

R-886

in HUMANITAS 58 (2003/2)
230-242

GIAN LUIGI PRATO

IL LESSICO BIBLICO PER IL TEMPO

Nel *Prometeo incatenato* di Eschilo si assiste a un dialogo concitato tra Ermes, rappresentante di Zeus e quindi del potere divino costituito, e lo stesso protagonista Prometeo, che si rifiuta di ravvedersi per quanto ha compiuto e che gli ha procurato una dura punizione. Se Ermes accusa il suo interlocutore di aver perso la ragione e di delirare di febbre (v. 977), quest'ultimo controbatte rinfacciandogli di essere membro di quel gruppo di dèi che esercita il dominio solo da poco: questi «dèi giovani» non sono in grado di capire i problemi che affliggono il mondo degli uomini, perché «illusi di vivere in torri sbarrate all'angoscia» (vv. 955-956, nel contesto dei vv. 953-963)¹. È perciò una considerazione conclusiva del tutto logica l'esclamazione quasi parentetica con cui Prometeo continua più avanti il suo dialogo con un ambasciatore degli dèi così inadeguato: *all' ekdidáskei pánth' ho geráskon chrónos* («il tempo, invecchiando, insegna a fondo ogni cosa», v. 981). Questa pedagogia esercitata dal tempo dovrebbe funzionare in primo luogo quando il discorso verte tematicamente sulla sua stessa realtà: il tempo anzitutto dovrebbe insegnare a parlare di sé. Ciò va dunque tenuto presente anche quando si affronta un discorso sul tempo che intende esaminare quale sia la strumentazione lessicale (nel nostro caso in campo biblico) con cui vengono espresse le sue caratteristiche peculiari. È dunque all'insegna di questa premessa ermeneutica che possiamo accingerci alla rassegna del (o di un) vocabolario biblico per il tempo.

1. Ricerca lessicale e sue aporie

Un lavoro di ricerca condotto a livello di lessico, su un determinato argomento, sembrerebbe a prima vista relativamente facile, se con esso ci

¹ La traduzione è di Ezio Savino in Eschilo, *Prometeo incatenato. I Persiani. I sette contro Tebe. Le supplici*, intr. di U. Albini, trad., nota storica e note di E. Savino, Garzanti, Milano 1988, p. 69. L'espressione «dèi giovani» non può non richiamare alla mente la connotazione altrettanto negativa con cui essa compare anche in Dt 32, 17, dove predomina però un forte biasimo antiodolatratico: all'imperizia del neofita, sia pure divino, si aggiunge qui il rimprovero di non essere in grado di esercitare il proprio compito di governo su un Israele prescelto e infedele (l'«eredità di Giacobbe», vv. 9 e 15), e questo li priva pertanto, per così dire, della loro stessa natura divina.

si propone di allestire un apparato di voci che, una volta esplorate il più a fondo possibile in tutta la loro portata semantica, dovrebbero fornire le premesse indispensabili per ulteriori elaborazioni concettuali e teorie più o meno definite o definibili su quello stesso tema. Nella prassi degli studi biblici questa fase filologica e propedeutica costituisce quasi sempre il primo capitolo delle ricerche monografiche condotte nei vari settori dell'esegesi e la si ritiene pressoché obbligatoria quanto più l'interesse si sposta verso il settore delle sintesi teologiche. Sul tema del tempo², in particolare, oggi è la stessa storia della ricerca che ci documenta come l'attenzione rivolta al lessico abbia avuto un ruolo determinante: non solo ha occupato, in percentuale, la maggior parte dell'area invasa dalle pubblicazioni monografiche, ma ha scatenato anche una vivace discussione a livello metodologico, dove il tema del tempo, studiato appunto nella sua consistenza lessicale, è divenuto quasi emblematico ed è servito perciò a illustrare procedimenti di ricerca biblica e teologica fortemente criticati.

Anche se ci si fonda sull'ingenuo presupposto che si possa procedere in maniera neutrale quando si lavora a una ricerca lessicale, perché quest'ultima avrebbe solo una funzione preparatoria ancora disimpegnata, l'enfasi eccessiva posta sul lessico biblico del tempo suscita dunque notevoli perplessità. Perché mai, per studiare quale sia la concezione del tempo nella Bibbia, si insiste così tanto sul vocabolario? Non si rischia forse di caricare il lessico di valenze che per sua natura non gli competono? La polemica è vecchia, ma può offrirci qui l'occasione per qualche riflessione più generale, riservandoci di passare solo in un secondo momento all'esame vero e proprio del vocabolario, nei limiti consentiti appunto da questi rilievi metodologici.

2. L'astrazione del lessico e la presunta fissità del testo sacro

Com'è noto, ogni dizionario linguistico è formato dalla serie dei lemmi che nel loro insieme caratterizzano una determinata lingua. Tuttavia la definizione del significato che nella lista del dizionario viene apposta ad ogni singola voce è solo una somma concentrata dei significati effettivi che quella voce possiede nel suo uso corrente; quasi si potrebbe dire, al limite, che un tale significato non si ritrova mai, in questa sua definizione presente nel dizionario, nei testi scritti in cui quella voce ricorre o nella locuzione di chi la usa nella sua lingua parlata. La definizione data nel dizionario è

² L'interesse per il tema del tempo biblico è all'origine di una bibliografia immensa, ma per una sintesi recente si veda P. Stefani, *Il tempo nell'ebraismo*, in L. Bertazzo (a cura di), *Il tempo e i tempi della fede*, «Percorsi teologici» 6, Messaggero, Padova 1999, pp. 13-26.

astratta e nello stesso tempo approssimativa. Se poi, come affermano i linguisti, una stessa parola non viene mai pronunciata anche solo due volte alla stessa maniera (per via dell'inflessione e di tutte le altre caratteristiche dell'emissione fonica), e la pronuncia in questa sua estrema variabilità contribuisce in qualche modo a precisare ogni volta il senso della parola, risulta ancor più difficile cogliere o verificare il significato lessicale di quest'ultima, poiché esso appare ancor più asettico nella sua neutralità.

È opportuno ricordare qui questa situazione del lessico, per integrarlo con quanto si può constatare analogamente quando ci si trova in presenza di un testo sacro. La lingua utilizzata per scrivere un testo ritenuto «sacro» da una tradizione religiosa, quando non è addirittura appositamente creata proprio per questo scopo (come nel caso del sanscrito), tende a fossilizzarsi e a distanziarsi sempre più dalla lingua corrente (si pensi non solo all'ebraico «biblico», ma anche all'arabo del Corano). La lingua, con tutto il suo vocabolario, subisce qui un processo di codificazione che in questa sua forma di astrazione è simile a quello del lessico di qualsiasi lingua, raccolto in un dizionario. Ma in questo caso l'impoverimento semantico che subentra con il processo di astrazione viene compensato da quei significati che il vocabolario assume attraverso l'interpretazione a cui il testo sacro è sottoposto dalla sua tradizione religiosa. Si verifica perciò in questo campo un paradosso che però è tale solo in apparenza: se da un lato il lessico di un testo sacro assume una fissità dovuta appunto alla sacralità del testo (detto diversamente: per il fatto che quel testo è considerato parola divina), dall'altro esso è rivestito di una mobilità semantica che gli viene conferita dalle letture interpretative del testo sacro. Il lessico diviene allora una variabile che è funzionale alle sue letture ermeneutiche, le quali gli attribuiscono valori semantici comprensibili all'interno del contesto culturale in cui avviene la lettura. Sarebbe allora molto azzardato studiare in se stesso un determinato lessico tematico, presente in un testo sacro, prescindendo da quei significati che gli sono stati attribuiti dalla tradizione che lo ha «sacralizzato» e nella quale esso sopravvive precisamente in quanto testo sacro. Per restare al nostro argomento, si spiega così perché il lessico biblico del tempo sia stato visto prevalentemente in relazione a determinate concezioni del tempo, che sono essenzialmente di ordine filosofico e teologico, e quindi sia stato sintetizzato di volta in volta su visioni del tempo e della storia che potrebbero essere anche estranee al mondo da cui quel lessico proviene in partenza.

3. Le complicazioni linguistiche. Il sistema verbale dell'ebraico biblico

Per studiare il lessico biblico occorre inoltre tener presente anche la natura della lingua o delle lingue in cui il testo ci è stato trasmesso. Se

prendiamo in considerazione la Bibbia cristiana, non va dimenticato che la cosiddetta armonia tra i due Testamenti è costruita sul greco e che quest'ultimo rappresenta il veicolo linguistico attraverso cui anche il contenuto del patrimonio scritturistico ebraico è stato conosciuto negli ambienti cristiani. Quando già nei primi secoli dell'era cristiana ci si è accorti che i canali di trasmissione linguistica del testo biblico divergevano a tal punto che anche il contenuto del messaggio rischiava di essere diverso, creando perciò fraintendimenti tra gli interlocutori (per non dire polemisti) ebrei e cristiani, la questione dell'*hebraica veritas* a cui idealmente si intendeva tornare si è presentata apparentemente in termini filologici, ma nascondeva un problema molto più complesso e in gran parte inconfessato: ognuna delle due tradizioni, cioè, aveva un proprio testo di riferimento da cui difficilmente si sarebbe potuta staccare. La lingua del testo, in altri termini, non era un semplice rivestimento esterno, e quindi mutevole, ma ne era venuta a costituire un fattore essenziale per la sua comprensione. E tutto ciò a prescindere da quelle inevitabili trasformazioni interne che ciascuna tradizione manoscritta aveva introdotto nello stesso contenuto del testo. Per quanto concerne il lessico del tempo, è allora opportuno tenere in dovuto conto due complessi terminologici distinti, quello ebraico e quello greco, perché espressioni di due tradizioni religiose diverse, ma nello stesso tempo non va dimenticato che i valori semantici dei termini greci possono essere stati alterati, nella versione, dall'influsso dell'originale ebraico che si voleva tradurre. Il problema più vasto della lingua della Settanta (e in misura diversa delle altre versioni greche) diviene più che mai acuto qualora lo si voglia esemplificare proprio con il lessico del tempo.

Ma anche la lingua di partenza, il cosiddetto ebraico «biblico», presenta difficoltà non minori su questo tema³. Vi sono, come sempre, quelle inerenti alla sua natura di lingua artificiosa, che i masoreti per salvare nella sua purezza, che possiamo definire archeologica, hanno cercato di racchiudere in un sistema grafico e grammaticale praticamente di loro invenzione: si pensi già solo alle vocali e ai cosiddetti accenti, e in genere a tutto l'apparato di cui essi hanno corredato il testo consonantico, in vista di una sua lettura o cantillazione solenne. La lingua storica dell'ambiente di Giuda, viva solo per un breve periodo di tempo, è stata usata per stendere quasi tutti i testi della Bibbia ebraica (fatta eccezione ovviamente per quelli entrati nel canone in aramaico imperiale) e nello stesso tempo si è sempre più staccata dalla lingua corrente parlata, divenendo anch'essa un patrimonio sempre più chiuso, al pari del suo contenuto. Le scuole masoretiche hanno perciò tentato di codificarla e trasmetterla ai posteri entro gli schemi rigidi

³ Cfr. E. Salvaneschi, *Il sistema semantico del «tempo» in ebraico biblico*, Pàtron, Bologna 1979.

delle loro categorie grammaticali, senza peraltro riuscire a nascondere completamente una certa sua evoluzione storica, ancora percepibile in alcuni elementi grammaticali e sintattici del loro sistema. Quando si vuole studiare il cosiddetto ebraico biblico, è dunque l'ebraico pensato dai masoreti quello che la grammatica propone al discente.

In tema di vocabolario relativo al tempo, è allora necessario ricordare, ad esempio, che il sistema verbale masoretico⁴ non consente sempre di distinguere morfologicamente i valori modali; perciò non è sempre chiaro quale sia anche il valore temporale che essi implicitamente racchiudono⁵. La distinzione tra imperfetto e iussivo è evidente solo per una parte della flessione del verbo e ciò sarebbe dovuto al fatto che i masoreti hanno ridotto a due (e non permettendo sempre di distinguerle tra loro) tre forme primitive in cui i valori modali erano appunto distinti (*jaqtulu/jaqtula/jaqtul*). Inoltre, l'assenza di una flessione propria del presente è alquanto strana e alcuni sospettano persino che i masoreti abbiano ommesso di vocalizzare un *jqil* consonantico in *jqattal*, che sarebbe appunto una forma di presente (come in accadico), realizzandolo invece costantemente come *jqitol*. La traduzione delle forme verbali ebraiche (masoretiche) resta quindi sempre problematica quando si voglia approfondire il loro valore temporale, soprattutto in poesia, e anche gli studi sul coordinamento sintattico dei verbi all'interno di una frase o di un periodo, moltiplicatisi in questi ultimi tempi, non sono in grado di far intravedere usi coerenti e precisi della morfologia del verbo.

4. Il dibattito sul tempo biblico e le sue implicazioni metodologiche e teologiche

Prima di entrare direttamente in una rassegna del lessico del tempo è doveroso accennare anche alla vasta discussione che in passato si è sviluppata proprio (e significativamente) su di esso, a livello filologico, e sul te-

⁴ Cfr. L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present Day*, «Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship» 2, Almond, Sheffield 1982; H.-P. Müller, *Zur Geschichte des hebräischen Verbs – Diachronie der Konjugationsthemen*, in «Biblische Zeitschrift» 27(1983), pp. 34-57.

⁵ La soluzione si potrebbe trovare a livello sintattico, come propongono alcuni studiosi: cfr. B. Packham, *Tense and Mood in Biblical Hebrew*, in «Zeitschrift für Althebraistik» 10(1997), pp. 139-168; A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986; E.J. Revell, *The System of the Verb in Standard Biblical Prose*, in «Hebrew Union College Annual» 60(1989), pp. 1-37. Per il problema in generale cfr. anche R.S. Hendel, *In the Margins of the Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood*, in «Zeitschrift für Althebraistik» 9(1996), pp. 152-181.

ma del tempo biblico, anche perché il dibattito, partendo da questo argomento, ha coinvolto questioni metodologiche ben più vaste, con riflessi decisivi su concezioni filosofiche e teologiche di fondo.

Di fronte a una tendenza sempre più diffusa a dedurre concetti peculiari del tempo biblico dalla sola analisi del vocabolario si è levata giustamente la voce di autorevoli studiosi. È rimasto celebre in proposito l'intervento di James Barr⁶, il quale peraltro, con argomentazioni che in ultima analisi rispecchiano un tipico empirismo anglosassone e risultano quanto mai evidenti, si è limitato semplicemente a notare il salto metodologico che viene operato con questo genere di analisi e le sue deduzioni estrapolate, senza negare quindi, in linea di principio, che negli scritti biblici si possa trovare di fatto una concezione originale del tempo. I procedimenti per scoprirla devono seguire però altre strade. La sua critica si rivolgeva ovviamente, in primo luogo, al modo con cui venivano trattate le voci (e in particolare quelle sul tempo) nei dizionari biblici, e soprattutto nel cosiddetto Kittel⁷, ma comunque essa è stata recepita nei dizionari compilati ed editi in seguito, che si sono mostrati quindi più cauti in linea generale, e per riflesso anche nella presentazione della terminologia relativa al tempo⁸.

È chiaro però che un'insistenza eccessiva sul lessico del tempo non ha potuto impedire che la risonanza dei risultati conseguiti a livello di analisi

⁶ Va ricordato soprattutto il suo *Biblical Words for Time*, «Studies in Biblical Theology» 33, SCM, London 1962 (1969²), ma anche altre sue opere riprendono l'argomento: *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968 (orig. ingl. 1961 e 1967); *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1968 (con edizione americana corretta e ampliata: Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1987).

⁷ G. Kittel - G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965 ss. (orig. ted. 1933 ss.).

⁸ È indicativo quanto Ernst Jenni, rifacendosi espressamente a Barr, scrive alla voce «et tempo in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982 (orig. ted. 1971): «Il dibattito è caratterizzato da diversi e rinnovati tentativi di postulare per l'AT una concezione del tempo parzialmente o totalmente diversa dalla nostra, al fine di risolvere determinate difficoltà esegetiche o di eliminare la tensione tra una realtà divina che è al di sopra del tempo ed una esperienza di salvezza che si attua nel tempo e nella storia. Al cd. "tempo cronologico" si contrappone un tempo "pieno", "concentrato", "realistico", "psicologico" o "interno", spesso in relazione a varie correnti filosofico-teologiche moderne. Si tende a sopprimere la temporalità o la distanza cronologica tra i vari eventi salvifici ponendo sullo stesso piano il tempo ed il suo contenuto [...] o sottolineando eccessivamente la qualità del *kairós* inerente al tempo ed il suo carattere decisivo. [...] bisogna al contrario rilevare che non c'è bisogno di postulare un senso del tempo contrapposto al nostro, e che anzi l'AT è rimasto sempre legato alla particolarità temporale e storica degli avvenimenti ed alla distinzione tra tempo e contenuto, specialmente tra passato, presente e futuro [...]. Comunque sia, è chiaro che questi dibattiti sull'idea vtrt. del tempo non possono fondarsi esclusivamente su ricerche terminologiche o su altre osservazioni relative alle possibilità linguistiche di cui si dispone (tempi, avverbi), ma solo su affermazioni concrete nei testi e su una loro sistematica elaborazione» (col. 342-343).

del vocabolario non solo si estendesse a questo ristretto settore tematico, ma fornisse un contributo determinante anche all'impostazione delle teologie bibliche⁹ e per conseguenza anche della teologia sistematica. Sono nate così quelle visioni della storia come sede di rivelazione divina e anzi della stessa rivelazione come storia, che intendevano separare nettamente l'antico Israele dalle culture del suo mondo coevo, ma che in realtà proiettavano anacronisticamente sull'Israele antico problematiche di specifica origine teologica (cristiana)¹⁰. La discussione, com'era da aspettarsi, ha assunto toni particolarmente vivaci, e i vari tentativi di ridimensionamento non hanno impedito che i suoi strascichi continuassero in pratica sino ai nostri giorni¹¹.

Ma le conseguenze si sono fatte sentire anche su un piano culturale più vasto, giungendo a una contrapposizione radicale tra il pensiero ebraico e quello greco, esemplificata con la questione del tempo e anzi ridotta quasi esclusivamente a questo tema: il tempo storico lineare degli Ebrei sarebbe qualitativamente diverso da quello ciclico dei Greci. Questa visione dei due ambienti culturali è talmente diffusa e viene difesa con tale accanimento che anche oggi si riesce solo con fatica ad affrontare serenamente una discussione in proposito, se si tenta di avallare qualche argomento che dovrebbe indurre a rivedere o a inserire questo assioma in un contesto storico più ampio. Eppure, anche su questo punto già il Barr aveva mostrato come le affermazioni di Thorleif Boman in un suo celeberrimo libro¹² non fossero focalizzate a sufficienza, specialmente sul tema del tempo e della storia. Ma altre voci avevano già allora tentato di ricondurre i due mondi

⁹ Per la sua ampia diffusione (con traduzioni in diverse lingue) e anche per un certo fascino dovuto all'originalità del suo contenuto è rimasta un punto di riferimento obbligato, per la visione teologica della storia, la teologia biblica di Gerhard von Rad: *Teologia biblica dell'Antico Testamento*, vol. I, *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, vol. II, *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, «Biblioteca teologica» 6-7, Paideia, Brescia 1972 e 1974 (orig. ted. 1957 e 1960, con numerose edizioni successive; la tr. it. è condotta sulla quarta, rispettivamente del 1962 e 1965).

¹⁰ Tra le prese di posizione che si sono levate abbastanza presto contro queste concezioni si veda B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, «Coniectanea Biblica. Old Testament Series» 1, CWK Gleerup, Lund 1967.

¹¹ Una valutazione delle principali posizioni emerse nel dibattito, e delle ragioni che rendevano e rendono tuttora necessario un mutamento di prospettiva, si trovano sintetizzate in G.L. Prato, *Dalla «rivelazione come storia» alla «storia teofanica»*. *Rassegna metodologica di teologia biblica*, in *Parola e spirito*. Studi in onore di Settimio Cipriani, Paideia, Brescia 1982, pp. 549-573.

¹² *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965⁴. Barr si riferiva alla versione inglese dell'opera, condotta su un originale più ridotto: *Hebrew Thought Compared with Greek*, «The Library of History and Doctrine», SCM, London 1960.

entro un alveo storico e culturale comune, anche se forse con visuali un po' troppo unilaterali e apologetiche¹³. D'altra parte, qualche insigne studioso dell'ambiente religioso greco, alieno del tutto da questo dibattito comparativo, aveva scritto pagine sulla concezione della divinità in Grecia (e sul dio più eccelso, Zeus), che mostrano come le caratteristiche teofaniche del dio d'Israele non si restringano affatto entro i confini «biblici» e neppure entro quelli dell'area semitica¹⁴. Il materiale puramente lessicale sul tempo, di fronte a queste implicazioni così vaste e impegnative, si è rivelato senza dubbio un detonatore assai pericoloso.

5. Il lessico del tempo: terminologia traslata (rassegna esemplificativa)

Prendendo ora in considerazione direttamente la terminologia biblica relativa al tempo, per non ripetere i dati dei dizionari, e alla luce di quanto abbiamo esposto sinora, occorrerà evidenziare il più possibile un punto di vista unitario entro cui collocare gli esempi più significativi del lessico. Va detto anzitutto, allora, che i termini che in un modo o nell'altro designano il tempo, nelle sue dimensioni quantitative o nelle sue accezioni qualitative, in genere non racchiudono primariamente un valore cronologico. Quest'ultimo è solo ritagliato all'interno di una semantica più ampia, nella quale prevale per lo più il concetto di «misura», e si riporta dunque a un ambito che può essere spaziale. L'applicazione cronologica è derivata o traslata, e in questo il mondo biblico non fa che adottare a suo modo un procedimento che è abbastanza comune, se è vero che già la parola stessa latina *tempus* si ricollega molto probabilmente a *témnein*, «tagliare», «dividere», che è immagine spaziale, per cui di per sé il «tempo» è la sua stessa suddivisione misurata, la sua «scansione». Proviamo allora a vedere come si comportano al riguardo i termini biblici più usuali, senza seguire in questa rassegna puramente esemplificativa un ordine di priorità dovuto alla frequenza o alla presunta importanza del lemma.

¹³ Pur ricco di spunti e fondato su un'ampia documentazione, è stato accolto dalla critica con molta cautela M.C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Brill, Leiden 1967². Più persuasivi sono risultati invece gli studi monografici di Cyrus H. Gordon, anche se il suo tentativo di interpretare la lineare A di Creta come lingua semitica non ha avuto successo: si veda il suo ampio saggio *Homer and the Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature*, in «Hebrew Union College Annual» 26(1955), pp. 43-108, e *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, Norton & Company, New York 1962.

¹⁴ Karl Kerényi ne è un degno esempio quando spiega il significato (anche etimologico) di Zeus, in *Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau*, «Studies in the History of Religions (Supplements to Numen)» 20, Brill, Leiden 1972, pp. 7-20: cap. I, *Das Wort «Zeus» und seine Sinnverwandten* (θεός und daimon).

1. Già le parole più comuni per designare il tempo del calendario non sono rilevanti in se stesse, ma traggono il loro senso cronologico da altri ambiti. Ciò vale per «anno», che deriva da *shanà*, «ripetere», e per uno dei termini usati per «mese», ossia *jarèach*, «luna». Quanto a *jom*, «giorno», si tratta certo di un vocabolo che designa una porzione di tempo, non certo legata esclusivamente al ciclo quotidiano del sole, ma proprio nella sua frequenza e nel suo intento di designare periodi particolari e concreti non si ritrova mai quando si fanno affermazioni generali sul tempo, in astratto, e ha bisogno di venir specificato da un genitivo che lo accompagna. Tra questi genitivi che lo qualificano, il più noto è forse quello costituito dal nome divino JHWH: l'espressione «giorno di JHWH» fa parte di quelle costruzioni genivali che usano un nome proprio (come «giorno di Madian») per sottolineare l'importanza di un evento¹⁵. Essa ricorre in tutto 16 volte nell'Antico Testamento¹⁶, ma per poter esprimere tutta la sua portata solenne e terrificante di *dies irae* divino necessita di altri complementi lessicali (per esempio «ira», «vendetta»), oppure sostituisce il genitivo con altri termini (si veda Is 10, 3; 13, 13) o diviene semplicemente «quel giorno» (Ger 30, 7). Già da questo esempio risulta evidente che la forza espressiva di questa come di altre espressioni simili non risiede nel termine cronologico come tale, ma in ciò che viene precisato dal suo contenuto.

2. Una serie di termini che vengono ad assumere valori cronologici derivano da radici verbali che hanno sensi diversi.

a) Per indicare un tempo inteso come termine finale di un periodo si usa spesso *qetz* che proviene da *qztz/qtzh*, «spezzare» e quindi «delimitare». Questo limite può essere quello della vita umana (cfr. Sal 39, 5; Gb 6, 11), ma può divenire anche quello estremo della storia, e allora la parola equivale a «(tempo della) fine», con connotazioni «apocalittiche» (cfr. Dn 8, 17.19; 12, 13). Vi sono implicite, in questa evoluzione, una finalità e una tensione escatologica che vengono riprese talvolta anche dal greco della Settanta, quando rendono il termine con *télos* o con *éschatos*.

b) Un tempo «fissato» è *mo'ed*, ma la radice verbale *j'd* indica uno «stabilire», un «determinare» molto più generico e il sostantivo propriamente designa ciò che si realizza in seguito a una determinazione, quindi ad esempio un «convegno» (così nell'espressione «tenda del convegno») o un «appuntamento». Nell'accezione cronologica viene a significare un tempo par-

¹⁵ «...al di là della semplice determinazione del tempo, che resta abbastanza vaga, sottolineano in modo particolare il carattere di evento»: E. Jenni, *jom giorno*, in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Marietti, Torino 1978 (orig. ted. 1971), col. 627.

¹⁶ Is 13, 6.9; Ez 13, 5; Gl 1, 15; 2, 1.11; 3, 4; 4, 14; Am 5, 18 (bis).20; Abd 15; Sof 1, 7.14 (bis); Mal 3, 23.

ticolare (così ad esempio in Gen 1, 14) ma di qualsiasi natura, anche se poi di fatto, trattandosi quasi sempre di tempi solenni e festivi, equivale a «(tempo della) festa». Del resto dalla stessa radice deriva anche *'edà*, «comunità», «assemblea» (reso dal greco con *synagoge*). Lo sviluppo della radice in senso cronologico resta anche qui uno dei possibili risvolti semantici.

c) Il tempo «progettato» è invece *'etzà*, da *j'tz*, che di per sé è «consigliare», e anche «decidere». Poiché il sostantivo viene a indicare anche un «piano» sia umano sia divino, e poiché in questa seconda accezione si ritrova nei Salmi e nei testi profetici (in particolare Isaia: si vedano, ad esempio, 5, 19; 14, 26 nell'ambito dei vv. 24-27; 25, 1; 46, 10; per l'idea cfr. anche 44, 8), si è voluto vedere qui un progetto divino esteso a tutta quanta la storia, ma in realtà l'estensione cronologica del progetto è sempre delimitata¹⁷. Inoltre, il sostantivo può accentuare l'aspetto istituzionale e comunitario del «consiglio», inteso quindi come «comunità (organizzata)» (così soprattutto a Qumran) e perciò anche in questo caso il significato cronologico è contestuale.

3. Una radice che sembra più legata primariamente ai valori cronologici è *zmn*, «fissare un tempo», che al *pual* serve a designare appunto «tempi stabiliti» nelle tre uniche sue ricorrenze, dove è participio che qualifica *'et* al plurale (Esd 10, 14; Ne 10, 35; 13, 31). Perciò il suo sostantivo *zeman* è anzitutto il «tempo fissato», ma è usato molto raramente nell'ebraico biblico: in un senso generale in Qo 3, 1, in senso astronomico per i tempi stabiliti e misurati dalla luna (Sir 43, 7)¹⁸, per un tempo storico, ossia per un limite di tempo, che è quello indicato da Neemia a Artaserse (Ne 2, 6), e soprattutto per indicare la data della festa di Purim in Est 9, 27.31. Il termine è invece molto usato, come indicazione del tempo, in aramaico. Pertanto, nella sua scarsa attestazione nell'ebraico biblico, esso serve quasi a riprova del valore non primariamente cronologico della maggior parte dei vocaboli dell'ebraico.

4. Termine assai comune in ebraico per indicare il tempo, anche e soprattutto parcellizzato (una frazione di tempo), è *'et*, che se non va collegato a una qualche espressione avverbiale (come «adesso») può essere fatto risalire alla radice *j'd*, «stabilire», «fissare», che già abbiamo visto sopra

¹⁷ Lo ha rilevato, tra gli altri, anche B. Albrektson, *op. cit.*, pp. 68-97.

¹⁸ Nell'ebraico ritrovato, il termine è solo attestato dal manoscritto B della *geniza* del Cairo, ma non nel rotolo di Masada, che con B concorda solo nella menzione dell'altro tipo di tempo (il *mo'ed*) ed è più vicino al greco per la corrispondenza tra *chag* e *heorté* («festa»). Cfr. A. Minissale, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, «Analecta Biblica» 133, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, pp. 163 e 247.

per *mo'ed* e dalla quale deriva molto probabilmente il sostantivo aramaico 'iddan, con cui si designa comunemente il «tempo» e anche l'«anno» (e in tal caso avremo uno sviluppo della radice in senso cronologico sia in ebraico che in aramaico). Ad ogni modo, al tempo indicato da 'et normalmente non è collegato nessun significato particolare, a livello lessicale, e quindi eventuali sensi pregnanti vanno ricavati ogni volta dal contesto. Analogamente a quanto si può dire per 'et, anche l'altro termine assai frequente, 'olam, indica un tempo per il quale la parcellizzazione viene ad annullarsi, e pertanto la durata non è definita o definibile: essa è quindi illimitata, sia nel passato (tempi remotissimi) che nel futuro (tempi di cui non si può prevedere la fine: non quindi «eternità»)¹⁹! In questo caso tuttavia non si è in grado di stabilire con sicurezza a quale radice verbale debba ricondursi il sostantivo: la radice 'lm significa sia «essere nascosto» sia «esser oscuro» e anzi alcuni dizionari la suddividono in due lemmi omofoni, fondandosi anche sull'ugaritico (che però per il primo senso presenta un 'lm che è incerto, mentre per il secondo possiede un verbo con gutturale più forte, glm).

5. Se passiamo alla terminologia greca, il noto *kairós*, in cui si sono viste concentrate tante valenze teologiche peculiari, va ridimensionato. Secondo le distinzioni proposte dal Dellings²⁰ nel tentativo di rintracciarne un significato fondamentale, esso indicherebbe sostanzialmente qualcosa di decisivo, in tre ambiti: locale, oggettivo e infine anche temporale. Poiché tuttavia nella Settanta questo vocabolo rende diversi termini ebraici nel loro significato cronologico (in pratica quelli che abbiamo visto sopra), esso viene a sviluppare in quella lingua il suo valore temporale, ed è per questo che è divenuto così celebre. Tuttavia, anche se «il significato puramente temporale di *kairós* è di gran lunga prevalente, [...] esso è di scarso interesse teologico»²¹. Si potrebbe solo aggiungere che nel mondo rabbinico, poiché si è constatato che il termine racchiudeva significati temporali diversi, risalenti agli originali ebraici che la Settanta aveva tradotto raggruppandoli in una sola unità lessicale, si è preferito non scegliere nuovamente un termine che lo ritraducesse in ebraico, ma lo si è accolto nella sua dizione greca, e ne è nato così il termine «straniero» o il prestito linguistico

¹⁹ «La traduzione [...] «eternità» non rende in modo adeguato il significato di 'olam in numerosi passi vtrt., ed anche quando appare appropriata rischia di proiettare nei testi un'idea di eternità che fa parte del nostro modo di pensare, gravandoli così di concezioni filosofiche e teologiche sorte in periodi successivi»: E. Jenni, 'olam eternità, in E. Jenni - C. Westermann, *op. cit.*, vol. II, col. 208.

²⁰ G. Dellings, *kairós ktl.*, in G. Kittel - G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. IV, col. 1363-1390.

²¹ *Ivi*, col. 1374.

geras. E infine, anche per l'altrettanto celebre *aión*²² va detto che acquisisce sensi particolari solo dall'uso contestuale, e che per esso vale tutt'al più, e analogamente, quanto si può affermare per l'ebraico 'olam.

6. La terminologia del tempo è dunque mobile e derivata, sviluppandosi da altri sensi primari che appartengono ad aree semantiche tematicamente diverse. Questo fenomeno non si verifica però solo nell'evoluzione interna del singolo vocabolo, ma può manifestarsi anche attraverso una traduzione linguistica, mediante la quale un'espressione con senso diverso, per esempio di ordine spaziale, viene ad acquisire un significato temporale.

a) Un esempio si trova in Gb 14, 5, dove l'ebraico dice: «Se i suoi giorni sono contati, se il numero dei suoi mesi dipende da te, se hai fissato un termine che non può oltrepassare...». Qui due termini di misurazione del tempo sono seguiti da un terzo (*choq*) che indica un limite spaziale (cfr. il limite del mare in Gb 38, 10) e che proprio in questa sua accezione assume anche il valore di «norma», «legge». La Settanta lo ha reso in questo caso con *chrónos*. La stessa corrispondenza si ha ancora in Gb 14, 13.

b) Similmente, e in modo ancora più chiaro, il *chrónos* greco rende l'ebraico «da lontano» (*mimmerchaq*) in Is 30, 27 e, sebbene non aderendo fedelmente all'originale ebraico, ancora in Is 49, 1, riferendosi all'aggettivo «lontano» (*rachoaq*). Pur essendo vero che simili trasposizioni in senso cronologico di una lontananza, immaginata anzitutto come spaziale, possono esser comuni anche all'interno di una lingua (e anche l'ebraico *rachoaq* assume un'accezione temporale per esempio in Is 22, 11; 25, 1; 2Re 19, 25; 2Sam 7, 19 con il parallelo 1Cr 17, 17), i due esempi citati dal libro di Isaia lasciano trasparire chiaramente un cambiamento di senso: nel primo caso è il Signore che viene «da lontano», e nel secondo si parla di popoli «lontani».

Se da questa rassegna sommaria risulta che a livello lessicale la terminologia relativa al tempo deriva un'area semantica che in primo luogo concerne una divisione operata in altro ambito, e quindi una misurazione quantitativa che poi si trasferisce all'ambito cronologico, per cui il lessico del tempo è propriamente il lessico della sua misura, si può vedere confermato in questo settore un fenomeno che emerge anche da altri accostamenti tematici al problema del tempo negli scritti biblici. Le cronologie, ad esempio, sono misurazioni del tempo, ma nell'Antico Testamento sono complesse nel loro computo e non coincidono tra loro neppure negli ambiti linguistici paralleli, come insegna il caso del Pentateuco, dove il testo masoretico ha una cronologia che diverge dal testo della Settanta e da quello samaritano. Ma se si volesse approfondire il significato di questo fenomeno più

²² Per informazioni dettagliate si veda H. Sasse, *aión ktl.*, *ivi*, vol. I, coll. 531-564.

vasto, che coinvolge anche l'uso di numeri quantitativamente elevati per indicare tempi lontani, ma indefinibili, bisognerebbe concludere che proprio il tempo, inteso (quasi necessariamente) come sua misura, rivela la sua incapacità ad essere afferrato e compreso. Anche il lessico, per la sua parte, ne è un indice a suo modo significativo²³.

6. Conclusione

Poiché il linguaggio relativo al tempo è traslato, come abbiamo cercato di mostrare nella panoramica lessicale che abbiamo tracciato per sommi capi, e se si prendono in seria considerazione tutte le difficoltà metodologiche che caratterizzano il tema del lessico biblico per il tempo, il problema si rovescia. Non ci si deve chiedere quale sia la rilevanza lessicale del vocabolario del tempo per capire una o più concezioni del tempo nella Bibbia (e anche altrove), ma fino a che punto una concezione del tempo sia in grado di esprimersi a livello lessicale, di cui ovviamente non può fare a meno. In altri termini, bisogna rendersi conto del fatto che una nozione del tempo, per potersi esprimere attraverso un canale linguistico, deve necessariamente fissare, nella gamma di un vocabolario non direttamente e non propriamente cronologico, l'ambito preciso delle sue accezioni cronologiche, accettandole come metaforiche e rendendole in tal modo adatte a veicolare un contenuto concettuale. Questa coscienza ermeneutica di una qualsiasi concezione del tempo coinvolge dunque la possibilità stessa che la nozione del tempo possa esprimersi e comunicarsi.

Se ricordiamo ancora una volta l'esclamazione di Prometeo, da cui siamo partiti (*Prometeo incatenato*, v. 981), possiamo affermare allora che il tempo che invecchia (e quindi il tempo già qualificato e accessibile attraverso la metafora antropologica dell'invecchiamento)²⁴, se insegna a fondo ogni cosa, deve insegnare anzitutto a parlare di sé, ma ciò significa che deve insegnare prima ancora a definire i termini che lo rendono comprensibile, comunicabile e quindi anche vivibile.

²³ Su questa funzione del tempo ridotto a misura (impotente) cfr. G.L. Prato, *Il tempo e la storia nella Bibbia*, in L. Bertazzo (a cura di), *Il tempo e i tempi della fede*, cit., pp. 97-117; Id., *Sintesi dei contributi e suggerimenti conclusivi*, in «Un tempo per nascere e un tempo per morire». *Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele*. Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995), in *Ricerche storico bibliche*, vol. IX/1, EDB, Bologna 1997, pp. 215-218.

²⁴ La traduzione di Ezio Savino: «Il tempo, quel vecchio perenne, insegna di tutto, alla fine» (cfr. *supra*, nota 1), personificando il soggetto della frase accentua il suo senso antropologico, ma la colloca ancor più su un piano metaforico.

ALEXANDER ROFÉ

LA PERCEZIONE DEL TEMPO NELLA STORIOGRAFIA BIBLICA

La percezione di diversi periodi storici – in una parola, la periodizzazione – implica un alto livello di riflessione storica. Questo per due ragioni: da un lato, la periodizzazione richiede una capacità di generalizzare e trovare tratti comuni in una serie di eventi disparati; e dall'altro richiede anche una coscienza delle mutazioni avvenute nei tempi passati e di quelle occorse tra il passato e il presente.

Riscontriamo la presenza di periodizzazioni nella letteratura biblica. Ciò è evidente già dalla suddivisione dei Profeti anteriori. I quattro libri che li compongono corrispondono a quattro periodi: Giosuè e la conquista di Canaan, i Giudici, Samuele e i due re che unse, i re di Israele e di Giuda. Una periodizzazione precedente, assai diversa, è indicata dai distinti riassunti storici che marcano la fine dei vari periodi: il periodo della conquista si conclude con un discorso di Giosuè, al cap. 23 del libro chē porta il suo nome; il periodo dei Giudici viene riassunto da Samuele in 1Sam 12; e quello dei due regni separati è riepilogato dall'autore del libro dei Re in 2Re 17, 7-23.

È da notare che questi tre sommari furono scritti da tre autori distinti, dal momento che esprimono delle ideologie distinte: il primo (Gs 23) perora l'osservanza della Torā; il secondo (1Sam 12) predica una esclusiva monarchia del Signore, osteggiando qualsiasi regalità umana; il terzo (2Re 17, 7-23) condanna il culto iconico dei vitelli e la pluralità dei luoghi di sacrificio (le *bamot*). Possiamo perciò concludere che la distinzione di periodi interessava più di un autore dei cosiddetti libri storici.

Veniamo a notare adesso delle altre periodizzazioni che si distaccano ancora di più da quella dominante. Come abbiamo detto, il discorso di Samuele in 1Sam 12 riepiloga il periodo dei Giudici e inizia quello della monarchia. Ma in 1Re 8, 16 (dove l'omeoteleuto deve essere completato con l'ausilio di 2Cr 6, 5-6 e i resti di un rotolo di Qumran) leggiamo:

«Dal giorno che portai il mio popolo fuori dall'Egitto non scelsi una città tra le tribù di Israele per costruire una casa ove collocare il mio nome, e non scelsi un uomo come capo del mio popolo Israele. E (adesso) ho scelto Gerusalemme per collocarvi il mio nome ed ho scelto David per governare il mio popolo Israele».

Qui è chiaro che una nuova era è iniziata con una doppia elezione: Gerusalemme come depositaria del nome del Signore e David come re di tutto