestrina (edd.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992, 27-42.
- Quick 2018 = Laura Q., *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition*, Oxford 2018.
- Rahlfs 1915 = A. R., *Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen*, Berlin 1915.
- Rahlfs-Hanhart 2006 = A. R.-R. H., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2006² (1935¹).
- Ramos Lissón 1993 = D. R.L., '*Referamus ad Christum*' comme paradigme aux vierges dans les *Traitées sur la virginité de Saint Ambroise*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XXVIII. «Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991». "Latin Authors (other than Augustine and his Opponents), Nachleben of the Fathers, Index Patrum", Leuven 1993, 65-74.
- Ramos Lissón 1996 = D. R.L., *En torno al alegorismo bíblico del tratado De virginitate de San Ambrosio: los préstamos de los autores clásicos y cristianos*, in G. Schöllgen-C. Scholten (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. «Festschrift für Ernst Dassmann», Münster 1996, 450-463.
- Ramos Lissón 2007 = D. R.L., *Ambrosio de Milán. La virginidad, La educación de la virgen, Exhortación a la virginidad*, intr., trad. y notas, Madrid 2007.
- Rauer 1959 = M. R., *Origenes Werke, IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die Griechische Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Berlin 1959² (Leipzig 1930).
- Rauschen 1897 = G. R., *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen: Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Freiburg i.B. 1897.

- Rauschen 1916 = G. R., *Tertulliani De Baptismo et Ps. Cypriani De rebaptismate recensio nova*, Bonnae 1916.
- Reiter 1960 = S. R., *S. Hieronymi presbyteri opera*, I/3. In *Hieremiam prophetam libri sex*, Turnholti 1960.
- Richter 1966 = W. R., *Überlieferungen um Jephtah. Ri 10,17-12,6*, «Biblica» XLVII (1966) 485-556.
- Richter 1966a = W. R., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1966² (1963¹).
- Rico 2016 = C. R., *Le traducteur de Bethléem. Le génie interprétatif de saint Jérôme à l'aune de la linguistique*, Paris 2016.
- Riggi 1980 = C. R., *La verginità nel pensiero di S. Ambrogio*, «Salesianum» XLII (1980) 789-806.
- Riggi 2006 = C. R., *Metodio di Olimpo*, in *NDPAC II* (2007) 3265s.
- Rinaldi 1993 = G. R., *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, «Augustinianum» XXXIII (1993) 407-430.
- Robert 1900 = U. R., *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon 1900.
- Rodriguez 2015 = M.M. R., *Gregorio de Nacianzo. Discursos I-XV*, Madrid 2015.
- Römer 2000 = T. R., *La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11*, in D. Marguérat-A. Curtis (edd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève 2000, 30-42.
- Römer 2007 = T. R., *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London-New York 2007.
- Römer-Macchi-Nihan 2005 = T. R.-J.D. M.-C- N., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004.
- Roskop Erisman 2011 = Angela R.E., *The Wilderness Itineraries: Genre, Geography, and the Growth of Torah*, Winona Lake 2011.

- Roskop Erisman 2013 = Angela R.E., *Transjordan in Deuteronomy: the Promised Land and the formation of the Pentateuch*, «JBL» CXXXII (2013) 769–789.
- Roskop Erisman 2016 = Angela R.E., *For the border of the Ammonites was... where?*, in Gertz–Levinson–Rom-Shiloni–Schmid 2016 [q.v.], 761-776.
- Rossi 1992 = C. R., *Il De officiis di Cicerone e il De officiis di Ambrogio: rapporti di contenuto e forma*, in S. Felici (ed.), «*Humanitas*» classica e «*sapientia*» cristiana. «Scritti offerti a Roberto Iacoangeli», Roma 1992, 145-162.
- Rottzoll-Rottzoll 2003 = Alexandra R.-D.U. Rottzoll, *Die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter (Jdc 11,30–40) in der mittelalterlich-jüdischen und historisch-kritischen Bibelexegese*, «ZAW» CXV (2003) 210–230.
- Rousseau 2009 = P. R., *Jerome on Jeremiah: exegesis and recovery*, in A.J. Cain-J. Lössl (edd.), *Jerome of Stridon: his Life, Writings and Legacy*, Farnham-Burlington 2009, 73-86.
- Roux 2012 = J. R., *La danse de la fille de Jephthé (Jg 11, 29-40) ou L'enfantement de la vengeance*, «Semitica et Classica» V (2012) 29-42.
- Sasson 2013 = J.M. S., *Judges 1-12*, New Haven-London 2013.
- Satterthwaite 2015 = P.E. S., *Judges*, in Aitken 2015 [q.v.], 102-117.
- Sauget 1966 = J.M. S., *Guryā (Gurias), Šmūnā (Samonas) e Ḥabīb, (Abibos), santi, martiri di Edessa*, in *Bibliotheca sanctorum*, VII, Roma 1966, 539-543.
- Savon 1993 = H. S., *Les intentions de Saint Ambroise dans la Préface du De officiis*, in M. Soetard (ed.), *Valeurs dans le Stoïcisme. Du portique à nos jours*. «Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut». Préface de M. M. Schumann, de l'Académie Française, Lille 1993, 155-170.
- Savon 2007 = H. S., *Pourquoi Saint Ambroise a-t-il écrit un De officiis? Intentions et structure*, «REL» LXXXV (2007) 192-203.
- Savvidis 2010 = K. S., *Athanasius Werke, I/1. Die dogmatischen Schriften [...], 4. Epistulae I-IV ad Serapionem*, Berlin-New York 2010.
- Schäublin 1974 = C. S., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974.

- Schmitz 1975 = J. S., *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, Köln-Bonn 1975.
- Scorza Barcellona 2006 = F. S. B., *Barnaba*, in *NDPAC I* (2006) 710-713.
- Scourfield 1993 = J.H.D. S., *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993.
- Schenkl 1897 = C. S., *Sancti Ambrosii Opera*, II. *Pars altera qua continentur libri De Iacob, De Joseph, De Patriarchis, De fuga Saeculi, De Interpellatione Iob et David, De Apologia David, Apologia David altera, De Helia et Ieiunio, De Nabuthae, De Tobia*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897. Schmid 1999 = K. S., *Erzväter und Exodus. Untersuchung zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schreiner 1957 = J. S., *Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie*, Roma 1957.
- Schweizer 1941 = E. S., *Diodor von Tarsus als Exeget*, «ZNW» XL (1941) 33-75.
- Sciortino 2016 = S. S., *Il mos e la consuetudo nel De moribus di Marco Terenzio Varrone (in margine a Macr. Sat. 3.8.8-12 e Serv. Ad Aen. 7.601)*, «IAH» VIII (2016) 191-208.
- Segal 1987 = A.F. S., *The Other Judaism of Late Antiquity*, Atalanta 1987.
- Sementchenko 2001 = Lada S., *On the two conceptions of just war in the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus*, «REA» CIII (2001) 485-495.
- Serra Zanetti 2001 = P. S.Z., *Note sulle traduzioni greche e latine di Giudici 6,11-24*, in A. Prosperi (ed.), *Il piacere del testo. «Saggi e studi per Albano Prosperi»*. Con la collab. di M. Donattini e G.P. Brizzi, Roma 2001, 765-778.
- Sheridan 2007 = M. S., *Origen's concept of Scripture: the basis of early Christian interpretation*, «DR» CXXV (2007) 93-110.
- Sieben 1991 = H.J. S., *Origenes. In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium*, I, Freiburg i. Br. 1991.
- Simonetti 1985 = M. S., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
- Simonetti 1997 = M. S., *Il Περὶ ἐβχῆς di Origene nel contesto della coeva letteratura eucologica*, in Cocchini 1997 [q.v.], 83-96.

- Simonetti 2004 = M. S., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
- Simonetti 2006 = M. S., *Acacio di Cesarea*, in *NDPAC I* (2006) 36s.
- Simonetti 2014 = M. S., *Le Omelie sulla Genesi: un'antologia?*, in Adele Monaci Castagno (ed.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia*. «Atti del VI convegno di studi del “Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina” (Torino 11-13 settembre 2002)», Villa Verucchio 2004, 259-273.
- Sjöberg 2006 = M. S., *Wrestling with Textual Violence. The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Sheffield 2006.
- Smelik 1995 = W.F. S., *The Targum of Judges*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Smend 1971 = R. S., *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in H.W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie*. «G. von Rad zum 70. Geburtstag», München 1971, 494-509.
- Smend 2000 = R. S., *The law and the nations. A contribution to the Deuteronomistic tradition history*, in G. Knoppers-J.G. McConville (edd.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake 2000, 95-110.
- Solari 1932 = A. S., *La versione ufficiale della morte di Valentiniano II*, «AC» I (1932) 273-276.
- Souter 1905 = A. S., *A Study on Ambrosiaster*, Cambridge 1905.
- Souter 1908 = A. S., *Pseudo Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 127. Accedit appendix continens alterius editionis quaestiones selectas*, Vindobonae-Lipsiae 1908.
- Speller 1982 = Lydia S., *Ambrosiaster and the Jews*, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, XVII. «Papers presented at the Eighth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1979», 1. “Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica”, Oxford 1982, 72-78.
- Steinmann 1985 = J. S., *Saint Jérôme*. Préf. de J. Leclercq, Paris 1985² (1958¹).
- Stern 1991 = P.D. S., *The Biblical Herem. A Window on Israel's Religious Experience*, Atlanta 1991.
- Sypherd 1948 = W.O. S., *Jephthah and his Daughter. A Study in Comparative Literature*, Newark 1948.

- Sznajder 2017 = Lyliane S., *Quelques réflexions autour des complétives en quia du latin biblique*, «Pallas» CIII (2017) 263-272.
- Sznajder-Bortolussi 2011 = Lyliane S.-B. B., *Ordres VSO et SVO dans la «Vulgate»*, in G. Calboli-P. Cuzzolin (edd.), *Papers on Grammar*, XI, Roma 2010, 273-299.
- Soggin 1987 = J.A. S., *Le livre des Juges*, trad. franç. Genève 1987 (ed. or. *Judges. A Commentary*, Philadelphia 1981).
- Soisalon Soininen 1951 = I. S.S., *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches*, Helsinki 1951.
- Spada-Salachas 2001 = D. S.-D. S., *Costituzioni dei santi apostoli per mano di Clemente*, Città del Vaticano 2001.
- Spronk 2018 = K. S., *Jephthah and Saul: an intertextual reading of Judges 11:29–40 in comparison with Rabbinic exegesis*, in K. S.-Eveline van Staaldoune-Sulman (edd.), *Hebrew Texts in Jewish, Christian and Muslim Surroundings*, Leiden-Boston 2018, 23-35.
- TDOT = J. Botterweck-H. Ringgren-H.-J. Fabry (edd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, I-XVI, Engl. transl. Grand Rapids 1974-2018 (ed. or. Stuttgart 1973-2000).
- Ter Haar Romeny 1998 = B. T.H.R., “*Quis Sit ó Σβρος*” *Revisited*, in Alison Salvesen (ed.), *Origen’s Hexapla and Fragments*. «Papers presented at the Rich seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th [July]-3rd August 1994», Tübingen 1998, 360-400.
- Ter Haar Romeny 2004 = B. T.H.R., *Question-and-Answer Collections in Syriac Literature*, in Volgers-Zamagni 2004 [q.v.], 145-164.
- Testard 1988 = M. T., *Jérôme et Ambroise. Sur un «aveu» du De officiis de l’évêque de Milan*, in Y.M. Duval (ed.), *Jérôme entre l’Occident et l’Orient*, Paris 1988, 227-254.
- Testard 1989 = M. T., *Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le De officiis*, «RecAug» XXIV (1989) 65-122.
- Testard 1992 = M. T., *Saint Ambroise. Les Devoirs*, texte établi, traduit et noté, I-II, Paris 1992.

- Testard 2000 = M. T., *Sancti Ambrosii Mediolanensis De officiis*. Cura et studio M. T., Turnhout 2000.
- Thackeray 1909 = H.st.J. T., *A Grammar of the Old Testament in Greek*, I. *Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge 1909.
- Thackeray 1929 = H.st.J. T., *Josephus, the Man and the Historian*, New York 1929.
- Thompson 2001 = J.M. T., *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford 2001.
- Tita 2001 = H. T., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, Göttingen 2001.
- Tóth 2014 = P. T., *New questions on old answers: towards a critical edition of the «Answers to the orthodox» of Pseudo-Justin*, «JThS» n.s. LXV (2014) 550-599.
- Toup 1790 = J. T., *Emendationes in Suidam et Hesychium, et alios lexicographos Graecos*, II, Oxonii 1790.
- Townsend 1997 = J.T. T., *Midrah Tanhuma [...] (S. Buber Recension)*, II. *Exodus and Leviticus*, Hoboken 1997.
- Traina-Bertotti 2003 = A. T.-T. B., *Sintassi normativa della lingua latina*, Bologna 2003³ (1985).
- Trebolle Barrera 1980 = J.C. T.B., *Salomón y Jeroboan. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes, 2-14; 14*, Salamanca-Jerusalem 1980.
- Trevijano Etcheverría 1980 = R. T.E., *El recurso a la Escritura en el “Peri Euches”*, in Crouzel-Quacquarelli 1980 [q.v.], 105-118.
- Valevicius 2000 = A. V., *Les 24 homélies « De statuis » de Jean Chrysostome: recherches nouvelles*, «REAug» XLVI (2000) 83-91.
- van de Paverd 1991 = F. v.d.P., *St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues*. An Introduction, Roma 1991.
- Vanhoye 1963 = A. V., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris-Bruges 1963.
- Van Seters 1983 = J. V.S., *In Search of History. History in Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven-London 1983.

- Veijola 1975 = T. V., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki 1975.
- Vérilhac 1978-1982 = Anne Marie V., ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΡΟΙ. *Poésie funéraire*, I-II, Athēnai 1978-1982.
- Versluis 2016 = A. V., *Devotion and/or destruction? The meaning and function of דָּרָה in the Old Testament*, «ZAW» CXXVIII (2016) 233-246.
- Vinson 1994 = Martha V., *Gregory Nazianzen's Homily 15 and the genesis of the Christian cult of the Macchabean Martyrs*, «Byzantion» LXIV (1994) 166-192.
- Visonà 1997 = G.V., *Ambrogio, Teodosio, Davide: note sull'«Apologia prophetae David» e sull'«Apologia David altera» di sant'Ambrogio*, «ASR» II (1997) 257-299.
- Visonà 2004 = G. V., *Cronologia ambrosiana; Bibliografia ambrosiana (1900-2000)*, Milano 2004.
- Vogels 1956 = H.J. V., *Ambrosiaster und Hieronymus*, «RBen» LXVI (1956) 14-19.
- Vogels 1968 = H.J. V., *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, II. *In Epistulas ad Corinthios*, Vindobonae 1968.
- Vogt 1983 = H.J. V., *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, I, Stuttgart 1983.
- Vogt 1990 = H.J. V., *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, II, Stuttgart 1990.
- Voicu 2015 = S.J. V., *Due antiocheni periferici: le «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» (CPG 6285) e Severiano di Gabala*, «Augustinianum» LV (2015) 543-557.
- Volgers 2006 = Annelie V., *Damasus' request: why Jerome needed to (re-)answer Ambrosiaster's «Questions»*, in Frances Margaret Y.-M.J. Edwards-P.M. Parvis (edd.), *Studia patristica*, XLIII. «Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003». «Augustine, other Latin writers», Leuven-Paris 2006, 531-536.
- Volgers-Zamagni 2004 = Annelie V.-C. Z. (edd.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*. «Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003», Leuven-Paris-Dudley (MA) 2004.

- von Campenhausen 1929 = H.F. v.C., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929.
- von Dobschütz 1911 = E. v.D., *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*. Aus dem Nachlass von O. von Gebhardt, Leipzig 1911.
- von Stritzky 2014 = Maria-Barbara v.S., *Origenes. Über das Gebet*. Eingeleitet und übersetzt, Berlin-Boston 2014.
- Waltz 1960 = P. W., *Anthologie grecque, I. Anthologie Palatine, 6. Livre VIII*, Paris 1960² (1944¹).
- Watt 2002 = W.S. W., *The text of Ambrose's "De officiis"*, «JThS» LIII (2002) 112-118.
- Webb 1987 = B.G. W., *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Sheffield 1987.
- Weber-Gryson 2007 = R. W.-R. G., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Adiuvantibus B. Fischer-I. Gribomont-H.F.D. Sparks-W. Thiele, Stuttgart 2007⁵ (1969¹).
- Weinandy 2007 = T.G. W., *Athanasius. A Theological Introduction*, Aldershot 2007.
- Wénin 2003 = A. W., *A quoi Jephté sacrifie-t-il sa fille? Lecture de Jg 11,29-40*, in D. Marguerat (ed.), *Quand la Bible se raconte*, Paris 2003, 85-103.
- Wilbrand 1921 = W. W., *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius*, «HJ» XLI (1921) 1-19.
- Wright 2015 = B.G. W., *Sirach (Ecclesiasticus)*, in Aitken 2015 [q.v.], 410-424.
- Würthwein 1995 = E. W., *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Engl. transl. Grand Rapids 1995² (1980¹; ed. or. Stuttgart 1963).
- Young 2013 = I. Y., *Collectives: Biblical Hebrew*, in G. Khan (ed.), *Encyclopaedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden 2013, 477-479.
- Zamagni 2004 = C. Z., *Une introduction méthodologique à la littérature patristique des Questions et Réponses : le cas d'Eusèbe de Césarée*, in Volgers-Zamagni 2004 [q.v.], 7-24.
- Zelzer 1997 = Michaela Z., *Gli scritti ambrosiani sulla verginità. Qua dulcis pudicitiae fructus*, «ScCatt» CXXV (1997) 801-821.

- Zelzer 2000 = Michaela Z., *Le varie omelie bibliche dell'opera ambrosiana De virginitate*, in AA. VV., *L'esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. «XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1999)»*, II. *Italia, Gallia, Iberia*, Roma 2000, 533-538.
- Zelzer 2001 = Michaela Z., *Das ambrosianische Corpus De virginitate und seine Rezeption im Mittelalter*, in M.F. Wiles-E.J. Yarnold (edd.), *Studia patristica*, XXXVIII. «Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999». "St Augustine and his Opponents", Leuven 2001, 510-523.
- Zelzer 2007 = Michaela Z., *Quelques remarques sur la tradition des œuvres d'Ambroise et sur leurs titres originaux*, in G. Nauroy (ed.), *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan. «Actes du colloque de l'Université de Metz (20-21 mai 2005)»*, Berne 2007, 21-35.
- Zerfass 2008 = A. Z., *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christustagen des Kirchenjahres*, Tübingen 2008.
- Ziadé 2007 = Raphaëlle R., *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden 2007.
- Zincone 1987 = S. Z., *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, L'Aquila-Roma 1987.
- Zorell 1940 = F. Z., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1940.
- Zorzi 2009 = Selene Maria Benedetta Z., *The Use of the terms ἀγνεία, παρθενία, σωφροσύνη and ἐγκράτεια in the Symposium of Methodius of Olympus*, «VChr» LXIII (2009) 138-168.

Résumé substantiel de la thèse

1. Le récit biblique

La présente thèse porte sur l'histoire vétérotestamentaire de Jephté (*Jg* 10,6-12,7). L'idolâtrie des Israélites a mené YHWH à déchaîner contre eux la furie des Ammonites, qui occupent militairement la région transjordanienne du Galaad depuis dix-huit ans et envisagent de conquérir la totalité d'Israël. Pris d'effroi, le peuple demande pardon à la divinité, qui accepte de le sauver du désastre imminent. Jephté entre alors en scène par une prolepse narrative dans laquelle son enfance tourmentée est racontée : fils d'une prostituée, il est chassé par sa propre famille à la mort de son père et il s'enfuit dans le désert de Tob, où il devient le chef d'une bande de mercenaires. Sous la menace des ennemis, les Israélites lui demandent de revenir en tant que chef et général. D'abord récalcitrant, il finit par accepter cette charge et tente de résoudre le conflit par la voie diplomatique, en rappelant au roi Ammonite qu'Israël dominait ce territoire depuis l'époque de la conquête de Moïse. Les pourparlers échouent et Jephté reçoit sur lui l'Esprit divin ; il prononce alors un vœu qui l'obligera, en cas de victoire, à offrir en holocauste à Dieu le premier individu qu'il rencontrera sur le chemin de retour vers sa maison. Victorieux sur le champ de bataille, Jephté vit une tragédie personnelle : la victime désignée par le destin est sa fille unique, sortie immédiatement pour célébrer son père, vainqueur. Après un dialogue riche en émotion, la jeune fille l'encourage à respecter sa promesse sacrée et ne demande que deux mois pour pleurer sa virginité sur les montagnes avec ses amies. À son retour, le juge accomplit sa promesse et une fête à l'honneur de la pucelle morte pour le salut d'Israël est aussitôt instituée. Cependant, la tribu d'Ephraïm prend les armes contre Jephté, car elle veut le punir de ne pas l'avoir appelée à la bataille contre l'ennemi commun. Même en cette occasion, le Galaadite tente une résolution diplomatique mais il n'arrive pas à apaiser la révolte ; le combat a lieu et le sort sourit au juge. En fuite, les Ephraïmites tentent de se mettre à l'abri au-delà du Jourdain, mais les soldats de Jephté, qui les ont reconnus grâce à leur accent, ne font parmi eux aucun prisonnier.

2. Introduction

Le travail est divisé en deux parties : la première concerne le texte biblique et propose une nouvelle analyse du passage sous ses aspects philologiques, historiques et littéraires ;

ceux-ci constituent la base d'une contextualisation du récit et de ses thèmes à l'intérieur du *corpus* biblique. La seconde partie se concentre sur l'histoire des interprétations du passage dans le monde grec et latin, à partir de l'époque judéo-hellénistique jusqu'au début du v^e siècle et prévoit la constitution d'un dossier regroupant les passages qui commentent ou mentionnent l'épisode. Chaque source est présentée en langue originale, avec une traduction à nouveaux frais et un commentaire développant les principaux thèmes textuels, littéraires et exégétiques. Considérant que la plupart des travaux sur l'histoire de Jephté privilégient un seul de ces trois aspects, on a estimé utile d'aborder à la fois l'étude du texte biblique et de son exégèse : le récit des *Juges* a donc été examiné tout à la fois comme un texte en formation, que comme texte cristallisé par la sacralité et donc destiné à l'interprétation. Ainsi, les deux sections de la thèse sont autonomes, car la réception assume un texte déjà codifié et, dans le cas de la plupart des auteurs chrétiens, ne lit pas le texte dans sa langue d'origine. D'autre part, le travail sur le texte biblique, opéré tant au moment de la composition que dans sa transmission et dans ses traductions, participe d'un effort herméneutique analogue. Chacun de ces temps ne peut par conséquent qu'être considéré comme complémentaires si l'on veut reconstruire l'histoire de *Jg* 10,6-12,7, depuis le moment de sa rédaction chez un petit peuple moyen-oriental jusqu'à celui de son interprétation dans les lieux les plus différents de l'Empire romain.

Cette histoire de l'Ancien Testament est particulièrement riche en thèmes (la naissance illégitime du héros, le vœu, le sacrifice humain, la fuite sur les montagnes, la mort en état virginal, la fonction expiatrice d'une mort pour le salut du peuple), qui concourent à créer une problématique majeure au niveau théologique : pourquoi YHWH a-t-il permis le sacrifice d'une innocente ? La question de la théodicée a défié les meilleurs esprits du judaïsme et du christianisme jusqu'à aujourd'hui ; ils ont interprété le texte de manière fort disparate en y cherchant des réponses avant tout théologiques. La tentative de datation de l'œuvre revêt une importance particulière, car elle influe profondément sur l'interprétation du texte qui peut être envisagé comme un souvenir d'anciens usages culturels ou, à l'inverse, comme une reprise de la tragédie grecque. L'identification de l'« auteur » et de la période de composition constitue donc le nœud principal des recherches sur le texte biblique.

Pour parvenir à une datation, les recherches partent de la comparaison entre les versions de la narration. L'épisode de Jephté est examiné dans les versions hébraïque (texte massorétique), grecque (LXX : *Codex Alexandrinus* et *Codex Vaticanus*) et latine (Vulgate), qui ont assumé au fur et à mesure une valeur historique de première importance en tant que textes officiels du judaïsme, de l'Église grecque et latine. Chaque texte est présenté en langue

originale et dans ma traduction, tandis que les principaux problèmes textuels sont signalés en bas de page. Un rapide résumé des différences les plus notables apportées au texte dans le Targoum est en outre présenté. En effet, même dans le cas de corruptions textuelles, le texte canonique est important si l'on considère la tradition, parce qu'il permet de comprendre les relations existant entre les versions anciennes, ou l'histoire de l'exégèse, parce que certaines erreurs ont été expliquées grâce à l'allégorie. Chaque version présente plusieurs problèmes, qui trouvent leur origine dans l'absence d'une véritable édition critique. En particulier, on observe que les commentateurs modernes ne modifient en aucun cas le texte hébraïque désormais « cristallisé », mais ils sont obligés de corriger par voie exégétique les corruptions présentes dans le texte pour que leurs traductions en langue courante soient compréhensibles. La Septante n'est pas exempte de tels problèmes, car la traduction grecque, déjà pensée pour rendre littéralement son modèle hébraïque et ensuite réélaborée pour qu'elle corresponde encore plus au texte massorétique, a été parfois rendue sans reproduire les problèmes syntactiques et lexicaux présents. La présente thèse se propose, au contraire, à travers une traduction délibérément littérale des deux textes imprimés par A. Rahlfs, de montrer le rôle fonctionnel que le texte grec de *Juges* tend à assumer au cours de ses réélaborations. L'analyse des textes permet, en effet, d'individualiser verset par verset les différences entre les versions du passage, auxquelles on ajoute les variantes dans les autres sources anciennes, spécialement celles attestées dans les manuscrits grecs de la recension antiochienne, dans les trois réviseurs hellénophones (Aquila, Symmaque et Théodotion), dans les *Veteres latinae*, le Targum et les traductions syriaques. Les résultats de l'analyse permettent une réflexion sur le rapport entre le texte massorétique et le modèle hébraïque de la LXX ainsi que sur les relations entre les différentes recensions de la Bible grecque. Les observations autorisent en outre à reconsidérer deux principes sur lesquels se sont basées les études sur le texte biblique : du côté hébraïque, le recours habituel à l'idée que les différences de la LXX par rapport au texte massorétique soient dues à une *Vorlage* différente ; du côté grec, l'opinion commune selon laquelle le texte transmis par le *Codex Vaticanus* reporterait toujours une *lectio* inférieure aux autres groupes. Les informations tirées de l'analyse du texte forment la base de données sur laquelle on établira le commentaire historique et littéraire du récit, qui se propose de parvenir à l'objectif final de cette recherche, c'est-à-dire l'identification de l'« auteur » et de l'époque de la rédaction finale du passage. Même en ce cas, on a essayé une approche différente par rapport aux études précédentes, parce qu'on a tenté une contextualisation du texte dans son intégralité à travers l'analyse du lexique et des thèmes présents dans l'épisode, qui sont comparés à d'autres histoires analogues de l'Ancien

Testament. On en donc voulu évaluer si l'on peut supposer un réviseur « isolé » ou si le récit de Jephthé reflète plutôt un cadre théologique cohérent par rapport à la mentalité deutéronomiste.

La seconde partie de la thèse se concentre sur la réception de l'épisode dans l'Antiquité grecque et romaine. Les études sur le sujet ont déjà reconstruit l'histoire de l'exégèse en considérant les passages d'un point de vue surtout théologique : en ce sens, les interprétations anciennes ont exclusivement été commentées pour leur contenu et c'est pour cela qu'elles se trouvent souvent regroupées par thématique. Le présent travail s'efforce au contraire d'examiner chaque passage en partant de son contexte : les occurrences traitées n'ont pas été présentées comme des fragments isolés, mais ont été recontextualisées à l'intérieur du discours développé par l'auteur. Dans cette partie également, l'analyse part de la lecture du texte original et de la nouvelle traduction proposée pour chaque passage, dont on a essayé de rendre le but et le style de l'écrivain concerné. L'importance accordée à la langue originale en tant que véhicule d'information m'a conduit à limiter la recherche aux attestations en grec et en latin, quoique d'autres interprétations transmises dans des langues différentes aient été mentionnées. Un tel choix, bien qu'il mette à côté pour l'instant l'évaluation de l'épisode dans le milieu judaïque post-hellénistique, a été jugée préférable par rapport à une exposition unitaire totalement « thématique » car, au-delà du fait que des études avec cette structure existent déjà, l'analyse minutieuse de tous les passages et leur comparaison ont permis de proposer des interventions textuelles *ad hoc*, dont certaines ont déjà été publiées. En effet, l'analyse du passage dans son contexte littéraire et herméneutique permet une réflexion nouvelle sur des problèmes textuels liés aux témoins anciens qui ont jusqu'à présent empêché partiellement la reconstruction de l'histoire exégétique. Les deux passages s'avèrent ainsi complémentaires : l'approche « thématique » permet d'examiner les questions textuelles sous une nouvelle perspective, la solution des problèmes devient une condition nécessaire pour mieux comprendre le développement exégétique de *Jg* 10,6-12,7. Le présent travail a ainsi eu pour objectif premier de résoudre certains problèmes majeurs qui bloquaient la reconstruction de la pensée ancienne.

Le premier obstacle, peut-être le plus important pour l'histoire exégétique du passage, concerne deux fragments caténaux qui commentent *Jg* 11,30 et 12,6 d'attribution origénienne douteuse. Le texte est d'importance première, parce que, contenant une condamnation catégorique du geste de Jephthé, il marque un tournant de l'histoire des interprétations. En effet, l'acceptation de l'attribution à Origène implique que le blâme pour ce sacrifice humain ait eu lieu au sein du christianisme à partir du III^e siècle, tandis que son

refus comporte autant une modification dans la datation de cet important changement exégétique, qu'une réévaluation de l'extension du *corpus* homilétique de l'Alexandrin sur ce livre biblique. Si la résolution de cette impasse est importante pour déterminer l'interprétation correcte d'Origène sur le Galaadite, elle permet en même temps d'affronter la question délicate de la transmission des sermons d'un point de vue différent. Le fragment en question, en effet, serait parmi ceux, peu nombreux, qu'on conserve en langue originale pour les *Homélie sur les Juges*, dont la traduction latine s'interrompt à l'improviste pendant l'explication du chapitre 7 du livre biblique. Par conséquent, l'investigation ne concerne pas seulement les textes transmis, mais aussi ceux qui sont « absents », pour essayer de comprendre si le manque d'une exégèse sur les autres chapitres dans les *Homélie* est dû à une perte mécanique ou à un choix délibéré.

Un autre problème important se trouve dans le *corpus* d'Ambroise, pour lequel le manque d'une datation certaine pour le traité connu sous le nom de *De virginitate* a jusqu'à présent infirmé la compréhension du développement interprétatif de l'évêque pour ce qui concerne l'épisode de Jephthé. En effet, Ambroise offre dans cette œuvre une interprétation du passage assez différente de celle de ses autres textes, que la critique n'a pas pu situer chronologiquement. Au contraire, cette singularité rend encore plus nécessaire une investigation sur la période de composition du traité, à partir de laquelle on puisse orienter la reconstruction de l'histoire de la pensée exégétique de l'auteur. Même en ce cas, les changements d'interprétation à l'intérieur du *corpus* d'un auteur peuvent constituer un élément de datation important, et, *a contrario*, nécessitent d'une succession chronologique claire des œuvres de l'auteur pour que son chemin interprétatif soit entièrement compris.

De manière analogue, la comparaison entre les interprétations des auteurs de l'école antiochienne permet d'élaborer des indices nouveaux sur certaines œuvres anonymes ou d'authenticité douteuse (fragments caténaires, les *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, les *Actes de Gurias et Samonas*). En particulier, les recherches sur l'origine des *Quaestiones ad Orthodoxos*, qu'une partie de la critique attribue à Théodoret de Cyr, peuvent avancer en créant un parallèle avec l'exégèse sûrement attribuable à l'évêque : l'accord entre les deux sources soutiendrait l'hypothèse de la paternité de l'auteur, alors que leur dissonance pourrait être utilisée comme indice pour écarter cette idée.

Pour mettre pleinement à profit cette investigation intra- et intertextuelle, nous avons décidé de structurer le dossier selon la chronologie des auteurs plutôt que selon des logiques géographique ou thématique, comme Thompson a pu le faire dans son ouvrage de 2001. Même si la plupart des écrivains étudiés vivent dans la deuxième moitié du IV^e siècle, ce qui

explique que l'œuvre d'un exégète traité précédemment peut être légèrement plus récente qu'un texte présenté par la suite, ce choix apparaît préférable aux autres possibilités, car il permet de mettre en évidence les liens entre les théologiens anciens et d'offrir un cadre plus réaliste de l'histoire de l'exégèse dans les littératures religieuses de l'Antiquité.

L'attention à l'aspect chronologique m'a conduit à arrêter le présent travail au début du v^e siècle. En seront également exclues les citations qui utilisent le récit de *Juges* avec des buts différents, comme par exemple la récupération d'informations relatives à la chronologie des événements bibliques, la toponomastique vétérotestamentaire, ou bien les causes de certains cultes hétérodoxes. Pour ne pas surcharger davantage le recueil, le choix a été fait de ne pas y inclure la présentation des mentions de l'*Épître aux Hébreux* (Hbr 11,32), où Jephté est mentionné avec d'autres personnages de l'Ancien Testament, en particulier dans le cas où l'interprétation du verset ne s'intéresse pas spécifiquement au juge et où elle n'offre pas la possibilité d'éclairer certains aspects de l'exégèse d'un auteur sur l'épisode. Les limites chronologiques ont conduit à exclure également certains textes anonymes sans datation certaine, mais qui sont très probablement plus tardifs par rapport à l'époque de l'auteur supposé. Si la démarcation du v^e siècle a été de réalisation facile pour les auteurs latins – c'est pourquoi on a terminé avec Jérôme, qui écrit au milieu des deux siècles – les ressemblances entre plusieurs écrits qui concernent l'école d'Antioche ont poussé à continuer les investigations jusqu'à la moitié du siècle, seulement en ce contexte théologique. Cette légère divergence s'est avérée nécessaire pour encadrer plus correctement les liens entre les auteurs provenant de la Syrie et quelques œuvres anonymes ou d'authenticité douteuses, qui ont déjà été rappelées. Naturellement, le choix de s'arrêter au début du v^e siècle conduit à exclure des théologiens fondamentaux comme Augustin d'Hippone. Tout en reconnaissant la difficulté d'un tel choix, dû aussi aux limites de temps imposées pour la réalisation d'un doctorat en Italie, on a décidé de renvoyer à un moment ultérieur l'analyse des commentaires de l'évêque sur Jephté (e.g. *Quaest. Hept.* VII 49) dont l'articulation complexe aurait demandé une étude détaillée. Néanmoins, la présence de plusieurs études sur l'histoire exégétique tant hébraïque que chrétienne de l'épisode (cf. e.g. Richter 1966, Thompson 2001, Rottzoll-Rottzoll 2003, Houtman-Spronk 2007, Sjöberg 2006, Groß 2012, Spronk 2018) et, d'autre part, l'importance des questions exposées qui empêchent une reconstruction adéquate de la pensée de plusieurs auteurs nous ont poussé à limiter le domaine des recherches pour pouvoir mieux nous concentrer sur les problèmes identifiés. En effet, la limitation de l'époque étudiée a permis d'affronter les auteurs examinés avec une attention majeure au contexte critique, textuel, historique et littéraire,

tout en renvoyant à une investigation ultérieure la poursuite des attestations patristiques sur le plan chronologique. Cette nouvelle approche de recherche, grâce à laquelle on peut conjuguer l'analyse complète de l'épisode biblique et l'étude approfondi de son exégèse, permettra d'observer tout d'abord les choix effectués lors de la composition d'un texte destiné à assumer un aspect sacré, tout en étant problématique, et, une fois terminé le processus de sacralisation, les différents mécanismes employés par les exégètes pour expliquer le sens d'un texte problématique précisément parce qu'il est sacré.

3. *Études sur le texte biblique*

Jusqu'à présent la critique (cf. Fernández Marcos 2011, 7-9 et bibl.) a expliqué beaucoup de différences entre TM et LXX en partant de l'idée que la LXX a eu une *Vorlage* différente du texte massorétique. Or, le recours systématique à cette théorie laisse quelques doutes d'ordre méthodologique : postuler un modèle différent pour le grec, si cela n'est pas confirmé par des variantes attestées dans les manuscrits ou, du moins, des indices probants, apparaît indémonstrable, et donc il devrait être utilisé comme *ultima ratio*. À mon avis, il faudrait prouver qu'il n'est survenu aucun type d'erreur mécanique ni dans l'hébreu, ni dans le grec, et qu'il ne s'agit pas d'une traduction « libre » avec un but littéraire ou explicatif ; ce principe devrait prévaloir lorsque le TM présente des difficultés de sens, car il devient alors plus probable encore que la LXX offre la traduction du texte original, ou bien qu'elle essaie de modifier le texte pour résoudre les problèmes de l'hébreu. C'est pour cela que dans cette recherche chaque divergence entre TM et LXX a été évaluée pour comprendre s'il s'agit d'une corruption du texte grec, du texte hébraïque, d'un ajout ou d'un changement délibéré.

L'analyse a permis de constater cinq cas de corruption du texte grec, dix d'insertion ou de modification délibérée, dix de corruption du TM et un seul cas de *Vorlage* différente. Le modèle hébraïque de l'Old Greek semble donc très proche de celui du TM. Naturellement, dans une édition du TM les corruptions qui se sont produites au cours de la tradition ne peuvent pas être corrigées, car le « problème » a été accepté par les Massorètes en vertu de la sacralité du texte. Dans ce cas, par conséquent, les « variantes » anciennes qui résultent des versions anciennes, même si elles sont mentionnées dans l'apparat, n'assument qu'une valeur historique. Cependant, les problèmes surgissent au moment de la traduction, quand les « fautes » empêchent la compréhension du texte dans la langue moderne : aucune édition moderne, mise à part celle de Moore (1900), ne présente les corrections que les chercheurs

apportent au TM. Pour résumer, on présente dans la traduction les résultats de certains choix critiques qui améliorent le TM, sans pourtant que le texte original corrigé soit imprimé. Sur la base de la tentative de Moore, et de celle plus récente de Garbini (1992) pour le *Cantique des cantiques*, on a proposé un texte hébraïque – sans la prétention de parvenir à une édition critique – qui offre des corrections qui permettraient de rétablir la plus ancienne version récupérable de *Juges* (cf. Nelson 2017, 2). Même si l'opération serait un peu audacieuse si l'on proposait sur une échelle plus large, la forte ressemblance entre le TM et le texte hébraïque utilisé comme modèle pour le *Old Greek* permet d'individualiser grâce aux corruptions l'époque dans laquelle se serait formé l'archétype de cette tradition dans l'ensemble uniforme. En effet, l'origine de certaines divergences a été identifiée à travers la recension antiochienne et, parfois, le *Codex Alexandrinus*. Cela permet de les dater entre l'Ancien Grec (ii^e siècle av. J.C.) et la révision *kaige* (i^{er} siècle a. J.C.) et montre que ces corruptions ont eu lieu pendant ces trois siècles, avant que le texte hébraïque s'établisse définitivement. L'« Ancien Hébreu », pour créer une expression analogue à l'Ancien Grec, pourrait au contraire être daté entre la fin de la rédaction biblique (v^e-iv^e siècle) et l'Ancien Grec de *Juges*, que la critique situe après le 160 av. J.C.

Pour ce qui concerne le texte grec, on a effectué une confrontation complète des variantes entre les textes de la LXX. *Juges* appartient à la deuxième phase de traduction en grec de la Bible hébraïque et naît ainsi déjà connoté par un littéralisme plus accentué par rapport à la version des six premiers livres. Les révisions successives rendent encore plus manifeste la tendance à s'éloigner d'une version littéraire pour en créer une autre comparable aux modernes traductions interlinéaires. L'état le plus avancé de ce procès est identifiable avec le texte B d'A. Rahlfs, qui est mené par la révision *kaige* à perdre son autonomie pour devenir une traduction 'de service', un outil d'aide pour les hellénophones intéressés à accéder au texte hébraïque. Certes, il s'agit de tendances et non de règles fixes, qui gagnent en importance avec le temps et font en sorte que le phénomène de standardisation augmente progressivement avec les réélaborations. Les chercheurs ont déjà utilisé les variantes pour reconstruire l'histoire textuelle de la LXX de *Juges*. Récemment, Fernández Marcos (2012, 164-168) a proposé une analyse ultérieure, où il confirme la division entre le texte A, présent dans le *Codex Alexandrinus* et le texte antiochien, plus proche de l'Ancien Grec, et le texte B, suivi par le *Codex Vaticanus* et plusieurs manuscrits en minuscule. En outre, il accepte la théorie des deux phases de transmission, c'est-à-dire la traduction originale et la révision hébraïsante plus tardive. Le chercheur, cependant, reconnaît certaines traces de la révision *kaige* même dans le texte A et il en conclut que les textes A et B ont subi deux révisions

indépendantes à partir d'un archétype différent. Les divergences lexicales entre les deux textes seraient explicables par une révision aussi stylistique, mais qui part d'une traduction unique de l'original hébraïque.

Pour évaluer les conclusions de ce chercheur, on a analysé les différences du manuscrit B par rapport au manuscrit A de manière comparative, afin de mettre en évidence les changements apportés au texte grec original par la révision *kaige*. On a reconnu plusieurs catégories, qui peuvent être ici sommairement présentées : attention aux racines lemmatiques, translittération des ethnonymes et des toponymes ; traduction rigide d'un lemme hébraïque avec un seul équivalent grec ; élimination des préfixes verbaux présents dans le texte A ; omission des copules nominale quand elles sont absentes dans le texte hébraïque ; omission des articles présents dans le texte A quand ils sont absents dans le texte hébraïque, surtout en relation avec des anthroponymes, des participes et dans les compléments construits avec une préposition ; conservation de l'ordre des mots et de la structure syntaxique ; traduction détaillée de chaque partie du texte hébraïque. En particulier, on a reconnu une tendance jusqu'à présent peu analysée : le réviseur rend parfois la valeur étymologique de la forme base (*qal*) des verbes même s'ils sont conjugués à un autre *binyan* et ils sont employés avec un sens différent.

L'analyse confirme partiellement les conclusions de Fernández Marcos : les textes A et B ne dérivent pas de deux traductions différentes, mais ils sont plutôt le résultat d'une même version modifiée à un niveau plus (B) ou moins (A) accentué sous l'impulsion de la recension *kaige*. La preuve réside dans les nombreuses corrections communes à A et B contre la forme plus ancienne conservées dans la recension antiochienne. Cependant, c'est le nombre relevant des leçons conjonctives (12) qui empêche de croire qu'il s'agit de deux réélaborations indépendantes guidées par les mêmes principes, tout comme la présence imposante des différences à niveau lexical rend faible l'idée qu'il s'agit de changements stylistiques. La difficulté à repérer une solution semble causée par l'idée préconçue que les *lectiones* de B sont toujours des reproductions artificielles et rigides de l'hébreu. Le nouvel examen du texte a donc permis de reconnaître plusieurs passages (21) dans lesquels B présente une variante 'meilleure' que celle de A, même au prix d'un éloignement du texte hébraïque. Sur ces vingt et un cas, treize montrent une *lectio* de A (souvent en accord avec la recension antiochienne) plus banale que celle présentée par B, tandis que dans les huit autres, la *lectio* de B s'approche beaucoup plus du texte de la recension antiochienne que celui de A. Si déjà l'ensemble de ces exemples caractérise la révision de B comme un processus beaucoup moins mécanique que ce qu'on aurait pu croire, la deuxième catégorie

de corrections laisse entrevoir un travail textuel précis et sophistiqué, où certaines *lectiones* de L qui s'éloignent du TM, déjà objet des révisions en A, sont choisies par B mais modifiées pour réduire le contraste avec TM. L'analyse permet aussi de réfuter l'hypothèse que A et B se soient basés sur un antigraphes déjà modifié par rapport à celui de la recension antiochienne, et qu'ils l'aient retravaillé indépendamment. En effet, la totalité des cas dans lesquels B s'éloigne du TM montre clairement que B veut se distinguer, se différencier par rapport à A : quand A et la recension antiochienne sont en accord sur une traduction libre de l'hébreu, B présente une *lectio* littérale ; quand A et la recension antiochienne sont en accord sur une traduction littérale, B s'éloigne de l'hébreu ; quand A est en opposition à la recension antiochienne, B réélabore la *lectio* antiochienne contre A afin de produire un mot qui se distingue de A sans pourtant s'éloigner trop du TM. Les données obtenues sont assez nombreuses pour penser que la réélaboration présente en B n'avait comme seul objectif de produire un texte plus hébraïsant, mais aussi la création d'une version qui s'éloigne le plus possible de A. Cette explication permettrait ainsi de comprendre la motivation qui a causé les modifications que Fernández Marcos considérait comme stylistiques. Les variantes semblent être guidées par une logique de différenciation : quand A s'éloigne du TM, B offre une traduction littérale, et vice-versa. Étant donné que A présente souvent une traduction assez libre de son modèle, on comprend pourquoi en général B se montre particulièrement scrupuleux dans sa révision. Les corrections des deux textes ne sont donc pas du tout indépendantes.

Les résultats de l'étude poussent à tenter une reconstruction de l'histoire textuelle grecque de *Juges*, dans l'attente qu'une analyse complète du livre biblique porte des nouveaux éléments. La traduction originale grecque, déjà conçue avec une certaine rigueur dans la version des structures syntaxiques et lexicales de la langue sémitique, subit par la suite un processus graduel de révision hébraïsante. Ce choix a produit deux effets : d'une part il a conduit à éliminer certaines traductions « libres » de l'« Ancien Grec » qui s'éloignaient de leur modèle hébraïque, de l'autre la traduction 'épurée' s'est basée sur un texte hébraïque qui entre temps avait subi aussi des transformations, jusqu'à parvenir à la forme actuelle du TM. Cette homologation a déterminé la perte de témoignages précieux de l'Ancien Grec, et par conséquent du modèle hébraïque subjacent qu'on aurait pu confronter avec le TM. Cependant, une partie d'elle s'est sauvée grâce à la recension antiochienne et à la *Vetus Latina*, qui ont permis de reconstruire plusieurs passages corrompus dans le TM. Le texte conservé dans les manuscrits de la recension antiochienne, qui a été le moins touché par la modification, a subi ensuite une réélaboration en sens littérale qui a créé le groupe

afférent au *Codex Alexandrinus*. Ensuite, le texte de ce groupe a été réélaboré ultérieurement et l'on créa ainsi le groupe afférent au *Codex Vaticanus*, qui reflète clairement les exigences de la révision *kaige*. Cette nouvelle recension – voulue peut-être par une rivalité entre des écoles théologiques chargées de la révision ? – aurait eu comme objectif une démarcation nette par rapport au texte conserve dans le *Codex Alexandrinus* ; ce dernier réviseur semble en effet corriger en sens hyper-littéraliste dans les nombreux cas où A conserve encore une traduction libre provenant de l'Ancien Grec et, au contraire, intervient en manière plus littéraire quand A, parfois en accord avec la recension antiochienne, présente une traduction littérale. L'effort de marquer le plus possible les distances avec A aurait poussé B à contaminer son (anti-)modèle avec un manuscrit de la recension antiochienne.

L'analyse a créé les bases pour le commentaire historique et littéraire du passage parce qu'elle donne des indices utiles pour reconstruire le contexte qui a donné lieu à l'histoire de Jephthé. Les essais sur les *Juges* peuvent se diviser en deux catégories principales, les études philologiques – qui examinent avec une attention particulière la première partie du récit (*Jg* 10,6-11,28, 12,1-7) à la recherche du noyau original du texte – et les études consacrées à la section du vœu et du sacrifice humain (*Jg* 11,29-40) qui est séparée du contexte de la narration. En tout cas, la plupart de la critique considère que le passage est formé de plusieurs parties qui ont été rajoutées au cours de la formation du texte biblique. On a jugé utile alors d'essayer de contextualiser le passage dans son intégralité à travers de l'analyse du lexique et des thèmes présents dans l'épisode, qui ont été comparés avec des épisodes analogues de l'Ancien Testament, pour voir si on peut le considérer réellement comme un texte isolé et stratifié.

L'examen lexical a confirmé l'opinion courante que la section du sacrifice humain est postexilique, grâce à la présence de termes typiques de cette période et quelques correspondances avec la littérature sapientiale. Toutefois, si l'on considère le vocabulaire des autres parties du récit on constate qu'elles semblent, elles aussi, assez tardives. Si la critique a cherché à corriger certains termes parce qu'ils étaient trop récents par rapport à l'âge supposé pour le texte, il faudrait les utiliser comme des indicateurs évidents d'une période de composition tardive dans l'ensemble du récit. Au-delà des mots, la recherche a montré une structure interne très symétrique entre les parties supposément diachroniques : le conflit entre Jephthé et sa tribu semble représenter celui entre YHWH et Israël, la promesse du juge aux Galaadites en *Jg* 11,11 se lie au vœu de 11,30, l'invocation de YHWH comme témoin du pacte entre la tribu et son nouveau chef en 11,10 revient en 11,27 quand Jephthé rappelle au roi ammonite le rôle de Dieu comme juge de tous les hommes. Le récit est basé

sur un jeu de reflets au travers duquel la même action se présente de manière analogue sur des plans différents. La trame capillaire de reprises métaphoriques présuppose une conception unitaire du texte, plutôt qu'un puzzle de parties appartenant à des époques différentes. Par conséquent, même s'il a existé un noyau plus ancien, la restauration semble avoir touché l'intégralité de l'épisode.

Après avoir reconnu l'unité du récit, on a estimé encore plus importante une analyse des thèmes principaux qui constituent l'épisode, pour comprendre mieux si la partie du vœu et du sacrifice humain peut être considéré comme un ajout fait par un rédacteur 'solitaire' ou si, au contraire, il s'accorde avec d'autres sections du *corpus* biblique. J'ai donc passé en revue la description des personnages, le thème de la présence de l'Esprit divin sur des figures sinistres comme celle de Saul, la présence de la parole performatrice (vœu, serment, vœu d'extermination), les connexions intertextuelles créées entre des récits situés dans des livres différents, les malédictions aux effets indésirés, le sacrifice humain commis par des Israélites, les attestations concernant les ennemis d'Israël présentes dans le passage (Ammonites, Moabites) et leurs divinités, l'histoire de la conquête de la Terre promise pour la confronter avec la reprise de Jephthé dans les pourparlers avec le roi adversaire en *Jg* 11,12-28. Cet examen a confirmé l'hypothèse qu'il s'agit d'une œuvre unitaire et tardive, qui reconstruit une narration antiquisante pour des raisons d'ordre historiographique et moral. Parmi les indices les plus évidents, on trouve le danger ammonite sur Galaad qui dénote d'une conception territoriale postérieure, la fonction de la mère prostituée comme métaphore de l'idolâtrie qui séduit le père Galaad, symbole de la région, le conflit de Jephthé avec ses frères et les analogies avec l'histoire de Joseph. Encore, le nom parlant de Jephthé, « il ouvrira », serait inconciliable sans les parties considérées jusqu'à présent comme plus récentes, dans lesquelles le juge ouvre sa bouche pour dialoguer avec le roi ennemi, la fille, les Ephraïmites et, surtout, sans le vœu et ses conséquences. La législation sur les vœux dans le Pentateuque et les admonitions dans la littérature sapientiale utilisent à plusieurs reprises l'image de l'ouverture de la bouche comme un geste irrévocable dont il faut accepter les conséquences (*Num* 30,2, *Dt* 23,24, *Eccl* 5,1) ; le père et la fille mettent en pratique ces enseignements (*Jg* 11,35s.). Jephthé est donc la représentation narrative d'une problématique religieuse très diffusée, si l'on considère le nombre de passages bibliques sur le sujet. Le récit semble construit pour créer le sujet idéal d'une controverse, qui tourne autour d'une question précise : qu'est-ce que Jephthé aurait dû faire ? Tous les passages narratifs de l'épisode paraissent préparer le terrain pour l'argumentation : la requête pressante de prendre le pouvoir de la part de la communauté empêche d'accuser Jephthé d'avidité, le vœu

délibérément laissé ouvert avec l'offre d'un holocauste nie l'accusation d'avoir prévu un sacrifice humain, la victoire militaire dans un contexte difficile est le signal de la faveur de YHWH qui se manifeste avec la présence de l'Esprit, la douleur sincère éprouvée à la vue de la fille élimine le suspect qu'il soit une personne froide ou inhumaine. Le texte a été soigneusement écrit dans l'objectif de créer un cas de conscience : accomplir un sacrifice humain à Dieu est interdit, tout comme il est interdit de laisser inaccompli un vœu ; néanmoins, un choix devient inéluctable. La question fatidique sur la bonté de sa décision a un seul moyen pour trouver de solution de la part des exégètes, celui de chercher dans la Bible. Voici que la législation et la littérature sapientiale offrent une réponse claire : il est mieux d'éviter un vœu inconsidéré, mais une fois la bouche ouverte on ne peut pas tarder à accomplir ce que l'on a promis. Aux yeux du rédacteur biblique, celui de Jephté est par conséquent le remède pieux à une faute grave bien qu'involontaire. Tout au plus, les deux mois requis par la fille avant l'immolation pourraient contraster avec les enseignements répétés sur le fait de ne pas tarder dans l'exécution (*Dt 23,22, Eccl 5,3*), mais l'institution de la cérémonie annuelle en mémoire de l'enfant montre sans équivoques l'appréciation pour le courage de la fille. Jephté, destiné à ouvrir sa bouche (« il ouvrira »), assume la responsabilité de ses actes et paie son dû avec l'action la plus difficile que peut réaliser un père. Dans son histoire il n'y a pas de préméditation ; il n'y a pas une consécration intentionnelle de la progéniture à une divinité, comme dans le cas du roi de Moab qui décide consciemment d'offrir son fils pour sauver la patrie (*4Reg 3,27*) ou dans les autres cas de sacrifice humain condamnés dans la Bible. C'est pourquoi la mention de Jephté parmi les sauveurs d'Israël en *ISam 12*, qui avait fait douter certains chercheurs sur l'impossibilité que le responsable d'un tel acte néfaste puisse recevoir un éloge, ne semble pas incohérente avec la mentalité théologique qui a créé le récit. Au contraire, les hypothèses d'une influence de la mythologie grecque sur l'épisode, quoique attractives, restent indémonstrables pour le moment.

L'effort d'identification du courant théologique qui (re-)modela cet épisode ne peut aboutir qu'à des conclusions partielles, étant donné l'exiguïté du texte examiné. Ce qui ressort des recherches est un désaccord entre les *topoi* chers à l'école deutéronomiste (ou du moins aux narrations des livres historiques) et un lexique qui trahit à plusieurs reprises une origine plus tardive, que l'on pourrait attribuer à l'époque du deuxième Temple. Le réseau de consonances thématiques qui touche les livres de la *Genèse* à *Néhémie* laisse penser à un travail de réélaboration unitaire de l'entière histoire d'Israël, achevé en époque récente (v^e-iv^e siècle). La comparaison entre les nombreux récits de la traversée de l'Égypte à la

Transjordanie montre en effet une œuvre d'homologation entre la narration d'Exode-Nombres et celle du Deutéronome, qui s'influencent réciproquement. Chaque partie du texte biblique sert à prouver la vérité historique d'un récit fictif : la conquête du territoire est présentée comme un évènement historique en *Num* 21 et comme prolepse de Moïse en *Dt* 2 ; après il suit la répartition de la région conquise entre les tribus de Gad, Ruben et Manassé (*Num* 32 et 34, *Dt* 3,12-17), ensuite rappelée à l'époque de Josué (*Jos* 13,8-12) et des juges, dans le récit de Jephthé (*Jg* 11,12-28). La thèse présentée par le Galaadite au roi ennemi ressemble apparemment à un compte-rendu « passif » d'évènements antérieurs de trois cent ans, mais il a en réalité imposé certaines modifications et insertions dans les deux récits de la traversée : la narration est diachronique, l'élaboration synchronique. L'objectif politique est probablement de faire remonter la présence israélite en Transjordanie à une époque très ancienne. L'histoire de Jephthé continue à alimenter l'archéologie historique qui « prouve » les droits d'Israël sur cette région. De façon analogue, les Ammonites, ennemi menaçant à l'époque de Néhémie, ont été insérés dans plusieurs histoires de l'époque pré-monarchique comme celle de Jephthé, tout comme les étapes modifiées ou ajoutées aux récits de la Traversée créent des lieux-symbole de l'histoire israélite, reconnaissables par la présence des thèmes (serments, vœux, malédictions, sacrifices humains...) qui reviennent dans le texte de Jephthé. Naturellement, cette recherche ne peut pas offrir une conclusion exhaustive sur le concepteur de cet énorme processus de révision, et c'est pour cela qu'on s'est limité à proposer une hypothèse : les histoires que je crois avoir été ajoutées en raison des nombreuses correspondances avec celle de Jephthé portent sur la figure de Josué et de Pincas, représentant de la classe sacerdotale, dont le binôme avec le chef militaire rappelle celui entre Esdras et Néhémie, c'est-à-dire – encore une fois – à l'époque du Deuxième temple, une période où la possession effective du territoire était très limitée et qui donc a poussé à rêver un passé illustre pour espérer un meilleur futur. C'est ainsi que Jephthé devient le défenseur infatigable d'un lieu où la promesse de YHWH à Abraham et à Moïse s'était partiellement réalisée ; le juge paraît donc comme une figure éminemment tragique, inquiétante pour plusieurs aspects, mais prête à offrir ce qu'elle a de plus précieux pour sauver la terre conquise par les ancêtres.

4. Études sur la réception dans l'Antiquité

Si la première partie de la thèse se concentre sur le texte biblique, la seconde s'intéresse à sa réception dans l'Antiquité de langue grecque et latine. On est parti du

présupposé que le texte présente en lui, du moins partiellement, les interprétations internes qu'il suscitera ensuite chez les commentateurs : dans cet « entretien infini », pour utiliser un célèbre titre de Maurice Blanchot (1969), la rédaction naît déjà avec l'objectif de conduire le lecteur vers la compréhension de certaines caractéristiques, autant narratives que morales, tandis que, à son tour, la lecture tente de reconnaître ce que l'auteur, encore plus si inspiré, voulait communiquer. C'est comme ça que l'explication correcte du texte est guidée par l'histoire de ses interprétations, tout comme la compréhension des interprétations requiert la connaissance des critères qui ont guidé la rédaction du texte.

En suivant le principe selon lequel la traduction est avant tout une interprétation, on a tout d'abord interprété certaines caractéristiques de la LXX. Dans la Bible grecque, en effet, on note quelques choix exégétiques intéressants : le plus grand est sans doute représenté par l'emploi du masculin dans la formule du vœu (*Jg* 11,31), qui désigne clairement comme humaine la victime offerte en échange de la victoire. En ce qui concerne l'imprécision délibérée du texte hébreu, qui veut maintenir aussi large que possible la maille du filet dans lequel Jephthé est emprisonné, l'exégète hellénophone est confronté au doute quant au genre à utiliser pour rendre au mieux ce que l'original entend de manière implicite : par le choix du masculin, il représente un juge conscient des risques de son geste et prêt à tout pour défendre son pays, qui l'avait en outre rejeté. De plus, même dans un contexte d'adhésion générale au texte hébreu, on peut remarquer quelques petites tentatives d'intertextualité, qui font référence tant à l'histoire d'Isaac et d'Abraham, qu'à certains passages de la littérature savante et, peut-être, même classique.

Le malaise et l'intolérance envers le geste de Jephthé s'expriment rapidement dans le milieu juif, tant dans le Targoum que dans les reformulations narratives de Flavius Josèphe et du Pseudo-Philon. Les exégètes sont confrontés à deux problèmes principaux – la présence de l'Esprit de YHWH sur Jephthé et l'absence d'une condamnation explicite du sacrifice – et trouvent globalement des solutions similaires. Dans toutes les œuvres, la distance entre le juge et Dieu est accrue : la venue de l'Esprit en secours est omise ou reformulée de façon très diffuse. En particulier, dans le *Liber antiquitatum biblicarum*, la mention de l'Esprit est déplacée au début des négociations diplomatiques avec les Ammonites, dans une séquence narrative différente de la séquence biblique, de manière à séparer l'aide divine du moment du vœu. De plus, ce n'est plus l'Esprit de YHWH qui descend sur Jephthé, mais l'esprit de Jephthé qui est fortifié par Dieu (39.8 *confortavit spiritum Iepte*).

L'illicéité du sacrifice est démontrée en rendant le vœu irrégulier : il y a une reformulation de la promesse dans laquelle la possibilité d'un holocauste est également

ouverte aux animaux. Si ce mécanisme est particulièrement évident dans le grec des *Antiquités judaïques* (V 263 πᾶν ὅ τι καὶ πρῶτον), où le neutre est utilisé à la place du masculin, la traduction latine du *Livre des Antiquités bibliques* (39,10) offre un choix curieux, pour lequel la phrase de Jephté présente le masculin (*omnis qui mihi primus*), tandis que la divinité entend la formulation au neutre (39,11 *mihi omne quod primum*) et se met en colère parce qu'elle comprend que Jephté lui accorde un sacrifice animal indéfini, au risque qu'il soit impur. Ce changement vise à souligner l'insouciance de la promesse et suggère, parfois seulement de manière implicite, l'idée que Jephté aurait espéré s'acquitter de sa dette avec l'offrande d'une bête. Le juge, au lieu de paraître insouciant pour avoir délibérément choisi une victime humaine, est présenté comme étant de mauvaise foi ; sa promesse prend le ton de la fraude, par laquelle il espère obtenir à peu de frais une victoire importante sur des ennemis puissants. Une fois que le vœu est connoté négativement, le jugement explicite sur le récit est inséré : Flavius Josèphe (*AJ* V 266), ainsi que le *Targoum* (*ad Jdc* 11,39), ajoutent une réprimande morale au moment où ils décrivent la mise en œuvre du sacrifice humain ; le Pseudo-Philon, au contraire, souligne l'illégalité absolue du comportement de Jephté en insérant, avec la force du récit, la colère de YHWH au moment de la promesse (*Antiq.* 39,11) et quelques phrases d'avertissement pour la postérité pendant la complainte de la jeune fille (40,5). Par la voix de Dieu, l'auteur anonyme explique aussi la motivation pour laquelle, malgré tout, Jephté aurait été aidé : YHWH veut sauver son peuple qui s'est converti à nouveau à lui. L'attention portée aux différents détails dépend de l'objectif de chaque écrivain : le but de Flavius Josèphe étant principalement historique, il décrit l'histoire avec des tons et des concepts grecs qui auraient été compris et appréciés par son public, tandis que celui du Pseudo-Philon est principalement moral, et donc l'anonyme vise à mettre en lumière toutes les parties sombres du texte. Le personnage de la fille de Jephté devient le miroir de ces différences : dans les *Antiquités juives* (V 265), elle conserve un rôle fonctionnel, bien que positif, et est décrite comme une jeune fille prête à se sacrifier pour son pays et la liberté de ses concitoyens. Dans le *Livre des Antiquités bibliques*, elle, appelée Seila, devient le protagoniste absolu de la moitié du récit (chap. 40), dans lequel son père quitte plutôt la scène. Les discours directs, supprimés par Flavius Josèphe, sont ici chargés d'un pathos non seulement littéraire, mais aussi exégétique : l'auteur combine admirablement les deux aspects et parvient à proposer les réponses théologiques du judaïsme avec des images du classicisme païen. Les contradictions présentes dans le texte, sur lesquelles les critiques ont longtemps argumenté, sont en fait nécessaires sur le plan moral : le courage de la jeune fille sert, de l'aveu même du personnage, à démontrer la validité de

son sacrifice comme consensuel. Faute de quoi, l'immolation aurait été complètement illicite et aurait rendu Dieu coupable de ne pas intervenir. La lamentation suivante, au contraire, réaffirme la culpabilité de Jephté qui a suscité une mort innocente pour avoir fait une promesse précipitée. La maîtrise du Pseudo-Philon consiste précisément à régler tous les doutes possibles des fidèles sur l'histoire en retravaillant probablement les différentes explications produites par les écoles théologiques de l'époque : l'impossibilité de dissoudre le vœu est démontrée par la visite aux sages, qui ne savent pas comment résoudre la situation parce que Dieu a fermé leur bouche ; la mort de la jeune fille voulue par Dieu comme punition pour l'impiété de son père montre que la providence divine décide de tout, tandis que la promesse d'un repos de Seila dans le ventre de ses ancêtres dément l'hypothèse qu'il s'agit d'un acte mauvais de la part de la divinité.

Dans le milieu chrétien, les anciens exégètes sont confrontés aux mêmes problèmes, mais avec une difficulté supplémentaire, induite par le fait que l'*Épître aux Hébreux* inclut Jephté parmi des figures honorables telles que Samuel et David. La foi en Dieu exprimée dans l'accomplissement de sa promesse est en fait la perspective avec laquelle il est jugé positivement par l'auteur anonyme de l'*Épître*. Le cheminement lent, et parfois accidenté, de l'écriture pseudo-paulinienne vers le canon du Nouveau Testament signifie que le texte influence à des degrés divers l'exégèse des divers auteurs. À partir de sa pleine reconnaissance, en effet, les chrétiens se trouvent à juger un personnage non condamné dans l'Ancien Testament, et même loué dans le Nouveau, selon l'expression habile de Hanson (1989, 299). On constate donc que dans l'histoire de l'exégèse, l'*Épître* est utilisée plusieurs fois pour louer le juge, alors qu'elle est délibérément omise lorsque l'auteur se fixe pour but de condamner le vote et le sacrifice humain qui en découle.

Origène est le premier à approfondir les thèmes de l'histoire de Jephté. Il concentre son attention sur sa fille, dont l'immolation consentie par elle pour le salut du peuple est relue comme une préfiguration du sacrifice des martyrs, qui suivent celui du Christ et deviennent à leur tour intercesseurs. Dans la souffrance des témoins de la foi, comme dans la souffrance similaire que vit la jeune galaadite, il y a une économie de salut qui ne peut être comprise qu'à travers une relecture de l'histoire sous un angle plus contemplatif. L'exégète alexandrin rejette donc l'idée de la cruauté de Dieu qui a permis cette action cruelle à première vue (*Clo* VI 54,278 ἔμφρασις οὖν πολλῆς ὁμότητος διὰ τούτων παρεῖσ<φέρεται Θεῷ>); c'est du moins le signe que certaines questions sur l'épisode se posaient. Pour démontrer les effets bénéfiques des morts sur la communauté, il se réfère au témoignage déjà donné par les païens dans certains récits du monde classique, dans lesquels

la peste, le calme plat et la famine sont apaisés par l'offrande d'une vie humaine. Le calme plat fait probablement allusion au mythe d'Iphigénie, qui commence à être entrevu comme l'*alter ego* païen de la fille de Jephté. Origène examine également le vœu, tant du point de vue lexical que dans les implications théologiques qui s'y rapportent (*Orat* 4,2) : la combinaison de Jephté et d'Anne, qui a offert le petit Samuel au temple, apporte avec elle la comparaison entre Samuel et la fille du juge. Le premier prophète atteint avec le naziréat le plus haut degré d'offrande à Dieu, parce qu'il donne sa vie, devenant ainsi un *imitator Christi* (*HNm* 24,2,4-6) ; tant dans le *Commentaire sur Jean* que dans les *Homélie sur les Nombres*, Origène semble alors mettre en valeur l'acceptation volontaire du vœu de Jephté par sa fille et donne à la pucelle la même dignité que Samuel, tandis que le père dans le second texte n'est même pas mentionné directement, mais seulement par le pronom *alius* (*HNm* 24,2,5). Cet embarras mal dissimulé envers le juge est en accord avec le jugement d'Origène en ce qui concerne l'ambiguïté de certaines des actions des juges mentionnées dans le texte biblique, qu'il explique comme des admonestations pour ceux qui sont appelés dans l'Église à émettre des appréciations (*HIud* 3,3). Néanmoins, l'hypothèse d'une condamnation nette du vœu de Jephté de sa part, que les chercheurs ont émise en vertu du témoignage caténaire peut être contestée en faveur d'une attribution à Diodore de Tarse. Cette nouvelle attribution permet enfin de remodeler l'histoire de l'exégèse du passage, entravée par l'incertitude sur l'originalité du fragment. Un autre indice du désarroi perçu à Césarée au iii^e siècle est peut-être l'interruption soudaine des *Homélie sur les Juges* de l'auteur, qui – sans qu'on puisse nier la possibilité qu'il s'agisse d'une coïncidence – pourrait être interprétée comme le résultat d'une omission délibérée pour éviter de bouleverser le peuple avec les récits troublants qui ponctuent la deuxième partie du livre de l'Ancien Testament.

Quelques années après la mort de l'Alexandrin, en Afrique latine, l'auteur anonyme du *De rebaptismate* élabore sa théorie sur l'effusion de l'Esprit sur les baptisés et rappelle la présence de l'Esprit du Seigneur sur Jephté et d'autres personnages des premiers livres historiques. Parmi eux, le Pseudo-Cyprien développe l'exemple de Saül pour expliquer que la providence divine travaille pour le bien commun même en s'appuyant sur des figures indignes. Les similitudes entre le premier roi et Jephté ont conduit à s'interroger pour déterminer si l'appellation d'*indignus* peut d'une certaine manière s'appliquer aux deux. Par conséquent, il semble que les problèmes qui seront développés par les théologiens ultérieurs se trouvent déjà présents.

Méthode d'Olympe assume la révolution exégétique d'Origène et la réélabore, en insérant le jeune Israélite dans un panthéon de figures de l'Ancien Testament avec des traits

christologiques (*Symp.* 12,65-69). En fait, il connote ces récits bibliques avec un lexique qui vient de la littérature classique : la fille de Jephthé est esquissée avec les mots qu'Eschyle dans l'*Agamemnon* réserve à Iphigénie et qu'Euripide utilise pour Polyxène. La relecture biblique à la lumière des païens semble donner une plus grande impulsion à la mise en valeur de la valeur typologique de la jeune fille : Méthode est en effet le premier à la définir explicitement comme τύπος τῆς σαρκός [τοῦ Χριστοῦ] (v. 69). L'évêque d'Olympe est le seul des auteurs examinés à avoir suivi, au moins partiellement, le modèle de l'explication de l'Alexandrin.

Après le milieu du iv^e siècle, les attestations de l'épisode commencent à se multiplier, mais elles sont encore indépendantes les unes des autres. Athanase d'Alexandrie, outre la mention de la fille de Jephthé dans ses réflexions christologiques en vertu de l'adjectif μονογενής (*Syn.* 51,6), s'intéresse au thème de l'Esprit sur Jephthé (*Ep. Serap.* I 5,1-3), afin de déterminer s'il est la troisième personne de la Trinité. Même s'il ne s'agit pas d'un commentaire au texte mais d'une citation fonctionnelle à son discours, l'attestation apparaît importante car elle confirme implicitement que Jephthé a été guidé par l'intervention providentielle. À la même époque, Grégoire de Nazianze mentionne *Jg* 11,30-40 dans son éloge des Maccabées (*Or.* 15,11). La comparaison entre les deux types de sacrifice est clairement en faveur de celui des Maccabées, puisque le leur semble être pleinement volontaire et sans réciprocité. Tout comme dans la réflexion origénienne le don de soi a plus de valeur que l'offrande, l'immolation des Maccabées apparaît alors « plus sûre et plus magnifique » (*ibid.*). Néanmoins, Grégoire semble aussi apprécier le juge, qui a agi pour sauver les gens dans une situation désespérée, et l'appelle κλεινός dans *Epitaph.* 94, reconnaissant ainsi la grandeur du sacrifice. Entre-temps, dans la région d'Antioche, Diodore de Tarse, reprenant probablement les idées d'Eusèbe d'Émèse, commence une nouvelle phase dans l'histoire exégétique du passage, désormais reconnaissable grâce à la nouvelle attribution du fragment caténaire de *PG* XII 949. L'évêque de Tarse condamne le vœu de Jephthé d'un point de vue moral et tente de justifier la présence de l'Esprit du Seigneur sur le juge, en affirmant que le l'action divine est guidée par la nécessité d'aider le peuple. Il y a là une nette reprise de la réflexion juive sur l'épisode, tant dans le contenu exégétique que dans les images utilisées : la preuve évidente en est l'image du chien qui se trouve dans le Pseudo-Philon et dans d'autres traités rabbiniques (*LvR* 37,4, *Talm. Ta'anit* 4a). Bien qu'avec les limites imposées par la nature fragmentaire du texte, l'interprétation juive semble être reprise partiellement : d'une part, il y a la tradition qui juge le vœu comme impie et impraticable, d'autre part, on semble refuser une intervention directe de la divinité qui envoie

la fille pour punir le père. L'importance de l'attribution à Diodore permet également de reconstituer les sources d'une grande partie de l'exégèse de la fin du siècle, dans laquelle réapparaît le *topos* du chien et, en même temps, permet d'obtenir à partir de la comparaison de ces textes des informations supplémentaires sur la *quaestio* composée par Diodore. De plus, la manière de proposer l'interprétation du texte biblique change : le modèle des *Erotapokriseis* reflète le besoin de clarté par rapport aux passages difficiles d'une partie des fidèles, auxquels l'explication allégorique ne suffit plus. Ce genre littéraire d'exégèse approfondit aussi des versets qui jusqu'alors n'avaient reçu aucun genre de commentaire. On pourra citer en exemple *Jg* 12,6, dont on explique, pour la première fois dans le milieu chrétien, la différence de prononciation entre *šibbolet* et *sibbolet*, que la Bible grecque n'avait pas rendue. Le fragment caténaire présente à cet égard la translittération grecque de la traduction syriaque du terme *šibbolet* et prouve donc l'influence d'Eusèbe d'Émèse, qui connaissait cette langue, dans l'exégèse de Diodore.

La recherche permet de mettre en évidence le remarquable renouveau des écrits et des traditions juives dans la seconde moitié du IV^e siècle : à cette époque, en effet, certains textes liturgiques juifs ont été remodelés dans les *Constitutions apostoliques*. Dans une prière transmise dans le *corpus* (VII 37), où l'on accorde une attention considérable au *Livre des Juges*, le vœu de Jephthé est présenté de façon ambiguë comme une prière acceptée par Dieu « devant la promesse téméraire ». Cette formulation se heurte cependant à une contradiction logique, car elle veut séparer en deux moments distincts l'unique vœu présenté par le juge, qui semble être accepté en vertu de la victoire militaire, mais qui l'oblige ensuite au sacrifice humain.

Le modèle de *Quaestiones et Responsiones* apporte avec lui une attention renouvelée à l'histoire de Jephthé tant en Orient qu'en Occident. Le premier texte qui est arrivé de manière non fragmentée pour proposer une réflexion sur *Jg* 11 sous cette forme est l'Ambrosiaster, qui consacre la *Quaest.* 43 à la confrontation entre Abraham et le juge pour expliquer pourquoi Dieu a arrêté un sacrifice humain et a permis l'autre. La condamnation de Jephthé dans ce cas est totale : chaque partie du récit biblique est utilisée pour obtenir des informations avec lesquelles le personnage est critiqué. On voit que ce n'est plus alors l'acte qui est désapprouvé, mais le personnage qui l'a opéré. Jephthé est présenté comme le modèle d'une foi insensée génératrice de troubles. L'attention portée à la donnée morale semble refléter le fragment de Diodore, qui est probablement la source de l'Ambrosiaster. Le modèle des *Erotapokriseis*, la présence du *topos* du chien et de l'âne et les nombreux points de contact avec Théodoret de Cyr et, en partie, Jean Chrysostome. La raison de la mort de la

jeune fille comme punition pour Jephté, l'absurdité du vœu, le reproche de ne pas comprendre les risques de la promesse « ouverte », l'avertissement qui en résulte pour la postérité, l'utilisation du terme παιδοκτονία et l'idée que Dieu ne se réjouit pas de tels sacrifices. La comparaison avec la citation ultérieure de Jephté dans le *corpus* de l'auteur (*In ICor* 15,30s.) nous permet également d'examiner une procédure exégétique particulière : dans la *Quaest.* 43, on note que l'auteur exploite l'interprétation encomiastique d'Abraham dans le chap. 11 de l'*Epître aux Hébreux* mais omet le souvenir positif de Jephté présenté dans le même chapitre. Au contraire, quand en *In ICor* 15,30s. il veut offrir une louange partielle du juge, il récupère le passage précédemment omis.

Le début de ce qu'on appelle l'âge d'or de la patristique latine voit un intérêt soudain pour l'histoire de Jephté et de sa fille, qui est mentionnée sept fois respectivement par Ambroise (*Virginit.* 1,4-3,10, *Off.* I 50,255, III 12,78-81, *Epist.* II 7,33, *Apol. Dav.* 4,16, *Obit. Val.* 49s., *Exhort. Virg.* 8.51s.) et six de Jérôme (*In Mich.* II 6,6s., *Adv. Iovin.* I 5 et 23, *Epist.* 60,8, 118,5, *C. Ioh.* 22, *In Ier.* II 45). La vision de l'évêque de Milan évolue considérablement au cours de son travail, qui ne pouvait être pleinement reconnu qu'à travers la datation du *De virginitate*. Une fois reconnu que le traité a été composé entre la fin des années soixante-dix et le début des années quatre-vingt, il a été possible de circonscrire dans la phase initiale de son épiscopat la condamnation claire de Jephté et de sa fille. C'est le premier cas où la jeune fille est aussi liée à son père par un manque de courage par rapport à son destin, ce qui est contrebalancé par la comparaison avec Abraham et Isaac. Dans les attestations suivantes, au contraire, ce reproche est partiellement atténué, ou du moins limité au juge. La jeune fille, au contraire, assume même le rôle d'une comparaison gagnante avec les philosophes Damon et Pythias, rappelés pour leur courage face au tyran Dénis et pour leur mépris face à la mort qui sauve les autres (cf. *Off.* III 12,80.). La comparaison des sept passages montre aussi qu'Ambroise ne mentionne jamais la présence de l'Esprit divin sur Jephté avant le vœu, et qu'il utilise toujours le neutre dans la formulation de la promesse, tout comme l'Ambrosiaster, dont plusieurs ressemblances entre le *Virginit.* 2,6-9 et la *Quaest. Test.* 43 m'ont poussé à émettre l'hypothèse que la pensée de l'Ambrosiaster ait pu influencer la première réflexion ambrosienne sur ce passage biblique.

Des variations intéressantes sont également visibles dans le *corpus* de Jérôme, où l'exégète reprend le *topos* de l'animal impur quand il veut condamner Jephté (cf. *Adv. Iovin.* I 23, *In Ier* II 45), tout en citant la *Epître aux Hébreux* (*In Mich.* II 6,6s., *Epist.* 60,8, 118,5, *C. Ioh.* 22) quand il veut le louer. À mon avis, la cause de ces « incohérences cohérentes » réside dans le choix du texte selon sa fonction dans l'exposition de l'exégète, de sorte que

ce dernier modifie délibérément son interprétation du passage en fonction de ses besoins théologiques.

L'exégèse de Jean Chrysostome est un troisième développement dans l'histoire des interprétations de Jephthé, car dans son *Homélie sur les statues* (14,3) il introduit l'idée que le vœu a été suggéré par le diable. Les conséquences théologiques de cette interprétation vont jusqu'à bouleverser le sens du texte biblique : par l'idée que c'est le Malin qui a préparé la situation pour qu'elle aboutisse à un meurtre rituel, Jean désavoue la possibilité que le vœu ait été suggéré par l'Esprit divin, qui est en fait le grand absent de l'homélie. Dieu n'influence pas le vœu, mais permet aux événements de suivre leur cours en sorte que l'histoire devient un avertissement moral à la postérité afin que des atrocités de ce genre ne soient plus commises. Jean Chrysostome développe le thème de la permission divine (συγγώρησις), par lequel l'immolation de la jeune fille devient le « moindre mal » dans le cadre du projet providentiel dans lequel Dieu réussit à convertir l'action mauvaise d'un homme en un bien pour la communauté. Si Origène avait essayé de dissiper l'opinion selon laquelle le sacrifice de Jephthé démontrerait la « cruauté » de Dieu, Chrysostome rapporte ici que « beaucoup d'infidèles » accusaient les chrétiens – et par conséquent leur Dieu – de cruauté et de misanthropie, deux arguments qu'il prend à rebours, montrant que la permission divine est en fait un exemple de préoccupation et d'amour pour les hommes. Ce contraste entre l'apparence et la réalité est également repris dans l'*Homélie sur la Lettre aux Romains* (10,6) : le Malin, tout en persuadant Jephthé de sacrifier sa fille, se présente avec une apparence de pitié, tandis que Dieu apparaît mauvais pour ne pas avoir arrêté la main du juge, alors qu'il tolère au contraire de tuer pour le plus grand bien.

Les auteurs de l'école antiochienne semblent suivre *grosso modo* un schéma similaire : le petit fragment de Théodore de Mopsueste ne nous permet d'attirer l'attention que sur le thème de l'Esprit sur les indignes, qui se concentre sur Samson encore plus que sur Jephthé. Pour lui aussi, la présence divine est due à la réalisation d'une destinée providentielle. Le manque de personnes dignes de recevoir un tel hôte aurait incité l'Esprit à se servir de temps en temps de l'homme le plus utile pour accomplir les plans divins. Dans l'*Exégèse au Psaume 89,1*, Théodoret de Cyr semble suivre les idées du Chrysostome : il rappelle encore les accusations des infidèles à Dieu et les contredit par la correspondance antithétique entre la méchanceté apparente de certains gestes de l'Ancien Testament, comme le déluge, et la bienveillance réelle du Très-Haut. Dans les *Quaestiones in Iudices*, nous constatons au contraire que l'œuvre de Diodore de Tarse sert de modèle, tant dans l'explication de *Jg 12,6* (*Quaest. Jud.* 19s.) que dans celle de *Jg 11,30* (*Quaest. Jud.* 20).

L'épisode est abordé avec une question directe : « Pourquoi le Seigneur Dieu a-t-il permis que la fille de Jephthé soit égorgée ? » Nous notons ici quelques thèmes d'inspiration chrysostomienne et d'autres d'origine diodorienne, étant donné leur présence également dans l'Ambrosiaster. La mise en avant de la permission et la valeur de l'admonition pour la postérité, l'irresponsabilité de Jephthé, le *topos* des animaux impurs comme victimes possibles du sacrifice. De plus, nous y trouvons la confrontation avec Abraham et Isaac, un thème beaucoup moins commun qu'on aurait pu s'y attendre. La différence entre les deux met en évidence le courage du patriarche, et par conséquent la lâcheté du juge, qui provoque le meurtre de sa fille. Cette thématique n'est présente que dans la *Quaestio* de l'Ambrosiaster, qui semble avoir Diodore comme source commune, et dans le *De virginitate* d'Ambroise, dont Théodoret avait certainement lu quelques ouvrages. En tout cas, l'évêque de Cyr utilise des tons très fermes tant dans son reproche au père que dans son éloge de la fille, « bien meilleure que lui » (*Quaest. Jud.* 20).

L'interprétation d'une autre œuvre que certains chercheurs attribuent à Théodoret, les *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* (110), se trouve être d'une teneur complètement contraire. La *quaestio* étudie le sacrifice de Jephthé sous un angle légèrement différent de ceux que l'on lit dans les textes des *Erotapokriseis*, car elle aborde de manière pertinente la supposée incohérence entre le geste exécrable du juge et sa présence dans l'*Epître aux Hébreux*. Selon l'idée déjà partiellement développée par Chrysostome II s'agit d'affirmer le contraste entre la méchanceté apparente de Dieu et la bonté apparente des dieux païens, qui aspirent avec leurs vrais sacrifices à l'extinction de l'espèce humaine. L'épisode de Jephthé sert de confirmation de cette idée et décrit le juge sur des tons beaucoup plus doux : le vœu est une prière de remerciement (εὐχαριστική εὐχή) et est offert de manière indéterminée (ἄορίστως), une caractérisation beaucoup plus douce que les accusations d'absurdité de Théodoret. L'auteur reprend d'ailleurs le thème du diable comme instigateur du meurtre, ce qui, dans ce cas, n'incite cependant pas au vote précipité dans l'esprit du père, mais à la hâte de voir le père dans l'esprit de la fille. En outre, le diable n'a pas pour but de provoquer le sacrifice humain, mais voudrait que Jephthé renonce à l'accomplissement du vœu pour en faire un parjure. Jephthé, au contraire, évite le piège, montrant qu'il a assez de piété religieuse pour se soucier de l'honneur de Dieu davantage que de la vie de sa fille unique. Selon l'exégète, c'est pour cette raison que le juge est inscrit dans l'*Epître aux Hébreux*. Les *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* semblent très prudentes dans le déni de la responsabilité morale des protagonistes de l'histoire. Dieu ne s'oppose pas à la mise à mort, mais il ne l'ordonne pas et ne s'en réjouit pas. Il la permet pour qu'elle soit un

enseignement et qu'elle évite des situations plus graves à l'avenir. Dans cette vision, il y a donc un choix – celui du moindre mal – de la part de Dieu, qui savait déjà comment les événements allaient se dérouler. La particularité de cette interprétation consiste dans l'absence de coupables en dehors du diable, qui n'est même pas mentionné à la fin de l'explication. C'est un accident, que la bienveillance de Dieu et la miséricorde de Jephthé ont transformé en exemple pour la postérité. Le texte montre clairement la dépendance envers l'exégèse chrysostomienne pour les similitudes incontestables à niveau de contenu et de vocabulaire : la présence du diable et de ses intrigues, qui conduisent Jephthé à la transgression, le thème de la misanthropie ou de la philanthropie de Dieu, celui de la permission divine, l'accent mis sur la victoire militaire qui a conduit au vœu, le thème de la piété apparente du diable dans le Chrysostome et le vrai de Jephthé dans les *Quaestiones. A contrario*, l'exégèse est tellement opposée à celle de Théodoret qu'il semble difficile de reconnaître la même main dans les deux œuvres. S'il semble déjà étrange que le même auteur ait traité deux fois le même sujet dans le même genre littéraire – le *quaestiones* – sans aucune référence au texte précédent, ni reprise terminologique, il est fort improbable que Théodoret ait fait une rétractation globale tacite de ses thèses. La mention de l'épisode dans une prière présente dans les *Actes de Martyre de Gourias et Samonas* (37s.) apparaît au contraire plus proche de l'interprétation des *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*. Dans ce cas, ce n'est pas la fille de Jephthé qui assume une préfiguration de martyre, mais le père, auquel Dieu donne la force suffisante pour surmonter l'attachement parental et sacrifier la fille. Cette exégèse, encore plus problématique que le texte biblique, s'est heurtée à une *damnatio memoriae* de la tradition textuelle qui ne semble pas involontaire. Entre les deux textes, il y a donc une interprétation globale similaire et quelques caractérisations similaires, comme l'image du piège tendu en vain par le diable et la permission divine.

L'examen de l'histoire des interprétations a permis de retracer quelques lignes directrices des choix exégétiques auquel le texte a donné lieu, ainsi que d'apprécier la variété des lectures proposées. De ce point de vue, l'étude d'Augustin et des autres auteurs du v^e siècle sera importante pour compléter et clarifier le tableau qui se dégage de cette recherche, également à l'aide des index que l'étroitesse du temps nous a empêché de réaliser.

Les questions abordées par les anciens commentateurs sont, dans l'ensemble, peu nombreuses et portent sur le rôle de l'Esprit dans le vœu de Jephthé et l'absence d'intervention divine pour la défense de la victime. Le facteur commun à toutes les interprétations anciennes est donc la théodicée : les commentateurs craignent que le passage ait des implications négatives pour la vision de Dieu, plus chez les fidèles que chez les infidèles,

qui sont pourtant rappelés explicitement par certains auteurs. Cette matière est particulièrement complexe parce que le problème se pose dans le texte lui-même, qui est destiné à piquer les lecteurs pour les amener à réfléchir sur les vœux dangereux et leurs terribles conséquences. L'objectif est atteint : le silence assourdissant du texte montre une divinité lointaine, sinon même encline au sacrifice humain, alors que l'homme semble être laissé à la merci de lui-même et de ses propres décisions. Les solutions apportées pour atténuer le malaise envers le passage peuvent être divisées en plusieurs facteurs : atténuation, omission ou explication de la présence de l'Esprit sur le juge, reformulation du vœu avec l'entrée des animaux comme victimes potentielles, attestation explicite de la condamnation pour sacrifice humain. Face à cet ensemble limité de questions, la différence d'approches et de solutions de l'épisode de l'Ancien Testament est frappante. Jephté est loué ou condamné, comme c'est le cas pour sa fille, même au sein du corpus du même auteur. Malgré cela, il n'y a pas de positions prédéterminées selon l'époque ou la communauté religieuse ; au contraire, l'enquête menée au niveau diachronique a permis de mettre pleinement en évidence la contribution que l'exégèse juive a offerte à l'exégèse chrétienne. Le *topos* de l'animal impur comme sacrilège redouté, présent dans Pseudo-Philon et d'autres commentaires rabbiniques, est assumé par les Pères qui apprécient son effort de clarification. De cette façon au moins il est établi que Jephté avait violé la loi juive sur les sacrifices. La figure du chien, qui va de la sagesse rabbinique à la réflexion chrétienne tant en Orient qu'en Occident, montre une transmission rapide des idées et un échange intellectuel fructueux entre les différentes traditions. Certes, la présence de Jephté parmi les héros de l'*Épître aux Hébreux* présente une difficulté exégétique supplémentaire pour les chrétiens, qui ont tendance à en faire un usage instrumental selon leurs besoins. En fait, les témoignages du milieu hébreu – tant ceux qui ont été analysés que ceux qui ont été seulement mentionnés – sont beaucoup plus clairs dans la condamnation du juge que la variété de nuances que la plupart des exégètes chrétiens mettent en évidence pour atténuer le jugement sur la question. L'absence de justifications pour l'épisode dans le domaine rabbinique suit une autre idée : dissocier complètement les actions du juge de la divinité. En fait, il faut noter qu'aucun auteur ne se réfère à la liste des héros de *ISam* 12,11, qui pourrait avoir un caractère normatif étant donné l'autorité de la figure de Samuel. Pour confirmer cette supposition, les écrivains chrétiens les plus rigides dans la condamnation de Jephté sont précisément ceux (Diodore de Tarse, Ambrosiaster, Théodoret de Cyr) qui accueillent les *topoi* de l'animal impur et la prééminence pour le salut d'Israël de probable origine rabbinique. Tout aussi intéressant est le manque de références à des passages bibliques parallèles, comme l'histoire de Jonathan

et Saül (*ISam* 14). La figure d'Abraham, par contre, est évoquée avec des intentions très diverses, allant de l'équation substantielle dans Grégoire de Nazianze (*Epitaphe* 94) et dans Jérôme (*Epist.* 60,8 et 118,5), et plus voilé dans les *Constitutions Apostoliques* (VII 37) et dans les *Actes de Gourias et Samonas* (37), au contraste dans Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43), dans Ambrose (*Virginit.* 2,6-9) et dans Théodoret (*Quaest. in Jud.* 20). Il faut cependant souligner que les commentaires du passage sont parfois encore plus troublants que le récit biblique. Même en laissant de côté certaines interprétations particulièrement sanglantes, comme celles contenues dans les *Actes de Gourias et de Samonas*, l'idée juive, reprise par beaucoup de chrétiens, que Dieu punirait Jephthé pour avoir risqué de lui offrir un animal impur ne peut que laisser le lecteur moderne dubitatif. La conséquence logique de cette interprétation est que, aux yeux des anciens, Dieu considérerait le sacrifice d'une bête impure plus grave que celui d'une jeune fille innocente. Ce sont les *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* qui expliquent ce qui était resté implicite jusqu'à ce moment : la dignité divine a en elle-même le droit aussi au sacrifice humain. Il est alors encore plus problématique que les écrivains, juifs et chrétiens, prennent délibérément leurs distances par rapport au texte biblique pour proposer cette clé de lecture.

Comme on l'a dit, le caractère sacré du texte les dissuade de condamner complètement l'événement, surtout en vertu de l'*Épître aux Hébreux* pour le monde chrétien. Cependant, les exégètes semblent aborder la question avec une grande liberté et omettent le – ou vice-versa ils se souviennent du – texte pseudo-paulinien selon leurs besoins théologiques : ainsi, l'Esprit sur Jephthé est omis par divers exégètes qui critiquent le travail du juge, et au contraire est reconnu par Athanase comme la troisième Personne de la Trinité, mais seulement parce que son but est de démontrer la présence de l'Esprit Saint dans l'Ancien Testament. D'autre part, un contrôle des traductions bibliques modernes montre toujours le même doute théologique que l'on reconnaît par l'utilisation de l'initiale majuscule ou minuscule pour « esprit ». D'autres exégètes, en revanche, soulignent l'utilisation instrumentale des juges dans l'économie du salut d'Israël. La divinité accepte de « se salir les mains » en agissant à travers eux et malgré eux pour sauver Israël. Cette relecture, déjà présente dans le *Liber antiquitatum biblicarum* et ensuite reproposée plusieurs fois dans l'exégèse chrétienne, a le mérite d'affaiblir l'accusation de cruauté adressée à la divinité et, en effet, de montrer la bonté miséricordieuse de Dieu qui tolère le mal pour un plus grand bien. Si déjà dans le Pseudo-Cyprien l'Esprit agit aussi sur les indignes en vertu d'une quelque nécessité *admirabili ratione* (*Rebap.* 15,7s.), cette idée est pleinement développée dans l'école d'Antioche, où l'épisode de l'Ancien Testament est analysé d'un

point de vue moral tout d'abord. Mais même au sein de ce groupe, on note des lectures différentes : alors que Diodore et Théodore (du moins d'après ce que l'on peut déduire des fragments) se concentrent sur la justification du Πνεῦμα, Chrysostome et Théodoret évitent la référence risquée, pour concentrer la responsabilité de l'action dans un cas sur le diable, dans l'autre sur le juge. Le cœur du discours reste cependant lié au thème du συγχώρησις, la « permission » divine, un fait qui met en évidence l'évolution de la pensée théologique dans le contexte antiochien. Si d'Origène alterne avec une double approche entre une explication historico-typologique et une autre indiquée comme « plus théorique », mais dont le sens précis reste, à vrai dire, un peu vague, le chemin historico-moral, qui a ses racines dans les interprétations juives et arrive dans le christianisme probablement par l'œuvre d'Eusèbe d'Émèse et de Diodore, est utilisé à plusieurs reprises, et donc résulte plus apprécié. L'idée que Dieu a toléré une mort pour en éviter une autre – malgré ses implications troublantes, du moins pour la sensibilité moderne, puisque les écrivains semblent accepter une théorie semblable à celle qui a amené le Christ sur la croix – a le mérite de donner une explication complète à l'histoire de Jephthé. L'action de Dieu est justifiée tout en condamnant le sacrifice humain. De cette façon, l'idée d'une *paideia* progressive de l'humanité est portée en avant, un concept qui se trouve également développé à travers une confrontation entre Abraham et Jephthé : si pour Ambroise (*Virginit.* 2,6-9) l'histoire du patriarche aurait dû permettre au juge la juste compréhension des choix à faire, pour Chrysostome (*Stat.* 14,3) les deux histoires permettent – bien que de façon différente – un avancement moral. D'autre part, le succès de cette interprétation par rapport à celle plus allégorique est prouvé par le fait que l'exégèse d'Origène, partielle car elle se concentre sur la fille pour oublier le père, n'est pas reprise dans l'exégèse suivante, sauf dans le cas du *Symposium* de Méthode.

L'épisode de Jephthé, même dans sa brièveté, est d'un grand intérêt car il présente divers thèmes qui, involontairement, deviendront des sujets importants dans la théologie chrétienne. Outre la question centrale de la théodicée, il y a en fait d'autres aspects de l'histoire qui ont reçu une certaine attention dans l'Antiquité. Si la naissance illégitime du héros, que seuls l'Ambrosiaster (*Quaest. Test.* 43) et Jérôme (*Epist.* 60,8) rappellent, ainsi que le récit de la fuite de sa fille vers les montagnes n'ont pas fait l'objet d'une enquête par des exégètes, la mort en état de virginité de la jeune fille est soulignée de manière particulière par Méthode, lequel souligne la valeur typologique déjà identifiée par Origène, qui sera en outre souvent rappelée par les Pères latins. L'évêque de l'Olympe est en effet le seul écrivain de langue grecque à rappeler explicitement la virginité de sa fille, tandis qu'Ambroise (*Virginit.* 2,5, *Off.* III 12,81, *Obit. Val.* 50) et Jérôme (*Adv. Iovin.* I 5 et 23, *Epist.* 118,5, *In*

Ier. II 45) rappelle ce détail en diverses occasions. Bien qu'il n'y ait pas de parallèles directs avec la virginité chrétienne – et d'ailleurs Jérôme dans l'*Adv. Iovin.* I 23 souligne la différence entre la condition de la jeune fille et le libre choix de la consécration au Christ – la réflexion portée au thème révèle une attention nouvelle à cette thématique, qui s'explique bien par les discussions théologiques dans le domaine latin dans les dernières décennies du IV^e siècle. En fait, Ambroise la décrit au moment où elle pleure la « fleur de sa virginité » (*Obit. Val.* 50) et réutilise des phrases qu'il a inventées pour la Vierge (*In Luc.* II 20 ~ *Off.* III 12,81), deux aspects qui nous permettent de voir une inclination favorable à cet égard. Bien sûr, ces données ont une pertinence indirecte aussi pour les partisans de la préfiguration typologique (Origène, Méthode, partiellement Grégoire), car la victime sacrificielle doit être sans tache (cf. *1Ptr* 1,19), tandis que les exégètes de l'école d'Antioche omettront le détail, peut-être juste pour éviter des comparaisons de ce type.

En conclusion, donc, l'épisode de Jephthé dans l'histoire de l'exégèse, surtout chrétienne, assume une importante valeur paradigmatique pour deux aspects macroscopiques. D'abord, comme témoin, marqueur de l'évolution de la pensée théologique, parce qu'elle est interprétée comme un symbole de sacrifices martyrs à l'époque des persécutions, il devient un exemple de la condescendance divine dans l'histoire du salut dans le milieu antiochien et une vierge *ante litteram* en latin. Le deuxième élément est l'énorme différence entre les interprétations trouvées, même au sein d'un même auteur. Jephthé est présenté alternativement comme le sauveur de la patrie, un fidèle serviteur de Dieu au point de renoncer à sa fille unique, ou un personnage impie et insensé, incapable de reconnaître le contenu sacrilège de son vœu et de l'accomplir à cause d'une foi bigote. La fille du juge est présentée comme une héroïne qui se sacrifie pour sa patrie, préfiguration des sacrifices martyrs et du Christ, ou comme complice de la profanation paternelle parce qu'elle manque de la foi en Dieu manifestée par Abraham et Isaac. Le silence de Dieu et l'exécution du sacrifice humain sont relus, de temps en temps, comme un signe de punition, de colère, de permission, d'approbation ou de goût du geste par la divinité. L'extrême ductilité avec laquelle le texte sacré a été interprété et parfois le manque d'accord entre les diverses interprétations de certains auteurs – en plus d'être un excellent modèle pour l'étude de l'histoire de l'exégèse – montrent clairement un profond malaise par rapport à l'épisode biblique et sont la meilleure preuve de l'habileté avec laquelle l'auteur sacré a composé une authentique controverse destinée à marquer les consciences.

L'histoire de Jephté (*Jg 10,6-12,7*). Études sur le texte biblique et sur sa réception dans l'Antiquité

Résumé

La présente thèse porte sur l'histoire vétérotestamentaire de Jephté (*Jg 10,6-12,7*). Le travail est divisé en deux parties : la première concerne la formation du texte biblique et propose une nouvelle analyse critique du passage à travers la confrontation entre TM, LXX, Vg et d'autres sources. Si cette comparaison permet une réflexion sur le rapport entre le TM et le modèle hébraïque de la LXX ainsi que sur les relations entre les différentes recensions de la Bible grecque, l'étude du lexique et des thèmes qui y sont présents a conduit à formuler une nouvelle hypothèse de datation et de contextualisation historique et littéraire du récit à l'intérieur du *corpus* biblique. La seconde partie se concentre sur l'histoire des interprétations du passage dans le monde grec et latin du 1^{er} jusqu'au début du v^e siècle, et elle a abouti à la constitution d'un dossier regroupant les passages, examinés dans leur contexte, qui commentent ou mentionnent l'épisode. L'attention donnée au contexte a permis de résoudre certains problèmes qui avaient jusqu'à présent empêché la reconstruction de l'histoire de l'exégèse du passage (attributions de certains fragments caténaires, datation du *De virginitate* d'Ambroise, etc.).

Cette nouvelle approche de recherche conjugue l'analyse complète de l'épisode biblique et l'étude approfondie de son exégèse et révèle, d'une part, les choix effectués lors de la composition d'un épisode scripturaire très problématique, et, de l'autre, les différents mécanismes employés par les exégètes pour expliquer le sens du récit où la bonté de Dieu, qui a permis le sacrifice humain en sa faveur, est mise en cause.

Mots-clés : [Ancien Testament ; Livre des Juges ; Jephté ; exégèse biblique ; Texte massorétique ; Septante ; Vulgate ; philologie biblique ; patristique ; exégèse chrétienne ; exégèse juive ; critique du texte ; théodicée]

The story of Jephthah (*Jdg 10,6-12,7*). Surveys on the biblical text and its reception in Antiquity

Summary

This thesis deals with the OT history of Jephthah (*Jdg 10:6-12:7*). The work is divided into two parts: the first one concerns the formation of the biblical text and proposes a new critical analysis of the passage through the confrontation between MT, LXX, Vg and other sources. This comparison examines the relationships between the MT and the Hebrew model of the LXX as well as the differences between the different recensions of the LXX; furthermore, the study of the lexicon and the themes present therein leads to the formulation of a new hypothesis on the time of composition and the historical and literary contextualization of the episode within the biblical *corpus*. The second part focuses on the history of the interpretations of the passage in the Latin and Greek world from the 1st century AD to the beginning of the 5th century, and has led to the constitution of a dossier of passages, examined in their context, which comment on or mention the episode. The attention given to the context has made it possible to resolve certain problems that have hitherto prevented the reconstruction of the exegetical path of the passage (attribution of certain catenary fragments, dating of Ambrose's *De virginitate*, etc.).

This new research approach combines a complete analysis of the biblical episode with a thorough study of its exegesis. It thus reveals, on the one hand, the choices made during the composition of a sacred, though problematic text and, on the other hand, the different mechanisms employed by the exegetes to explain the meaning of a story in which the goodness of God, who tolerated the human sacrifice, is questioned.

Keywords: [Old Testament; Judges; Jephthah; biblical philology; Masoretic Text; Septuagint; Vulgate; Patristic studies; Christian exegesis; Jewish exegesis; textual criticism; theodicy]

SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

Intitulé de l'ED I : Mondes anciens et médiévaux

Adresse de l'ED : Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Études grecques