

A. Campus, *Scritture che non dicono*
Tempus Tacendi. Quando il silenzio comunica
ISBN 978-88-907900-9-6
DOI: 10.60973/TTCampu90096.10
pp. 189-211.

Scritture che non dicono

ALESSANDRO CAMPUS

Abstract

Silent writings. This paper examines two passages from the New Testament from the perspective of anthropology of writing. In the so-called pericope adulterae in the Gospel of John (8, 1-11) Jesus, when asked about the sentence to be inflicted on the adulteress, prefers not to answer and writes a text on the ground which the Evangelist does not say which it is. This paper suggests an interpretation of the episode that takes into account the prescriptions of the Mosaic Law on adultery. The second passage analysed here is from the Gospel of Luke (4, 14-20), in which Jesus reads in the synagogue from a passage taken from the book of the prophet Isaiah.

Keywords

Anthropology of writing, Gospel of John, *pericope adulterae*, Gospel of Luke, book of Isaiah

Parole chiave

Antropologia della scrittura, Vangelo di Giovanni, *pericope adulterae*, Vangelo di Luca, libro di Isaia

Atti scrittorii

Nel 1955 John L. Austin introdusse e sviluppò, nelle dodici lezioni che tenne ad Harvard, il concetto di “atto linguistico” (*speech act*).¹ Senza voler entrar nel merito di questa definizione, che avrebbe bisogno di ben altro spazio rispetto a quello che qui posso dedicare, lo studioso analizza le varie “possibilità”; queste sono le sue parole:²

In questo lavoro, come anche nei miei precedenti, presento i testi che analizzo nel modo più completo possibile; presentando le mie interpretazioni, metto a disposizione del lettore i materiali, perché ci si possa formare anche un'eventuale diversa opinione. In più, in questo testo riporto anche i testi vetero- e neotestamentari in italiano, ebraico (per l'Antico Testamento), greco e latino, in modo da mostrare anche le eventuali varianti, seppur non sempre discusse.

Ringrazio i revisori anonimi per le indicazioni datemi.

¹ Austin 1962 (cito dalla traduzione italiana Austin 1987, basata sulla seconda edizione edita nel 1987).

² Austin 1987, pp. 112-113.

qualsiasi atto linguistico ci impegna e forse anche di più, perlomeno alla coerenza, e forse noi sappiamo a cosa ci impegnerà. Così dare un certo giudizio ci impegnerà, o, come diciamo noi, ci impegna a risarcire i danni. Inoltre, attraverso un'interpretazione dei fatti possiamo impegnarci ad un certo giudizio o ad una certa valutazione. Dare un giudizio può benissimo essere anche abbracciare una causa; può impegnarci a prendere le difese di qualcuno, proteggerlo, etc.

Il pensiero di Austin ha avuto una grande eco nel mondo degli studi e non solo nella linguistica³ con successivi approfondimenti ed elaborazioni. In Italia Marina Sbisà ha molto ben chiarito il pensiero di Austin, ampliando, tra l'altro, il concetto di contesto:⁴

La situazione in cui un proferimento ha luogo comprende, di solito, diversi aspetti ed elementi. C'è la situazione fisica, materiale, degli individui partecipanti all'interazione e dell'ambiente. C'è la cornice, il *frame* sociologico, che è in vigore e che, condizionando il tipo di definizione della situazione, contribuisce a determinare quali tipi di atti linguistici saranno proferiti e/o come saranno intesi gli atti linguistici proferiti. Ci sono gli scopi, individuali o condivisi, dei partecipanti; ci sono le loro credenze. E c'è il co-testo, la sequenza di atti linguistici (o se il «testo» è inteso non in senso strettamente linguistico, ma semiotico, la sequenza di atti tout court) in cui l'atto linguistico si colloca. Parlando di «contesto» si può fare riferimento all'insieme (o a un sotto-insieme) di questi aspetti ed elementi.

Va osservato che anche lo scrivere è un atto, spesso ancor più incisivo rispetto al parlare; infatti se da una parte il discorso orale è una *performance* che non ha profondità né spaziale né temporale – inizia e finisce in un preciso momento ed in un preciso luogo –, dall'altra la scrittura in linea teorica può travalicare questi vincoli: scrivo qui ed ora, ma ciò che scrivo può esser letto altrove anche dopo molto tempo. Ma si tratta appunto di una generalizzazione, perché la scrittura oltre ad avere un contesto come l'oralità ha anche un supporto, che ne condiziona la fruibilità. Su queste linee, seppur non sempre esplicitate, si sviluppa questo mio testo.

Gesù scrive

Nel Vangelo di Giovanni è riportato l'episodio – sulla coerenza del quale all'interno del testo giovanneo in verità ci sono molti fondati dubbi –⁵ della donna adultera (*Giovanni*, 8, 1-11), nel quale è mostrato un uso “alternativo” della scrittura; gli scribi ed i farisei (oí

³ V. l'introduzione di C. Penco e M. Sbisà a Austin 1987, pp. VII-XXI.

⁴ Sbisà 2009², p. 41.

⁵ La bibliografia su questo episodio è immensa; si vedano, solo orientativamente, Schnackenburg 1973, pp. 227-228; Schnackenburg 1977, p. 302; Metzger, Ehrman 2005⁴, pp. 319-321; Black, Cerone (eds.) 2016; Knust, Wasserman 2019.

γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, *scribae et Pharisei*) condussero davanti a Gesù una donna accusata di adulterio, chiedendogli se sarebbe dovuta esser condannata alla lapidazione secondo la legge mosaica. Gesù però non rispose (8, 6-8):⁶

⁶ (...) Ma Gesù si chinò e si mise a scrivere col dito per terra. ⁷Tuttavia, poiché insistevano nell'interrogarlo, si alzò e disse loro: 'Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei'. ⁸E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra.

⁶ (...) ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. ⁷ὥς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς, 'Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον. ⁸καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.

⁶ (...) *Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra* ⁷*cum autem perseverarent interrogantes eum erexit se et dixit eis qui sine peccato est vestrum primus in illam lapidem mittat* ⁸*et iterum se inclinans scribebat in terra.*

Scrivere per terra, scrivere su un supporto che supporto non è: nella tensione tra la scrittura come sistema per fissare i pensieri e l'impermanenza della scrittura sulla terra si dispiega la forza del messaggio. Il rapporto tra scritto e supporto mostra l'illogicità di una situazione che viene risolta con il tracciare segni sulla terra. Già Sant'Agostino aveva visto questo, quando scriveva:

Quid vobis aliud significat, cum digito scribit in terra? Digito enim Dei Lex scripta est; sed propter duros in lapide scripta est.

Che altro vuol farvi capire, scrivendo in terra col dito? La Legge, infatti, è stata scritta dal dito di Dio; ma è stata scritta sulla pietra per i duri.

Il testo evangelico non dice che cosa Gesù aveva scritto, evidentemente non è importante, o almeno non è così importante;⁷ ciò che conta è l'atto scrittorio, scrivere sulla terra rende significativa e significato passeggeri, il risultato può esser cancellato, così come il peccato dell'adultera. In questo episodio, quindi, è fondamentale, oltre che ci scrive, dove si scrive, più di che cosa si scrive; si tratta di un passaggio concettuale molto importante, da significativa a significato, appunto, con i singoli segni che non rappresentano fonemi, ma hanno di per se stessi un significato per il solo fatto di esser presenti. Il gesto, non il risultato o, citando il titolo di una fortunata opera di André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, Il gesto e la parola*.⁸ Riprendendo la famosa formula di

⁶ Ove non altrimenti indicato, le traduzioni dei testi vetero- e neotestamentari sono tratte dall'edizione a cura della Conferenza Episcopale Italiana del 2008-

⁷ Le varie interpretazioni, sia di tipo legale sia teologico, sono in Schnackenburg 1977, pp. 305-313. Occorre però notare che, a quanto risulta, nessuna spiegazione si concentra sul gesto in sé, sull'atto performante della scrittura.

⁸ Leroi-Gourhan 1977.

Marshall McLuhan ‘il *medium* è il messaggio’:⁹ ciò che importa è che Gesù scriva, non che cosa scriva, perché è la presenza stessa del *medium* che modifica la realtà. Lo studioso canadese individua il messaggio nell’esistenza stessa del portatore del messaggio, così ciò che è essenziale non è il messaggio veicolato dal *medium*, ma il fatto stesso che il *medium* esista. L’esempio portato da McLuhan è quello della luce, considerata *medium* senza messaggio, informazione allo stato puro: ‘The electric light is pure information. It is a medium without a message, as it were, unless it is used to spell out some verbal ad or name’, secondo le sue parole.¹⁰

Nell’articolo di apertura al fascicolo 26, 1 del 2013 della rivista *Reading and Writing*, numero speciale dedicato a *Writing Development and Instruction*, gli *editors* Steve Graham, Amy Gillespie e Debra McKeown così rispondono alla domanda ‘Why is writing important?’:¹¹

It provides a medium for maintaining personal links with family, friends, and colleagues, even when we are unable to be with them. (...)

Writing provides a powerful tool for influencing others. (...)

Writing is also an indispensable tool for learning. (...)

Notevole il fatto che gli autori appena citati parlino di ‘writing’, di ‘scrittura’, non del contenuto della scrittura. È possibile andare oltre le loro parole, o, meglio, interpretare anche in senso letterale le frasi su riportate. L’*Oxford English Dictionary* dà come definizioni della parola *Writing* ogni aspetto della scrittura, dal vergare su un supporto (carta, papiro, pergamena, pietra...) segni scrittorii al comporre opere letterarie.¹² Allo stesso modo, anche in italiano la parola ‘scrittura’ ha una sfera semantica amplissima, che comprende ogni attività scrittoria.¹³ Ciò che manca, però, è l’aspetto più propriamente gestuale dell’atto scrittorio. Infatti, quel che è importante nell’episodio qui in esame è l’atto dello scrivere in quanto tale, che si può configurare come un *medium* senza messaggio. Nella provvisorietà della scrittura sulla terra, i grafemi sembrano perdere – o non assumere affatto – significato. In sostanza, questa scrittura esce dalla dialettica tra presenza ed assenza, delegando la funzione di significante e di significato al gesto in sé. È interessante inquadrare quindi l’attività scrittoria di Gesù dal punto di vista dell’antropologia della scrittura,¹⁴ vedendo questa attività del Cristo come una *performance*, che in quanto ha il proprio valore come gesto e non come risultato. Di fatto

⁹ Questo è il titolo del primo capitolo di McLuhan 1964.

¹⁰ McLuhan 1964, p. 8 (cito dalla ristampa del 1994).

¹¹ Graham, Gillespie, McKeown 2013, p. 3.

¹² *Oxford English Dictionary*, XX, Oxford 1989², s.v. *writing*, pp. 646-648.

¹³ V. ad es. il *Vocabolario on line* Treccani <https://www.treccani.it/vocabolario/scrittura/>.

¹⁴ Cardona 1987².

egli mettendo in atto questa attività realizza e mostra fattivamente la propria competenza, sia nella scrittura sia nella gestione delle discussioni sulla Legge.

Proprio in quanto *performance* l'azione ha un carattere transitorio: l'effimerità non è mitigata dal supporto, perché non è un supporto durevole sul quale normalmente si tracciano i segni per dare così profondità temporale allo scritto. Il suo gesto va secondo me interpretato come un rito, anzi, più specificamente, come un rito di passaggio. In questo senso, quindi, l'intera pericope ruota intorno all'azione scrittoria, caratterizzata contemporaneamente dall'assenza di messaggio e dall'asserzione di un'assenza. Cioè, il rito che Gesù compie afferma la sua estraneità dalla logica degli scribi e dei farisei, spostando l'attenzione del "pubblico" dalla parola al gesto, dall'oralità alla scrittura; ma, come già notato, è una scrittura asemica – asemica per noi – che non ha un messaggio, ma è un *medium* che veicola la ritualità e da questa è veicolato. Questo è in forte contrasto con quello che Jan Assmann, riferendosi alla realizzazione dell'iscrizione con il testo dell'alleanza che Giosuè fa col Dio di Israele,¹⁵ chiama *monumentality*.¹⁶ Credo che sia proprio questa la novità del gesto di Gesù: il passaggio dalla monumentalità alla effimerità della scrittura, che, proprio come il peccato dell'adultera, può esser cancellata.

Mi pare, inoltre, che nel racconto dell'adultera siano presenti i tre momenti che caratterizzano questo tipo di riti, separazione, margine e aggregazione:

- separazione: l'adultera viene allontanata dal proprio ambiente e condotta al Tempio, luogo tipicamente meta-storico, dove Gesù predica;
- margine: il colloquio tra Gesù gli scribi ed i farisei, per quanto abbia la donna al centro – al centro anche fisicamente, come specifica il testo –,¹⁷ non vede la partecipazione attiva dell'"imputata" che, in attesa del giudizio, viene processata. È questo il momento nel quale Gesù inizia la propria *performance* scrittoria che, appunto, si allinea alla effimerità della *performance* rituale; la donna cambia, viene trasformata e sono le parole di Gesù che fanno uscire la donna dal momento di margine per arrivare alla
- aggregazione: 'Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più'; οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω· πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε; *nec ego te condemnabo vade et amplius iam noli peccare*.¹⁸ La donna può rientrare nella quotidianità, ma, appunto dopo i cambiamenti della fase di margine, è una persona diversa: ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε, *amplius iam noli peccare*, 'non peccare più', le viene detto.

¹⁵ Giosuè, 24, 25-27: ²⁵Giosuè in quel giorno concluse un'alleanza per il popolo e gli diede uno statuto e una legge a Sichem. ²⁶Scrisse queste parole nel libro della legge di Dio (יהוה). Prese una grande pietra e la rizzò là, sotto la quercia che era nel santuario del Signore (יהוה). ²⁷Infine, Giosuè disse a tutto il popolo: "Ecco: questa pietra sarà una testimonianza per noi, perché essa ha udito tutte le parole che il Signore (יהוה) ci ha detto; essa servirà quindi da testimonianza per voi, perché non rinnegiate il vostro Dio (אלהינו)".

¹⁶ Assmann 2016, pp. 58-59.

¹⁷ Giovanni, 8, 3: στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ; *statuerunt eam in medio*.

¹⁸ Giovanni, 8, 11.

L'adulterio e i sacrifici dei bambini

Per quanto riguarda questo episodio, oltre al fatto che nel giudizio manca l'adultero, che dovrebbe esser processato assieme alla donna, mi pare che si possa stabilire un parallelo con un passo dei *Numeri*, nel quale il Dio di Israele prescrive il rito per giudicare una donna imputata di adulterio.¹⁹ Se una donna viene accusata, il sacerdote le dirà:²⁰

²¹ (...) Il Signore (יהוה, YHWH) faccia di te un oggetto di maledizione e di imprecazione in mezzo al tuo popolo, facendoti avvizzire i fianchi e gonfiare il ventre; ²²quest'acqua che porta maledizione ti entri nelle viscere per farti gonfiare il ventre e avvizzire i fianchi! E la donna dirà: Amen, Amen! ²³Poi il sacerdote scriverà queste imprecazioni su un rotolo (בְּסֵפֶר; lett. 'in un documento') e le cancellerà con l'acqua amara. ²⁴Farà bere alla donna quell'acqua amara che porta maledizione e l'acqua che porta maledizione entrerà in lei per produrle amarezza; ²⁵il sacerdote prenderà dalle mani della donna l'oblazione di gelosia, agiterà l'oblazione davanti al Signore (יהוה, YHWH) e l'offrirà sull'altare; ²⁶il sacerdote prenderà una manciata di quell'oblazione come memoriale di lei e la brucerà sull'altare; poi farà bere l'acqua alla donna. ²⁷Quando le avrà fatto bere l'acqua, se essa si è contaminata e ha commesso un'infedeltà contro il marito, l'acqua che porta maledizione entrerà in lei per produrre amarezza; il ventre le si gonfierà e i suoi fianchi avvizziranno e quella donna diventerà un oggetto di maledizione in mezzo al suo popolo (וְהָיְתָה הָאִשָּׁה הַזֹּאת לְמַלְכָּה בְּעַמֶּיהָ; lett. 'sarà come maledizione nel suo popolo'). ²⁸Ma se la donna non si è contaminata ed è pura, sarà riconosciuta innocente e avrà figli.

Anche in questo caso al centro del rito c'è la scrittura effimera, scrittura che viene tracciata per esser cancellata. Il valore delle parole non è quindi né orale né scritto, ma materiale; le parole devono essere fisicamente introdotte all'interno della donna accusata. Nel giudizio della donna accusata di adulterio in *Numeri* c'è il processo di reificazione della parola e di dematerializzazione della scrittura, nell'episodio evangelico è assente la parola e Gesù, scrivendo sulla terra, porta avanti un discorso muto. In entrambi i casi, la funzione della scrittura va oltre quella di rappresentazione del discorso. Non importa quindi che cosa si scrive o come si scrive, importa solo dove e quando. Ma soprattutto chi.

La contestualizzazione, come visto all'inizio, è un elemento fondamentale nell'interpretazione. Così, lo scrivere, come atto cosciente e deliberato, va inserito all'interno di un processo molto più ampio, il cui risultato finale è un testo; anzi, dovrebbe essere un testo scritto, perché nei due casi appena visti – nella *pericope adulterae* e in *Numeri*, 5, 11-31 – l'esito finale è l'esatto opposto di un testo. E la scrittura di Gesù mi pare essere un modo di sottrarsi all'iniquità del giudizio che gli viene proposto,

¹⁹ *Numeri*, 5, 11-31. V. Gane 2016.

²⁰ *Numeri*, 5, 21-28.

formalmente contrario alla legge mosaica, come ad esempio si può leggere in *Levitico*, 20, 10: ‘Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l’adultero e l’adultera dovranno esser messi a morte’.²¹

In questa prospettiva è di notevole interesse notare che proibizione dell’adulterio è inserita in un più generale panorama di divieti sessuali, con il divieto dell’incesto e dell’omosessualità (*Levitico* 20, 11-22), con le regole – in verità qui piuttosto generali – sull’alimentazione (20, 25)²² e con la proibizione della negromanzia (20, 27).²³ Va inoltre osservato che il capitolo 20 si apre (20, 1-5) con la proibizione del rito, secondo la traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, in onore del dio Moloch. Ma questa divinità non esiste: già nel 1935 Otto Eissfeldt²⁴ aveva dimostrato che l’espressione מִלְכָּה, *lammōlek*, presente nel testo biblico non è da interpretarsi come una dedica alla divinità, ma come il nome del rito compiuto nel tofet.²⁵ Il termine MLK²⁶ compare infatti in alcune iscrizioni dei tofet, o da solo o nelle locuzioni MLK ’DM (‘rito MLK di un individuo?’), MLK B’L (‘rito MLK di una persona?’) e MLK ’MR (‘rito MLK di un agnello’)²⁷ e in alcune iscrizioni latine da N’Gaous (l’antica *Nicivibus*),²⁸ risalenti al III

²¹ In questo senso, v. anche *Deuteronomio*, 22:22-24: ‘Quando un uomo verrà colto in fallo con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l’uomo che ha peccato con la donna e la donna. Così toglierai il male da Israele. ²³Quando una fanciulla vergine è fidanzata e un uomo, trovandola in città, pecca con lei, ²⁴condurrete tutti e due alla porta di quella città e li lapiderete così che muoiano: la fanciulla, perché essendo in città non ha gridato, e l’uomo perché ha disonorato la donna del suo prossimo. Così toglierai il male da te’.

²² ‘Farete dunque distinzione tra animali mondi e immondi, fra uccelli immondi e mondi e non vi renderete abominevoli, mangiando animali, uccelli o esseri che strisciano sulla terra e che io vi ho fatto distinguere come immondi’.

²³ ‘Se uomo o donna, tra voi, sarà un negromante (מַכְשֵׁף) o un indovino (מַדְבִּיר), dovranno essere messi a morte, con la pietra saranno lapidati, il loro sangue su di essi’ (trad. mia).

²⁴ Eissfeldt 1935.

²⁵ Sul problema del rito del tofet rimando a D’Andrea 2014, D’Andrea 2018 e Ribichini 2020 (quest’ultimo di taglio divulgativo, ma molto rigoroso); una bibliografia esaustiva su questo problema sino al 2016 è in Bartoloni 2016. I passi biblici sul tofet sono raccolti in Ruiz Cabrero 2007; le testimonianze classiche sono in Xella 2009; i passi degli autori cristiani sono stati studiati in Martelli 1983. Infine, sulla interpretazione di quest’area come luogo di sacrificio, v. i due contributi pubblicati nello stesso fascicolo della rivista *Antiquity*, Smith *et alii* 2013 e Xella *et alii* 2013.

²⁶ V. Garbini 1998, pp. 73-78.

²⁷ V. Amadasi 2007-2008 e Amadasi Guzzo, Zamora López 2012-2013. V. anche *DNWSI*, s.v. *mlk*₃, pp. 640-644. È da notare che le espressioni MLK ’DM e MLK B’L sono alternative: nei tofet in cui compare la prima espressione non compare la seconda e viceversa.

²⁸ Da ultimo, v. Lewis 2020, cui aggiungere Ribichini 1999-2000 e Campus 2015, pp. 72-78 (con bibl. ult.).

sec. d.C., nelle quali si possono leggere le parole *mochomor*,²⁹ *morchomor*,³⁰ *morcomor*,³¹ *molchomor*,³² *morch*,³³ latinizzazione della formula punica *mlk 'mr*.

Il passo in *Geremia*, 32, 35 conferma questa interpretazione del *mlk* come rito:

costruirono le alture di Ba'al nella valle di Ben-Innòm, per far passare attraverso il fuoco i loro figli e le loro figlie in onore di Moloc, cosa che io non avevo mai comandato loro – anzi non avevo mai pensato di far praticare questo abominio –, e tutto questo per indurre Giuda a peccare.

Anche questa è la traduzione della CEI del 2008, ma sono necessarie alcune precisazioni. L'espressione 'e costruirono le alture di Ba'al' ha nel testo ebraico le parole *וַיִּבְנוּ אֶת-בְּמֹת*: piuttosto che con 'alture', sarebbe forse meglio rendere *בְּמֹת* con 'altari', come infatti rende la traduzione dei LXX (*Geremia*, 39, 35: καὶ ὠκοδόμησαν τοὺς βωμοὺς τῆ βααλ), oppure con 'luoghi alti', con uno stretto parallelismo con *Geremia*, 7, 31, dove si legge *וַיִּבְנוּ בְּמֹת הַתֹּפֶת*, 'e costruirono gli altari di Tofet' (καὶ ὠκοδόμησαν τὸν βωμὸν τοῦ Ταφεθ, ma col singolare 'altare').³⁴ Poi, nel testo ebraico non è scritto 'per far passare attraverso il fuoco', ma solo 'per far passare' (*לְהַעֲבִיר*), così come il testo greco (*Geremia*, 39, 35: τοῦ ἀναφέρειν).

Ancora più evidenti sono le proibizioni in *Levitico*, 18, dove il divieto del rito del tofet è inserito in un ampio contesto di proibizioni sessuali: dal versetto 6 al versetto 20 c'è un lungo elenco di rapporti sessuali vietati tra persone di sesso diverso, mentre il 22 vieta rapporti omosessuali ed il 23 con animali; queste due parti sono separate dal versetto 21, con lo specifico divieto del sacrificio dei bambini:³⁵

וּמִזְבֵּחַ לֹא-תִתֵּן, לְהַעֲבִיר לְמַלְאָךְ; וְלֹא תִחַלֵּל אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ, אֲנִי יְהוָה

²⁹ *AE* 1931, 59.

³⁰ *AE* 1931, 58 (= *AE* 1955, 47): *mor[c]homor*.

³¹ *CIL* VIII, 4468 = *CIL* VIII, 18630: [*m*]orcomor.

³² *AE* 1931, 60: *mo[lcho]mor*.

³³ Laporte 2006, pp. 92-95; lo studioso nella trascrizione (p. 95) dà come integrata la *h* finale della parola, mentre sia nella fotografia (fig. 3) sia nel disegno (fig. 4) la lettera è visibile.

³⁴ Su questo brano e su *Geremia*, 19, 5-6 v. Gilmour 2019.

È da sottolineare che la parola tofet, *תֹּפֶת*, è vocalizzata con le vocali di *בִּשְׁת*, *bōšet*, 'vergogna', mentre il testo greco usa Ταφεθ. Da notare che una volta (*Isaia*, 30, 33) compare la forma *תַּפְתֵּה*, *taphteh*.

La stessa vocalizzazione ha per esempio il nome della dea Astart, reso come *עֲשֵׁתָרֶת*, *Aštoret*, ad es. in *1 Re*, 11, 5. In altri passi, come *Giudici*, 10, 6 o *1 Samuele*, 12, 10, è usato al plurale, *עֲשֵׁתָרוֹת*, *Aštarōt*. La parola tofet compare nove volte nel testo masoretico, *Aštoret* nove volte, *Aštarōt* sei.

Sulla vergogna e sul suo uso nel *Tanakh*, v. Hartman 2020, pp. 151-160.

³⁵ Anche in questo caso, come nei precedenti visti prima, c'è il problema della traduzione del termine tecnico *לְמַלְאָךְ* con 'Moloch', mentre il testo greco ha καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματος σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι, con l'uso di ἄρχων per indicare il supposto destinatario del sacrificio; lo stesso uso è in *Levitico*, 20, 2.

Non lascerai passare alcuno dei tuoi figli a Moloch (לְמֹלֶךְ, ‘secondo il rito *mlk*’) e non profanerai il nome del tuo Dio (אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ). Io sono il Signore (יהוה, YHWH).

Al di là della cerimonia che si svolgeva nel tofet, sepoltura o sacrificio di bambini, è indubbio che il contesto nel quale queste proibizioni sono inserite è quello della sessualità. Infatti, come ha già rilevato Giovanni Garbini,³⁶ il passo in *Levitico*, 18 inserisce il divieto del sacrificio dei bambini tra due diversi tipi di prescrizioni: la prima parte vieta rapporti sessuali potenzialmente fecondi, la seconda rapporti sessuali inferti. Pare quindi evidente che anche questo rito doveva esser in qualche modo collegato alla sfera della fecondità. E infatti la pena per gli adulteri e per chi sacrifica i propri figli è la stessa, la morte, come si legge nel già citato passo in *Levitico*, 20:

¹Il Signore parlò a Mosè e disse: ²Dirai agli Israeliti: “Chiunque tra gli Israeliti o tra i forestieri che dimorano in Israele darà qualcuno dei suoi figli a Moloc (לְמֹלֶךְ, ‘secondo il rito *mlk*’), dovrà essere messo a morte; il popolo della terra lo lapiderà. ³Anch’io volgerò il mio volto contro quell’uomo e lo eliminerò dal suo popolo, perché ha dato qualcuno dei suoi figli a Moloc (כִּי מִזְרְעוֹ, נָתַן לְמֹלֶךְ), con l’intenzione di rendere impuro il mio santuario e profanare il mio santo nome. ⁴Se il popolo della terra chiude gli occhi quando quell’uomo dà qualcuno dei suoi figli a Moloc (לְמֹלֶךְ) e non lo mette a morte, ⁵io volgerò il mio volto contro quell’uomo e contro la sua famiglia ed eliminerò dal suo popolo lui con quanti si danno all’idolatria come lui, sostituendosi a venerare Moloc (וְשִׁמְתִי אֲנִי אֶת-פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא, (וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ; וְהִכֹּרְתִי אֹתוֹ וְאֵת כָּל-הַזֵּנִים אֲחֵרָיו, לְזִנוּת אֲחֵרֵי הַמִּלֵּךְ--מִקְרֵב עִמָּם (...)).

¹⁰Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l’adultero e l’adultera dovranno esser messi a morte.

¹¹Se uno ha rapporti con una moglie di suo padre, egli scopre la nudità del padre; tutti e due dovranno essere messi a morte: il loro sangue ricadrà su di loro.

¹²Se uno ha rapporti con la nuora, tutti e due dovranno essere messi a morte; hanno commesso una perversione: il loro sangue ricadrà su di loro.

¹³Se uno ha rapporti con un uomo come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio; dovranno essere messi a morte: il loro sangue ricadrà su di loro.

¹⁴Se uno prende in moglie la figlia e la madre, è un’infamia; si bruceranno con il fuoco lui e loro, perché non ci sia fra voi tale delitto.

¹⁵L’uomo che si accoppia con una bestia dovrà essere messo a morte; dovrete uccidere anche la bestia.

¹⁶Se una donna si accosta a una bestia per accoppiarsi con essa, ucciderai la donna e la bestia; tutte e due dovranno essere messe a morte: il loro sangue ricadrà su di loro.

³⁶ Garbini 1981.

¹⁷Se uno prende la propria sorella, figlia di suo padre o figlia di sua madre, e vede la nudità di lei e lei vede la nudità di lui, è un disonore; tutti e due saranno eliminati alla presenza dei figli del loro popolo. Quel tale ha scoperto la nudità della propria sorella: dovrà portare la pena della sua colpa.

¹⁸Se uno ha un rapporto con una donna durante le sue mestruazioni e ne scopre la nudità, quel tale ha scoperto il flusso di lei e lei ha scoperto il flusso del proprio sangue; perciò tutti e due saranno eliminati dal loro popolo.

¹⁹Non scoprirai la nudità della sorella di tua madre o della sorella di tuo padre; chi lo fa scopre la sua stessa carne: tutti e due porteranno la pena della loro colpa.

²⁰Se uno ha rapporti con la moglie di suo zio, scopre la nudità di suo zio; tutti e due porteranno la pena del loro peccato: dovranno morire senza figli.

²¹Se uno prende la moglie del fratello, è un'impurità; egli ha scoperto la nudità del fratello: non avranno figli".

Anche in questo passo è significativo l'accostamento tra il rito *mlk* e l'adulterio, per entrambi dei quali è prevista la pena di morte, con la significativa precisazione che nel caso di adulterio devono esser condannati sia la donna che l'uomo.

Discorsi silenziosi

Così, in questo contesto una prima chiave interpretativa del "discorso muto" di Gesù può esser quella di una negazione del problema posto dagli scribi e dai farisei (*Giovanni*, 8, 4-5):

⁴gli dissero: 'Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. ⁵Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?'

⁴λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη ⁵ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῶν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ οὖν τί λέγεις;

⁴*et dixerunt ei magister haec mulier modo deprehensa est in adulterio* ⁵*in lege autem Moses mandavit nobis huiusmodi lapidare tu ergo quid dicis.*

L'intenzione era proprio quella di metterlo in difficoltà, come esplicitamente riporta poco più avanti Giovanni (6):

Dicevano questo per metterlo alla prova e per avere motivo di accusarlo.

τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.

haec autem dicebant temptantes eum ut possent accusare eum.

Così, scrivendo per terra, non parlando, il Maestro scopre l'inganno che i suoi interlocutori hanno preparato, sottraendosi da un giudizio impossibile, addirittura

distante dalla legge mosaica invece ricordata dagli scribi e dai farisei, data l'assenza dell'adultero e la presenza solo dell'adultera; la mancanza di parole va proprio nel senso contrario alla proclamazione della Legge, che è stata enunciata oralmente dal Dio di Israele e che Mosè ha messo per iscritto.

Il discorso silenzioso di Gesù si inserisce nella prospettiva delle parole come fonte della creazione; immediatamente viene alla mente l'inizio del *Genesi*, che racconta come il Dio di Israele ha creato³⁷ – בָּרָא – con la parola: Elohim dà forma alla realtà parlando.³⁸ Sulla voce e sulle parole del Dio di Israele è particolarmente bello e significativo il *Salmo* 19:

²I cieli narrano la gloria di Dio (כְּבוֹד-אֵל),
l'opera delle sue mani annuncia il firmamento.
³Il giorno al giorno ne affida il racconto
e la notte alla notte ne trasmette notizia.
⁴Senza linguaggio, senza parole,
senza che si oda la loro voce,³⁹
⁵per tutta la terra si diffonde il loro annuncio
e ai confini del mondo il loro messaggio.⁴⁰
Là pose una tenda per il sole,
⁶che esce come sposo dalla stanza nuziale:
esulta come un prode che percorre la via.
(...)
¹⁵Ti siano gradite le parole della mia bocca;
davanti a te i pensieri del mio cuore,

³⁷ È da notare che, come già messo in evidenza da Giovanni Garbini (2010, pp. 11-31), si tratta di una “formazione”, non di una “creazione”. Sul verbo tradotto con “creare” v. *DCH*, II, s.v. בָּרָא I, pp. 258-259 e s.v. בָּרָא III, p. 259. Per una traduzione con “costruire” v. van Wolde, Rezetko 2011. La versione dei LXX rende il primo versetto del *Genesi* con la frase ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, utilizzando il verbo ποιέω, che ha una più marcata sfumatura nel senso di realizzazione artistica rispetto ad esempio a ἐργάζομαι, che invece indica più che altro il lavoro manuale (*LSJ* s.v. ποιέω, pp. 1427-1429 e s.v. ἐργάζομαι, p. 681). Solo nella *Vulgata*, invece, è esplicitamente indicata la creazione: *In principio creavit Deus caelum et terram* e da questa traduzione le versioni moderne, come quella della CEI (‘In principio Dio creò il cielo e la terra’), o la *Revised English Bible* del 1989 (‘In the beginning God created the heavens and the earth’, così come la traduzione di Re Giacomo del 1611), o ancora la *Bible de Jérusalem* del 2003 (‘Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre’); la traduzione tedesca usa invece il verbo, più generale, “shaffen”: ‘Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde’ (così sia *Die Grosse Bibel*, Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Günter Stemberger und Sr. Dr. Mirjam Prager OSB, Salzburg 1975, sia la traduzione di Lutero del 1535), anche se va notato che la parola tedesca Erschaffung vuol dire «creazione».

³⁸ *Genesi*, 1, 3: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יְהִי אוֹר; וַיְהִי-אוֹר ‘e disse Elohim ‘Sia la luce’ e luce fu’.

³⁹ וְשָׁמַע קוֹלָם ‘non c’è detto e non ci sono parole e non è udibile la loro voce’.

⁴⁰ בְּכָל-הָאָרֶץ, יֵצֵא קוֹם, וּבְקֶצֶה תְּבַל, מְלִיקָה; לְשִׁמְשׁ, שָׁם-אֲהֶל בְּהֵם ‘in tutta la terra è uscita la loro armonia (musica) e all’estremità del mondo i loro discorsi’.

Signore, mia roccia e mio redentore.⁴¹

Particolarmente espressivo il versetto 4: **וְאִין דְּבָרִים: קְלִי נִשְׁמַע קוֹלָם**, da tradurre letteralmente ‘non c’è detto e non ci sono parole e non è udibile la loro voce’. Il silenzio, l’assenza delle parole è una presenza di El, un’assenza che diffonde la sua gloria. Si parla senza parlare.

Da ricordare, poi, il *Salmo* 29, un vero e proprio “inno alla voce di YHWH”:⁴²

¹Salmo. Di Davide.

Date a YHWH, figli di Dio (**בְּנֵי אֱלֹהִים**),

date al Signore gloria e potenza.

²Date a YHWH la gloria del suo nome (**הִבּוּ לַיהוָה, כְּבוֹד שְׁמוֹ**),

prostratevi al Signore nel suo atrio santo.

³La voce di YHWH è sopra le acque (**קוֹל יְהוָה עַל-הַמַּיִם**),

tuona il Dio della gloria (**אֵל-הַכְּבוֹד הַרְעִים**),

il Signore sulle grandi acque (**עַל-מַיִם רַבִּים**).

⁴La voce di YHWH è forza (**קוֹל-יְהוָה בְּכֹחַ**),

la voce del Signore è potenza (**קוֹל יְהוָה בְּהַקְדָּר**).

⁵La voce di YHWH schianta i cedri,

schianta di YHWH i cedri del Libano.

⁶Fa balzare come un vitello il Libano,

e il monte Širion come un giovane bufalo.

⁷La voce di YHWH saetta fiamme di fuoco,

⁸la voce del Signore scuote il deserto,

scuote YHWH il deserto di Qadeš.

⁹La voce di YHWH provoca le doglie alle cervice

e affretta il parto delle capre.

Nel suo tempio tutti dicono: ‘Gloria!’.

¹⁰YHWH è seduto sull’oceano del cielo,

YHWH siede re per sempre.

¹¹YHWH darà potenza al suo popolo,

il Signore benedirà il suo popolo con la pace.

Un interessante esempio di dematerializzazione della scrittura è nel libro di Ezechiele. Nei primi capitoli dell’opera, dove il profeta descrive la propria chiamata, si può leggere (2, 8-10 - 3, 1-9):

⁴¹ **וְאִין דְּבָרִים: קְלִי נִשְׁמַע קוֹלָם**; lett. ‘siano secondo il volere (divino) le parole della mia bocca e il mormorio del mio cuore davanti a te, YHWH, mia roccia e mio redentore’.

⁴² V. Garbini 2010, p. 23, che riconosce un’origine fenicia a questo componimento.

², ⁸Figlio dell'uomo, ascolta ciò che ti dico e non essere ribelle come questa genia di ribelli: apri la bocca e mangia ciò che io ti do'. ⁹Io guardai, ed ecco, una mano tesa verso di me teneva un rotolo (מְגִלַּת-סֵפֶר, lett. 'rotolo di libro'). ¹⁰Lo spiegò davanti a me; era scritto da una parte e dall'altra e conteneva lamenti, pianti e guai. ³, ¹Mi disse: 'Figlio dell'uomo, mangia ciò che ti sta davanti, mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa d'Israele'. ²Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare quel rotolo, ³dicendomi: 'Figlio dell'uomo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con questo rotolo che ti porgo'. Io lo mangiai: fu per la mia bocca dolce come il miele. ⁴Poi egli mi disse: 'Figlio dell'uomo, va', recati alla casa d'Israele e riferisci loro le mie parole, ⁵poiché io non ti mando a un popolo dal linguaggio astruso e di lingua oscura, ma alla casa d'Israele (כִּי לֹא אֶל-עַם עִמְקֵי שְׂפָה, וְכַבְדִּי, lett. 'perché non sei mandato ad un popolo di labbra forti e di lingua pesante, ma alla casa di Israele'): ⁶non a grandi popoli dal linguaggio astruso e di lingua oscura, dei quali tu non comprendi le parole; se ti avessi inviato a popoli simili, ti avrebbero ascoltato, ⁷ma la casa d'Israele non vuole ascoltare te, perché non vuole ascoltare me: tutta la casa d'Israele è di fronte dura e di cuore ostinato. 8. Ecco, io ti do una faccia indurita quanto la loro faccia e una fronte dura quanto la loro fronte. 9. Ho reso la tua fronte come diamante, più dura della selce. Non li temere, non impressionarti davanti a loro; sono una genia di ribelli'.

Va notato che al profeta non viene chiesto di leggere il rotolo, anche se egli ne riconosce il contenuto (וַיִּפְרֹשׂ אֹתָהּ לְפָנַי, וְהָיָא כְתוּבָהּ פָּנִים וְאַחֲוֹר; וְכָתוּב אֵלָיָהּ, קִנְיִם וְהֶגְהָה וְהִי), lett. 'e lo stese davanti a me ed esso era scritto davanti e dietro e lo scritto in esso era lamenti e gemiti e guai'), ma di introiettare lo scritto mangiandolo. Solo così potrà parlare una lingua chiara, adatta al popolo di Israele. A che cosa serve quindi in questo caso la scrittura? Non insegna contenuti, ma forme; e non forme scritte, ma orali. Il rotolo scritto è quindi solo un tramite, un mezzo per veicolare altro, rispetto alle informazioni contenute.

Questo passo ha un parallelo nell'*Apocalisse* (10, 8-11):

⁸Poi la voce che avevo udito dal cielo mi parlò di nuovo: 'Va', prendi il libro aperto dalla mano dell'angelo che sta in piedi sul mare e sulla terra'. ⁹Allora mi avvicinai all'angelo e lo pregai di darmi il piccolo libro. Ed egli mi disse: 'Prendilo e divoralo; ti riempirà di amarezza le viscere, ma in bocca ti sarà dolce come il miele'. ¹⁰Presi quel piccolo libro dalla mano dell'angelo e lo divorai; in bocca lo sentii dolce come il miele, ma come l'ebbi inghiottito ne sentii nelle viscere tutta l'amarezza. ¹¹Allora mi fu detto: 'Devi profetizzare ancora su molti popoli, nazioni, lingue e re'.

⁸Καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν· ὕπαγε λάβε τὸ βιβλίον τὸ ἠνεωγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἐστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. ⁹καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό, καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. ¹⁰Καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ

κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκὸ καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου. ¹¹καὶ λέγουσίν μοι· δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.

⁸*et vox quam audivi de caelo iterum loquentem mecum et dicentem vade accipe librum apertum de manu angeli stantis supra mare et supra terram* ⁹*et abii ad angelum dicens ei ut daret mihi librum et dicit mihi accipe et devora illum et faciet amaricare ventrem tuum sed in ore tuo erit dulce tamquam mel* ¹⁰*et accepi librum de manu angeli et devoravi eum et erat in ore meo tamquam mel dulce et cum devorassem eum amaricatus est venter meus* ¹¹*et dicunt mihi oportet te iterum prophetare populis et gentibus et linguis et regibus multis.*

Ugualmente, il libro, anzi il piccolo libro nel testo greco (τὸ βιβλαρίδιον, in latino è solo *librum*), non insegna, ma dà un'abilità specifica, quella profetica verso popoli diversi. Mentre la missione di Ezechiele è rivolta verso i propri connazionali a Babilonia, l'apostolato giovanneo è universalistico, quindi il mangiare lo scritto gli dà il dono della glossolalia.

Il filo rosso che secondo me lega tutte queste manifestazioni scritte è che non hanno valore né di significante né di significato; sono il tramite di una conoscenza che va al di là del significato che le singole parole possono portare, ma sono il mezzo con il quale si supera lo scritto. Infatti non sappiamo che cosa ci fosse scritto, perché, agli occhi degli autori dei brani sin qui citati, è importante il risultato che la gestione dello scritto porta. In particolare, poi, sia Ezechiele sia Giovanni fanno della scrittura un uso estremo, ingerendo il rotolo.

Gesù legge

Proprio il libro è al centro dell'inizio della predicazione di Gesù, come viene raccontato nel Vangelo di Luca (4, 14-20):⁴³

¹⁴Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito e la sua fama si diffuse in tutta la regione. ¹⁵Insegnava nelle loro sinagoge e gli rendevano lode.

¹⁶Venne a Nazaret, dove era cresciuto, e secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere. ¹⁷Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto:

¹⁸Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione
e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio,
a proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;

⁴³ Su questo brano, vedi l'ampia bibliografia in Bovon 2005, pp. 242-243. Tra i tanti, v. anche Kimball 1994, pp. 97-119; Meynet 1994, pp. 155-168; Crimella 2015, pp. 103-109; Wolter 2016, pp. 197-210.

verbo; nel testo di *Isaia* si legge καλέσαι, da καλέω, ‘chiamare’, ‘convocare’, mentre nel testo di *Luca* viene usato κηρύξαι, da κηρύσσω, ‘annunciare’, ‘proclamare’, verbo quest’ultimo ampiamente usato nella letteratura cristiana.

È ovvio che il testo che Gesù ha letto nella sinagoga di Nazaret non doveva presentare le differenze che riporta Luca; l’evangelista ha intenzionalmente portato variazioni ad un testo che doveva esser piuttosto conosciuto nell’ambiente palestinese del I secolo, usandolo nella prospettiva della predicazione cristiana. Che il testo di *Isaia* avesse una certa diffusione è attestato anche dai ritrovamenti nelle grotte di Qumran, dove sono state scoperte due copie dell’opera.⁴⁴ Una sorta di travisamento del testo di *Isaia* è anche in *Luca*, 3, 4-5, dove, a proposito della predicazione di Giovanni Battista, è citato *Isaia*, 40, 3-5:

⁴com’è scritto nel libro degli oracoli del profeta Isaia:

Voce di uno che grida nel deserto:

Preparate la via del Signore,
raddrizzate i suoi sentieri!

⁵Ogni burrone sia riempito,
ogni monte e ogni colle sia abbassato;

i passi tortuosi siano diritti;

i luoghi impervi spianati.

⁶Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio!

⁴ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου,

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,

Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,

εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

⁵πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται

καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται,

καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν

καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·

⁶καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

⁴*sicut scriptum est in libro sermonum Esaiæ prophetae*

vox clamantis in deserto

parate viam Domini rectas facite semitas eius

⁵*omnis vallis implebitur*

et omnis mons et collis humiliabitur

et erunt prava in directa

et aspera in vias planas

⁶*et videbit omnis caro salutare Dei.*

⁴⁴ Ulrich (ed.) 2010, pp. 330-557.

Nel Vangelo di Giovanni (1, 23) è presente la citazione dello stesso brano di *Isaia*, ma in forma notevolmente abbreviata:⁴⁵

Rispose:

‘Io sono voce di uno che grida nel deserto:

Preparate la via del Signore,
come disse il profeta Isaia’.

ἔφη ·

ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ·

εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου,

καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης.

ait

ego vox clamantis in deserto

dirigite viam Domini

sicut dixit Esaias propheta.

Simile in *Matteo*, 3, 3, sempre riferita al Battista:

Egli è colui che fu annunziato dal profeta Isaia quando disse:

Voce di uno che grida nel deserto:

Preparate la via del Signore,
raddrizzate i suoi sentieri!

οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος ·

φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ·

ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,

εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem

vox clamantis in deserto

parate viam Domini

rectas facite semitas eius.

Stessa citazione, ma in un contesto diverso, in *Marco*, 1, 2-3:

²Come è scritto nel profeta Isaia:

Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te,

⁴⁵ Le differenze e le coincidenze che si riscontrano nei quattro Vangeli canonici ed anche nei Vangeli apocrifi sono parte dell'enorme problema del cosiddetto Vangelo Q, o Fonte Q, che sarebbe la fonte comune, una raccolta di detti Gesù di cui non rimane in effetti alcuna traccia materiale; su questo argomento rimando come introduzione generale a Guijarro 2016; due ricostruzioni del Vangelo Q sono Robinson, Hoffmann, Kloppenborg (eds.) 2000 e Dewey, Miller 2012.

egli ti preparerà la strada.

³Voce di uno che grida nel deserto:

preparate la strada del Signore,
raddrizzate i suoi sentieri.

²Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ·
ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·

³φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·
ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

²*sicut scriptum est in Isaia propheta*
ecce mitto angelum meum ante faciem tuam
qui praeparabit viam tuam

³*vox clamantis in deserto parate viam Domini*
rectas facite semitas eius.

L'evangelista, prima del brano di *Isaia*, inserisce una frase da *Malachia*, 3, 1.

Tornando a Luca, anche in questo caso ci sono alcune differenze tra il testo di Isaia, secondo la traduzione dei LXX, e il testo di Luca: è lo stesso Battista ad attribuirsi la frase di *Isaia*, con l'aggiunta di ἐγὼ all'inizio, poi usa il verbo εὐθύνετε, imperativo aoristo da εὐθύνω, 'raddrizzare', mentre sia in *Isaia* che in *Luca* è presente il verbo ἐτοιμάσατε, imperativo aoristo da ἐτοιμάζω, 'preparare'.

Questo il confronto tra *Isaia* e *Luca*:

<i>Isaia</i> , 40		<i>Luca</i> , 3	
3	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ	Voce di uno che grida «nel deserto:	Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,
	Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,	preparate la via al Signore,	Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
	εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν·	raddrizzate i sentieri del nostro Dio.	εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.
4	πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται	Ogni burrone sarà riempito,	πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται
			Voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri! Ogni burrone sarà riempito,
			4 5

Scritture che non dicono

	καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται,	e ogni monte e ogni colle sarà abbassato;	καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, αι,	e ogni monte e ogni colle sarà abbassato;	
	καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν	e tutte le vie tortuose diverranno diritte	καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν	e le vie tortuose diverranno diritte	
	καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία·	e quello scosceso in vallata;	καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·	e le impervie strade dritte.	
5	καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου,	e si rivelerà la gloria del Signore			
	καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ·	e ogni uomo vedrà la salvezza di Dio,	καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.	e ogni uomo vedrà la salvezza di Dio!	6
	ὅτι κύριος ἐλάλησεν.	perché il Signore ha parlato».			

La tabella, come si può vedere, mostra alcune differenze. Prima di tutto, va evidenziato l'inizio che nel testo di *Isaia* ha una voce che invoca la preparazione nel deserto della via per il Signore, mentre il *Luca* è la voce stessa che grida nel deserto.⁴⁶ Ma sono soprattutto significative le assenze della prima parte versetto 5 del testo di *Isaia*, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, 'e si rivelerà la gloria del Signore', e dell'ultima parte ὅτι κύριος ἐλάλησεν, 'perché il Signore ha parlato'.⁴⁷

Concludendo, credo che l'uso della scrittura nei (pochi) esempi qui mostrati riconducono ad un uso autoritativo non del significato della scrittura, ma del passaggio dei grafemi da significante a significato: la presenza stessa della scrittura (nella sua funzione sacra) dà fondamento sia all'inizio della predicazione di Gesù quando egli nella sinagoga legge il rotolo con *Isaia*, sia all'impossibilità da parte sua di uscire dall'*impasse*

⁴⁶ Per inciso, va notata la differenza del greco col testo ebraico, che recita קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פָּנּוּ דְרֹתַי יִשְׂרָאֵל בְּעֵרְבָה מְסֻלָּה לְאֵלֵינוּ: 'una voce grida nel deserto preparate la via di YHWH raddrizzate nella steppa la strada per il nostro Dio (לְאֵלֵינוּ)'. Prima di tutto קוֹרֵא è un participio attivo dalla radice קרא e riferito a קוֹל, è quindi la voce stessa che grida ('voce gridante'); poi, בַּמִּדְבָּר, 'nel deserto', si può riferire sia al luogo nel quale grida la voce, sia al luogo in cui vanno preparate le vie.

⁴⁷ Nel testo masoretico la frase è leggermente diversa: כִּי פִי יְהוָה דִּבֶּר, 'poiché la bocca di YHWH ha parlato'.

propostogli da scribi e farisei nella *pericope adulterae*. Il silenzio di Gesù è, alla fine di un intero discorso, rappresentato dalla scrittura per terra.

Scritture sacre, letture sacre

Un'ultimo brano, apparentemente lontano dagli argomenti qui esposti, tratto dall'autobiografia di un ex schiavo:⁴⁸

I was twenty-three years old when I did not know a letter; after that I managed, for two months, to go two nights in a week to see a black maid who could spell a little, and she instructed me to spell in three syllables; and that was all the learning I got from human. After that my Heavenly Master took me in hand and nursed me, and learned me to read the Bible to good understanding. He first give me faith, then He revealed to me. But most other books I have tried to read is a mystery to me. From the time of my conversion to this moment, I have never doubted the grace of God; for I have found all doubting comes from a wicked heart. I do feel, while I am relating this to you, that I have great cause to bless the Lord, for he has nursed me through all the journey of my life, and has been my comforter in distress, when trouble, like a gloomy cloud, has overshadowed me by the loss of three of my children – being taken from my bosom, sold and taken South.

Avevo ventitré anni quando non conoscevo una lettera; dopo di che riuscii, per due mesi, ad andare due sere in una settimana da una cameriera nera che sapeva sillabare un po', e lei mi insegnò a sillabare in tre sillabe; e questo è stato tutta l'istruzione che ho ricevuto da un essere umano. Dopo di che il mio Padrone Celeste mi prese in mano e mi curò, e mi insegnò a leggere la Bibbia con buona comprensione. Prima mi ha dato la fede, poi si è rivelato a me. Ma la maggior parte degli altri libri che ho provato a leggere è un mistero per me. Dal momento della mia conversione a questo momento, non ho mai dubitato della grazia di Dio; poiché ho scoperto che ogni dubbio viene da un cuore malvagio. Sento, mentre vi racconto questo, di avere un grande motivo per benedire il Signore, poiché egli mi ha assistito durante tutto il viaggio della mia vita ed è stato il mio consolatore nell'angoscia, quando l'angoscia, come una nuvola cupa, mi ha messo in ombra per la perdita di tre dei miei figli – presi dal mio seno, venduti e portati a sud.

Questo episodio mostra come può esser variegato il mondo della lettura e della scrittura, come la scrittura possa assumere valenze che vanno ben al di là della semplice trasmissione di un pensiero. Il racconto di Thomas Anderson mette in luce un aspetto particolare dell'apprendimento della scrittura: l'insegnamento divino, impartito direttamente ad una persona, ma finalizzato esclusivamente alla lettura dei testi sacri. L'ex schiavo non riusciva a leggere altri libri se non la Bibbia.

⁴⁸ Anderson 1854, p. 5.

Alessandro Campus
Università degli studi di Roma "Tor Vergata"
alessandro.campus@uniroma2.it

Riferimenti bibliografici

- Amadasi Guzzo 2007-2008: M.G. Amadasi Guzzo, *Il tofet: osservazioni di un'epigrafista*, Scienze dell'antichità, 14, 1, pp. 347-362.
- Amadasi Guzzo, Zamora López 2012-2013: M.G. Amadasi Guzzo, J.Á. Zamora López, *The Epigraphy of the Tophet*, Studi epigrafici e linguistici, 29-30, 159-192.
- Anderson 1854: T. Anderson, *Interesting Account of Thomas Anderson, a Slave, Taken from His Own Lips*, ed. J.P. Clark, s.l.
- Assmann 2016: J. Assmann, *Inscriptional Violence and the Art of Cursing: A Study of Performative Writing*, in E. van den Hemel, A. Szafraniec (eds.), *Words: Religious Language Matters*, New York, pp. 54-69.
- Austin 1962: J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford – New York 1962 (1975²; trad. italiana *Come fare cose con le parole. Le «William James Lectures» tenute alla Harvard University nel 1955*. Edizione italiana a cura di C. Penco e M. Sbisà, Genova 1987).
- Bartoloni 2016: P. Bartoloni, *Recenti indagini sul tofet*, Cartagine. Studi e Ricerche, 1 (<http://ojs.unica.it/index.php/caster/index>).
- Black, Cerone (eds.) 2016: D.A. Black, J.N. Cerone (eds.), *The Pericope of the Adulteress in Contemporary Research*, London - New York.
- Bovon 2005: F. Bovon, *Vangelo di Luca, I. Introduzione. Commento a 1, 1-9,50*, Brescia.
- Campus 2015: A. Campus, *Utopia e distopia. La romanizzazione come fenomeno di resilienza*, Ariccia.
- Cardona 1987²: G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino.
- Crimella 2015: M. Crimella, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo.
- D'Andrea 2014: B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana. (VIII sec. a.C. - II sec. d.C.). Studi archeologici*, Pisa - Roma.
- D'Andrea 2018: B. D'Andrea, *Bambini nel «limbo»: dati e proposte interpretative sui tofet fenici e punici*, Rome.
- DCH: D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993-2011.
- Dewey, Miller 2012: A.J. Dewey, R.J. Miller, *The Complete Gospel Parallels*, Salem.
- DNWSI: J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, Leiden 1995.
- Eissfeldt 1935: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle.
- Gane 2016: R.E. Gane, *Innovation in the Suspected Adulteress Ritual (Num 5:11-31)*, in N. MacDonald (ed.), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, Berlin - Boston, pp. 113-127.
- Garbini 1981: G. Garbini, *Il sacrificio dei bambini nel mondo punico*, in *Atti della Settimana di studio "Sangue e antropologia biblica". Roma, 10-15 marzo 1980, I*, Roma, pp. 127-134.

- Garbini 1998: G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia.
- Garbini 2010: G. Garbini, *Letteratura e politica nell'Israele antico*, Brescia.
- Gilmour 2019: R. Gilmour, *Remembering the future: The Topheth as Dystopia in Jeremiah 7 and 19*, *Journal for the Study of the Old Testament*, 44, pp. 64-78.
- Graham, Gillespie, Mckeown 2013: S. Graham, A. Gillespie, D. Mckeown, *Writing: Importance, Development, and Instruction*, *Reading and Writing* 26, 1, pp. 1-15.
- Guijarro 2016: S. Guijarro, *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q*, Roma.
- Hartman 2020: D. Hartman, *Emozioni nella Bibbia. Lessico e passaggi semantici tra Bibbia ebraica e LXX*, Napoli.
- Kimball 1994: C. Kimball, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Sheffield.
- Knust, Wasserman 2019: J. Knust, T. Wasserman, *To Cast the First Stone. The Transmission of a Gospel Story*, Princeton - Oxford.
- Laporte 2006: J.-P. Laporte, *N°Gaous (Numidie): deux inscriptions nouvelles*, in S. Demougin, X. Lorient, P. Cosme, S. Lefebvre (éds.), *H.-G. Pflaum, un historien du XXe siècle*, Genève, pp. 89-110.
- Leroi-Gouhran 1977: A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, I. *Tecnica e linguaggio*. II. *La memoria e i ritmi*, Torino 1977 (edizione originale Paris 1964-1965).
- Lewis 2020: J. Lewis, *Agnus vicarius, a Substitute for Child Sacrifice?*, in S. Aounallah, A. Mastino (a cura di), *L'epigrafia del Nord Africa: Novità, riletture, nuove sintesi*, Faenza, pp. 373-380.
- LSJ: H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, Oxford 1996.
- Martelli 1983: F. Martelli, *Aspetti di cultura religiosa punica (il molk) negli autori cristiani*, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Roma, pp. 425-436.
- McLuhan 1964: M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York, (prima trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, 1967).
- Metzger, Ehrman 2005⁴: B.M. Metzger, B.D. Ehrman, *The Text of the New Testament; Its Transmission, Corruption, and Restoration*, New York - Oxford.
- Meynet 1994: L. Meynet, *Il Vangelo di Luca. Analisi retorica*, Roma.
- Ribichini 1999-2000: S. Ribichini, *Sacrum magnum nocturnum. Note comparative sul molchomor nelle stele di N°Gaous*, *Aula Orientalis*, 17-18, pp. 353-362.
- Ribichini 2020: S. Ribichini, *Moloch. Il dio che mangiava bambini* (Archeo, Monografie 40), Roma.
- Robinson, Hoffmann, Kloppenborg 2000: J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg (eds.), *The critical edition of Q: a synopsis including the Gospels of Matthew and Luke and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*, Misseapolis - Leuven.
- Ruiz Cabrero 2007: *El sacrificio molk entre los Fenicios-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas* (tesi, Universidad Complutense de Madrid), Madrid.
- Sbisà 2009²: M. Sbisà, *Linguaggio ragione interazione. Per una pragmatica degli atti linguistici*, Trieste.

- Schnackenburg 1973: *Il vangelo di Giovanni, I. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1-4*, Brescia.
- Schnackenburg 1977: *Il vangelo di Giovanni, II. Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 5-12*, Brescia.
- Smith *et alii* 2013: P. Smith, L.E. Stager, J.A. Greene, G. Avishai, *Age Estimations Attest to Infant Sacrifice at the Carthage Tophet*, *Antiquity*, 87, pp. 1191-1199.
- Ulrich (ed.) 2010: E. Ulrich (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden-Boston.
- van Wolde, Rezetko 2011: E. van Wolde, E. Rezetko, *Semantics and the Semantics of בָּרָא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel*, *The Journal of Hebrew Scriptures*, 11 (http://www.jhsonline.org/Articles/article_156.pdf).
- Wolter 2016: M. Wolter, *The Gospel according to Luke, Volume I (Luke 1-9:50)*, Wako.
- Xella *et alii* 2013: P. Xella, J. Quinn, V. Melchiorri, P. van Dommelen, *Phoenician Bones of Contention*, *Antiquity*, 87, pp. 1199-1207.

Ascolta l'audio