

Isaia 7:10-17, un problema interpretativo

Autori: G. Bastia, A. Israel – © All Rights Reserved

Ultima revisione: 02.09.2008 – richiede fonts: greek.ttf, he.ttf

1. Abstract

Viene discusso Is. 7:10-17 in rapporto alla nascita di Gesù Cristo dalla vergine Maria, con particolare riferimento a Mt. 1:18-25 che cita l'oracolo di Isaia applicandolo proprio a Gesù Cristo. Tale citazione di Is. 7:14, appartenente al *sondergut* di Mt., costituisce un caso di studio controverso.

2. Interpretazione del Nuovo Testamento

Is. 7:10-17 in una tipica Bibbia cattolica (versione C.E.I.) viene tradotto:

Is. 7-10:17 – [10] Il Signore parlò ancora ad Acaz ⁽¹⁾ dicendo: [11] “Chiedi un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto”. [12] Ma Acaz rispose: “Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore”. [13] Allora Isaia disse: “Ascoltate, casa di Davide! Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio? [14] Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. **Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio**, che chiamerà **Emmanuele**. [15] Egli mangerà panna e miele, finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene. [16] Poiché prima ancora che il bimbo impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonato il paese di cui temi i due re. [17] Il Signore manderà su di te, sul tuo popolo e sulla casa di tuo padre giorni quali non vennero da quando Efraim si staccò da Giuda: manderà il re di Assiria”. ⁽²⁾

2.1 *Isaia 7:14 citato in Matteo 1:23*

Is. 7:10-17 è particolarmente importante per la dottrina cristiana in quanto il v. 7:14 viene citato nel vangelo di Matteo in prospettiva messianica, a supporto della nascita di Gesù Cristo da una vergine ⁽³⁾:

Mt. 1:18-25 – [18] Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. [19] Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. [20] Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. [21] Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». [22] Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: [23] *Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele*, che significa *Dio con noi*. [24] Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa, [25] la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù.

Non vi è alcun dubbio che il vangelo secondo Matteo intenda riferire con estrema chiarezza la nascita miracolosa di Gesù. L'autore è attento a specificare che Maria rimase incinta prima che ella andasse a vivere con Giuseppe (Mt. 1:18). Il concepimento miracoloso è sottolineato anche dal fatto che Giuseppe aveva progettato in segreto di licenziarla (Mt. 1:19). Inoltre è scritto anche chiaramente che Maria partorì Gesù senza avere avuto alcun rapporto sessuale col promesso sposo (Mt. 1:25), il verbo γινώσκω (“conoscere”) nella LXX è a volte usato per indicare il rapporto

¹ Re di Giuda per sedici anni, dal 736 al 716 a.C. (cfr. 2 Re 16:1-2, 2 Cr 28:1).

² Versione C.E.I., 1974, 7a coedizione, febbraio 1983.

³ Anche nel vangelo di Luca si parla della nascita verginale di Gesù, ma senza citare il brano di Isaia. Marco e Giovanni invece non descrivono le circostanze della nascita di Gesù Cristo.

sessuale, secondo l'uso semitico ⁽⁴⁾. Solitamente attento ad evidenziare ogni aspetto della vita di Gesù che possa essere letto attraverso le profezie bibliche, soprattutto nel racconto dell'infanzia di Gesù, Matteo non manca di ricollegarsi a Is. 7:10-17. Secondo l'autore del vangelo, il profeta Isaia avrebbe annunciato la miracolosa nascita di Gesù da una vergine molti secoli prima che il fatto si verificasse o, in alternativa, pur essendo a conoscenza di interpretazioni di Is. 7:10-17 a carattere puramente storico, egli avrebbe attualizzato il testo profetico collegandolo a vicende che avevano coinvolto il proprio gruppo religioso. Il verso 22, trasmesso sostanzialmente in questa forma da tutta la tradizione manoscritta, è eloquente: “Tutto questo avvenne perché si adempisse (ἵνα πληρωθῆ) ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta”. Tuttavia, al v. 23, Matteo, nel citare Is. 7:14, sembra commette un errore, oppure forzare di proposito il significato della profezia. Infatti in Isaia 7:14 è utilizzata la parola ebraica ‘**almah** (העלמה) che significa soltanto “giovane donna” o “ragazza” e non è un termine specifico dal quale si possa dedurre – in assenza di altre indicazioni – che Isaia intese effettivamente alludere ad una vergine che avrebbe dovuto concepire un figlio senza alcun rapporto sessuale. La presenza di ‘almah in Is. 7:14 è confermata sia dal testo ebraico masoretico, corrispondente all'attuale Bibbia ebraica, che dal rotolo 1QIs a rinvenuto a Qumran nella Grotta 1Q, per il quale si rimanda ai capp. 6 e 7 del presente documento. Se Matteo avesse utilizzato il testo ebraico, forse avrebbe dovuto rendere più correttamente ‘almah con un termine greco più generico di παρθένος, come ad esempio νεᾶνις. La stessa traduzione C.E.I. del passo di Isaia è quindi forzata, tecnicamente sarebbe meglio riportare Isaia 7:14 attenendosi al testo ebraico: “Ecco, la giovane ragazza concepirà e partorirà un figlio”, senza porre alcuna enfasi speciale sulla condizione sessuale della donna. Altre Bibbie, infatti, preferiscono una traduzione diversa dalla C.E.I., più aderente al testo ebraico ⁽⁵⁾. L'interpretazione, da parte di Matteo, di questo passo di Isaia in modo non conforme al testo ebraico è evidente anche secondo la Chiesa Cattolica. Ecco infatti come si esprime Papa Giovanni Paolo II nel 1996 parlando “tecnicamente” di questo passo di Matteo:

Giovanni Paolo II, *Annuncio della maternità messianica* – [1] Trattando della figura di Maria nell'Antico Testamento, il Concilio (*Lumen Gentium*, 55) fa riferimento al noto testo di Isaia, che ha attirato in maniera particolare l'attenzione dei primi cristiani: “Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele” (Isaia 7,14). Nel contesto dell'annuncio dell'angelo che invita Giuseppe a prendere con sé Maria, sua sposa, “perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo”, Matteo attribuisce un significato cristologico e mariano all'oracolo. Infatti aggiunge: “Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi” (Matteo 1,22-23). [2] Tale profezia nel testo ebraico non annuncia esplicitamente la nascita verginale dell'Emmanuele: il vocabolo usato (‘almah), infatti, significa semplicemente “una giovane donna”, non necessariamente una vergine. Inoltre, è noto che la tradizione giudaica non proponeva l'ideale della verginità perpetua, né aveva mai espresso l'idea di una maternità verginale. Nella traduzione greca, invece, il vocabolo ebraico fu reso col termine “parthenos”, “vergine”. [...] [7] [...] L'Antico Testamento non contiene, dunque, un annuncio formale della maternità verginale, rivelata pienamente solo dal Nuovo Testamento [...] ⁽⁶⁾.

⁴ L'uso del verbo “conoscere” per indicare un rapporto sessuale è tipicamente ebraico (cfr. Gen. 4:1, dove è usato il verbo ebraico “yada” = “conoscere”) ma si hanno esempi anche nel greco antico (cfr. Eraclide, *peri politeias Athenaion* 64, dove abbiamo la frase *tas te koras pro tu gamiskesthai autas eghinosken*, “Era solito conoscere le giovani prima che si sposassero”). Cfr. Gdc. 21:12 (LXX).

⁵ Così ad es. nella versione RSV (*Revised Standard Version*) a cura della *British and Foreign Bible Society*, la Bibbia in lingua inglese che deriva dall'antica versione detta del “Re Giacomo” del 1611, o nella Riveduta (Luzzi). La stessa Bibbia C.E.I. traduce ‘almah in Prov. 30:18 con “giovane” e non con “vergine”. In Is. 7:14 la C.E.I. segue la LXX molto probabilmente anche per le implicazioni connesse con Mt. 1:23. La “Nuova Diodati” traduce Is. 7:14 con “la vergine”, come la C.E.I., invece la “Riveduta (Luzzi)” con “la giovane”.

⁶ Giovanni Paolo II, *Annuncio della maternità messianica*, Udienza generale del 31 Gennaio 1996. Naturalmente con queste parole il Papa non intende demolire il dogma della nascita verginale di Gesù da Maria contraddicendo il vangelo di Matteo. Dalla lettura del testo integrale si comprende meglio il punto di vista del Pontefice, secondo cui Isaia intese comunque riferire di un “parto miracoloso”, che sarebbe il segno straordinario promesso dalla profezia, sebbene la parola utilizzata nella versione ebraica di Is. 7:14 non sia esplicita e non denoti una “vergine” in senso preciso e inequivocabile. Per tale ragione secondo Giovanni Paolo II la rivelazione della nascita verginale di Gesù è caratteristica originale del Nuovo Testamento.

Poiché l'utilizzo di Is. 7:14 appartiene al *sondergut* del vangelo di Matteo, stante le difficoltà connesse con l'interpretazione di questo verso di Isaia in rapporto all'utilizzo che ne fa Matteo, è utile verificare la sua attestazione nella tradizione manoscritta, oltre a coerenza interna di lessico e stile del passaggio. Secondo NA27, Mt. 1:22-23 è attestato in tutti i mss. di questo vangelo e non si segnalano omissioni. In Mt. 1:22 i codici mostrano differenze minime: alcuni aggiungono l'articolo davanti al "Signore" (ὕπὸ τοῦ κυρίου), altri precisano che il profeta è Isaia. In tutti i mss. testualmente più autorevoli di Mt. 1:23 la citazione di Is. 7:14 è riportata nella forma:

Mt. 1:23 – Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύομενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός

Il Bezae-Cantabrigiensis e altri codici armonizzano invece con la LXX riportando la forma verbale καλέσεις al posto di καλέσουσιν. L'utilizzo di Is. 7:14 in connessione con la nascita miracolosa da Gesù da una vergine è attestato già a partire da Giustino e Ireneo, come vedremo. Nel complesso, non vi sono particolari motivi per supporre che delle copie del vangelo di Matteo non avessero tutto Mt. 1:22-23. Stabilire se questo passaggio sia stato mutuato dall'autore del vangelo da un'altra fonte non citata dagli altri vangeli, se sia una interpolazione tarda inserita nel testo da una mano del tutto estranea all'autore del vangelo oppure se sia una creazione genuina dell'autore, non è semplice anche e soprattutto a causa della brevità del brano in questione, poche parole inserite in un contesto complessivo (Mt. 1:18-3:17) in cui vengono citate diverse profezie in connessione con la nascita e l'infanzia di Gesù. Mt. 1:22-23 è perfettamente parentetico e potrebbe essere omesso dal contesto senza alterarne il senso: questo dato, considerato da solo, ha tuttavia assai poca rilevanza. L'incipit di Mt. 1:22 è indubbiamente coerente con il lessico altrove impiegato dall'autore, che è solito riportare i fatti di Gesù all'adempimento di antiche profezie vetero testamentarie: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα seguita dal verbo πληρώω ricorre in Mt. 26:56 e mai altrove nel Nuovo Testamento in questa forma⁷). Lo stesso Matteo usa πληρώω sedici volte, la forma verbale πληρωθῆ ricorre in otto passaggi del medesimo. Il racconto di Mt. 21:1-7 ha paralleli sinottici in Mc. 11:1-7 e Lc. 19:29-35, tuttavia è il solo Mt. 21:4-5 a integrare la narrazione con la citazione di una profezia biblica, introdotta con la formula τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῆ. E ὅλος è molto utilizzato in Matteo, più che negli altri vangeli. Le costruzioni τὸ ῥηθὲν ὑπὸ / τὸ ῥηθὲν διὰ ricorrono solo nel vangelo di Matteo, in ben quattordici casi riguardanti adempimenti profetici, e diverse volte appaiono in connessione con il verbo πληρώω come in Mt. 1:22. Il participio sostantivato τὸ ῥηθὲν non è mai altrove utilizzato se non nel vangelo di Mt. Anche διὰ τοῦ προφήτου ricorre spesso in Mt. (dodici casi, mentre nel resto del NT ricorre solo in At. 2:16 e 28:25) così come è comune che ad essa segua il participio λέγοντος (nove casi sui dodici citati). Sulla base di queste semplici considerazioni è altamente improbabile sia la tesi della singola interpolazione postuma nel vangelo, sia la dipendenza testuale diretta da una fonte preesistente, a meno che non si tratti di una fonte orale nota al solo Matteo, riportata secondo lo stile letterario di Matteo. D'altra parte l'autore ha aggiunto al termine della citazione di Is. 7:14 una precisazione che non è caratteristica del suo tipico modo di scrivere: trattasi della spiegazione del significato di "Emmanuele", ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύομενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, "il significato è: Dio con noi". L'ebraico לֵאמֹנֵעַ ha appunto questo senso, del resto reso esplicito anche in Is. 8:8 e 8:10 (LXX: μεθ' ἡμῶν κύριος ὁ θεός). Il punto è che una simile specificazione è piuttosto desueta nel vangelo di Matteo. Soltanto pochissime parole prima l'autore scrive – in Mt. 1:21 – che il figlio che sarà partorito sarà chiamato Gesù poiché "salverà il popolo dai suoi peccati", una assonanza tra il nome di Gesù (in ebraico: "Yêshûa") e il verbo "salvare" (ebr.: "yôshîa") lasciata del tutto all'intuito del lettore e assolutamente non evidente nel testo greco, dove il verbo σώζω non può essere messo in alcuna

⁷ Cfr. Mc. 14:49 e Gv. 18:9, mentre Lc. 22:47-53 non riporta alcun accenno all'adempimento di profezie.

relazione con Ἰησοῦς (⁸). Invece in Mt. 1:23 il significato di לֵאמֹר verrebbe così ad essere spiegato, addirittura con un verbo come μεθερμηνεύω che è *hapax* in Matteo. La formula ὁ ἔστιν μεθερμηνεύόμενον è utilizzata in Mc. 5:41, 15:22 e 15:34 per spiegare, risp., il significato di Ταλιθα κουμ, del “Golgota” e del grido del Gesù morente sulla croce, tipiche espressioni in ebraico/aramaico. Ma Mt. 27:33 spiega il significato di “Golgota” con ὁ ἔστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος, mentre il grido di Gesù sulla croce è preceduto semplicemente da τοῦτ’ ἔστιν (Mt. 27:46). Μεθερμηνεύόμενον ricorre anche altrove nel Nuovo Testamento greco, cfr. Gv. 1:38, 1:41 o At. 4:36. Matteo raramente ha interesse a spiegare il significato di termini ebraici o aramaici quali “rabbi”, “Messia” o altri nomi e quando, raramente, antepone o fa seguire una spiegazione, impiega formule diverse da questa. Anche costruzioni basate sul verbo διερμηνεύω risultano assenti in Matteo, mentre abbiamo esempi in At., Lc. e nelle lettere. Di conseguenza la spiegazione del significato di “Emmanuele” appare estranea alla mano di Matteo. Ma, questo è il punto, può essere fatta risalire a una fonte di cui si è avvalso Matteo, oppure si tratta di una interpolazione, una glossa successivamente e tardivamente finita nel testo? Nell’Antico Testamento a volte lo stesso testo ebraico spiega con ulteriori parole il significato di un nome. Un esempio riguardante l’annuncio di una maternità compare in Gen. 16:11, un verso molto simile a Is. 7:14 soprattutto se lo si legge in ebraico, in cui l’angelo dice ad Agar: “Ecco, sei incinta, partorirai un figlio e lo chiamerai Ismaele, perché il Signore ha ascoltato la tua afflizione”. In questa ed altre spiegazioni simili, tuttavia, la LXX non usa mai un verbo così specifico come μεθερμηνεύω che al contrario ricorre nel Prologo del Siracide greco, per costruzione una traduzione greca dall’ebraico. Se non siamo in presenza di una glossa finita nel vangelo di Matteo a spiegare il significato di “Emmanuele” contro la volontà dell’autore, probabilmente la frase deriva da un testo greco di Is. 7:14 diverso dalla LXX in cui tale spiegazione era presente. Ben difficilmente, difatti, questa spiegazione è imputabile a Matteo, tenuto anche conto del contrasto tra il significato del nome in Mt. 1:23 (Emmanuele = Dio con noi) e il nome del bambino in Mt. 1:21 (Gesù, colui che salverà il popolo dai peccati). Poiché simili spiegazioni etimologiche sono rare in Matteo e quando avvengono non utilizzano mai la formula ὁ ἔστιν μεθερμηνεύόμενον, posto che tutto ciò, d’altra parte, deve comunque coesistere con Mt. 1:22, che risulta completamente compatibile con lo stile di Matteo, la soluzione più semplice consiste forse nel supporre che Matteo non abbia tradotto direttamente da qualche testo ebraico la sua versione di Is. 7:14 ma l’abbia trovata in quella forma con annessa la spiegazione del significato di “Emmanuele”, da una fonte (greca) più antica.

2.2 La traduzione greca dei LXX

Matteo, al v. 23, utilizza esplicitamente il termine greco παρθένος (*parthenos*) che generalmente ha un significato molto prossimo all’italiano “vergine” e indubbiamente è appropriato per esprimere il concetto di una vergine in senso biologico. Isaia, al v. 7:14, utilizza il termine ebraico **‘almah** (pl. ‘alamoth) che non significa esplicitamente vergine, ma solo giovane donna o ragazza, sebbene nel mondo ebraico una giovane ragazza era tipicamente vergine ed era tenuta a raggiungere il matrimonio in questa condizione, inoltre non lascia intendere nel resto del passo che la donna in questione fosse necessariamente vergine. Questo non è infatti affermato esplicitamente. Molti studiosi evidenziano il fatto che se Isaia avesse voluto esplicitamente riferirsi tecnicamente ad una “vergine” avrebbe dovuto utilizzare il termine ebraico **bethulah** (בתולה) che è più specifico in questo senso (⁹). La questione, da sempre, ha dato luogo alle interpretazioni più svariate. Inoltre essa si gioca puramente sul piano linguistico in quanto il contesto di Isaia non offre altri particolari che possano qualificare inequivocabilmente la condizione sessuale della figura femminile che compare al v. 14, né in un senso né nell’altro. L’interpretazione di Mt. 1:23, che traduce **‘almah** con παρθένος, è supportata dalla Bibbia dei LXX che, in tutti i testimoni effettivamente riporta

⁸ J. Carmignac ravvisava in Mt. 1:21 un semitismo e la dipendenza di Mt. da un testo ebraico: cfr. *La Naissance des Evagiles Synoptiques*, Paris, OEIL, 1984, pag. 37.

⁹ Si veda il capitolo 3 del presente documento, dedicato alle analisi linguistiche.

παρθένος in Is. 7:14. E' molto probabile che Matteo dipenda in tutto o in parte dalla LXX. La versione della LXX e quella di cui in Mt. 1:23, confrontate, sono molto simili:

Is. 7:14 (LXX) – ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει (B, Giustino et. al.: λή(μ)ψεται) καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (lett.: “Ecco la vergine avrà nel ventre e partorirà un figlio, e chiamerai il suo nome Emmanuele”).

Mt. 1:23 – ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν (D et. al.: καλέσεις) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (lett.: “Ecco la vergine avrà nel ventre e partorirà un figlio, e chiameranno il suo nome Emmanuele”).⁽¹⁰⁾



Punti di fortissima coincidenza con la LXX



Probabile divergenza con la LXX

I due testi certamente hanno un fortissimo punto di contatto testuale nella parola παρθένος, che denota in modo molto esplicito la condizione di verginità, nascosta o assente nel testo ebraico. Ma vi sono due differenze importanti:

(i) il verbo ἔξει è attestato in Is. 7:14 da molti codici della LXX (ad esempio il codice alessandrino, A), tuttavia diversi testimoni, tra i quali il codice vaticano B, leggono ἐν γαστρὶ λή(μ)ψεται (“riceverai nel ventre”, nel senso di concepire) al posto di ἐν γαστρὶ ἔξει, recepito nel vangelo secondo Matteo. A questo proposito è interessante osservare che Giustino nel “Dialogo con Trifone” (composto tra il 160 e il 165 d.C. circa), ogni volta che deve citare Is. 7:14, persino nella versione ebraica con νεάνις al posto di παρθένος, utilizza sempre λήμψεται (per i riferimenti si veda la nota 59). Data l'autorevolezza testuale di B e l'antichità del trattato di Giustino, è probabile che le versioni più antiche della LXX divergessero dalla forma di Is. 7:14 citata in Mt. 1:23. La forma verbale λήμψεται dovrebbe essere accolta come più pura e vicina alla LXX del tempo degli evangelisti.

(ii) La forma verbale καλέσουσιν (“chiameranno”) che ricorre in Matteo, al posto di καλέσεις (“chiamerai”) della LXX: Matteo sposta l'enfasi su un soggetto “plurale” (la collettività) che chiamerà Emmanuele questo bambino, laddove la LXX è fedele al testo masoretico, in cui l'azione del chiamare il bambino è compiuta dalla madre. Vi sono alcuni codici che riportano in Mt. 1:23 καλέσεις, probabilmente una armonizzazione alla LXX giacché tutti i mss. testualmente più autorevoli (nonché la maggioranza di tutti i codici in generale) leggono καλέσουσιν. Giustino in Ap. I,33 riporta una sua particolare versione, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, probabilmente una citazione non accurata di Mt. 1:23. Nel “Dialogo con Trifone” prima dà attestazione di una versione greca di Is. 7:14 con καλέσεται (*Dial.*, 43,5), poco dopo, tuttavia, cita il medesimo passaggio con la stessa forma verbale di Mt. 1:23, καλέσουσι(v) (*Dial.*, 43,8). A queste differenze andrebbe poi aggiunta la curiosa conclusione di Mt. 1:23 riguardante il significato del nome Emmanuele, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, lett.: “il significato è: Dio con noi”, spiegazione assente nella LXX (cfr. la versione “ibrida” di Ap. I, 33).

E' estremamente complesso stabilire sulla base di un testo così breve se vi sia dipendenza testuale di Mt. dalla LXX piuttosto che dal testo ebraico e se la forma originaria della LXX sia proprio quella riportata in Mt., oppure se Matteo abbia tradotto il testo ebraico di Isaia creando una propria versione formalmente non dipende dalla LXX o, ancora, se abbia usato una versione greca prodotta da un altro autore che non ha usato direttamente (o soltanto) la LXX. Indubbiamente la presenza di

¹⁰ Questo è il testo ricostruito in NA27, alcuni mss. (in part. il Bezae-Cantabrigensis) armonizzano la citazione a Is. 7:14 riportando καλέσεις anziché καλέσουσιν. NA27 non segnala altre varianti.

παρθένος in entrambi i testi è uno degli elementi in favore di una dipendenza testuale diretta di Mt. (o di una sua fonte greca) dalla LXX: il testo ebraico legge infatti ‘almah, lezione attestata anche dal rotolo di Isaia 1QIs. (a) di Qumran: quando nel II secolo d.C. Aquila e Teodoziona, eruditi ebrei, preparano una nuova versione del testo greco della Scrittura ritennero linguisticamente più corretto rendere ‘almah con νεᾱνις piuttosto che con παρθένος ⁽¹¹⁾. D'altra parte le versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona furono prodotte in un periodo di forte tensione polemica tra ebrei e cristiani, per cui l'utilizzo di νεᾱνις molto probabilmente fu motivato dal proposito di non rendere, nella nuova traduzione greca, troppo esplicito un eventuale collegamento alla nascita di Gesù da una vergine convalidando in qualche modo l'esegesi cristiana di Is. 7:14. I cristiani, infatti, si avvalevano di questo ed altri passi della Scrittura per sostenere che Gesù era il Messia atteso dai tempi antichi. E' difficile prendere posizione circa il cambiamento della forma verbale da καλέσεις (“chiamerai”) a καλέσουσιν (“chiameranno”). Matteo potrebbe aver cambiato il soggetto rendendolo generale e indefinito per motivi teologici, al fine di ricondurre la profezia a Gesù Cristo che fu chiamato “Emmanuele” dal popolo o dai suoi seguaci, mentre il suo vero nome era Gesù: il contrasto con Mt. 1:21 in cui il nome del nascituro è Gesù, potrebbe aver motivato la modifica della forma verbale nella citazione di Is. 7:14. D'altra parte l'esistenza di una lezione nel rotolo 1QIs. (a) in cui il soggetto del verbo corrispondente ebraico è proprio reso indefinito riapre, indubbiamente, la questione: Matteo potrebbe aver recepito una diversa recensione greca di Is. 7:14 rispetto alla LXX così come attestata nei codici superstiti. M.J.J. Menken, in conclusione di un suo eccellente articolo sulla tradizione testuale di Mt. 7:10-17, si dichiara a favore della natura redazionale di tutto Mt. 7:10-17, tuttavia ritiene che l'autore del racconto abbia citato Is. 7:14 prelevandolo non direttamente dalla LXX ma da un testo (greco) che fu prodotto correggendo e migliorando la versione della LXX in base ad un testo ebraico ⁽¹²⁾. Secondo Menken l'autore di questo racconto, dunque, non utilizzò direttamente la LXX ma un'altra fonte per la sua citazione.

La LXX molto probabilmente ha giocato un ruolo importante nella versione di Is. 7:14 così come citato in Mt. 1:23 o dalla fonte che egli utilizzò. Secondo le fonti storiche la Bibbia dei LXX (detta anche *Septuaginta*) è una traduzione greca dell'Antico Testamento fatta da esperti traduttori ebrei ed iniziata ad Alessandria d'Egitto ai tempi del re Tolomeo II Filadelfo ⁽¹³⁾, circa duecentocinquanta anni prima di Cristo. Originariamente sarebbe stato tradotto in greco solo il Pentateuco, ossia la “legge” ebraica, come affermano la lettera di Aristeo a Filocrate e gli storici ebrei del I secolo d.C. Giuseppe Flavio ⁽¹⁴⁾ e Filone di Alessandria ⁽¹⁵⁾. Successivamente vennero tradotti anche gli altri libri della Scrittura ebraica, il processo andò avanti fino al II secolo d.C., nel corso del quale si completarono le traduzioni di tutti i vari libri. Oggi non è noto quali libri fossero effettivamente già stati tradotti nel I secolo d.C., le varie missioni archeologiche hanno rinvenuto frammenti molto antichi (antecedenti l'era volgare di cento o duecento anni) della LXX della Genesi, dell'Esodo, del Levitico, del Deuteronomio, alcuni di questi sono stati ritrovati presso **Qumran** ⁽¹⁶⁾. Ma proprio presso Qumran, nella grotta 7Q, è stato rinvenuto un frammento greco del

¹¹ Ireneo di Lione, *Adv. Haer.*, 3.21. Eusebio di Cesarea, *Dim. Ev.* 7,1,1.

¹² M.J.J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Peeters Publishers, 2004, ISBN: 904291419X, pp. 117-131. Il Cap. 7 del libro è la riproposizione dell'articolo di Menken in *NovT* 43 (2001), pp. 144-160.

¹³ Tolomeo II regnò per circa 38 anni nel periodo 284-246 a.C. (le date sono approssimate).

¹⁴ *Ant.*, Proemio, 10 e Libro 12,11-120. Secondo lo storico ebreo Tolomeo II fece tradurre in greco solo la *Toràh*.

¹⁵ *Vita Mosis* 2.5.25 – 2.8.48.

¹⁶ A Qumran sono stati ritrovati complessivamente ventuno frammenti in greco nella grotta 7Q e sei frammenti in greco nella grotta 4Q. La questione delle attribuzioni dei documenti della grotta 7Q è estremamente complessa in quanto i frammenti sono molto piccoli e spesso danneggiati; il frammento 7Q1 = 7QLXXExod è stato attribuito con certezza a Es. 28:4-7, il frammento 7Q2 = 7QLXXEpJer è stato attribuito con sicurezza a Baruc 6:43-44, per gli altri frammenti sono state proposte diverse attribuzioni, quelle che attualmente hanno maggior credito riguardano passi del Nuovo Testamento greco oppure al primo libro di Enoch, un testo apocrifo dell'AT che non è compreso negli attuali canoni ebraico e cristiano.

libro di Baruc (¹⁷), libro che oggi non è neppure compreso nel canone ebraico, datato paleograficamente all'inizio del II secolo a.C. e questo prova che la lettera di Geremia venne tradotta in greco abbondantemente prima di Cristo. A Nahal Hever nel 1952 è stato scoperto il rotolo greco dei “Profeti Minori”, noto con la sigla **8Hev.XIIgr.**, databile tra il 50 a.C. e il 50 d.C. per via paleografica. 8Hev.XIIgr. conserva passaggi dei profeti Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo e Zaccaria. Una porzione del Capitolo 42 del libro di Giobbe è poi attestata in **P.Oxy. 3522**, resto di un rotolo di papiro datato paleograficamente al I secolo dopo Cristo. Secondo il prologo in esso contenuto il libro della Siracide (noto anche come Ecclesiastico) venne tradotto in greco in Egitto nel trentottesimo anno del re Evergete, ovvero verso il 132 avanti Cristo. Poiché questo testo non fa parte del canone ebraico, la sua autenticità è sempre stata oggetto di discussione. A Qumran sono stati trovati stralci del Siracide scritti in ebraico quindi effettivamente quanto scritto nel prologo potrebbe essere davvero autentico. Inoltre il testo masoretico in alcuni casi differisce sostanzialmente dal testo della Bibbia dei LXX per cui spesso si pone il problema di quale dei due tipi di testo sia più affidabile e abbia subito meno alterazioni nel corso dei secoli. Per esempio il libro del profeta Geremia, seguendo il testo della Bibbia dei LXX, risulta più corto del 15% circa rispetto alla versione ebraica masoretica e contiene numerose varianti. A Qumran sono stati ritrovati due documenti scritti in ebraico che concordano con il testo della Bibbia dei LXX contro il testo masoretico (¹⁸). Analogamente un frammento del libro di Samuele ritrovato nella grotta 4Q e scritto in ebraico coincide con il testo della Bibbia dei LXX laddove questa differisce dal testo masoretico oggi noto (¹⁹).

Datazione	Frammento	Libro
II sec. a.C.	4Q122 = 4QLXXDeut	Deuteronomio
	P.Ryl Gk 458	Deuteronomio 25:1-3
II-I sec. a.C.	4Q119 = 4QLXXLev a	Levitico
	7Q1 = 7QLXXEx (7Q1,1+7Q1,2)	Esodo 28:4-7
	7Q2 = 7QLXXEpJer	Baruch 6:43-44
	7Q3	<i>Non identificato</i>
I sec. a.C.	4Q120 = 4QLXXLev b	Levitico
	P.Fouad 266 a	Genesi
	P.Fouad 266 b	Deuteronomio
Fine I sec. a.C.	4Q126	<i>Non identificato</i>
	4Q127	<i>Non identificato</i>
	P.Fouad 266 c	Deuteronomio
I sec. a.C. – I sec. d.C.	4Q121 = 4QLXXNu	Numeri
	M.Pr. a = 8HevXIIqk	Abacuc
	M.Pr. b = 8HevXIIgk	Zaccaria
I sec. d.C.	P.Oxy. 3522	Giobbe, Cap. 42
50 a.C. – 50 d.C.	7Q4, 7Q6, 7Q8, 7Q9, 7Q10, 7Q11, 7Q12, 7Q13, 7Q14, 7Q15	<i>Non identificati. Attribuzioni più probabili a passi del NT o al primo libro di Enoc</i>
	7Q5	?? Mc. 6:52-53 ?? (attribuzione non sicura)

Tabella 1 – I più antichi frammenti biblici in greco oggi noti. I frammenti 4Q126 e 4Q127 (Qumran, grotta 4Q) in realtà non sono stati ancora attribuiti. Nella grotta 7Q sono stati ritrovati complessivamente ventuno frammenti in greco, soltanto 7Q1 e 7Q2 sono stati attribuiti con certezza, per gli altri sono state proposte alcune identificazioni che non sono state accettate al momento con assoluta certezza dalla comunità scientifica internazionale.

¹⁷ Trattasi del frammento di rotolo denominato 7Q2 (7QLXXEpJer) attribuito a Baruch 6:43-44 secondo il testo greco della Bibbia dei LXX. Il Capitolo 6 di questo libro è anche detto “Lettera di Geremia”. Si noti che Baruch non è compreso nel canone ebraico attuale.

¹⁸ Trattasi dei frammenti in ebraico 4QJer(b) e 4QJer(d), molto antichi, 200 a.C. circa. La traduzione greca in questo caso si accorda perfettamente con questi antichi documenti e quindi sembra essere molto più fedele del testo masoretico.

¹⁹ Trattasi del frammento in ebraico denominato 4QSam (a).

Poiché tutti questi frammenti sono molto antichi e il testo della LXX li segue molto fedelmente (contro il testo masoretico, molto più recente) ciò fa sospettare che prima di Cristo e dopo l'epoca di Tolomeo II fossero già stati tradotti in greco anche altri libri oltre al solo Pentateuco⁽²⁰⁾. Oggi però non è possibile dimostrare con prove archeologiche che già ai tempi di Gesù esisteva una traduzione in greco di Isaia, infatti nulla è stato ritrovato al riguardo oltretutto i frammenti della Bibbia dei LXX antecedenti l'era cristiana non sono numerosi, come testimonia la Tabella 1. I più antichi frammenti del libro di Isaia secondo la versione dei LXX che si conoscono risalgono tutti al II-III secolo d.C.⁽²¹⁾, un passo come Is. 7:14, di fatto, è noto nella versione greca attraverso codici "cristiani", come il Vaticanus (B) o l'Alexandrinus (A), oppure attraverso citazioni in autori cristiani (dal II secolo in poi). Pertanto da un lato non possiamo sostenere con certezza che Matteo abbia prelevato direttamente la citazione dalla LXX e d'altra parte non possiamo neppure ipotizzare che la traduzione di 'almah con $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ("vergine") sia corretta ed attestata dai traduttori ebrei della LXX prima dell'avvento del cristianesimo e delle polemiche tra cristiani ed ebrei. Semplicemente, nulla si può dire di certo al riguardo e così come non è semplice provare che la versione dei LXX contenesse in origine il termine $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ non è neppure semplice provare che sicuramente essa a un certo punto fu interpolata dai cristiani: si potrebbe, anzi, osservare che Ireneo di Lione, nel ventunesimo capitolo del terzo libro di *Adversus Haereses*, sostiene strenuamente la traduzione di 'almah con $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in Is. 7:14, pertanto verso il 170-180 d.C., quando fu composto il trattato *Adv. Haer.*, la lezione era ben nota e conosciuta. E, prima di Ireneo, anche Giustino aveva citato Is. 7:14 secondo la versione greca che oggi conosciamo⁽²²⁾. Certamente sembra difficile credere che dal II-III sec. a.C. al I sec. d.C., vale a dire in un arco di tempo di due o trecento anni, si siano tradotti soltanto pochi libri dell'Antico Testamento e tutto il grosso del lavoro sia stato svolto tra la fine del I sec. e il II sec. d.C., in meno di un secolo. La mole del materiale residuo da tradurre sarebbe stata infatti enorme. Inoltre Giustino, Ireneo, Clemente di Alessandria insistono sull'antichità e autorevolezza della LXX. Significativo poi il fatto che si siano trovati presso Qumran frammenti della LXX di testi non appartenenti al Pentateuco. Tuttavia attenendosi soltanto ai fatti e all'evidenza papirologica si può solo dire che non è dimostrabile che esistessero copie greche di Isaia antecedenti il II sec. d.C., men che meno non sappiamo se eventuali traduzioni greche realizzate prima delle polemiche tra cristiani ed ebrei leggessero proprio $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$. Le traduzioni della Septuaginta, dopo il I sec. d.C., sono state molto utilizzate dai cristiani e quindi possono eventualmente essere sospettate di essere state interpolate da questi, ad esempio traducendo 'almah con $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in Isaia 7:14 o semplicemente cambiando una parola greca più generica come $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ ⁽²³⁾ oppure $\nu\epsilon\alpha\nu\iota\varsigma$ ⁽²⁴⁾ in $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ in una ipotetica versione della LXX scritta da ebrei in tempi molto antichi. In conclusione, sembra altamente probabile che l'autore del brano in questione abbia utilizzato la versione greca della LXX di Is. 7:14 che legge $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, invece che una sua traduzione diretta dal testo ebraico, conferendo a questa parola il suo legittimo significato di "vergine" in senso biologico. Resta oggetto di discussione se la versione greca utilizzata sia il tardo prodotto di ambienti già cristiani oppure se anche i traduttori ebrei usassero rendere 'almah con $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ prima delle polemiche con i cristiani. Come vedremo nel cap. 3 dedicato alle analisi linguistiche, sebbene $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ indubbiamente possa essere utilizzato per una "vergine", i campi semantici del greco $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ e dell'italiano "vergine" non sono esattamente coincidenti, di fatto anche in greco il termine può avere senso di giovane ragazza, promessa sposa, ecc..., molto simile all'ebraico 'almah, e di questo abbiamo traccia anche nella LXX. E' quindi possibile che persino il

²⁰ Nebe, Puech e Muro sostengono poi che alcuni frammenti greci della grotta 7Q di Qumran siano attribuibili a 1 Enoc, un apocrifo dell'AT. Questa attribuzione comunque pone ancora alcuni dubbi di natura paleografica in quanto i frammenti sono molto piccoli e danneggiati. Sono state proposte anche altre attribuzioni.

²¹ Vedi **P.Princ. Garrett/Bell 2G** (frammento del Cap. 23) e **P.Berlin 6772** (palinsesto, frammenti dei Capp. 36-37). Si noti comunque che questi frammenti sono più antichi dei più vecchi manoscritti masoretici.

²² *Apol. I, XXXIII*. Giustino è un importante testimone delle polemiche tra gli apologeti cristiani ed ebrei del II secolo, si veda il *Dialogo con Trifone* (a partire dal cap. LXVII).

²³ Che significa "donna".

²⁴ Significa: "giovane donna", "ragazza".

traduttore greco di Is. 7:14 abbia usato παρθένος per rendere ‘almah nel suo senso più ampio, senza riferimento a una “vergine” in senso stretto: Mt. o la sua fonte, invece, interpretarono il termine nel suo senso più ristretto di vergine biologica, da cui il collegamento con la nascita di Gesù.

2.3 La nascita di Gesù negli altri vangeli canonici

I vangeli di Marco e di Giovanni non parlano delle circostanze della nascita di Gesù e neppure della sua infanzia: in Marco il racconto evangelico inizia con Gesù adulto che viene battezzato da Giovanni nel Giordano, in Giovanni sono riportati fin dall’inizio del vangelo episodi che riguardano soltanto il Gesù adulto. Marco non conosce Giuseppe, il padre di Gesù, che non viene mai citato. Nell’episodio in cui Gesù si reca in visita nella sua patria (Nazaret) e predica nella sinagoga (Mc. 6:1-6), l’incredulità della folla è espressa tramite la frase: “Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Joses, di Giuda e Simone?” (Mc. 6:3), Gesù è egli stesso chiamato “il carpentiere” (ὁ τέκτων) e definito “il figlio di Maria” (ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας) senza alcuna relazione con il padre Giuseppe, mai citato nel vangelo di Marco, in nessuna circostanza⁽²⁵⁾. Se leggiamo il parallelo di Mt. 13:53-58, la frase viene riportata nella forma: “Non è egli forse il figlio del carpentiere? Sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda?” (Mt. 13:55). In questa versione Gesù non è più “il figlio di Maria” e neppure “il carpentiere”, ma diventa “il figlio del carpentiere” (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός) e Maria diventa “sua madre” (ἡ μήτηρ αὐτοῦ). La versione marciana, difatti, potrebbe creare qualche imbarazzo sulla legittimità della nascita di Gesù, che non ha un padre “legale” o “biologico” di cui si conosca il nome, inoltre nella cultura ebraica indicare una persona solo col nome della madre, come in Mc. 6:3, potrebbe sollevare dubbi sulla legittimità della sua nascita, sebbene non provi che il personaggio sia nato illegittimamente⁽²⁶⁾. Anche il parallelo di Lc. 4:14-50 l’agiografo pare correggere la versione marciana in modo simile, gli abitanti di Nazaret si domandano: “Non è il figlio di Giuseppe?” (Lc. 4:22). Il vangelo di Giovanni conosce la versione: “Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre” (Gv. 6:41)⁽²⁷⁾. Anche in un’altra circostanza il vangelo di Giovanni parla di “Gesù figlio di Giuseppe di Nazaret” (Gv. 1:45). Poiché il quarto vangelo non riporta alcuna fonte riguardante la nascita miracolosa, si può supporre che il suo autore ritenga Gesù un vero figlio di Giuseppe e non dia importanza o addirittura credito alla nascita da una vergine. Anche Paolo, nelle sue epistole, pare non conoscere oppure non essere interessato alla nascita di Gesù da una vergine. Nei capp. XXI e XXII del terzo libro di *Adversus Haereses*, dove discute di verginità di Maria e nascita miracolosa di Gesù, Ireneo di Lione non riesce a citare dal *corpus* paolino nulla di più di Ef. 4:9 (*Adv. Haer.* 3, 21, 6), Gal. 4:4 (*Adv. Haer.* 3, 22, 1) e Rom. 1:3-4 (*Adv. Haer.* 3, 22, 1) il cui utilizzo a sostegno di una consapevolezza paolina della dottrina verginale appare alquanto dubbio. Nel primo caso il contrasto tra i verbi ἀναβαίνω e

²⁵ Mc. 6:3 è riportato in questa forma secondo quasi tutti i codici, in part. quelli testualmente più autorevoli (come B e 8). La Bibbia C.E.I. traduce quindi giustamente con “il carpentiere, il figlio di Maria”. Secondo NA27, alcuni manoscritti, tra cui il papiro P45, leggono ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ τῆς Μαρίας. In P45, comunque, la lettura è segnalata in NA27 come incerta (*vid*). E’ quindi oggetto di discussione se questa lezione costituisca, semplicemente, una armonizzazione a Mt. 13:55 o una versione più pura del testo di Mc. La tesi dell’armonizzazione sembra la più convincente, una simile costruzione non è attestata in Mc. che costruisce più semplicemente le frasi (cfr. Mc. 15:21). Marco, inoltre, non antepone mai il genitivo a υἱός, invece per Matteo si possono citare non solo Mt. 13:55 (tutta la tradizione manoscritta riporta ὁ τοῦ τέκτονος υἱός), ma anche Mt. 14:33 e la ripresa di Mt. 27:54. Si noti che Mt. 27:54 (Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος) ha parallelo sinottico in Mc. 15:39 dove il genitivo segue υἱός (Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν). Cfr. Mc. 3:11. E’ sorprendente e degno di attenzione che Origene (185-254 d.C.), in polemica con l’ebreo Celso, dichiarò: “In nessuno dei vangeli correntemente in uso nelle Chiese Gesù è mai descritto come carpentiere (τέκτων).” (*Contra Celsum*, 6, 36).

²⁶ Rimando alla trattazione di J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, vol. I, ediz. italiana, Queriniana, terza edizione, 2006, pp. 229-233.

²⁷ M. Pesce considera questo verso di Giovanni di “straordinaria importanza” e suppone che Giovanni non dia credito o non conosca alcun racconto sulla nascita verginale. Cfr. C. Augias, M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano, XVIII edizione, 2007, pp. 105-106.

καταβαίνω nel parallelo tra l'ascensione e la discesa di Cristo potrebbe far pensare a una discesa, intesa come nascita, altrettanto soprannaturale quanto l'ascensione: ma il passo appartiene a Efesini, una epistola che secondo diversi studi potrebbe essere pseudoepigrafa⁽²⁸⁾. Gli altri due passaggi sono ancora più evanescenti e Ireneo li cita contro le dottrine docetiche, sostenendo che Gesù, pur essendo disceso dal cielo in modo miracoloso, comunque ebbe un corpo vero e proprio attraverso l'incarnazione in Maria. E' poi sorprendente che Paolo, parlando di condizione di verginità in 1 Cor. 7:25-35, non citi il modello della verginità mariana, qualora ne fosse a conoscenza, specialmente dove parla di verginità femminile (1 Cor. 7:25, 28, 34). Comunque l'*argumentum ex silentio* dovrebbe essere utilizzato con circospezione: se Paolo non riporta un determinato dato storico o letterario non può essere assolutamente certo che egli non ne fosse a conoscenza, saranno eventualmente argomentazioni di tipo contrario al dato stesso (per esempio proposizioni inconciliabili con la dottrina verginale) a far propendere per la sua non conoscenza o non condivisione⁽²⁹⁾.

2.3.1 Luca e la nascita miracolosa di Gesù, alcune perplessità

Il vangelo di Luca (cfr. 1:26-38) riporta alcuni importanti versi riguardanti la nascita di Gesù. Maria è introdotta dall'agiografo con παρθένος, la cui traduzione più immediata è "vergine" (Lc. 1:27) ma è importante tenere conto che non è sempre valida per tutti gli autori e in tutte le circostanze, come vedremo in seguito, ed è promessa sposa di un uomo chiamato Giuseppe. L'angelo Gabriele le annuncia che concepirà e partorirà un figlio e lo chiamerà Gesù (nel vangelo di Matteo l'annuncio è invece fatto a Giuseppe). Da questo annuncio, almeno nella sua formulazione iniziale (Lc. 1:31-33), potrebbe non essere immediatamente evidente che la nascita di Gesù sia di tipo verginale: Luca, infatti, al contrario di Matteo, non fa alcun riferimento all'oracolo messianico di Is. 7:14 in cui, nella versione dei LXX, come già notava Giustino, sussiste la forte connessione di παρθένος con ἐν γαστρὶ ἔξει a sostenere l'idea di una concepimento miracoloso, e non riporta i rafforzativi che sono attestati nella versione matteana del racconto dell'infanzia⁽³⁰⁾. L'angelo, semplicemente, dice a Maria: "Concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù" (Lc. 1:31). Si tratta di una frase sorprendentemente simile a Gen. 16:11 (LXX) in cui è sempre un angelo che annuncia ad Agar la nascita di Ismaele (il testo greco è molto simile):

Lc. 1:31 ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν⁽³¹⁾

²⁸ Ireneo metteva in relazione Ef. 4:9 ("Colui che discese è lo stesso che anche ascese") con Is. 7:10 ("dalle altezze o dalle profondità"). Indipendentemente dall'uso che ne fa Ireneo, Ef. 4:9-10 è una *crux*: la tendenza è quella di considerare la discesa di Cristo come la sua venuta nel mondo (quindi la nascita), ma alcuni intendono la discesa nel regno dei morti, non la nascita. Cfr. S. Romanello, Lettera agli Efesini, ediz. Paoline, 2003, ISBN 8831524267, pp. 139-141. L'introduzione di questo libro espone anche i principali problemi legati all'attribuzione a Paolo di Efesini. Cfr. A.T. Lincoln, *Word Biblical Commentary: Ephesians*, in *The Word Biblical Commentary* (edited by B. Metzger, D.A. Hubbard, G.W. Barker), Vol. 42, Word Books, Dallas, 2002, pp. 244-248.

²⁹ Cfr. M. Pesce, *op. cit.*, pag. 114.

³⁰ Nel vangelo di Lc., παρθένος ricorre (due volte) soltanto in 1:27, cercando per tutti i casi della lingua greca. Non è dunque possibile dedurre un quadro sufficientemente generale delle varie sfumature con cui l'autore di questo vangelo utilizzava questa parola. Potrebbe averla utilizzata in questo contesto semplicemente per riferirsi a una giovane donna prossima al matrimonio.

³¹ NA27 non segnala alcuna variante testuale. Anche Is. 7:14 è sorprendentemente molto simile a Gen 16:11, la somiglianza è ancora più evidente nel testo ebraico privo di vocalizzazione, come vedremo in seguito. Transitivamente si potrebbe, dunque, sostenere l'esistenza di una relazione molto stretta tra Lc. 1:31 e Is. 7:14. Ma è difficile comunque concludere che Luca abbia inteso alludere in modo silente a Is. 7:14. E' vero che Luca altre volte usa la tecnica dell'allusione per citare indirettamente passi biblici, come in 1:37 (allusione a Gen. 18:14). In questo caso specifico la somiglianza della frase potrebbe essere motivata dall'esistenza di racconti orali o scritti sulla nascita di Gesù in cui l'angelo pronunciò una frase vicina a quella di Gen 16:11, dopotutto lo stesso Mt. 1:21 riporta una frase non dissimile. Una analisi della tecnica della allusione nel vangelo di Luca potrebbe forse aiutare – per confronto – a verificare se anche in 1:31 sia ravvisabile una allusione a Is. 7:14.

Gen. 16:11 (LXX) ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ

Se poi παρθένος di cui in Lc. 1:27 fu utilizzato senza un esplicito riferimento ad una condizione sessuale permanente, forse la vera sorpresa dell'annuncio da parte dell'angelo non consiste nel fatto che Maria concepirà e partorirà un figlio (un fatto ovvio per una promessa sposa), ma piuttosto nel fatto che questo figlio sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo e il Signore gli darà il trono di Davide, come dice subito dopo Lc. 1:32. Generare un simile figlio è indubbiamente un segno portentoso, soprattutto nel caso di una ragazza povera e umile ⁽³²⁾. Il moto di sorpresa di Maria potrebbe essere motivato, pertanto, dal fatto che questo figlio, secondo l'agiografo, è destinato a diventare il Messia. Poco prima di questo racconto è riportato un annuncio simile riguardante Zaccaria, consistente nella profezia della nascita miracolosa di Giovanni Battista, qui il miracolo è dovuto al fatto che la moglie, Elisabetta, era sterile. In questa circostanza, nessuna enfasi è posta sul fatto che anche Elisabetta fosse vergine. L'annuncio dell'angelo, dunque, di per sé non è sufficiente a dimostrare la nascita miracolosa, del resto non abbiamo tradizioni circa una nascita verginale di Giovanni Battista. Lc. 1:57 afferma espressamente che Zaccaria è "padre" di Giovanni, quindi si può essere certi che è nato dal "seme" di Zaccaria. Si noti che in Lc. 2:48 anche Giuseppe è chiamato "padre" di Gesù, Maria dice infatti: "Tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo" ⁽³³⁾. Supposto che in Lc. 1:27 παρθένος significhi soltanto "giovane ragazza" prossima al matrimonio, interpretazione ammissibile in greco, si potrebbe intendere dal contesto che Luca non abbia affatto inteso alludere a una nascita miracolosa di Gesù, intendo soltanto enfatizzare il suo ruolo messianico. Qualche problema a questa teoria è causato da Lc. 1:34, in cui Maria risponde all'annuncio dell'angelo: "Come è possibile? Non conosco uomo!" ⁽³⁴⁾. Ma la risposta potrebbe anche essere intesa: "Come è possibile che io, una persona umile e comune, partorisca un simile figlio che sarà destinato ad avere tutti quei titoli? Non conosco (neppure) uomo!". Difatti in quel momento era soltanto promessa sposa di Giuseppe eppure l'angelo gli prefigurava una simile gloria. Dopo il racconto del concepimento e della nascita di Gesù, il racconto di Luca prosegue con la purificazione di Maria presso il tempio ⁽³⁵⁾, rito che veniva eseguito dalle donne ebraiche quando un bambino veniva alla luce. Secondo vari studiosi il racconto della purificazione di Maria costituisce una contraddizione palese sia con la dottrina della nascita di Gesù da una vergine, sia con la concezione secondo cui non solo il concepimento ma anche il parto di Maria avvenne preservando la verginità ⁽³⁶⁾. Il Catechismo della Chiesa Cattolica, citando S. Agostino, afferma: "Maria è rimasta «Vergine nel concepimento del Figlio suo, Vergine incinta, Vergine nel parto, Vergine madre, Vergine perpetua»: con tutto il suo essere, ella è «la serva del Signore»". Mi sembra che

³² Sulla condizione sociale di Maria e Giuseppe sono state avanzate varie ipotesi. Certamente, come vedremo, almeno nella parte riguardante i racconti dell'infanzia colpisce il fatto che il rito della purificazione nel tempio di Maria si svolse secondo il rituale delle madri indigenti, senza l'offerta dell'agnello. Si noti che Luca utilizza in questo passo i titoli di "Figlio dell'Altissimo" (Lc. 1:32) e di "Figlio di Dio" (Lc. 1:35). Simili frasi sono sorprendentemente analoghe a quelle ritrovate in un testo settario qumranico, la cosiddetta "apocalisse aramaica" (frammento 4Q246, scritto verso la fine del I secolo a.C.): "Sarà chiamato Figlio di Dio e lo chiameranno Figlio dell'Altissimo [...] il suo regno sarà un regno eterno e tutte le sue vie saranno secondo verità". E' oggetto di discussione se 4Q246 faccia riferimento ad una figura messianica "positiva" o a un re nemico del popolo di Israele che si appropria indebitamente di titoli messianici. Cfr. E. Puech, *Fragment d'une apocalypse en arameen (4Q246 = pseudo-Dan. "d") et le 'Royaume de Dieu'*, Revue Biblique 99, 1992, pp. 98-131.

³³ Forse è per evitare questo imbarazzo che alcune versioni della *vetus latina* e della *vulgata* e la versione sircuretoniana leggono: "Ecco, noi, angosciati, ti cercavamo". Anche il Bezae-Cantabrigensis (D) sopprime il riferimento al "padre". E in Lc. 2:33, dove ricorre: ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ, "il padre e la madre", diversi testimoni (A, Θ, Ψ, f¹³, 33, ...) riportano Ἰωσήφ al posto dell'imbarazzante ὁ πατήρ αὐτοῦ. Bart D. Ehrman (I Cristianesimi perduti, ed. italiana, Carocci, Roma, 2003, pag. 280) cataloga come anti-adozionistiche queste alterazioni che non vengono considerate versioni più vicine al testo originale del vangelo di Luca ma corruzioni dei copisti.

³⁴ ἄνδρα οὐ γινώσκω, cfr. Mt. 1:25 in cui il verbo γινώσκω secondo l'uso semitico denota il rapporto sessuale.

³⁵ cfr. Lc. 2:22-24.

³⁶ Cito ad es. il prof. Mauro Pesce in *Inchiesta su Gesù*, XVIII edizione, aprile 2007, pp. 101-102. Il professore parla espressamente di "contraddizione" tra il racconto del concepimento verginale di Gesù (evidentemente egli intende che Luca abbia innanzitutto presentato come verginale la nascita di Gesù) e il racconto della purificazione al tempio.

queste parole possano essere appropriatamente citate per affermare che la verginità perpetua (prima, durante e dopo il parto) di Maria è un dogma della Chiesa Cattolica. Un simile modello di verginità totale non è espressamente evidente dal Nuovo Testamento e viene dedotto indirettamente, esso è invece propugnato con enfasi da alcuni apocrifi come il protovangelo di Giacomo. Il racconto lucano della purificazione di Maria presso il tempio tradisce una certa approssimazione e in accuratezza dei costumi giudaici. Il testo afferma:

Lc. 2:22-24 – [22] Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore, [23] come è scritto nella Legge del Signore: *ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore*; e [24] e per offrire in sacrificio *una coppia di tortore o di giovani colombi*, come prescrive la Legge del Signore.

Secondo la legge ebraica vi sono diversi riti ai quali il bambino appena nato e la madre devono sottoporsi. Il bambino otto giorni dopo la nascita viene circonciso, Luca appropriatamente si riferisce a questa pratica in 2:21. Il trentesimo giorno dopo il parto avviene il riscatto del primogenito, un rito, chiamato in ebraico *pidion*, le cui base bibliche sono definite in Es. 13:2, Es. 13:12-13 e Num. 18:15-16. Il riscatto deve avvenire dopo che il bambino abbia compiuto un mese, possibilmente all'inizio del trentunesimo giorno dalla nascita e non oltre, anche all'epoca del tempio il rito non poteva essere ritardato se non in circostanze straordinarie⁽³⁷⁾. Per il riscatto non era necessaria alcuna presentazione del bambino presso il tempio, soltanto si doveva versare una cifra corrispondente al valore di cinque sicli biblici a un *cohèn* (sacerdote). I *cohanim* (sacerdoti) non si trovavano solo a Gerusalemme presso il tempio ma vivevano in mezzo al popolo, in molte città palestinesi⁽³⁸⁾. Il quarantesimo giorno dopo il parto (se il figlio era maschio, come nel nostro caso) avveniva invece la purificazione della madre presso il tempio di Gerusalemme, il fondamento di questo rito è biblico e si trova in Lev. 12:1-8. La causa della purificazione della madre non è la perdita della verginità in sé ma la purificazione dal sangue del parto⁽³⁹⁾. Secondo *Niddà* 35a (Tal. Bab.) la purificazione era necessaria anche per le imprecazioni della donna provocate dai dolori del parto⁽⁴⁰⁾. Lc. 2:22-24 confonde quindi due rituali giudaici distinti, il riscatto del primogenito (*pidion*) e la purificazione della madre, mentre in condizioni ordinarie i due riti erano distinti e avvenivano necessariamente in tempi diversi: non era possibile spostare il *pidion* al giorno della purificazione della madre o, viceversa, anticipare quest'ultimo rito. Lc. 2:22 parla poi della "loro purificazione" (αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν) il pronome genitivo plurale αὐτῶν potrebbe riferirsi a Giuseppe e Maria oppure a Maria e a Gesù, la prima soluzione sembra la più convincente⁽⁴¹⁾. Né il marito, né il bambino dovevano essere purificati da alcunché in seguito al parto, la purificazione era questione esclusivamente riservata alla madre: Lc. 2:22, quindi, probabilmente denuncia una imprecisione storica⁽⁴²⁾. In caso di coincidenza del giorno previsto per il riscatto del primogenito con qualche festività particolare o con il giorno di sabato era possibile rimandare il rito, tuttavia è difficile supporre che Luca abbia avuto accesso a racconti così dettagliati e minuziosi, tenuto anche conto che egli non spiega il motivo dell'eventuale ritardo del riscatto di Gesù⁽⁴³⁾. In

³⁷ Una tradizione presente nello Zòhar afferma che fino a che il bambino non è stato riscattato, dal momento che è giunto il tempo della mitzvà, l'angelo della morte aleggia su di lui ed è pronto a colpirlo.

³⁸ A Nazaret risedette la famiglia degli *Happizzess*, come attesta l'iscrizione di Cesarea pubblicata nel 1962, cfr. M. Avi-Yonah, *A List of Priestly Courses from Cesarea*, Israel Exploration Journal, 12 (1962), pp. 137-139. L'epigrafe, tuttavia, è stata rinvenuta in una sinagoga del III-IV secolo d.C., non è semplice stabilire la sua connessione con il I secolo dopo Cristo.

³⁹ Il sangue dovuto alla sola perdita della verginità è invece considerato puro.

⁴⁰ Cfr. anche *Eruvin* 100b.

⁴¹ Cfr. J.P. Meier, *Un ebreo marginale*, Queriniana, pag. 202.

⁴² Il marito era tenuto alla purificazione della emissione seminale subito dopo il rapporto (Lev. 15:16) ma questo non riguarda il momento della purificazione della donna in seguito al parto e riguarda tutte le emissioni seminali maschili.

⁴³ In teoria è possibile far coincidere le due date, il giorno del riscatto (*pidion*) e quello della purificazione della madre (in cui veniva offerto il *qorban*) al quarantesimo giorno dopo il parto. Supponiamo infatti che il trentunesimo giorno sia *shabbat*, essendo proibito di *shabbat* fare il *pidion* lo si deve rimandare al giorno successivo, ma se il trentaduesimo giorno è il primo giorno della festa di *succoth* (capanne), il *pidion* verrebbe rimandato di ulteriori otto giorni che

occasione della purificazione della madre Lev. 12:6 prevedrebbe l'offerta di un agnello di un anno più un colombo (oppure una tortora). Il sacrificio di questi animali era la prassi normale, però Lev. 12:8 prevede che si possa portare in offerta al posto dell'agnello una ulteriore tortora (o colombo) e questo sembra il caso di Lc. 2:24 in cui è sottolineata l'opzione della coppia di uccelli. Maria e Giuseppe, dunque, non potevano permettersi un agnello di un anno⁴⁴, oppure per loro particolari motivi non vollero sacrificare un agnello, forse seguivano un rito diverso, quello esseno (?). La questione rimane aperta.

A motivo del racconto della purificazione di Lc. 2:22-24, la nozione di verginità perpetua di Maria sarebbe palesemente ostacolata. Ma, in linea di principio, questa supposta contraddizione potrebbe essere mitigata dal fatto che la donna si sia recata al tempio, semplicemente, per non destare scandalo. Dopotutto, per quale motivo Maria non avrebbe dovuto recarsi al tempio, attirando conseguentemente su di sé i sospetti e le accuse degli altri ebrei osservanti? Come avrebbe potuto giustificare una simile nascita nei confronti del resto degli ebrei? Se, poi, lo stesso Luca non ha voluto alludere a una nascita verginale, chiaramente ogni contraddizione cade. Oppure si potrebbe anche concludere che anche se il concepimento di Gesù avvenne in una "vergine", la sua nascita fu assolutamente normale, come per tutti gli altri bambini. D'altra parte, la versione lucana non può non essere confrontata con quella di Matteo. Questo vangelo è estremamente scrupoloso nel dire che Maria rimase incinta per opera dello Spirito Santo prima che ella andasse a vivere con Giuseppe (Mt. 1:18). Racconta il dettaglio di Giuseppe che voleva ripudiarla e dell'angelo che lo convince a non farlo (Mt. 1:19-21). Si ricollega espressamente alla profezia di Isaia 7:14 che cita con *parthenos*, come nella LXX (Mt.1:22-23). Enfatizza nuovamente che Gesù nacque senza che Giuseppe la fecondasse (Mt. 1:25). Non riporta il racconto contraddittorio della purificazione al tempio, presente in Luca. Come mai Luca pone così poca enfasi nel suo racconto, senza riferire questi importanti particolari?

2.3.2 Da Lc. 3:23 la conferma che Luca intese una nascita miracolosa

Lc. 3:23 potrebbe confermare che, al contrario delle asserzioni di cui sopra, l'evangelista intendesse parlare di una nascita verginale, per opera dello Spirito Santo e non di Giuseppe. La solenne genealogia che inizia in Lc. 3:23 recita: "Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni ed era figlio, **come si credeva**, di Giuseppe, figlio di Eli." Qui il "come si credeva" (ὡς ἐνομίζετο) in prima istanza sembra indicare che appunto Gesù non nacque da Giuseppe ma dallo Spirito Santo. Si può tranquillamente ammettere che questo passo è una prova forte, praticamente schiacciante, a sostegno della verginità lucana di Maria. Eusebio di Cesarea cita Giulio Africano, vissuto nella seconda metà del II secolo, il quale sosteneva che ὡς ἐνομίζετο Luca lo aveva utilizzato poiché nel suo vangelo aveva riportato la genealogia legale di Gesù, mentre Matteo aveva riportato la genealogia biologica di Gesù⁴⁵. Le genealogie di Matteo e Luca differiscono tra loro per il fatto che secondo la versione di Matteo il nonno di Gesù (ovvero il padre di Giuseppe) si chiamava Giacobbe, mentre secondo la versione di Luca si chiamava Eli. Giulio Africano, la cui spiegazione è citata da Eusebio, invoca pertanto la legge del levirato (Deut. 25:6) e produce una complessa argomentazione per conciliare le due diverse genealogie. Sulla base non solo del citato passo di Deut. 25:6 ma anche di *Yebamot* 17b, un trattato talmudico che si occupa del levirato

aggiungendosi allo *shabbat* divengono nove: si arriverebbe, pertanto, al quarantesimo giorno, lo stesso della purificazione. Ciò dipende dalla proprietà della festa di Succoth, che consiste in un periodo di sette giorni al termine del quale l'ottavo giorno è ancora una santa convocazione per cui la durata del periodo festivo viene ad essere in pratica di otto giorni.

⁴⁴ In Lev. 12:8 la LXX utilizza il verbo εὐρίσκω + il sostantivo χεῖρ per esprimere il concetto di indigenza, di non avere sufficienti mezzi per produrre l'offerta completa. Si tratta della stessa costruzione che ricorre anche in passi quali Lev. 14:21 e Lev. 14:32 per coloro che, a causa di indigenza economica, non potevano procurarsi tutto il necessario per la purificazione dalla lebbra. Lo stesso testo ebraico prevede la possibilità di indigenza nel caso di queste offerte.

⁴⁵ *Hist. Eccl.*, 1, 7, 1-17.

ebraico, non è difficile rendersi conto che la proposta di Giulio Africano è inaccettabile. L'esercizio retorico di Giulio Africano riveste un aspetto essenzialmente apologetico e risulta di conseguenza difficile credere che Luca abbia inteso riportare di proposito (altrimenti Luca non avrebbe scritto: "come si credeva") una genealogia diversa da quella di Matteo per pura cavillosità e precisione storiografica. Oltretutto, l'usanza ebraica esclude che si possa preservare la genealogia col nome del fratello defunto in un caso di levirato. Venendo a cadere questa finezza lucana, presupposta da Giulio Africano ma abbastanza inverosimile e inapplicabile sul piano storico, viene automaticamente a cadere l'interpretazione di ὡς ἐνομίζετο di cui in Lc. 3:23 come riferito al levirato⁴⁶). Non resta allora che concludere che Luca abbia utilizzato ὡς ἐνομίζετο (presente in tutti i migliori mss. di questo vangelo) per sottolineare una nascita in condizioni straordinarie di Gesù, non dal seme di Giuseppe, ma dallo Spirito Santo. Si riteneva che Gesù fosse il figlio di Giuseppe ma in realtà fu concepito in condizioni straordinarie.

Leggendo Luca, apprendiamo poi al v. 2:5 che Maria era sposa di Giuseppe ed era incinta: "anche Giuseppe [...] salì in Giudea alla città di Davide, chiamata Betlemme, per farsi registrare insieme con Maria sua sposa, che era incinta". La descrizione della nascita non allude ad alcun intervento miracoloso, semplicemente "mentre si trovavano in quel luogo, si compirono i giorni del parto; diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo" (Lc 2:6-7). Nessun richiamo alla profezia di Isaia e al fatto che Gesù sia nato per intervento dello Spirito Santo e non in conseguenza di una azione umana.

Particolare interesse solleva poi l'utilizzo dell'espressione "figlio primogenito", in greco: τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, lett. "il suo (cioè di Maria) figlio primogenito". Per quale motivo Luca ha utilizzato un simile appellativo? Secondo il nostro costume e il nostro modo di pensare, "primogenito" è semplicemente il primo figlio nato in una famiglia, al quale seguono altri figli generati dalla stessa madre, i fratelli del primogenito. Nella nostra mentalità occidentale l'idea di primogenito è inevitabilmente connessa al primo nato di tanti fratelli. In effetti esistono vari passi del Nuovo Testamento in cui si parla di fratelli di Gesù, a vario titolo e in tante circostanze diverse. Sfortunatamente, però, nel mondo ebraico sia il termine "fratello" che il termine "primogenito" hanno un significato molto esteso e ampio. Fratelli possono essere anche semplici parenti di una persona, non necessariamente due o più fratelli di sangue. Primogenito può essere anche un figlio unico, che non ha alcun fratello. Per esempio Paolo nel primo Capitolo della lettera agli Ebrei parla di Dio e del Figlio, che per i cristiani è evidentemente Gesù Cristo. Al v. 1:6 Paolo scrive: "E di nuovo, quando (Dio) introduce il primogenito nel mondo, dice (Dio): *lo adorino tutti gli angeli del mondo*". Qui Paolo chiama il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che evidentemente nella dottrina cristiana è unico e non ha certo fratelli, come "primogenito", in greco πρωτότοκον proprio come in Luca 2:7. Pare poi che in Egitto sia stato ritrovato un epitaffio, che nulla ha a che vedere con Gesù o la questione dei suoi fratelli, nel quale il figlio di una donna deceduta in seguito al suo primo e unico parto è espressamente chiamato "primogenito", sebbene non abbia certo potuto avere fratelli nati da sua madre. Nella cultura ebraica "primogenito" è il primo figlio maschio che nasce e questo titolo viene usato anche nel caso il figlio rimanga "unico". Di conseguenza il fatto che Lc. 2:7 chiami Gesù πρωτότοκος non implica che Gesù ebbe altri fratelli o sorelle.

2.3.3 Altri testi sulla nascita di Gesù da una vergine

Si noti che oltre al vangelo di Matteo e, sebbene con minore enfasi, di Luca, la nascita verginale di Gesù Cristo è attestata anche da scritti apocrifi del II secolo (Odi di Salomone 19,7ss.; Protovangelo di Giacomo 19-20; Ascensione di Isaia 11,3ss.), oltre che in Ignazio di Antiochia (I-II sec. d.C.).

⁴⁶ L'unica utilità effettiva del passo di Giulio Africano, per gli scopi del presente lavoro, è che egli implicitamente testimonia che alla fine del II secolo ὡς ἐνομίζετο era presente in Lc. 3:23, del resto la tradizione manoscritta lo ha trasmesso nei secoli senza particolari problemi testuali.

Giustino Martire (110-165 d.C. circa) ed Ireneo di Lione (130-200 d.C. circa) conoscevano anche il collegamento con Isaia 7:14, tipico del *sondergut* matteano, e vedevano questo passaggio dell'Antico Testamento come la profezia della nascita di Gesù da una vergine, esattamente come nel vangelo di Matteo. Per questi autori si veda il prossimo capitolo di questo documento. Accanto a indicazioni a sostegno della verginità di Maria e della nascita miracolosa di Gesù, si registrano anche posizioni apertamente contrarie. Non è obiettivo di questo studio esaminare dettagliatamente le fonti che espressamente *non* condividono la nascita di Gesù da una vergine, segnaliamo soltanto che in generale i gruppi giudeo-cristiani, tra i quali gli Ebioniti di cui parla Ireneo di Lione, non accettavano questa dottrina e ritenevano che Gesù fosse nato da una normale unione tra Giuseppe e Maria. Anche Teodoto e i suoi seguaci sostenevano che Gesù era “un semplice uomo”⁽⁴⁷⁾, secondo Eusebio di Cesarea, che afferma di citare da un trattato a noi non noto⁽⁴⁸⁾, i teodoziani utilizzavano versioni corrotte della Scrittura, atte a supportare le loro dottrine⁽⁴⁹⁾. La posizione dei gruppi gnostici è alquanto complessa. Tra i testi gnostici, il vangelo apocrifo di Filippo ritrovato a Nag Hammadi, pervenutoci in copto e probabile traduzione di un più antico testo greco, polemizza contro Mt. 1:18 (“Maria ... rimase incinta per opera dello Spirito Santo”) e Lc. 1:35 (“Lo Spirito Santo scenderà su di te”):

Vangelo di Filippo, logion 17. [1] Taluni hanno detto che Maria ha concepito dallo Spirito Santo. Essi sono in errore. Essi non sanno quello che dicono. Quando mai una donna ha concepito da una donna?⁽⁵⁰⁾ [2] Maria è la Vergine che nessuna forza ha violato, [3] e questo è un grande anatema per gli Ebrei, che sono gli apostoli e gli apostolici. [4] Questa Vergine, che nessuna forza ha violato [...], e le Potenze si contaminano. [5] E il Signore non avrebbe detto: “Mio Padre che è nei cieli”, se non avesse avuto un altro padre, ma avrebbe semplicemente detto: “Mio Padre”.

Non vi è dubbio che la prima parte (17.1) sia un netto rifiuto della discesa dello Spirito Santo di Dio su Maria – e quindi su Gesù – all’atto del concepimento. La questione è puramente cristologica, oggi il Catechismo della Chiesa Cattolica interpreta Mt. 1:18 e Lc. 1:35 dicendo che “Il Figlio Unigenito del Padre, essendo concepito come uomo nel seno della Vergine Maria, è «Cristo», cioè Unto dallo Spirito Santo, sin dall’inizio della sua esistenza umana.” (485). E ancora, la discesa dello Spirito Santo su Gesù all’atto del concepimento è comunque ribadita nella frase: “Lo Spirito, che Gesù possiede in pienezza fin dal suo concepimento ...” (536). Per il catechismo della Chiesa cattolica è chiaro che fin dal suo concepimento Gesù è “Cristo”, cioè pervaso dello Spirito Santo. Il testo gnostico, invece, rifiuta decisamente questa dottrina e, dunque, i citati passi dei sinottici. D’altra parte la proposizione in 17.2 parla comunque di Maria come della “vergine che nessuna forza ha violato”. E’ probabile che qui il testo intenda alludere a una forza di tipo sovranaturale, allo Spirito Santo di cui nega l’intervento, in coerenza con la frase precedente. Secondo varie concezioni gnostiche e adozioniste lo Spirito Santo entrò in Gesù soltanto in occasione del Battesimo, come si evince da tutti i vangeli canonici⁽⁵¹⁾, mentre la discesa dello Spirito Santo all’atto del concepimento è riportata solo nei racconti dell’infanzia di Matteo e Luca. Questa verginità di Maria rispetto allo Spirito Santo è, dunque, un anatema dal punto di vista degli Ebrei. Ma chi sono questi Ebrei? Di Ebreo (al singolare o al plurale) l’apocrifo parla cinque volte soltanto, nei *logia* 1 (due volte), 6, 17 e 46, in contrapposizione a coloro che sono cristiani e che hanno ricevuto il Signore. Poiché qui vengono citati gli apostoli e gli apostolici, è probabile che sia da ritenere “Ebreo” anche chi è nominalmente cristiano ma non è stato rigenerato alla luce della dottrina gnostica. Di conseguenza l’anatema di cui parla il testo è riferito alla Chiesa apostolica che

⁴⁷ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.*, 5, 28, 6.

⁴⁸ *Hist. Eccl.*, 5, 28, 1.

⁴⁹ *Hist. Eccl.*, 5, 28, 17.

⁵⁰ Lo “spirito”, che in greco è il sostantivo neutro πνεῦμα (“soffio”, “alito vitale”, “respiro”, “vita”, “spirito divino”) in ebraico è femminile (*ruah*). In greco ψυχή è femminile ma genericamente è usato per “anima” (intesa come concetto metafisico) o “vita” di una persona. In Is. 42:1 lo spirito divino citato dal profeta è in ebraico *ruah* ma la LXX lo rende in traduzione proprio con ψυχή. Nel Nuovo Testamento greco, comunque, il termine tipicamente utilizzato per “Spirito Santo” di Dio è πνεῦμα ἅγιον.

⁵¹ Mt. 1:16, Mc. 1:10, Lc. 3:22, Gv. 1:32.

non riconosce la dottrina gnostica sul concepimento di Gesù in assenza dello Spirito Santo. La frase conclusiva in 17.5 (purtroppo 17.4 è mutilo) è ambigua. In prima analisi potrebbe alludere a Gesù che ebbe due padri, se così egli sarebbe nato da un normale e comune rapporto coniugale terreno. D'altra parte il riferimento non è per nulla esplicito, si potrebbe anche intendere che Gesù, parlando di "Padre dei cieli" invece che, semplicemente, di "padre" intendesse precisare la sua origine divina e la sua nascita straordinaria. Infatti, il rifiuto della discesa dello Spirito Santo all'atto dell'annuncio e del concepimento di Gesù, non preclude comunque la possibilità che Gesù sia nato in modo miracoloso. Di questa posizione abbiamo traccia in un altro importante trattato gnostico, la *Pistis Sophia* un testo che tecnicamente non fa parte della collezione rinvenuta a Nag Hammadi ma che costituisce uno dei documenti più importanti dello gnosticismo⁽⁵²⁾. Secondo L. Moraldi, in questo trattato "il concepimento verginale di Gesù è più che suggerito"⁽⁵³⁾. In 8, 1-2 Gesù è un essere che esiste da prima della sua nascita attraverso Maria. Assunte le sembianze dell'angelo Gabriele, è Gesù stesso che annuncia la propria nascita a Maria: "Le parlai sotto forma di Gabriele e, allorché si rivolse in altro verso di me, immisi in lei la prima forza che avevo preso da Barbero, cioè il corpo, che ho portato in alto." Non vi è alcun cenno a Giuseppe e ad un concepimento in condizioni ordinarie, il passo non concorda con tutti quei testi che sostengono la discesa dello Spirito Santo in occasione del concepimento ma non si può dire che la *Pistis Sophia* non prenda posizione per una nascita straordinaria di Gesù. Che lo "spirito" di Dio non fosse entrato né in Maria né in Gesù ma pervase quest'ultimo identificandosi con esso in un momento successivo, quando Gesù era già nato, è deducibile anche nella sezione 61, 4-6 ove, tra l'altro, Giuseppe, citato cinque volte in poche righe, non è mai chiamato "tuo padre" da Maria che si rivolge a Gesù.

3. La nascita di Gesù da una vergine nella letteratura del cristianesimo primitivo

3.1 Giustino Martire e Ireneo di Lione

Giustino Martire (110-165 d.C. circa) è cronologicamente il primo autore cristiano a citare Is. 7:14, sostenendone la corretta traduzione con *παρθένης*, a sostegno della nascita verginale di Gesù profetizzata da Isaia. Un breve accenno con citazione allegata si trova già in Apologia I:

Giustino, Apol. I, XXXIII. - 1. E ancora; ascoltate come fu esattamente profetato da Isaia che sarebbe stato generato da una vergine. Così infatti fu detto: "Ecco la vergine (*παρθένης*) porterà nel ventre e partorerà un figlio e lo chiameranno col nome 'Dio con noi'"⁽⁵⁴⁾

La testimonianza di Giustino è particolarmente importante da un punto di vista storico-cronologico in quanto sulla base di essa possiamo affermare che a metà del II secolo il collegamento proposto dal vangelo di Matteo era noto e citato da un autore importante del proto cristianesimo e la LXX leggeva Is. 7:14 con *παρθένης*. Per Giustino pare non esservi alcun dubbio che l'oracolo di Is. 7:10-17 non vada interpretato storicamente ma letto come annuncio profetico della nascita di Gesù Cristo. Decisiva per Giustino risulta la connessione di *παρθένης* con l'espressione *ἐν γαστρὶ ἔξει*: "Dunque l'espressione: *ecco la vergine porterà nel ventre*, indica che la vergine concepì senza unione; se infatti fosse stata unita a chicchessia, non sarebbe stata più vergine. Invece la virtù di Dio, entrata nella vergine, l'adombrò e la rese incinta, pur rimanendo ella vergine."⁽⁵⁵⁾. La versione

⁵² Si può leggere in traduzione italiana in: Testi gnostici, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino, 1982, ristampa del 2008, pp. 475-743.

⁵³ *Op. cit.*, pag. 497.

⁵⁴ Testo greco: Καὶ πάλιν ὡς αὐτολεξεὶ διὰ παρθένου μὲν τεχνησόμενος διὰ τοῦ Ἡσαίου προεφητεύθη, ἀκούσατε. Ἐλέχθη δὲ οὕτως Ἰδοὺ ἡ παρθένης ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. Da: Giustino, Apologia I, ed. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, 26-77. La citazione di Giustino si discosta leggermente sia dalla LXX che da Mt. 1:23.

⁵⁵ Apol. I, XXXIII, 4.

di Giustino, sebbene non esattamente coincidente con Mt. 1:23, comunque riporta la forma verbale ἔξει, il verbo ἐποῦσιν (una terza persona plurale) e l'espressione greca di "Emmanuele", μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, assente nella LXX. Giustino compone la sua prima "apologia" del cristianesimo indirizzandola all'imperatore romano Antonino Pio, il quale morì nel 161 d.C., sulla base delle ricostruzioni cronologiche il testo risale probabilmente agli anni '50 del II secolo, venti o trenta anni prima che Ireneo componesse il trattato *Adversus Haereses*. Di notevole importanza anche la polemica di Giustino con il giudeo Trifone che arriva, naturalmente, a coinvolgere anche un passo delicato come Is. 7:14. Verso la fine del Cap. XLIII del "Dialogo con Trifone", opera composta verosimilmente tra il 160 e il 165, Giustino afferma che i *rabbi* giudei interpretavano Is. 7:14 con νεάνις anziché παρθένος e applicavano l'oracolo al re Ezechia (⁵⁶). Del resto, "il Dialogo è la prima opera che dà largo spazio al tema della nascita verginale e al ruolo di Maria. La formula per mezzo delle vergine vi ricorre 19 volte" (⁵⁷) per cui il ricorso all'oracolo di Isaia cap. 7 è inevitabile. Il Cap. LXVII del "Dialogo" si apre con la contestazione di Trifone, secondo cui la versione di Is. 7:14 dovrebbe essere (⁵⁸):

Giustino, *Dial.*, LXVII,1 – ἰδοὺ ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν

mentre i cristiani usavano, naturalmente, la versione con παρθένος. Trifone contesta a Giustino: "Ma la Scrittura non ha *Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio*, bensì *Ecco la fanciulla concepirà e partorirà un figlio*". Significativo il fatto che Giustino, ogni volta che nel "Dialogo" cita Is. 7:14, riporta sempre la forma verbale λήμψεται anziché ἔξει di Mt. 1:23 (⁵⁹). La LXX, così come ci è pervenuta oggi, legge ἔξει ma si pensa ad una trasmissione testuale non accurata e armonizzata a Mt. 1:23 dal momento che B, considerato testualmente molto autorevole, e alcuni altri codici effettivamente leggono λήμψεται come nella versione di Giustino. Trifone, inoltre, applicava a Ezechia il passo, come aveva già detto Giustino nel cap. XLIII del "Dialogo". Nel Cap. LXVIII, v. 7, Giustino a sua volta dichiara di voler dimostrare che Is. 7:14 si applica a Gesù Cristo e non a Ezechia, come sostenuto dai Giudei, "i quali osano dire che l'interpretazione che diedero i vostri settanta anziani che furono presso Tolomeo, il re d'Egitto, sotto certi rispetti non è vera". La polemica tra Giustino e Trifone sulla autorità della LXX va avanti per alcuni capitoli del "Dialogo", Giustino accusa i Giudei di aver rimosso od alterato alcuni passi compromettenti riguardanti profezie su Gesù Cristo, citando quattro esempi a sostegno delle sue accuse (⁶⁰). Nel Cap. LXXVII Giustino, incalzato da Trifone, ritorna quindi a spiegare la sua interpretazione della profezia di Is. 7:14, dove identifica anche il bambino citato in Is. 8:4 con l'Emmanuele, che non può essere il re Ezechia. Sembra ovvio che opere quali Apologia I e il Dialogo con Trifone dovevano basarsi su lezioni a quel tempo già solidamente attestate nella LXX e note a tutti, altrimenti le argomentazioni addotte da Giustino avrebbero prestato il fianco a feroci critiche da parte degli avversari ideologici. In realtà esaminando la qualità delle quattro presunte omissioni citate da Giustino è lecito avanzare dubbi. Diversi problemi soggiacciono a queste citazioni di Giustino e non si tratta di lievi differenze in parole o forme verbali. Il caso è clamoroso proprio in Dial. 43,5-6. Giustino riporta qui tutto Is. 7:10-17, la citazione segue abbastanza fedelmente la LXX così come ci è nota ma ad un certo punto la citazione di Is. 7:16 si arresta a τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν (Is. 7:16a) dopodiché la versione di

⁵⁶ In realtà non risulta che la tradizione ebraica abbia mai identificato l'Emmanuele di Is. 7:14 con il re Ezechia, la spiegazione ebraica è che Isaia fece riferimento alla nascita del suo figlio primogenito (*pesikta Zhutra*), come sarà spiegato nel cap. 6 del presente documento. Il re Ezechia, comunque, in alcuni passi talmudici simboleggia il Messia che verrà, in altri si afferma invece che tutte le profezie messianiche si concludono in Ezechia.

⁵⁷ Dialogo con Trifone, a cura di G. Visonà, ed. Paoline, 1988, pag. 137, nota 4.

⁵⁸ Per il testo greco del Dialogo si è usata l'edizione di Goodspeed, rife. in nota 54.

⁵⁹ Le occorrenze sono numerose: *Dial.* 43.5-6 (viene riportato tutto Is. 7:10-17 con l'inserzione di Is. 8:4), 43.8, 66.2, 67.1 (qui è riportata anche la versione di Trifone), 68.6, 71.3, 84.1.

⁶⁰ I passaggi espunti dalla Scrittura citati da Giustino sarebbero quattro: lo pseudo Esdra, Ger. 11:19 (che in realtà risulta da sempre attestato), un passo sul *descensus ad inferos* di Cristo e alcune parole nel Sal. 95:10 effettivamente mancanti.

Giustino riporta qui tutto Is. 8:4, come fosse parte integrante dell'oracolo sull'Emmanuele, quindi riprende esattamente dal punto in cui si era arrestata la citazione di Is. 7:16, καὶ καταλειφθήσεται ἡ γῆ (Is. 7:16b). La citazione di Is. 7:17 conclude quindi il lungo brano riportato da Giustino. Così, di fatto, Giustino impiega, incredibilmente, un testo diverso rispetto a quello della LXX così come ci è stato tramandato. Che non si tratti di un errore di Giustino o di una svista del copista che ci ha trasmesso il "Dialogo" ⁽⁶¹⁾ è dimostrato dalla scarsa organicità di quest'opera. Infatti all'inizio del cap. 43 Giustino inizia ad occuparsi della trattazione di quei versi di Isaia, poi però abbandona per discutere altre problematiche, riprendendo il discorso sulla nascita di Gesù al cap. 66. In Dial. 66,2-3, quindi, torna a citare Is. 7:10-16a + 8:4 + 7:16b-17 con la stessa anomala inserzione di Is. 8:4. L'utilità di questa inserzione è evidente al cap. 77 del Dialogo, dove Giustino tenta di confutare l'identificazione dell'Emmanuele con il re Ezechia. Una volta identificato l'Emmanuele (Ezechia) con il personaggio di cui in Is. 8:4, Giustino interpreta il futuro (medio) λήμψεται della LXX al bambino che dunque secondo la profezia "prenderà davanti al re degli Assiri la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria". L'interpretazione è evidente in Dial. 77,2 in cui Giustino ribatte a Trifone: "Prima però dimostratemi che si riferisce ad Ezechia questa affermazione: Prima di sapere dire papà e mamma prese (ἔλαβε) davanti al re di Assiria la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria. Nessuno infatti concederà, secondo la spiegazione che volete dare, che Ezechia ha mosso guerra a quelli di Damasco e di Samaria al cospetto del re degli Assiri", in cui il verbo è ora un aoristo indicativo. In Dial. 77,3 Giustino spiega poi che lo Spirito profetico non si è limitato a dire "Partorirà un figlio che prenderà la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria", ma "Prima che il fanciullo sappia dire papà e mamma prenderà la potenza di Damasco e le spoglie di Samaria", così, conclude Giustino, "voi non potete certo dimostrare che per qualcuno dei giudei questo si sia verificato, mentre noi siamo in grado di provare che è avvenuto per il nostro Cristo". La confusione di Is. 8:4 con l'Emmanuele e quindi con Ezechia unita alla interpretazione dello stesso passaggio di Is. 8:4 applicato direttamente a Ezechia (la C.E.I. traduce dall'ebraico col passivo: "Le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate davanti al re di Assiria") consentono quindi di leggere in maniera del tutto particolare l'oracolo di Isaia.

Un'altra *crux* del Dialogo con Trifone, connessa con la nascita miracolosa di Gesù è costituita dall'interpretazione di Is. 53:8, verso appartenente ad uno dei cosiddetti carmi del servo sofferente che ricorrono nel libro di Isaia. Giustino cita e impiega in particolare un segmento di questo verso secondo la versione dei LXX dando una interpretazione di esso del tutto particolare:

Is. 53:8 (LXX), τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται

Preliminarmente, riportiamo qualche nota sulla traduzione della LXX rispetto al testo ebraico. Il verbo vocalizzato "yæšōwxêxa" nel TM ⁽⁶²⁾ e tradotto con διηγῆσεται nella LXX è di radice פש, *sin, yod, het* (Strong's Concordance Number 07878). Tale radice, ricorre 20 volte nella Bibbia ebraica. Uno dei tralucanti più importanti nella LXX è il verbo ἀδολεσχέω il quale ha due significati principali: (1) chiacchierare, parlare, discutere; (2) riflettere, meditare. Questo verbo greco è usato a rendere פש nel Sal. 69:12 (LXX lo numera come 68:13); Sal. 77, tre occorrenze ai vv. 3, 6, 12 del TM (la LXX li numera, risp.: 76:4, 76:7 e 76:13), Sal. 119, cinque occorrenze ai vv. 15, 23, 27, 48 e 78 (la LXX li numera risp. 118:15, 118:23, 118:27, 118:48 e 118:78). Parente prossimo di questo verbo, quando ha senso di "riflettere" o "meditare", è μελετάω che la LXX usa nel Sal. 143:5 (numerato nella LXX come 142:5). Importante è però anche la traduzione con il verbo διηγέομαι, lo stesso di Is. 53:8 (LXX), i cui significati sono: "esporre", "spiegare", "interpretare", "narrare", "descrivere", anche "spiegare" o "interpretare". Oltre a Is. 53:8, oggetto di studio, si possono citare 1 Cr. 16:9 e Sal. 55:17 (nella LXX numerato come 54:18) in cui questo

⁶¹ L'opera è attestata da un solo manoscritto, il *Parisinus Graecus* 450, dell'anno 1364.

⁶² Si noti che il verbo פשׁוּחַ è attestato anche in 1QIs. "a" (col. 44, l. 14) che dunque coincide perfettamente con quello del TM, a meno della vocalizzazione che non è riportata nel rotolo qumranico.

verbo greco traduce un verbo di radice פִּשׁ . Poiché sia la radice ebraica פִּשׁ che la sua traduzione greca διηγέομαι sono *hapax* nel libro di Isaia (risp. nel TM e nella LXX), risulta difficile stabilire quale dei due significati fondamentali conferire al verbo, se “meditare”/“riflettere” da un lato, oppure “parlare”, “esporre”, “dire”. Non è possibile comunque affermare che il verbo sia stato forzato nella LXX, in Isaia non abbiamo altri esempi di traduzione di פִּשׁ e questo traduttore ha comunque attestazioni nella LXX. Può darsi ed è possibile, in assenza di altre indicazioni, che anche la LXX originale riportasse questa traduzione e che non sia una interpolazione cristiana. Sempre nella LXX, in alcuni casi פִּשׁ viene reso con il verbo λαλέω , “parlare”, parente prossimo di διηγέομαι , cfr. Prov. 6:22, Gb. 7:11, Sal. 145:5. Infine abbiamo Gdc. 5:10 che traduce con συνεδρέω (decretare, deliberare), Sal. 105:2 (nella LXX numerato come 104:3) in cui abbiamo ζητέω (cercare/trovare il Signore, cfr. ζήτησις , “ricerca”), Sal. 143:5 (LXX, 142:5), infine Gb. 12:8 usa la forma verbale ἐξηγήσονταί . In conclusione פִּשׁ può essere tradotto sia come “riflettere”/“meditare”, sia come “parlare”/“discutere” e la traduzione di Is. 53:8 della LXX è legittima.

L'accusativo τὴν γενεάν nella LXX di Is. 53:8 rende l'ebraico “ dôwrôw ” del testo masoretico (⁶³) che in ebraico ha sempre senso di “generazione”, intesa come insieme di più individui (tipicamente dello stesso popolo) aventi all'incirca la stessa età, che vivono nella stessa epoca storica, dalla radice דוּר (Strong's Concordance Number 01755). Le occorrenze nella Bibbia ebraica di tale radice sono numerosissime (>100), quasi sempre vengono tradotte con il greco γενεά il cui campo semantico è molto più ampio del corrispondente termine ebraico, nel greco antico infatti può avere tre sensi fondamentalmente diversi in dipendenza dell'autore, dell'epoca storica e, soprattutto, del contesto letterario: (1) “generazione” (più individui della stessa epoca storica), “stirpe”, “razza”, “discendenza”, come l'ebraico דוּר ; (2) “origine” o “nascita” di una singola persona; (3) “atto di generare”, “procreazione”, ma questo è un senso assunto posteriormente (⁶⁴). I significati (2) e (3) sono comunque da escludere decisamente, quando γενεά è usato come traduttore di “ dôwrôw ”. Poiché γενεά rende quasi sempre “ dôwrôw ” nella LXX si trova che il senso di tale parola greca, quando a essere coinvolto è un verso della LXX, è in pratica sempre del tipo (1). Le ricorrenze sono numerose (>100), solo nel libro di Isaia γενεά ricorre 13 volte in tutti i casi della lingua greca (⁶⁵) ed ha sempre il senso (1), ma lo stesso vale per tutti gli altri casi della LXX, che possono essere verificati singolarmente: non esiste un solo passo della LXX in cui tale parola esprima il concetto di nascita o concepimento di una persona, sebbene in generale nel greco antico ciò sia possibile ed esistano diverse attestazioni. A riprova di questa proprietà di γενεά nella LXX si possono verificare i termini greci utilizzati quando il contesto intende riferire chiaramente la nascita o il concepimento di una persona. In greco abbiamo ad esempio γένεσις , che ammette i significati di: (1) “origine”, “causa produttrice”, “generazione” (nel senso di origine di q.cosa); (2) “nascita”, “origine”; (3) “generazione” intesa soprattutto come “età” o “periodo di tempo”. Al plurale nella LXX ricorre circa 30 volte e solitamente è termine tecnico per introdurre le genealogie e le discendenze che ricorrono frequentemente nell'A.T. (soprattutto assume questo senso in Genesi, Esodo, Numeri e 1 Cronache). Al singolare γένεσις ricorre 25 volte e qui abbiamo diversi casi in cui ha proprio significato di “nascita”, cfr. Gen. 40:20 (il giorno della nascita, nel senso di compleanno, del faraone egiziano), Qo. 7:1 (il giorno della nascita, preferito al giorno della morte), Giuditta 12:8 (i giorni dalla nascita), Ez. 4:14 (ἀπὸ γενέσεώς μου , dalla mia nascita, da quando sono nato), Ez. 16:4 ($\text{ἡ γένεσίς σου ἐν ἡμέρᾳ ἐτέχθης}$, la tua nascita, atto del partorire), Os. 2:5 (la renderò come al giorno della sua nascita), Sap. 14:26 (non esiste testo ebraico), γενέσεως ἐναλλαγῆ , tradotto come “perversione sessuale”. Nel Nuovo Testamento γένεσις (invece che γενεά) è usato

⁶³ La parola è confermata anche nel rotolo di Isaia di Qumran (1QIs. “a”, col. 44, l. 14), דוּר .

⁶⁴ Il Montanari (vocabolario della lingua greca) cita come esempio un passo di Oppiano di Anazarbo (II-III sec. d.C.), però porta anche un passo dell'Iliade.

⁶⁵ Is. 13:20, 24:22, 34:10, 34:17, 41:4, 51:8, 51:9, 53:8, 58:11, 58:12, 60:15, 61:3, 61:4.

per la “nascita” di Gesù sia in Mt. 1:18 che Lc. 1:14. In due casi soltanto (Lev. 25:47 e Ester 4:29), entrambi relativi a “nascita”, la LXX usa poi γενετῆς, la stessa parola è usata in Gv. 9:1 per il cieco “dalla nascita”. Per quanto concerne γένος, che in greco in generale ha senso di: (1) “nascita”, “origine”, “discendenza”; (2) “razza”, “stirpe”, “famiglia”, anche “tribù”, “popolazione”; (3) “generazione”, “età”, “periodo di tempo”; nella LXX non è mai usato per la “nascita” di una persona e neppure per il suo “concepimento”. In Isaia è quasi sempre utilizzato per il popolo presente nel momento in cui Isaia scrive, cfr. Is. 22:4, 42:6, 42:9, 43:20 (3:6 è dubbio, comunque non denota certo la nascita di una persona). Si deve anche verificare se esistono casi concreti in cui Isaia esprime il concetto di “nascita” di una persona e quali termini abbia utilizzato la LXX. Un bel passo sarebbe costituito da Is. 46:3 che la CEI traduce: “Voi, portati da me fin dal seno materno, sorretti fin dalla nascita”, ma siamo sfortunati, in quanto la LXX ha ἐκ παιδίου, cioè “da bambini” più che “dalla nascita”, un modo di dire, dunque, diverso. Is. 9:5 dice: “Poiché un bambino è nato a noi”, qui il nascere è espresso col verbo γίνομαι. Varie volte nella LXX la “nascita” è resa sostantivando il verbo γίνομαι o il verbo τίκτω (es.: Ez. 16:5, Lev. 20:14 o Ger. 20:14). Anche in Is. 66:7 abbiamo l’uso del verbo τίκτω per esprimere “nascita”, καὶ ἔτεκεν ἄρσεν = “e partorì un maschio”. Se avesse voluto rendere il concetto di “nascita” il traduttore di Is. 53:8 avrebbe utilizzato uno di questi modi, oppure γενετῆς, di cui abbiamo attestazioni nella LXX con questo significato, ma non γενεά. Del resto la radice ebraica דור non ha senso di “nascita di una persona”, se il testo ebraico di Is. 53:8 avesse voluto esprimere questo concetto, avrebbe impiegato “moza’ò”, “moza’otav” oppure “moladtò”. γενετῆς corrisponde alle radici “yalad” (ילד) o “movledeth” (מולדת).

Ciò premesso, una possibile traduzione del segmento di Is. 53:8 (LXX) che tenga conto di queste informazioni potrebbe essere: “Chi potrà “raccontare” (o: “meditare”) la sua “generazione” (intesa come insieme di persone contemporanee al “servo sofferente”, ma non come “nascita” e meno che meno come “concepimento”)”, dopodiché il segmento si riallaccia alla parte conclusiva del verso: “Poiché fu portato via dalla terra dei viventi, dall’ingiustizia del mio popolo fu condotto alla morte”. La profezia si può ancora collegare a Cristo – questa è l’ipotesi di Giustino e dei cristiani – ma allude chiaramente alla cerchia di persone che vivono attorno al servo sofferente, alla generazione e alla stirpe a lui contemporanea. Giustino, invece, pare applicarla alla nascita miracolosa di Gesù, a sostegno della profezia di Is. 7:14, che, naturalmente, legge con παρθένος. Is. 53:8 è citato e/o utilizzato da Giustino complessivamente cinque volte nel Dialogo. La prima occorrenza è in Dial. 13,6 dove si limita soltanto a riportare tutto il lungo brano di Is. 52:10-54:6 secondo la LXX. Nelle altre quattro occorrenze, invece, impiega concretamente il verso citato, nel modo seguente:

In **Dial. 43,3** Giustino scrive: “Ma è urgente ora parlare del mistero della sua nascita (*genesis*). Isaia, circa la nascita (*genos*) di Cristo, per dire che è inenarrabile, così si esprime, come già sopra riportato: [segue citazione di Is. 53:8]. Lo spirito profetico ha detto queste parole per far capire che è inenarrabile la nascita (*genos*) di colui che doveva morire affinché noi peccatori fossimo guariti per la sua lividura”. Poco dopo cita l’oracolo della nascita da Cristo da una vergine (Isaia cap. 7), il contesto parla quindi della nascita miracolosa di Gesù.

In **Dial. 63,2** Giustino commenta, rivolgendosi a Trifone: “Prendiamo la parola detta da Isaia: [cita quindi la solita frase di Is. 53:8]. Non ti sembra che si parli come se non avesse origine (*genos*) umana colui di cui Dio dice che è stato consegnato alla morte a causa dell’iniquità del popolo?” Trifone gli aveva chiesto: “Dimostra anche che egli ha accettato di nascere come uomo per mezzo di una vergine.” (Dial. 63,1).

In **Dial. 68,4** Giustino dice: “... dal momento che la Scrittura dice: [e cita la solita frase di Is. 53:8], non dovrete ritenere anche che egli non è di discendenza (*genos*) umana?” Anche questo passo si trova nel contesto in cui Giustino spiega la profezia di Isaia cap. 7, siamo in pieno contesto della nascita da una vergine (cfr. Dial. 68,1 e 68,6).

In **Dial. 76,2** Giustino scrive: “Così pure, la parola di Isaia: [cita quindi Is. 53:8] faceva intendere che egli ha una nascita (*genos*) che non è possibile raccontare: e nessuno che sia nato da uomini ha una nascita (*genos*) che non si può raccontare.”

Nei passi citati, la resa con “nascita” (di Gesù) proposta da Visonà – il traduttore del Dialogo – appare del tutto corretta e giustificata. E’ vero che in circa 50 passi del Dialogo Giustino utilizza γένος sempre con senso di “razza” o “popolo” (dei Giudei, la “razza” umana, ecc...), “stirpe” o “discendenza” (di Abramo, ecc...) e mai di “nascita” oppure di “concepimento” di una persona e le uniche eccezioni sarebbero costituite da questi passi riferiti all’origine di Gesù (⁶⁶), per cui si potrebbe, dunque, ritenere che Giustino qui stia parlando della “stirpe” del servo sofferente, la sua “razza” o “discendenza” che sarebbe inenarrabile in quanto essere divino e non umano. D’altra parte in Dial. 43,3 introduce l’argomento con le parole, applicate a Gesù: “il mistero della nascita”, usando γένεσις, caratteristica per la nascita di una persona e i passi citati compaiono proprio nelle sezioni dedicate alla discussione della “nascita” dalla vergine e vengono accostati a Isaia 7. Alcune volte, poi, Giustino parla della “razza” o “stirpe” di Cristo: si possono citare Dial. 43,7 (ripreso quasi letteralmente in Dial. 66,4) in cui Gesù, il Cristo (messia) dei cristiani, è considerato appartenere alla “discendenza carnale” (γένος κατὰ σάρκα) di Abramo, sebbene nato da una vergine; Dial. 52,4 (“Dopo la comparsa di Gesù nella vostra razza (γένος)”) e Dial. 69,6 dove Giustino scrive che “Cristo si è manifestato in seno alla vostra razza (γένος)” e quindi poco dopo impiega γενετῆς per la “nascita” di Gesù. In questi quattro passaggi, “razza” o “stirpe” è sempre a rendere γένος, ed è chiaro dunque che Cristo è considerato di “stirpe” ebraica e non si può dire che questa sia inenarrabile in quanto è definita. In conclusione Giustino intendeva applicare Is. 53:8 a sostegno della nascita miracolosa di Gesù, identificato con il “servo sofferente”, una nascita destinata ad avvenire per mezzo della vergine Maria e prefigurata da Is. 7:14. Tuttavia, non solo il testo ebraico ma anche il solo utilizzo della LXX non autorizza ad interpretare Is. 53:8 come riferito a una “nascita” di persona, essendo “generazione” (= insieme di più individui della stessa epoca) il significato più logico e razionale di γενεά in tale contesto (⁶⁷).

Il Dialogo con Trifone, dunque, è un’opera in cui ricorrono diversi riferimenti alla nascita miracolosa di Gesù e dove si hanno gli echi di polemiche tra Giudei e Cristiani anche in relazione a questa tematica. A quale epoca possono essere fatte risalire tali controversie tra Giudei e Cristiani? Giustino è il primo autore di cui ci sia pervenuta una testimonianza scritta relativa a tali diatribe, ma è altamente probabile che questi reciproci scambi di accuse siano ben più antichi. Origene riporta che Aristone di Pella compose un dialogo letterario in cui era esposta una polemica tra un Giudeo e un Cristiano, noto come “Disputa fra Giasone e Papisco”, oggi purtroppo andato completamente perduto (⁶⁸). E’ alquanto interessante constatare che tutto il discorso riguardante l’autorità testuale della LXX che si trova nel Dialogo con Trifone, ha un parallelo in Ireneo, *Adv. Haer.* 3,21,2 e un altro in Clemente di Alessandria, *Strom.*, 1,22,148-149. Questi testi riportano la leggendaria nascita della LXX, nota anche dalla lettera di Aristeo, e utilizzano frasi ed espressioni molto simili tra loro. Adolf Schlatter, che si è occupato della analisi di questi parallelismi testuali, concluse che la dipendenza testuale di Clemente di Alessandria da Giustino è improbabile dal punto di vista filologico, per cui Giustino potrebbe aver utilizzato un trattato scritto su Isaia che fu poi utilizzato in modo indipendente da questi tre autori per i loro scopi (la versione di Ireneo è la più lunga delle tre). Di conseguenza la polemica su questo passo di Isaia risalirebbe a ben prima del periodo in cui scrisse Giustino. Sebbene sia impossibile dimostrarlo con certezza, Schlatter proponeva di identificare in Aristone di Pella l’autore del trattato apologetico, in seguito andato perduto, su Isaia

⁶⁶ Dial. 1,3; 11,5; 43,1; 44,1; 45,4; 47,3; 48,2; 48,4; 49,3; ...; ecc..., fino a 140,1.

⁶⁷ Giustino molto raramente parla di “generazione” oppure di “razza” utilizzando γενεά, cfr. Dial. 92,2; 107,2; 115,5.

⁶⁸ *Contra Celsum*, 4,52. Vi sono anche ipotesi contrarie all’identificazione di Aristone di Pella con l’autore della “Disputa tra Giasone e Papisco”, cfr. G. Otranto, *La Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella*, *Vetera Christianorum*, vol. 33, parte 2, 1996, pp. 337-352. Si veda anche: S. Borzi, *Sull’attribuzione della Disputa fra Giasone e Papisco ad Aristone di Pella*, *Vetera Christianorum*, vol. 41, parte 2, 2004, pp. 347-354. Del resto Origene cita il nome del trattato ma non lo mette in relazione con Aristone di Pella. Eusebio di Cesarea menziona una sola volta Aristone di Pella in *Hist. Eccl.*, 4,6,3.

e l'autorità della LXX che prima di Giustino avrebbe affrontato questo genere di polemiche ⁽⁶⁹⁾. Forse Giustino, Ireneo e Clemente di Alessandria si sono avvalsi della “Disputa tra Giasone e Papisco”, o di un'altra opera simile composta da Aristone. Il *terminus post quem* per la composizione di questo ipotetico trattato andrebbe collocato non oltre il 140.

Anche in *Adversus Haereses* di Ireneo di Lione, composto tra il 160 e il 170, abbiamo traccia della polemica sull'applicazione di Is. 7:14 a Cristo e una importante testimonianza sulla autorevolezza e antichità della traduzione dei LXX. Tutto il Capitolo XXI del terzo libro di *Adversus Haereses* è infatti dedicato da Ireneo alla difesa della interpretazione “cristiana” di Is. 7:14 e della autorità testuale della versione dei LXX. Ireneo riferisce che gli ebrei Teodoziona e Aquila avevano preparato delle versioni in greco dell'Antico Testamento traducendo nel noto passo di Isaia la parola ‘almah con νεανίς anziché con παρθένος, modificando così il testo della LXX conosciuto fino ad allora. Il terzo libro di *Adversus Haereses* ci è pervenuto in latino, della versione originaria che Ireneo compose in greco non restano che alcuni frammenti. La citazione in greco della versione di Aquila e Teodoziona, nella forma di Ireneo, fortunatamente, sopravvive nella Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea, dove è citato *Adv. Haer.* 3,21:

Ireneo, *Adv. Haer.*, III,21 – ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν ⁽⁷⁰⁾.

Si noti ἔξει al posto di λήμψεται. Secondo Ireneo, anche la setta giudeo-cristiana degli Ebioniti, così come gli ebrei, rifiutava la teoria della nascita di Gesù da una vergine, sostenendo che il Salvatore sarebbe stato generato semplicemente dall'unione nella carne di sua madre Maria e del padre Giuseppe, attraverso un normale rapporto sessuale ⁽⁷¹⁾. Ireneo interpreta naturalmente in chiave cristiana il passo di Is. 7:14, accettando in pieno l'interpretazione della profezia di Isaia secondo il vangelo di Matteo (v. 1:23). Nel fare ciò egli cita a sostegno la traduzione dei LXX, in cui ‘almah fu tradotto con παρθένος.

E' stato osservato che oggi i più antichi frammenti del libro di Isaia secondo il testo della LXX sono soltanto del II-III secolo dopo Cristo e potrebbero essere stati interpolati dai cristiani. Nessuna prova concreta, nessun ritrovamento papirologico, almeno per ora, è antecedente a queste date. Ma Giustino, Ireneo e Clemente di Alessandria parlano della LXX, in particolare di Isaia, come di un testo molto più antico e autorevole, certamente già ben consolidato nella seconda metà del II secolo. La conclusione naturale è che già molto tempo prima di Giustino e Ireneo la versione dei LXX del libro di Isaia doveva contenere la parola παρθένος, altrimenti le argomentazioni di questi apologeti sarebbero risultati molto fallaci – se non addirittura dannose e controproducenti per la loro causa – nel corso del II secolo. In realtà, seguendo questa linea di pensiero, sarebbero stati gli ebrei Aquila e Teodoziona a tradurre ‘almah con νεανίς nelle loro versioni greche del II secolo, mentre il testo dei LXX sarebbe ben più antico e quindi autorevole, soprattutto privo delle polemiche tra ebrei e cristiani. D'altra parte, quando per la prima volta Isaia fu tradotto in greco, molto probabilmente il cristianesimo non era ancora nato e il terreno era sgombro da queste battaglie intellettuali. E' plausibile che gli eruditi ebrei, dovendo approntare delle traduzioni nel corso del II secolo, quando il dibattito era vivo e spinoso, abbiano corretto legittimamente il testo greco evitando di usare la parola παρθένος che richiama la verginità in modo molto più esplicito di altri termini greci: del resto le argomentazioni ebraiche, come sarà spiegato in seguito, non poggiano meramente sul senso di una parola (‘almah o παρθένος) ma riguardano tutta l'interpretazione dei Capp. 6,7 e 8 del libro

⁶⁹ Per un riassunto e riferimenti bibliografici si veda *Annali di storia dell'esegesi*, 1/1984, edizione dehoniana, Bologna, pag. 258-260 (il paragrafo sullo pseudo Esdra a cura di E. Norelli).

⁷⁰ Testo greco desunto da *Hist. Eccl.* 5, 8, 10 in *Histoire Ecclésiastique*, vol. 2, *Sources chrétiennes* 41, Paris, Cerf, 1955.

⁷¹ Cfr. Giustino, *Dial.* 48,4.

di Isaia. Diversi problemi, tuttavia, incombono sull'utilizzo della LXX in questi autori. Come abbiamo visto, il caso è clamoroso in Dial., 43,5-6 di Giustino.

3.2 Ignazio di Antiochia

Giustino e Ireneo furono i primi apologeti cristiani a difendere il passo di Matteo e l'interpretazione messianica "cristiana" di Isaia 7:14, oltre che l'autorità testuale della LXX. Nel Dialogo con Trifone e in *Adv. Haer.* abbiamo testimonianze dirette degli attacchi che dovette subire l'interpretazione messianica del vangelo di Matteo fin dal II secolo e forse anche prima. Ma la teoria della nascita verginale di Gesù Cristo era conosciuta ben prima, non sorse certo dal nulla nel corso del II secolo. Ne parla infatti Ignazio di Antiochia, uno dei primi padri della Chiesa, un padre apostolico, vissuto a cavallo tra il I e il II secolo dopo Cristo (30-107 d.C. circa). Secondo la tradizione patristica Ignazio fu vescovo successore dell'apostolo Pietro nella città di Antiochia, in Siria. Morì martire al tempo della persecuzione di Traiano, forse verso il 107 dopo Cristo. Come San Paolo, scrisse alcune lettere, gli unici testi che conosciamo e che gli sono stati attribuiti, indirizzate a varie Chiese dell'Asia Minore. Lo studio del testo di queste epistole solleva un complesso problema filologico legato alla loro autenticità. Complessivamente ci sono pervenute quindici lettere attribuite a Ignazio di Antiochia, ma di queste soltanto sette sono oggi ritenute autentiche in quanto le rimanenti non vengono citate da Eusebio di Cesarea in *Hist. Eccl.* III, 36 che pare non conoscerle: sembra altamente improbabile che egli non le citi, se le avesse conosciute o sentite nominare. Restringendo il campo di interesse alle sette epistole autentiche, si trova che esse ci sono pervenute in due diverse recensioni greche, una cosiddetta "breve", considerata autentica, ed una "lunga", nella quale vi sono evidenti interpolazioni e aggiunte successive. In aggiunta a queste epistole, nel 1845 W. Cureton scoprì tre lettere di Ignazio in siriano, il cui testo risulta addirittura più breve e scarno di quello che compare nelle lettere della recensione greca "breve" (⁷²). La versione siro-curetoniana, comunque, è generalmente considerata una epitome della versione greca "breve", considerata la recensione che ha la maggior probabilità di essere autentica. Ora, nell'epistola alla Chiesa di Smirne, considerata autentica, Ignazio scrive: "Voi siete pienamente convinti riguardo a nostro Signore che è veramente della stirpe (γένος) di Davide secondo la carne, Figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio, veramente nato da una vergine (παρθένης)" (⁷³). E nella stessa epistola, all'inizio del Cap. 19, scrive ancora: "Rimase nascosta al principe di questo mondo la verginità di Maria (ἡ παρθενία Μαρίας) e il suo parto, come pure la morte del Signore: tre misteri sublimi che si compiono nel silenzio di Dio." (⁷⁴). Nell'epistola alla Chiesa di Efeso, considerata autentica, abbiamo invece il passaggio: "Il nostro Dio, Gesù Cristo è stato portato nel seno di Maria, secondo l'economia di Dio, del seme di David e dello Spirito Santo" (⁷⁵). Questi passi provengono tutti dalla cosiddetta recensione greca "breve", quindi vengono generalmente considerati autentici. Essi provano che Ignazio – oppure l'autore che si cela dietro le epistole, forse un discepolo di Ignazio di Antiochia – conosceva la dottrina della nascita verginale di Gesù da Maria. Resta tuttavia difficile da stabilire se egli conoscesse la versione della nascita da una vergine data dal vangelo di Matteo oppure una versione semplificata e meno esplicita come quella che compare nel vangelo di Luca, senza riferimento alcuno alla profezia messianica di Is. 7:14. Infatti, è vero che nell'epistola alla Chiesa di Efeso, al Cap. 18, viene citato proprio Is. 7:14 nella stessa versione di Mt. 1:23, con παρθένης e non con un'altra parola come γυνή ο κοράσιον, ma questo passaggio fa parte soltanto della versione greca "lunga" della lettera e non compare in quella "breve" per cui viene considerato una interpolazione. L'autore dell'epistola agli Efesini, dunque, conosceva la nascita verginale di Gesù ma non abbiamo prove per affermare che conoscesse anche il passo del vangelo di Matteo che mette in relazione tale nascita con Isaia 7:14.

⁷² Si veda P. Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin and Irenaeus*.

⁷³ Ep. Smir., 1:1.

⁷⁴ Ep. Smir., 19:1.

⁷⁵ Ep. Ef., 18:2.

3.3 Ascensione di Isaia e proto vangelo di Giacomo

Un altro racconto della nascita di Gesù da una vergine si trova in un antichissimo apocrifo noto come Ascensione di Isaia, composto forse ad Antiochia a cavallo tra la fine del I e l'inizio del II secolo dopo Cristo. L'autore dell'Ascensione di Isaia ha scritto sul concepimento miracoloso di Gesù:

Asc. Is., 11:3-14 – “Quando Maria era fidanzata, fu trovata incinta, e Giuseppe, il costruttore, voleva rimandarla. E l'angelo dello Spirito apparve in questo mondo e dopo ciò Giuseppe non rimandava Maria e la custodiva. Ed egli da parte sua non rivelava a nessuno questa faccenda. E non si avvicinava a Maria e la custodiva come una vergine santa, ma che era incinta. E non dimorò con lei per due mesi. E dopo due mesi, Giuseppe era in casa e così pure Maria sua moglie, ma erano loro due soli. E avvenne che, mentre erano soli, Maria guardò innanzi a sé con i suoi occhi e vide un bimbo piccolo e fu turbata. E dopo che si fu turbata, il suo ventre si trovò come in precedenza, prima che concepisse. E quando suo marito Giuseppe le disse: “Cosa ti turba?”, si aprirono i suoi occhi e vide il bambino e glorificò il Signore perché il Signore era venuto nella sua sorte. E una voce venne a loro: “Non narrate a nessuno questa visione!” ... E circolavano voci circa il bambino, a Betlemme. Vi erano coloro che dicevano: “Ha partorito Maria, la vergine, prima di due mesi da che era sposata”, e molti dicevano: “Non ha partorito, né è salita una levatrice, né abbiamo udito un grido di dolore.” Ed erano ciechi tutti riguardo a lui e tutti non credevano in lui e non sapevano donde fosse”.

Anche in questo brano non abbiamo riscontri circa la profezia messianica di Is. 7:14. Della nascita miracolosa di Gesù si parla anche nel protovangelo di Giacomo, un vangelo apocrifo il cui testo è databile attorno alla metà del II secolo. In questo testo sono una levatrice e Salome a constatare direttamente il fatto che la madre di Gesù è ancora vergine dopo la nascita del figlio, il parto avvenne quindi senza intaccare la verginità di Maria, ma la nascita non viene mai messa in relazione alla profezia di Is. 7:14.

4. Analisi linguistiche

4.1 Il termine ‘*almah* nella Bibbia ebraica

La parola ebraica ‘**almah** (al plurale: ‘alamoth) che Isaia utilizza esplicitamente al v. 7:14 è molto rara nella Bibbia ebraica. In tutto essa vi ricorre soltanto sette volte ⁽⁷⁶⁾. Può essere utile controllare in questi passi l'uso che si fa di questo termine. In linea di massima esso denota una giovane ragazza, la cui condizione di verginità è indefinita. Ma esistono dei casi in cui è chiaro ed evidente dal contesto che tale giovane ragazza non è vergine? Si può verificare sul piano linguistico se esso abbia qualche tipo di relazione con la verginità? L'uso di una simile parola implica la verginità?

Nel **Sal. 67(68):26** ‘almah è utilizzata al plurale per riferire di sfuggita delle ragazze che suonano ⁽⁷⁷⁾, non sussiste alcun motivo esplicito per pensare che siano biologicamente vergini dal momento che il nostro testo non si occupa di questo argomento. D'altra parte, non esiste neppure alcun motivo per ipotizzare il contrario: il testo, semplicemente, non si preoccupa della condizione sessuale di queste giovani ragazze. Alla stessa conclusione si perviene anche esaminando **Es. 2:8** dove si parla di Miriam, la sorella di Mosè ⁽⁷⁸⁾. Sia in Sal. 67(68):26 che in Es. 2:8 la LXX traduce l'ebraico ‘almah con il greco νεᾶνις, lett. “giovane ragazza”, senza alcun riferimento alla condizione sessuale. In **Prov. 30:19** ⁽⁷⁹⁾, invece, la situazione è molto più complessa. L'intero passo dal v. 18 al v. 20 legge:

⁷⁶ Come vedremo il termine bethulah, più specifico per “vergine”, compare molto più frequentemente nell'AT ebraico.

⁷⁷ **Sal. 67(68):26** Precedono i cantori, seguono ultimi i citaredi, in mezzo le *fanciulle* (‘alamoth) che battono cembali.

⁷⁸ **Es. 2:8** “«Va'», le disse la figlia del faraone. La *fanciulla* (‘almah) andò a chiamare la madre del bambino.” Purtroppo il riferimento è alquanto scarno. Il contesto non è di grande aiuto. Il *targum Unqelos* traduce con l'aramaico “ulemta”, giovane ragazza.

⁷⁹ **Prov. 30:19** il sentiero dell'aquila nell'aria, il sentiero del serpente sulla roccia, il sentiero della nave in alto mare, il sentiero dell'uomo in una *giovane* (‘almah).

Prov. 30:18-20 – [18] Tre cose mi sono difficili, anzi quattro, che io non comprendo: [19] il sentiero dell’aquila nell’aria, il sentiero del serpente nella roccia, il sentiero della nave in alto mare, il sentiero dell’uomo in una giovane [ebr.: ‘almah]. [20] Tale è la condotta della donna adultera: mangia e si pulisce la bocca e dice: “Non ho fatto niente di male!”.

Il passo è oggettivamente di difficile interpretazione. Sicuramente le tre azioni compiute dall’aquila, dal serpente e dalla nave sono tali da non lasciare alcuna traccia permanente, dopo che si sono compiute. L’aquila vola nel cielo e il suo passaggio non lascia alcuna traccia nell’aria, dietro di essa. Passata la nave, le onde si calmano e il mare ritorna come prima e non resta traccia alcuna del passaggio della nave. Anche il serpente, strisciando sulla roccia, non lascia su di essa alcun segno del suo passaggio, contrariamente al caso in cui l’azione avvenisse nella sabbia. Per analogia anche la relazione che sussiste tra l’uomo e la giovane qui menzionata deve essere tale da non lasciare alcuna traccia, come le tre azioni precedenti. Ma cosa si intende qui per “sentiero” dell’uomo nella giovane? Sono possibili diverse soluzioni. Quella più immediata consiste nel rapporto sessuale: se la giovane ‘almah è biologicamente vergine il rapporto è tale da lasciare una traccia permanente che consiste nella perdita della verginità: non è, dunque, il nostro caso; al contrario, se la giovane non è vergine, il rapporto non lascia alcun segno esteriore (a meno che la ragazza non resti incinta). Sia che la frase sia intesa dal punto di vista della giovane, sia dalla prospettiva dell’uomo, essa acquista un senso nel caso in cui si parli di una giovane ragazza che non è più biologicamente vergine e può prendere parte al rapporto sessuale senza perdita della sua condizione biologica: solo in questo caso, infatti, è possibile un parallelo con le tre azioni prec. menzionate nel testo. La donna adultera citata in Prov. 30:20 pensa di non destare scandalo, di non lasciare alcuna traccia esteriore con la sua condotta immorale, come le quattro azioni descritte ai vv. 18-19. Pertanto, sulla base di questa interpretazione del contesto, la ‘almah di Prov. 30:19 potrebbe essere legittimamente intesa come una giovane ragazza che ha già perso la sua verginità: il termine ebraico sarebbe così in questo caso stato utilizzato per una donna di giovane età non più vergine. Il *targum Unqelos* traduce in aramaico con “ulemta”, lett. “giovane ragazza”. Una spiegazione alternativa del verso è invece connessa con la condotta della donna adultera, che verrebbe a costituire la proiezione nel futuro della giovane ‘almah citata nel verso precedente. Il sentiero, inteso come percorso nella vita, dell’uomo nella giovane ragazza che egli sposa è, nella realtà, nonostante tanti buoni propositi, tale da non lasciare traccia, come l’aquila, la nave e il serpente. Si vorrebbe che l’affetto della donna per il marito fosse tale da impedire il tradimento sessuale. Ma la donna adultera si dimentica di essere una sposa fedele e tradisce il marito credendo di non avere alcuna colpa morale, giacché il suo tradimento non lascia un segno esteriore. Se, dunque, il testo è inteso in questo modo, non abbiamo necessariamente una esplicita connessione della parola ‘almah con la verginità, non si potrebbe dire che la ragazza che qui viene citata non è vergine, essendo l’enfasi posta sul rapporto tra marito e moglie. Un’altra interpretazione di Prov. 30:18-20 pone l’enfasi sullo stupore, da parte dell’autore, per l’aquila che riesce a volare in aria a tanta altezza, per il serpente che riesce a inerpicarsi fin sulla roccia, per la nave che riesce a galleggiare pur essendo enorme e pesante, per il figlio che nasce dall’unione coniugale: anche in questo caso non avremmo un riferimento esplicito a una donna che non è vergine⁸⁰, non si potrebbe concludere che ‘almah è stato qui espressamente utilizzato per una donna indiscutibilmente non più vergine. A complicare ulteriormente l’interpretazione di Prov. 30:19 vi è anche la sua traduzione nel greco della LXX, καὶ ὁδοῦς ἀνδρὸς ἐν νεότητι. Invece di νεότης qui è utilizzato νεότης (νεός + suffisso nominale -της) che significa “gioventù”, “età giovane”, quindi il senso è: “il sentiero dell’uomo nella giovinezza”, non “in una giovane ragazza”, un concetto del tutto diverso.

⁸⁰ Queste interpretazioni sono riportate anche nella nota a Prov. 30:18 presente nella Bibbia in uso presso l’U.C.E.I., a cura di rav Dario Di Segni e redatta con la collaborazione di altri illustri rabbini. Tale Bibbia traduce qui l’ebraico ‘almah con “donzella”. La Bibbia C.E.I. traduce con “giovane”.

Il **Cap. XXIV del libro della Genesi** è molto interessante in rapporto al tema che stiamo trattando. In esso si descrive la ricerca della moglie (Rebecca) da parte di Isacco. Al v. 16 il testo afferma che Rebecca è una ragazza vergine e utilizza esplicitamente la parola ebraica **bethulah** mentre il corrispondente testo greco della LXX utilizza proprio il termine $\piαρθένος$ che in questo caso significherebbe “vergine” concordemente al testo ebraico (⁸¹). Rebecca in questo verso è anche chiamata con **na’ara**, termine ebraico generico per “ragazza”, ed è introdotta con le parole: “La giovinetta (na’ara) era molto bella di aspetto, era vergine (bethulah)”. Al successivo v. 43, Rebecca è però chiamata **‘almah** nella versione ebraica (⁸²) e la corrispondente traduzione greca della LXX riporta $\piαρθένος$ (cfr. Is. 7:14) e non $νεάνις$ o altro termine equipollente. Pertanto in questo caso Rebecca, che è indiscutibilmente vergine, viene sia definita con il termine bethulah sia con il termine, più generico, ‘almah. In entrambi i casi la LXX traduce dall’ebraico con $\piαρθένος$. Gen. 24:43 è quindi la prova che ‘almah può essere utilizzato anche per una giovane ragazza sicuramente vergine e tradurre in greco il tutto con $\piαρθένος$. Non vi è, dunque, contraddizione tra l’uso della parola ‘almah e lo stato di verginità biologica ma bisogna tenere conto che in questo caso Rebecca prima è stata introdotta con na’ara e, soprattutto, con bethulah, soltanto dopo questa definizione è chiamata ‘almah. Anche il *targum Unqelos* introduce Rebecca con “ulemta” (in aramaico “giovane ragazza”) e “bethulah”. L’altro esempio in cui ‘almah viene tradotto con $\piαρθένος$ è appunto in Is. 7:14 dove la LXX riporta la stessa identica traduzione, ma il contesto non precisa con altre parole che la giovane è vergine. La differenza tra Gen. 24:43 e Is. 7:14 consiste nel fatto che nel primo caso si evince dal contesto che Rebecca è vergine (biologicamente) mentre nulla è detto nel caso del brano di Isaia. Come risultato di questa analisi di Gen. 24:3 emerge che ‘almah può certamente essere utilizzato per denotare una vergine in senso biologico ed essere messo in relazione con il greco $\piαρθένος$, sebbene sia la iniziale presentazione di Rebecca come bethulah a provare che essa è, oltre che molto giovane, anche vergine. Importante osservare che non è stato utilizzato ‘almah da solo ma la ragazza è stata introdotta con bethulah.

Le altre due occorrenze (al plurale: ‘alamoth) della parola ‘almah si trovano nel **Cantico dei Cantici** (⁸³). La prima la ritroviamo al v. 1:3 che recita: “Per la fragranza sono inebrianti i tuoi profumi, profumo olezzante è il tuo nome, per questo le *giovinette* (‘alamoth) ti amano”. La seconda occorrenza compare al v. 6:8 “Sessanta sono le regine (mmælâkôwth), ottanta le concubine (piylagæshiyim), le fanciulle (âlâmôwth) senza numero.” In entrambi i casi la Septuaginta traduce ‘alamoth con $νεάνιδες$. Soprattutto nel secondo verso qui citato, che parla di una tipologia di donna diversa dalla regina e dalla concubina, si è ipotizzato che il testo faccia riferimento a “vergini” proprio in senso biologico. In ogni caso Ct. 6:8 non comprende le ‘alamoth nella categoria delle spose e neppure in quella delle concubine (⁸⁴).

In definitiva la parola ‘almah nella Scrittura ebraica è alquanto rara, riferisce sempre una giovane ragazza, certamente non una donna adulta, che potrebbe essere o non essere vergine. In una circostanza (Gen. 24:43) la verginità è esplicita e indiscutibile, si avvicina a questa situazione Ct. 6:8. Non è, dunque, inappropriato utilizzare ‘almah per una giovane ragazza non sposata (cfr. Ct. 6:8) che è *anche* vergine, sebbene in Gen. 24:43 la condizione di verginità sia definita con bethulah e non con la sola parola ‘almah. E’ interessante notare che ‘almah ha anche un equivalente

⁸¹ **Gen. 24:16** “La *giovinetta* (na’ara) era molto bella d’aspetto, era *vergine* (bethulah), nessun uomo le si era unito. Essa scese alla sorgente, riempì l’anfora e risalì.” Si noti che il testo, pur utilizzando la parola bethulah, specifica che la ragazza era vergine dicendo che “nessun uomo le si era mai unito”. Per alcuni la sola parola na’ara non basta a qualificare una vergine. Per altri, invece, questa è solo una ridondanza stilistica tipica dei testi orientali.

⁸² **Gen. 24:43** Ecco, io sto presso la fonte d’acqua; ebbene, la *giovane* (‘almah) che uscirà ad attingere, alla quale io dirò: Fammi bere un po’ d’acqua dalla tua anfora.

⁸³ Questo libro è detto anche Cantico di Salomone.

⁸⁴ La C.E.I. traduce Ct. 6:8 con “le altre spose”, confondendo il senso ma il testo ebraico legge qui la parola *pileghesh* che significa “concubina”, del resto la LXX traduce in greco con $παλλακή$. Nei tempi biblici poligamia e concubinato erano legali e diffusi, cfr. 2 Sam. 5:13, 1 Re 11:3, 2 Cr. 11:21.

maschile, che sarebbe **elem** e significa “giovinetto”. Come il corrispondente femminile ‘almah, anche questo termine è piuttosto infrequente nell’Antico Testamento. In 1 Sam. 17:56 questa parola è applicata a Davide, il futuro re di Israele, che nel contesto è non spostato ed è ancora un giovane ragazzo. In seguito non viene più applicata a Davide. Gli altri due casi si trovano in 1 Sam. 20:22 ed alcune volte nei successivi vv. 35-41, sempre per riferirsi ad un giovane ragazzo probabilmente ancora vergine (sebbene il testo non lo affermi espressamente) e sicuramente non sposato.

4.2 Il termine *bethulah* nella Bibbia e nell’ebraismo

Contrariamente ad ‘almah, la parola **bethulah** compare molte volte nella Bibbia ebraica. Nel complesso si contano ben cinquanta occorrenze di questo termine al singolare, alle quali vanno sommate altre dieci occorrenze al plurale per un totale di sessanta occorrenze. Se Isaia avesse voluto sgomberare il terreno da qualunque ambiguità sulla condizione della giovane, molto probabilmente avrebbe impiegato questa parola, oppure una combinazione di ‘almah con bethulah come in Gen. 24:43. Da queste sessanta occorrenze vanno tolte quattordici volte in cui il termine è utilizzato solo a livello simbolico (per parlare ad esempio di Israele, della Nazione, di altri popoli, ecc...) ed altre diciassette occorrenze in cui chiaramente il termine non ha direttamente a che fare con la questione che stiamo trattando (cfr. Ger. 51:22), in quanto si parla di “giovinetta” o “donna” in termini molto generali. Nei casi “concreti” bethulah in genere è termine tecnico-giuridico che definisce una “vergine” in senso biologico. Per esempio in **1 Re 1:2** ⁽⁸⁵⁾ vengono utilizzati i termini bethulah (tradotto nella LXX con *παρθένος*) e na’arah (tradotto in greco nella LXX con *νεάνιδα*). Analogamente in **Ester 2:2** ⁽⁸⁶⁾ o in alcuni passi del profeta Geremia in cui si parla della “vergine di Israele” (bethulah in ebraico, *παρθένος* in greco). In **Lam. 5:11** ⁽⁸⁷⁾ vengono citate due categorie di persone: le donne (ebr.: *nashiyn*, gr. *γυναίκας*) e le vergini (ebr. *bethuloth*, gr. *παρθένους*) distinte dalle prime ⁽⁸⁸⁾. Sembra logico dedurre che ‘bethulah debba sempre riferire una “vergine” e che in greco si debba tradurre con *παρθένος*. Questo, difatti, è il senso più ovvio e normale di bethulah.

Secondo l’esegesi rabbinica, ‘almah designa la donna che non ha ancora avuto figli, non propriamente la vergine in senso biologico ⁽⁸⁹⁾. ‘Almah può senza alcun dubbio essere utilizzato anche per designare la vergine e l’esempio biblico di Gen. 24:16 + 24:43 ne è la prova, ma generalmente con ‘almah in ebraico si intende una ragazza che ha oltrepassato l’età dei *betullim* (età della verginità) che è di dodici anni e mezzo. Bethulah è la fanciulla che doveva sposare il sommo sacerdote, che doveva essere biologicamente vergine e di età compresa tra i dodici anni e i dodici anni e mezzo. Una fanciulla di dodici anni, l’età tipica della bethulah, che avesse perso la verginità non potrebbe più essere chiamata bethulah ma la si potrebbe chiamare ‘almah. Una ragazza di età superiore ai dodici anni, biologicamente vergine o meno, che non avesse ancora avuto figli, la si dovrebbe chiamare ‘almah. La donna nell’ebraismo rabbinico è considerata adulta a partire dall’età di dodici anni e gode dello *status* di bethulah per un periodo di sei mesi, fino ai dodici anni e mezzo. Fino ai dodici anni e mezzo è possibile provare la verginità femminile con la fuoriuscita di sangue (e questa veniva usata come prova nei tribunali), ma dopo questa età questa prova diviene inefficiente perché vi sono donne che, pur non avendo mai avuto rapporti sessuali, dopo quella età non hanno fuoriuscita di sangue dopo il primo rapporto e giuridicamente non sarebbe sempre

⁸⁵ **1 Re 1:2** I suoi ministri gli suggerirono: “Si cerchi per il re nostro signore una *vergine* (bethulah) *giovinetta* (na’arah), che assista il re e lo curi e dorma con lui; così il re nostro signore si riscalderà”.

⁸⁶ **Ester 2:2** Allora quelli che stavano al servizio del re dissero: “Si cerchino per il re *fanciulle* (na’arah) *vergini* (bethulah) e d’aspetto avvenente”.

⁸⁷ **Lam. 5:11** Hanno disonorato le *donne* (nashiyn) in Sion, le *vergini* (bethuloth) nelle città di Giuda.

⁸⁸ Abbiamo anche visto che nel caso della parola ‘almah il passo del Cantico dei Cantici 6:8 riporta una simile suddivisione che distingue dalle donne sposate (per estensione non vergini) le donne definite in ebraico con ‘almah.

⁸⁹ Is. 7:3 non costituisce un ostacolo all’esegesi ebraica di Is. 7:14, secondo cui la giovane ragazza è la moglie del profeta Isaia che dà alla luce il figlio del profeta. Seriasub, infatti, è figlio di Isaia nel senso di discepolo del profeta, come sarà spiegato in un apposito paragrafo del presente documento.

accertabile lo status di bethulah. Lo *status* di bethulah era ambito da parte delle famiglie che avevano delle figlie e da parte dei potenziali mariti, lo sposo pagava alla famiglia della sposa il doppio della cifra del contratto di matrimonio in caso la sposa fosse vergine. Ma l'ebraismo non ha mai posto come condizione irrinunciabile per il matrimonio l'obbligo della verginità della donna, il divorzio (sebbene per decisione esclusivamente maschile) era comunemente ammesso e le donne divorziate si risposavano, così come pure le vedove potevano sposarsi di nuovo dopo la morte del marito. Formalmente, solo il sommo sacerdote aveva l'obbligo di sposare una bethulah. Secondo quanto riportato nella *Masechet Ketubot*, comunque, erano più comuni i matrimoni con le vergini e meno comuni quelli con le donne divorziate o con le vedove: questo prova che la condizione di verginità all'atto del matrimonio era comunque segno di prestigio. Le severe prescrizioni bibliche per le bethuloth che si trovano nel Cap. 22 del Deuteronomio riguardano le giovani donne che intendono preservare e certificare la verginità fino al matrimonio in modo da usufruire dello status giuridico di bethulah ma non si applicano a tutte le donne ebraiche. Ciò che l'ebraismo ha sempre combattuto sono la prostituzione e l'adulterio, quest'ultimo inteso come consumazione di rapporti sessuali con altri uomini che non siano il marito nel periodo del fidanzamento o del matrimonio. Il matrimonio ebraico prevedeva prima una fase di fidanzamento a partire dalla quale la donna doveva già garantire assoluta fedeltà coniugale. Il periodo di fidanzamento terminava col matrimonio e anche da coniugata la donna non poteva mai diventare adultera concedendosi ad altri uomini. L'adulterio era un reato gravissimo se la giovane donna all'atto del fidanzamento era stata spacciata per bethulah e poi si scopriva che non lo era. Una bethulah che non si trovava in stato di verginità all'atto del matrimonio, essendo stata promessa come vergine, poteva essere ripudiata dal marito e punita con la lapidazione (cfr. Deut. 22:20). Un uomo che avesse avuto rapporti con una giovane non fidanzata e che fosse stato colto in flagranza di reato secondo la legge mosaica era costretto a pagare una ammenda e a sposare la ragazza (cfr. Esodo 22:15, Deut. 22:28-29). Analogamente era prevista la pena di morte nel caso di rapporti durante la fase del fidanzamento (cfr. Deut. 22:23 ss.). Oltre al matrimonio classico, nei tempi biblici (probabilmente solo prima dell'esilio a Babilonia) una ragazza aveva anche la possibilità di diventare concubina⁹⁰. Poiché la prostituzione era severamente vietata e punita, quasi tutte le ragazze in pratica arrivavano al fidanzamento – e quindi al matrimonio/concubinato – di fatto vergini. Sebbene 'almah non sia una parola tecnica che designi il diritto di verginità, nella stragrande maggioranza dei casi, designando di fatto una ragazza che non ha ancora avuto figli e non è sposata, si può concludere che una 'almah è quasi sempre anche vergine ma qualora, per qualunque motivo (peccato, incidente, violenza, ecc...) questa giovane ragazza abbia perso la sua verginità la si chiamerebbe ancora 'almah e sarebbe impossibile chiamarla bethulah.

Bethulah, dunque, è essenzialmente il termine giuridico ebraico che viene usato per la verginità femminile sottoscritta dal contratto di unione tra la famiglia della ragazza e il futuro marito. Vi sono tuttavia alcuni passi biblici che sembrano contrastare questa lettura, ma solo in apparenza. Nel **Cap. II di Ester** si parla di "vergini" che vengono definite con il classico termine bethulah. Anche dopo il rapporto sessuale, tuttavia, il libro continua ad utilizzare il termine bethulah, invece che uno più generico per riferirsi ad esse, sebbene chiaramente esse non siano più tali.

In **Gioele 1:8** è scritto: "Piangi, come una *vergine* (bethulah) che si è cinta di sacco per il fidanzato della sua giovinezza". Vergine è qui bethulah ed è interessante osservare che la LXX traduce con *ῥύμφη* anziché *παρθένος*. Se il "fidanzato della sua giovinezza" è il marito, allora dobbiamo dedurre che qui il testo allude al lamento funebre di una donna che ha perso il proprio marito, per cui presumibilmente, essendo stata sposata, ben difficilmente può essere considerata vergine. I commentatori cercano di spiegare l'incongruenza supponendo che l'autore abbia inteso alludere a

⁹⁰ Il concubinato è attestato nella Bibbia, cfr. nota 84. La differenza fra concubina (in ebraico *pileghesh*) e moglie è grande, la *pileghesh* non riceve né *ctubà*, né *kiddushim*, i suoi figli non hanno diritto di eredità però portano il nome del padre. Verso la moglie il marito ha l'obbligo di sostenerla e accudirla, ma non nei confronti della *pileghesh*.

un matrimonio interrotto bruscamente a causa della morte improvvisa del marito, senza che si sia fatto in tempo a consumare il rapporto, da cui l'utilizzo di *bethulah*, ma si tratta di una interpretazione che, indubbiamente, sembra un poco artificiosa. Il termine utilizzato per “fidanzato” in questo passo è infatti *ba ‘al* che più propriamente significa marito: in tutto l’Antico Testamento questa parola viene utilizzata solo per i “mariti” e mai per i “fidanzati” prima del matrimonio. Inoltre in Prov. 5:18⁽⁹¹⁾ e in Mal. 2:14⁽⁹²⁾ abbiamo due esempi importanti in cui con l’espressione “donna della tua giovinezza” (ebr.: ’êsheth nê’uwrek) – resa dalla LXX in entrambi i casi con γυναικὸς νεότητός σου – si intende la moglie che è palesemente in vita ed accanto al marito, come si evince dal testo. Questo modo di dire quindi è utilizzato in questi due esempi per definire il rispettivo consorte oppure la rispettiva consorte. Pertanto l’espressione “il fidanzato della tua giovinezza” di cui in Gioele 1:8, nê’uwreyhâ (τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν secondo la LXX) potrebbe benissimo riferirsi al marito (poi morto o ucciso, e questo sarebbe il motivo del lamento). Importante osservare che la traduzione greca dei LXX riporta in Gioele 1:8 il termine νύμφην a tradurre *bethulah* che significa genericamente una donna fidanzata, una giovane sposa o una giovane in generale e non traduce con παρθένος, πῶ σπεχιφιχο περ ᾠεργινε”. Se mettiamo assieme tutte queste cose, *bethulah* sarebbe qui riferito a una donna sposata che si lamenta per la perdita del proprio marito e non certo a una “vergine”. Queste apparenti anomalie del cap. II di Ester e di Gioele 1:8 si spiegano col fatto che una *bethulah* dichiarata tale nella sua giovinezza e che abbia sottoscritto il contratto per le vergini, è giuridicamente una *bethulah* per sempre, anche quando è una donna adulta sposata con figli.

Vi sono poi casi in cui il testo biblico, utilizzando la parola *bethulah*, precisa ulteriormente che la persona che si sta riferendo non è sposata, oppure non ha mai conosciuto un uomo, come se *bethulah* non bastasse di per sé a chiarire la situazione. Abbiamo già discusso il caso di **Gen. 24:16** (cfr. nota 81). Un altro esempio simile lo troviamo in **Gdc. 21:12** “Trovarono fra gli abitanti di Iabes di Gàlaad quattrocento *fanciulle vergini* [ebr. na’arah *bethulah*, gr. νεάνιδας παρθένους], *che non avevano avuto rapporti con alcuno*, e le condussero all’accampamento, a Silo, che è nel paese di Canaan”. In questo caso il testo aggiunge la specificazione “che non avevano avuto rapporti con alcuno”, quasi che le parole na’arah *bethulah* non bastassero da sole a chiarire la situazione. Si deve comunque considerare che ridondanze simili sono stilisticamente note nella lingua ebraica e fanno parte del tipico modo di scrivere semitico⁽⁹³⁾.

A complicare ulteriormente la nostra analisi linguistica vi è anche il fatto che la stessa parola greca παρθένος nella LXX non sempre significa “vergine” in senso biologico. Paradossalmente è persino possibile che la traduzione di ‘almah con παρθένος in Is. 7:14 sia autentica e non il frutto di una interpolazione, ma non intenda fare riferimento a una vergine⁽⁹⁴⁾. In **Gen. 34:1-4** Dina, figlia del patriarca Giacobbe, viene violentata da Sichem. La traduzione greca dei LXX continua ad utilizzare per due volte il termine παρθένος al v. 32:3 anche dopo aver parlato della violenza subita da Dina. Pertanto παρθένος può riferirsi sia a una giovane donna che ad una vergine secondo la discrezione dell’autore.

Gen. 34:1-4 [1] Dina, la figlia (ebr.: bath-lê’âh; LXX: θυγάτηρ) che Lia aveva partorita a Giacobbe, uscì a vedere le ragazze del paese. **[2]** Ma la vide Sichem, figlio di Camor l’Eveo, principe di quel paese, e la rapì, si unì a lei e le fece

⁹¹ **Prv. 5:18** Sia benedetta la tua sorgente; trova gioia nella *donna della tua giovinezza*

⁹² **Mal. 2:14** E chiedete: Perché? Perché il Signore è testimone fra te e la *donna della tua giovinezza*, che ora perfidamente tradisci, mentr’essa è la tua consorte, la donna legata a te da un patto.”

⁹³ Per esempio in **Gb. 24:1** abbiamo “Egli maltratta *la sterile che non genera* e non fa del bene alla vedova” il testo accosta alla “sterile” il concetto – superfluo – che “non genera”. Analogamente in **Is. 54:1** è scritto “Esulta, o sterile che non hai partorito.” Queste sono tipiche ridondanze della lingua e dello stile semitico. E’ anche vero che questi esempi sono presi da passi fortemente lirici stilisticamente molto diversi dai semplici racconti di cronaca di cui ad es. in Gen. 21:16 e Gdc. 21:12.

⁹⁴ Contrariamente, però, all’uso di παρθένος nella stragrande maggioranza dei casi.

violenza. [3] Egli rimase legato a Dina, figlia di Giacobbe; amò la fanciulla (ebr.: na'ara; LXX: παρθένος) e rivolse parole di conforto alla fanciulla (ebr.: na'ara; LXX: παρθένος) stessa. [4] Poi disse a Camor suo padre: «Prendimi in moglie questa ragazza (LXX: γυνή)»

Dopo la violenza sessuale Dina ha chiaramente perduto la propria verginità, come si evince da Gen. 34:2, eppure la LXX la chiama παρθένος, un termine che generalmente dovrebbe denotare una condizione di verginità esplicita e indiscutibile. Come in questo verso della LXX, più in generale nel greco antico non è sempre vero che παρθένος si riferisca a una donna biologicamente vergine⁽⁹⁵⁾. La questione si riallaccia direttamente alla versione greca di Is. 7:14. Secondo Meier:

“Anche la traduzione dei LXX di Is. 7:14 non si riferisce necessariamente a un concepimento verginale. Anche se *parthenos*, la parola usata dai LXX per tradurre ‘almah, spesso significa “vergine”, può anche comportare il più generale significato di giovane ragazza in età di matrimonio, e così è usata a volte nei LXX. L’esempio più vistoso è il suo uso per Dina dopo essere stata violentata (Gen. 34:3). Conseguentemente la forma greca di Is. 7:14 può aver comportato esattamente lo stesso significato dell’originale ebraico. Non abbiamo alcuna prova sicura che i giudei ellenisti, prima del tempo di Gesù, comprendessero il testo dei LXX nel senso di un concepimento verginale.”⁽⁹⁶⁾

Il termine ‘almah, alquanto raro nell’AT, è sempre comunque riferito a giovani ragazze che potrebbero essere vergini oppure no (in Genesi 24:43 esso si riferisce esplicitamente a Rebecca, che è una vergine nel contesto del v.). Sembra che il termine sia legato prevalentemente all’età anagrafica e che riferisca donne non sposate, appunto ragazzine⁽⁹⁷⁾. Il termine bethulah viene applicato tipicamente alle vergini ma esistono passi che sembrano violare questa regola e presentare donne sposate (e adulte) non vergini eppure definite con questa stessa parola (che difatti in questo caso viene resa in greco in modo diverso da παρθένος).

4.3 Uso di ‘almah, bethulah e parthenos (LXX) in Isaia

In tutto il libro di Isaia la parola ‘almah viene utilizzata soltanto in 7:14 e questa è peraltro una delle rare occorrenze di questo termine in tutto l’Antico Testamento.

In **Is. 23:12** il profeta utilizza parla della “vergine figlia di Sidone” (ebr. bethulah bath-tsiydon), il testo greco non riporta alcun accenno alla verginità, parlando solo della “figlia di Sidone”, τὴν θυγατέρα Σιδῶνος. Costruzioni analoghe sono utilizzate in Isaia 37:22 dove abbiamo la “vergine figlia di Sion” (ebr. bethulah bath-tsyyon, gr.: παρθένος θυγατηρ Σιών) e in Isaia 47:1 con “vergine figlia di Babilonia” (ebr.: bethulah bath-babel, gr.: παρθένος θυγατηρ Βαβυλωνος). Negli ultimi due casi i traduttori della LXX hanno utilizzato il termine παρθένος per esprimere il concetto di verginità, correlato con l’ebraico bethulah. Tutte queste occorrenze costituiscono dei titoli molto generali, applicati peraltro anche a paesi stranieri, che poco possono rivelare in ordine alla questione che stiamo discutendo.

In **Is. 62:5** abbiamo: “Come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà il tuo architetto”. Vergine qui è dato dall’ebraico bethulah e non con ‘almah, nella LXX viene tradotto proprio con παρθένος.

Is. 26:17 descrive una scena di parto per il quale sicuramente non valgono considerazioni soprannaturali: “Come una donna incinta che sta per partorire si contorce e grida nei dolori, così siamo stati noi di fronte a te, Signore”. La partorientente nella LXX è resa col participio sostantivato ἡ ὠδίνουσα, il caso sarebbe interessante in quanto essa è evidentemente non più “vergine”, purtroppo la LXX non usa un termine che possa essere utile per la nostra analisi.

⁹⁵ Cfr. IL. 2.514 PIND. P. 3.34 SOPH. TR. 1219 ARISTOPH. NUB. 530, ecc... Questi esempi li ho tratti dal vocabolario della lingua greca di F. Montanari.

⁹⁶ John P. Meier, *Un ebreo marginale*, ediz. Queriniana, pag. 221.

⁹⁷ Questo emerge dalla lettura e dal confronto dei sette passi in cui questo termine è utilizzato nell’AT.

Verso	Ebraico	Greco (LXX)	Contesto
Is. 7:14	' <i>almah</i>	παρθένος	Caso oggetto di questo studio.
Sal. 67(68):26	' <i>almah</i>	νεάνις	Cantrici del tempio di Gerusalemme
Es. 2:8	' <i>almah</i>	νεάνις	Miriam, sorella di Mosè
Prov. 30:19	' <i>almah</i>	Testo diverso (νεότης)	Il sentiero dell'uomo in una ' <i>almah</i>
Gen. 24:16	<i>na'ara + bethulah</i>	παρθένος	Rachele, che è sicuramente vergine, essendo introdotta da <i>na'ara + bethulah</i>
Gen. 24:43	' <i>almah</i>	παρθένος	
Ct. 1:3	' <i>alamoth</i>	νεάνιδες	Fanciulle in generale
Ct. 6:8	' <i>alamoth</i>	νεάνιδες	Ragazza sicuramente non sposata e vista anche in contrapposizione alla concubina
1 Re 1:2	<i>na'ara + bethulah</i>	παρθένον νεάνιδα	Servitrice del re Davide ormai anziano
Gdc. 21:12	<i>na'ara + bethulah</i>	νεάνιδας παρθένους	Vergini di Iabes, il testo rende esplicita la verginità
Lam. 5:11	<i>bethulah</i>	παρθένος	Vergini delle città di Giuda che sono state violentate
Gl. 1:8	<i>bethulah</i>	νύμφη	La vergine in lutto per il marito. "Bethulah" era un titolo valido anche dopo la perdita della verginità fisica.
Gen. 34:3	<i>na'ara</i>	παρθένος	Dina figlia di Giacobbe, dopo la violenza sessuale subita da Sichem (Gen. 34:2)
Deut. 22:13-28	<i>bethulah</i>	παρθένος	La legislazione biblica sulle vergini utilizza il termine legale <i>bethulah</i>

Tabella 2 – Casi biblici di '*almah* e *bethulah* e corrispondente traduzione greca (LXX).

Verso	Ebraico	Greco (LXX)	Contesto
Is. 23:12	<i>bethulah</i>	παρθένος	Vergine figlia di Sidone
Is. 37:22	<i>bethulah</i>	παρθένος	Vergine figlia di Sion
Is. 47:1	<i>bethulah</i>	παρθένος	Vergine figlia di Babilonia
Is. 62:5	<i>bethulah</i>	παρθένος	"Come un giovane sposa una vergine"

Tabella 3 – Uso di *bethulah* / παρθένος in Isaia.

In **Is. 45:10** abbiamo: "Chi oserà dire a un padre: «Che cosa generi?» o a una donna: «Che cosa partorisci?»." Qui la donna, chiaramente non più vergine, è espressa in ebraico con il termine generale '*ishshah*, tradotto nella LXX con μήτηρ (che significa madre). Anche questo verso non è di alcuna utilità per la questione '*almah* vs. παρθένος.

Cfr. con **Is. 49:15**, dove troviamo la frase "Si dimentica forse una donna del suo bambino?", anche qui viene utilizzato il termine ebraico '*ishshah*, tradotto questa volta nella LXX con γυνή (che significa donna).

In **Is. 54:6** si parla della "donna sposata in gioventù" e non vengono utilizzati i termini *bethulah* e '*almah*. In greco la LXX traduce con γυνή.

L'uso di παρθένος in Isaia (LXX) è invece attestato in Is. 7:14 (oggetto di discussione), 37:22, 47:1 e 62:5. Il passo più interessante è Is. 62:5 (gli altri li abbiamo già discussi), "Come un giovane sposa una vergine", qui l'ebraico *bethulah* è stato tradotto in greco con παρθένος. Una condizione di verginità sembra in questo caso evidente, dal momento che il contesto allude al matrimonio (⁹⁸).

⁹⁸ Il testo greco utilizza una perifrasi con il verbo lett. συνοικέω "andare a vivere assieme", chiara allusione al matrimonio: καὶ ὡς συνοικῶν νεανίσκος παρθένω.

5. Riferimenti storici

La tradizione ebraica interpreta in modo profondamente diverso Is. 7:14 e il suo contesto, dato dai Capp. 7, 8, 9 del libro di Isaia. Secondo Giustino, il giudeo Trifone nel II secolo d.C. sosteneva che l'Emmanuele è da identificarsi nel re Ezechia, le cui vicende si intersecano con la vita e l'attività del profeta Isaia. Una tradizione riportata nella *Pesista Zuthra* e ripresa da vari rabbini afferma invece che l'Emmanuele è il figlio primogenito di Isaia: il padre profeta ne avrebbe annunciato la nascita, mettendo in relazione la crescita del figlio con gli eventi storici del regno del re Acaz (padre di Ezechia). Di questa tradizione si occuperà il Cap. 5 del presente documento. L'esegesi ebraica di questa parte del libro di Isaia interpreta le profezie che i cristiani applicano a Gesù Cristo come oracoli storicamente adempiutisi secoli prima di Cristo, riguardanti la famiglia del profeta Isaia oppure sovrani i cui regni si svolsero in quell'epoca storica (VI-VII sec. a.C.). La vicenda del profeta Isaia si interseca da un punto di vista storico sia con le vicende del re Acaz, sia con quelle del suo successore e figlio, il re Ezechia. Nel contesto del Cap. 7 Isaia parla ad Acaz, re di Giuda, e preannuncia una serie di devastazioni causate dagli Assiri in Israele. Oltre a questo preannuncia il concepimento di un bambino da parte di una non meglio identificata giovane donna, 'almah, che sarà chiamato Emmanuele (che significa: Dio con noi). Le vicende del re Acaz sono narrate dettagliatamente in 2 Re, Cap. 16, e in 2 Cr., Cap. 28 e segg: decimo re di Giuda (regnò dal 736 al 716 a.C., per sedici anni), Acaz viene descritto nell'Antico Testamento come un sovrano iniquo che si era allontanato da Dio, trasgredendo molti dei suoi comandi e onorando divinità pagane con atti contrari alla religione ebraica. Aveva inoltre sacrificato i figli al dio Moloch⁽⁹⁹⁾, una divinità pagana, bruciandoli nel fuoco. Durante il suo regno dovette fronteggiare un attacco militare congiunto condotto dai re di Aram e di Israele, il cui obiettivo era quello di conquistare Gerusalemme e porre fine alla monarchia di stirpe davidica. Il Signore disse ad Acaz di chiedergli un segno. Ma per fronteggiare la minacciata invasione di Giuda Acaz si affidò alla protezione del re di Assiria Tiglath-pileser III anziché al Signore⁽¹⁰⁰⁾. E' in questo contesto che si svolge la profezia del "bambino" in Isaia 7:10-17, che è un "segno" inviato da Dio.

Nel Cap. 8 di Isaia è esposta la profezia dell'invasione di Giuda da parte degli Assiri. Anche questa minaccia era stata profetizzata da Dio per mezzo del profeta Isaia. Sappiamo che dopo la morte di Acaz, regnò su Giuda suo figlio Ezechia. Ezechia era nato dall'unione di Acaz con la moglie Abia figlia di Zaccaria⁽¹⁰¹⁾. E' possibile che la giovane donna di cui in Isaia 7:10-14 sia Abia, la moglie del re Acaz? E che il bambino di cui si profetizza ai tempi di Acaz, nel Cap. 7 di Isaia, sia proprio il re Ezechia, come diversi ebrei credevano al tempo di Trifone, nel II secolo d.C.? Dopo queste vicende, nel Cap. 9 Isaia esorta a rallegrarsi per la nascita del bambino (quello descritto al v. 7:14?) che sarà un grande re. Ezechia effettivamente si distinse per le sue straordinarie qualità morali e per la sua assoluta fedeltà a Dio. Le sue gesta sono raccontate nella Bibbia in termini molto positivi. Egli fu l'esatto opposto del padre, l'iniquo re Acaz, che non fu certo un personaggio positivo della storia religiosa giudaica. Tuttavia, è sotto il suo regno che il re di Assiria, Sennacherib, invade parte della Giudea con l'obiettivo di conquistare Gerusalemme e tutta la regione. Ezechia, secondo la Bibbia aiutato in modo miracoloso da Dio, riesce a respingere l'invasione e a ricacciare indietro il potente invasore⁽¹⁰²⁾. Per quanto Ezechia sia stato un re giusto, certamente non è semplice

⁹⁹ Cfr. 2 Re 16:3 e 2 Cr 28:3.

¹⁰⁰ Questo invito è menzionato espressamente in 2 Re 16:7 e 2 Cr. 28:16. Per il contesto storico, si veda anche P. Dubovski, *Tiglath-pileser III's Campaigns in 734-732 B.C.: Historical Background of Isa 7; 2 Kgs 15-16 and 2 Chr 27-28*, Biblica, 87 Fasc. 2, 2006, pp. 153-170 (disponibile online nel sito di Biblica, <http://www.bsw.org/project/biblica/>).

¹⁰¹ Cfr. 2 Cr 29:1.

¹⁰² Cfr. 2 Re 18:13-20:21, 2 Cr. 32:1-23, oltre a vari capp. nel libro di Isaia. Sennacherib regnò dal 704 al 681 a.C., l'invasione della Giudea avvenne nel 701 a.C., i Giudei guidati da Ezechia riuscirono a respingerla in modo miracoloso secondo la Bibbia (cfr. 2 Re 19:35-36 e 2 Cr. 32:21). Il regno di Israele era invece caduto una ventina di anni prima, sotto l'invasione assira di Salmanassar V. Samaria fu assediata dal 724 a.C. e cadde verso il 721 a.C. e gli Israeliti furono deportati, cfr. 2 Re 17:5-23.

assumere che gli oracoli messianici in 7:10-17, 9:5-6 ed 11:1-10 siano riferiti ad esso. E' noto anche che Ezechia non fu sempre infallibile, la stessa Bibbia afferma che verso la fine della sua vita si insuperbì e Dio lo punì (¹⁰³).

6. L'interpretazione ebraica di Isaia Capp. 7, 8, 9

(Capitolo a cura di Avraham Israel, biblista, madrelingua ebraico)

La classica interpretazione cristiana del passo di Isaia 7:10-17 consiste nel leggere la descrizione della miracolosa nascita dell'Emmanuele come la profezia dell'avvento di Gesù Cristo. La nota al v. Isaia 7:14 presente nella Bibbia edizione C.E.I. afferma ad esempio:

“La tradizione cristiana – partendo da Mt 1,23 – identifica nel figlio della vergine Gesù nato dalla vergine Maria. *Emmanuele*, che significa ‘Dio con noi’, è un nome del Messia: cfr. 9,5-6; 11,1-5. Egli è dato come segno dell'intervento salvifico di Dio perché tutta la storia d'Israele è orientata verso il Messia; la promessa per il futuro, fatta da Dio, è pegno di scampo per il presente.”

I cristiani identificano poi con l'Emmanuele anche la figura descritta in Isaia 9:5-6, ritenuta messianica. La Bibbia edizione C.E.I. commenta difatti il v. Isaia 9:5 con le seguenti parole:

“Il bambino è il figlio della vergine (7,14), discendente di Davide al quale sono riservati titoli regali e divini, per indicare che il Messia assicura, con la sua potenza e il buon governo, la sospirata pace.”

Pertanto l'interpretazione cristiana consiste nell'identificare il bambino messianico descritto in Isaia 9:5-6 con l'Emmanuele, la cui nascita miracolosa da una vergine (*παρθένος*) è stata annunciata precedentemente in Isaia 7:10-17. Entrambe queste profezie, inoltre, si sarebbero adempiute in Gesù Cristo.

L'interpretazione ebraica di questi noti passi del profeta Isaia è molto diversa da quella cristiana. Secondo l'esegesi rabbinica le nascite e i figli di cui si parla in questi capitoli di Isaia sarebbero profezie applicate dal profeta stesso ai propri figli e alla propria famiglia, nel contesto storico in cui egli visse. I profeti di Israele non erano eremiti, svolgevano il loro ruolo conducendo una vita familiare perfettamente normale, vicini alle loro mogli e ai propri figli. Tranne alcune eccezioni in cui il celibato del profeta è evidente (¹⁰⁴), nella Bibbia spesso la famiglia e i figli del profeta diventano oggetto delle visioni profetiche. Al profeta Osea fu addirittura comandato di sposare una prostituta, che divenne un segno altamente profetico per le sue visioni (¹⁰⁵). Anche Isaia, che ebbe moglie e figli, coinvolse la propria famiglia nelle profezie che egli stesso proclamò agli israeliti. E, infatti, dopo la descrizione della nascita dell'Emmanuele, Isaia afferma:

Is. 8:18 (C.E.I.) – “Ecco, io e i figli che il Signore mi ha dato, siamo segni e presagi per Israele da parte del Signore degli eserciti, che abita sul monte Sion.”

La traduzione C.E.I. ricalca essenzialmente la versione greca dei LXX di Isaia:

¹⁰³ Cfr. 2 Cr 32:24-25, in 2 Cr 32:31 e 2 Re 20:12-19.

¹⁰⁴ Dio ordinò a Geremia di rimanere celibe (Ger. 16:1-4). Il giudaismo rabbinico non si pone alcun problema nel vedere il grande Mosè senza alcuna donna al suo fianco, sebbene solo dopo che Dio iniziò a parlargli. Filone di Alessandria, già nella prima metà del I secolo d.C., riteneva che Mosè fosse celibe (cfr. il trattato *De Vita Mosis*). Sebbene i rabbini fossero molto favorevoli al matrimonio, i trattati talmudici riportano passi sul celibato di Mosè. Abbiamo almeno un caso di un grande maestro talmudico che rimase celibe per scelta volontaria, si tratta di rabbi Simeon ben Azzai che diceva: “La mia anima è innamorata della Torah, il mondo può essere portato avanti da altri” (cfr. *Yebamot* 63b, interessante il paragone con Mt. 19:12).

¹⁰⁵ Cfr. Osea, Cap. 1.

Is. 8:18 (LXX) – ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παῖδια, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, καὶ ἔσται εἰς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ παρὰ κυρίου σαβαωθ, ὃς κατοικεῖ ἐν τῷ ὄρει Σιών. ⁽¹⁰⁶⁾

In questo v. Isaia sostiene che egli e i propri figli sono segni profetici per Israele. Ma la traduzione C.E.I. del versetto non appare formalmente corretta, se confrontata con il testo ebraico masoretico:

Is. 8:18 (TM) – hinnêh ’ânôkiy wəhayəlâdiym ’ăsher nâthan-liy yəhwâh læ’ôthôwth uwləməwəpəthiym bəyišərà’êl mē’im yəhwâh tsəbâ’ôwth hashshôkên bəhar tsiyôwn: s

Il testo masoretico dice infatti: **’ăsher nâthan-liy (che diede a me) Yəhwâh (YHWH = Dio) læ’ôthôwth (per segni) uwləməwəpəthiym (e portenti)**, quindi una traduzione di Isaia 8:18 più aderente alla versione ebraica masoretica sarebbe: “Ecco, io ed i bambini che mi diede YHWH per segni e portenti in Israele”. E’ evidente che una simile interpretazione, basata sul testo masoretico, differisce dal testo della traduzione C.E.I. in modo sostanziale. Nella LXX e nella versione C.E.I. il profeta stesso e i suoi figli sono oggetto di profezia. Nella versione masoretica sono esclusivamente i bambini ad essere oggetto della profezia ⁽¹⁰⁷⁾. Pertanto i figli che Isaia ha avuto costituiscono segni e portenti miracolosi ⁽¹⁰⁸⁾ e costituiscono la spiegazione delle profezie contenute nei Capp. 7, 8, 9. E’ importante notare che Is. 8:18 parla di “bambini” al plurale, il testo ebraico è wəhayəlâdiym, anche la LXX riporta τὰ παῖδια.

Nei Capp. 7 e 8 del libro di Isaia secondo la versione C.E.I. si parla, ma solo in apparenza, di ben tre figli del profeta Isaia. Il primo figlio è nominato al v. 7:3 in cui il Signore dice a Isaia: “Va’ incontro ad Acaz, tu e tuo figlio Seriasub” (versione C.E.I.). Nel brano 8:1-4 Isaia riferisce poi della nascita di un altro figlio:

Is. 8:1-4 – [1] Il Signore mi disse: «Prenditi una grande tavoletta e scrivici con caratteri ordinari: A *Mahèr-salàl-cash-baz*». [2] Io mi presi testimoni fidati, il sacerdote Uria e Zaccaria figlio di Iebarachia. [3] Poi mi unii alla profetessa, la quale concepì e partorì un figlio. Il Signore mi disse: «Chiamalo *Mahèr-salàl-cash-baz*, [4] poiché, prima che il bambino sappia dire babbo e mamma, le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate davanti al re di Assiria»

Questo figlio, chiamato *Mahèr-salàl-cash-baz*, è stato chiaramente generato da Isaia ed è nato dall’unione con la “profetessa”, la moglie dello stesso profeta Isaia. Anche la LXX usa una costruzione molto esplicita: καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβεν καὶ ἔτεκεν υἱόν (Is. 8:3). Si noti che *Mahèr-salàl-cash-baz* è un nome in codice, che significa “rapida preda, pronto bottino”.

¹⁰⁶ Il verbo ἔσται è un futuro, 3a p.p.s., diatesi media. Il verbo alla terza persona singolare è normale per un soggetto composto da due voci ed è riferito, nel caso in questione, a tutti i soggetti menzionati, non si comprende infatti perché sia introdotto ἐγὼ accostandolo a τὰ παῖδια se il verbo fosse riferito solo al secondo soggetto: “Ecco, io e i miei bambini, che mi diede Dio, diventeranno (nel senso di: diverremo, io e i bambini) segni e portenti nella casa di Israele”. Per καὶ ἔσται εἰς, cfr. Is. 5:5, 6:13, 17:1, 19:20, ecc...

¹⁰⁷ Si noti anche che il testo greco della LXX contiene la parola παῖδια che significa più specificamente “bambini” che non figli. Del resto ciò sembra appropriato in quanto “figlio” (υἱός) potrebbe confondersi con discepolo del profeta, secondo l’uso semitico di chiamare “figli” anche i discepoli dei profeti. Qui è evidente che si allude alla progenie di Isaia.

¹⁰⁸ Anche la LXX parla al plurale di “segni” (σημεῖα) e “portenti” intesi come fatti miracolosi (τέρατα). Invece che di “miracoli” la C.E.I. parla di “presagi”, con connotazione quasi negativa. Il rotolo di Isaia di Qumran (1Q Is a) riporta invece: anochi wehailadim asher natan li YHWH le’ot ulemofet. Si noti l’utilizzo del singolare per le’ot (= segno) e per ulemofet (= portento) invece che dei plurali (le’ototh, ulemofitiym), così la traduzione più letterale possibile è: “io e i bambini che mi diede per segno e portento”. Poiché però le’ot è un plurale di gruppo e un complemento di causa riferito al verbo natan (= diede) la forma data dal rotolo di Qumran non cambia il senso della frase e andrebbe tradotta al plurale, come nel testo masoretico. Vi sono vari esempi di un simile utilizzo nella Bibbia, per esempio Deut. 28:46 nella Toràh contiene i singolari læ’ôwth e uwləməwəpəth, mentre lo stesso passo nel Targum aramaico dello pseudo Yonathan riporta i plurali.

Infine, nel ben noto passo Isaia 7:10-17 viene narrata la nascita dell’Emmanuele, che l’interpretazione ebraica vede come figlio primogenito di Isaia, per i motivi che tra breve esporremo. L’Emmanuele non è quindi collegabile con la figura messianica di cui in Isaia 9:5-6 ma è, semplicemente, il primo figlio di Isaia. Poiché al v. 8:18 Isaia parla esplicitamente di “bambini” al plurale, הַלְדִים (così anche nella LXX che legge τὰ παῖδια), bisogna supporre che i figli “profetici” fossero almeno due. Nell’interpretazione cristiana questi figli sarebbero semplicemente Seriasub (citato in Is. 7:3) e Mahèr-salâl-cash-baz (citato in Is. 8:1-4). L’Emmanuele sarebbe invece la stessa figura messianica di cui in Isaia 9:5-6 e non avrebbe nulla a che vedere con i due figli del profeta. Ma secondo l’interpretazione ebraica, l’identificazione di Seriasub come figlio di Isaia non ha alcuna base biblico filologica, si tratta di un semplice errore di interpretazione del testo ebraico. Il testo masoretico dice infatti:

Is. 7:3 (TM) – wayyô’mer yæhwâh ’el-yæsha’æyâhuw tsê’-nâ’ liqæra’th ’âxâz ’athâh **uwshæ’âr yâshuwb** bænek ’el-qætsêh thæ’âlah habærêkâh hâ’elæyôwnâh ’el-mæsilath sædêh kôwbês:

I termini **uwshæ’âr yâshuwb** non sono legati fra loro dagli accenti musicali del testo masoretico, equivalenti ai nostri segni di interpunzione, pertanto non costituiscono un nome proprio di persona come erroneamente si crede:

Is. 7:3 וְשָׂאֵר יְשׁוּב בְנֵיךָ

Nemmeno il rotolo di Qumran (1QIs *a*) riporta i due termini fusi in un’unica parola, ma due termini come parte di una frase (¹⁰⁹). L’Emmanuele è invece trascritto in 1QIs *a* in un’unica parola (¹¹⁰). Dunque “Seriasub” non è un nome proprio di persona e infatti non viene interpretato come tale dalla tradizione ebraica. Si tratta di un gruppo di parole che in ebraico assume un significato di senso compiuto, diverso da un nome proprio. Il *targum* aramaico di ben Uziel riporta per Is. 7:3 la versione: “Tu e il resto dei tuoi discepoli che non hanno peccato e che hanno abbandonato il peccato”, invece che “Tuo figlio Seriasub”. La frase ebraica di Is. 7:3, **uwshæ’âr yâshuwb bænek**, tradotta letteralmente significa: “Il resto che si pentirà del tuo figlio”. Bænek (= tuo figlio) qui è un plurale di gruppo, forma spesso utilizzata in ebraico, ed indica chiaramente il gruppo dei discepoli di Isaia, i quali divengono anch’essi un simbolo. La LXX, curiosamente, traduce in greco: σὺ καὶ ὁ καταλειφθεὶς Ιασουβ ὁ υἱός σου (“tu e il rimanente Iasub, tuo figlio”). Uwshæ’âr ricorre diverse volte nel testo masoretico, in part. Is. 10:19, 14:22, 16:14, 17:3, 21:17, la LXX traduce sostantivando il verbo κατάλοιπος, come in Is. 7:3, l’espressione viene solitamente tradotta con “il resto di ...”. Yâshuwb è ancora più frequente nel testo ebraico. In Is. 10:21 shæ’âr yâshuwb è resa dalla LXX soltanto con τὸ καταλειφθὲν, tradotto dalla C.E.I. con “il resto”. Ora, il punto è che il termine “figlio” in ebraico, tradotto nel greco della LXX con υἱός, ha un significato vastissimo. Persino nel Nuovo Testamento greco tale parola è utilizzata a volte con un significato molto esteso che può dare adito a fraintendimenti. Il campo semantico dell’ebraico בן è enormemente più vasto del greco υἱός. Così “figlio del profeta” è un’espressione tipicamente ebraica che significa “discepolo”, colui che è seguace del profeta. Ad esempio, in Amos 7:14 abbiamo: “Non ero profeta, né figlio di profeta (בן נביא); ero un pastore e raccogliitore di sicomori”; in 2 Re 2:3 “I figli dei profeti che erano a Betel andarono incontro ad Eliseo”; ancora in 2 Re 6:1 “I figli dei profeti dissero ad Eliseo”. In tutti questi casi ed altri ancora che potrebbero essere prodotti non si parla di alcun figlio biologico del corrispondente profeta ma soltanto di un suo discepolo. La LXX traduce in questi casi con υἱός προφήτου oppure, al plurale, υἱοὶ τῶν προφητῶν. La corretta traduzione di Is. 7:3 sarebbe pertanto: “Vai incontro ad Acas, tu e il rimanente dei tuoi discepoli che si pentirà”. La conclusione è che in tale passo, nel testo ebraico, non viene citato alcun “figlio” di sangue del profeta ma si parla dei suoi seguaci.

¹⁰⁹ Cfr. col. VII, linea 15.

¹¹⁰ Cfr. col. VI, linea 29, riportata in Figura 1 nel presente documento.

Pertanto il plurale “bambini”, chiaramente utilizzato da Isaia al v. 8:18 sia nel testo ebraico che nella versione greca dei LXX, non può comprendere l’inesistente Seriasub, ma soltanto Mahèr-salàl-cash-baz e – necessariamente – l’Emmanuele citato in Is. 7:14, che costituirebbero in conclusione i due figli (biologici) del profeta Isaia, nati in circostanze profetiche. Che Is. 8:18 alluda a figli di sangue del profeta e non genericamente ai suoi discepoli pare confermato anche dalla LXX che traduce con τὰ παῖδια anziché con τοὺς υἱοὺς. Il punto chiave è che, venendo a cadere l’interpretazione di Seriasub come figlio biologico di Isaia, al v. 8:18 non resta che aggiungere l’Emmanuele come figlio di Isaia, l’unico figlio menzionato nel contesto, altrimenti non avrebbe alcun senso il plurale “bambini/figli” in tale verso, che richiede che Isaia abbia avuto almeno due figli a quel punto della narrazione. Questa, del resto, è l’interpretazione della tradizione orale ebraica riportata nella *pesikta Zhutra*, databile al II secolo dopo Cristo, secondo cui Isaia ebbe due figli: Mahèr-salàl-cash-baz e Immanw ‘el (¹¹¹). Dal contesto dei Capp. 7, 8 di Isaia emerge quindi che sia l’Emmanuele (che stava per essere partorito) che Mahèr (di cui si narra il concepimento) furono entrambi segni miracolosi nel periodo prossimo al loro svezzamento, come narrato nel successivo Cap. 9 di Isaia.

Dell’Emmanuele, il profeta Isaia scrive:

Is. 7:15-16 – [15] Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene. [16] Poiché prima ancora che il bimbo impari a rigettare il male e a scegliere il bene, sarà abbandonato il paese di cui temi i due re.

Il senso della frase è che prima che il bambino venga svezzato, quando saprà scegliere da solo il cibo, abbandonando quello tipico dei bambini (latte materno, burro e miele) il problema della guerra sarà del tutto risolto. Burro e miele vengono citati per esprimere che l’abbondanza non sarà guastata dalla guerra e la terra di Israele continuerà ancora a produrre latte e miele. Inoltre, l’interpretazione ebraica “masoretica” di Isaia 7:14 è evidentemente diversa da quella della Bibbia C.E.I., basata essenzialmente sul testo della LXX:

Is. 7:14 (C.E.I.) – Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele.

Il testo masoretico riporta infatti:

Is. 7:14 (TM) – lâkên yithên ’adônây huw’ lâkem ’ôwth hinnêh hâ’alæmâh hârâh wæyôledeth bën wæqârâ’t^h shæmôw ‘immânuw ’êl:

Hâ’alæmâh significa più propriamente “la giovane donna” in ebraico, laddove il testo greco utilizza παρθένος. Se traduciamo il passo con “la giovane donna” anziché con “la vergine” è evidente che esso perde gran parte del suo significato di nascita verginale miracolosa, punto centrale su cui si basa il parallelo di Mt. 1:23. Oltre a questo, in ebraico non si può poi evitare di notare che il verbo wæqârâ’t^h (“chiamerai”), sorprendentemente, è utilizzato al femminile e si riferisce alla donna che chiamerà (lei stessa) Emmanuele il proprio bambino. La Massorà riporta anche una nota che rimanda a quattro vv. biblici dove ricorre esattamente la stessa forma verbale, il più significativo è il seguente:

Gen. 16:11 wayyô’mer lâh malæ’ak yæhwâh hinnâk hârâh wæyôladæthæ bën wæqârâ’t^h shæmôw yishæmâ’ê’l kiy-shâma’ yæhwâh ’el-’ânæyêk:

Quest’ultimo passo viene tradotto dalla Bibbia C.E.I. nel modo seguente:

¹¹¹ Anche rabbi Joseph Caro (1488-1575), l’autore del *Sulhan Arukh*, nel suo commento a Is. 7:14 sosteneva che l’Emmanuele deve essere interpretato come uno dei figli del profeta Isaia. Secondo quanto riportato da Giustino in *Dial. LXVII*, il figlio citato in Is. 7:14, nell’interpretazione data dall’ebreo Trifone (II secolo), andrebbe riferito ad Ezechia.

Gen. 16:11 – Soggiunse poi l’angelo del Signore: “Ecco, sei incinta: partorirai un figlio e lo chiamerai Ismaele, perché il Signore ha ascoltato la tua afflizione.”

In Is. 7:14 e Gen. 16:11 il verbo è stato vocalizzato dalla tradizione masoretica esattamente nello stesso modo: וְקָרָאתָ

Is. 7:14 הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל

Gen. 16:11 הִנֵּה הָרָה וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל

Ora, se si leggono i vv. Is. 7:14 e Gen. 16:11 direttamente dall’ebraico e senza la vocalizzazione introdotta nel testo masoretico, si ottengono due frasi perfettamente identiche, a parte le due differenze:

- 1) il nome imposto al bambino, che in Gen. 16:11 è Ismaele (ישמעאל), vocalizzato yishëmâ‘ê’l) mentre in Is. 7:14 è Emmanuele (עמנו אל), vocalizzato ‘immânuw ’êl);
- 2) Gen. 16:11 riporta “hinnâk”, הַנֶּךְ (= eccoti) mentre Is. 7:14 legge “hinnêh”, הַנָּה (= ecco la giovane, ecco giovane!)

Nel testo masoretico la vocalizzazione cambia solo per il termine erroneamente tradotto con “partorirà”; nella Genesi è vocalizzato wæyôladæthæ (= partorirai) mentre in Isaia è wæyôledeth (= e partorisce). Rispettando così la vocalizzazione e l’interpunzione del testo masoretico il verso andrebbe letteralmente tradotto nel modo seguente:

Is. 7:14 (TM) – Ecco la giovane (‘almah)! E’ incinta e partorisce un figlio [*e poi, rivolgendo l’attenzione alla giovane:*] Lo chiamerai ‘immânuw ’êl [Emmanuele].

Ma il testo senza segni vocalici:

הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל

può essere opportunamente vocalizzato proprio come in Gen. 16:11 e tradotto di conseguenza:

Is. 7:14 – Ecco, oh giovane (‘almah), sei incinta e partorirai un figlio e lo chiamerai ‘immânuw ’êl.

Il profeta, dunque, rivolgerebbe l’intera frase alla giovane esattamente come l’angelo la rivolge ad Hagar in Gen. 16:11. Si noti che la *tav* con cui termina il verbo וקראת (vocalizzato wæqârâ’t^h) è determinante per tradurre “lo chiamerai”, rivolto alla donna. Questa lettera è assente nel rotolo di Isaia ritrovato a Qumran (1QIs. “a”) che legge וקרא, una forma verbale che sulla base del contesto non viene ad avere alcuna relazione con la donna e dovrebbe essere tradotta genericamente con “... un figlio che sarà chiamato ...”.

L’espressione ebraica *hinnêh hâ‘alëmâh* di Is. 7:14 (Ecco, o giovane!) sarebbe una forma gentile corrispondente ad *hinnâk* (Eccoti!) di Gen. 16:11 (¹¹²).

Di Mahèr-salâl-cash-baz, l’altro figlio del profeta, è detto invece:

¹¹² Ecco un esempio di questa forma gentile utilizzata dal re Saul rivolgendosi a Davide: *ben mi attà hana’ar*, dove il termine *na’ar* (ragazzo) è preceduto dall’articolo determinativo *ha* ad uso reverenziale. La C.E.I. traduce questo passo: “Saul gli chiese: ‘di chi sei figlio, giovane?’”.

Is. 8:4 poiché, prima che il bambino sappia dire babbo e mamma, le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate davanti al re di Assiria.

Qui si presagisce un lasso di tempo relativamente breve rispetto all'Emmanuele, che sarebbe stato più grande di circa un anno, coincidendo quindi i due segni nello stesso periodo. Il primo ha avuto per testimoni i ministri del re ed il secondo la firma di due egregi testimoni: il sommo sacerdote in carica a quel tempo (Uria) ed il rappresentante dei leviti (Zaccaria).

Una volta spiegato come Isaia ebbe esattamente due figli, l'Emmanuele e Mahèr-salàl-cash-baz, rimane da interpretare la figura messianica che viene descritta nel passo Isaia 9:5-6. Questa figura, secondo l'esegesi rabbinica, è semplicemente Ezechia, il figlio del re Acaz. Non vi è, dunque, alcuna interpretazione in senso messianico-escatologico di questo personaggio. In Isaia 7:4-6 è riportata una minaccia per il re Acaz e per Giuda:

Is. 7:3-6 – [3] Il Signore disse a Isaia: “Va’ incontro ad Acaz, tu e tuo figlio Seariasùb, fino al termine del canale della piscina superiore sulla strada del campo del lavandaio. [4] Tu gli dirai: Fai attenzione e sta' tranquillo, non temere e il tuo cuore non si abbatta per quei due avanzati di tizzoni fumosi, per la collera di Rezìn degli Aramei e del figlio di Romelia. [5] Poiché gli Aramei, Efraim e il figlio di Romelia hanno tramato il male contro di te, dicendo: [6] Saliamo contro Giuda, devastiamolo e occupiamolo, e vi metteremo come re il figlio di Tabeèl.”

Da questo brano apprendiamo che Rezìn, re degli Aramei, e il re di Israele (Pekach, figlio di Romelia) avevano deciso di invadere il regno di Giuda, il cui sovrano era Acaz, cercando di fare diventare re il figlio di Tabeèl, un re straniero ed usurpatore, mettendo così fine alla monarchia davidica. L'oracolo di Is. 9:5-6 afferma semplicemente che la monarchia davidica non tramonerà mai e difatti i piani orditi contro Acaz e la sua discendenza non sortiranno alcun effetto e al posto di Acaz regnerà sovrano Ezechia, figlio legittimo di Acaz, di stirpe davidica. Essa fa esplicito riferimento ad un bambino già nato e non a venire (cfr. Is. 9:5) e afferma che egli “Verrà a consolidare e rafforzare il trono di Davide” (cfr. Is. 9:6). Essa, pertanto, può essere interpretata come una profezia messianica storico-politica adempiutasi in Ezechia, mentre i cristiani la interpretano in prospettiva escatologica. E' interessante anche notare che il testo precisa che il bambino “ci è stato dato”, cioè è stato dato ai Giudei, come fosse contrapposto al figlio di Tabeèl che non era giudeo.

Dunque, il figlio che era già nato in Is. 9:5-6, della discendenza davidica, è Ezechia il figlio di Acaz. Ezechia diviene il simbolo del futuro regno messianico universale, come quelli di Davide e di Salomone. Anche il profeta Natan si rivolge a Davide negli stessi termini dell'esplicazione di Sar Shalom, Principe della Pace, del verso 6. Cioè il regno non si dividerà mai dal trono di Davide perchè questo durerà per sempre, come dura per sempre il popolo di Giuda, nel senso che è indistruttibile, invulnerabile. Molti stranieri hanno cercato di sterminare il popolo ebraico e tentato di porre fine per sempre alla dinastia di Davide in varie epoche storiche, ma Dio promette che ciò non avverrà mai. Nemmeno la diaspora giudaica può porre fine a tale dinastia poiché, insistono i profeti, il popolo di Israele ritorna nella terra dei padri. La diaspora è solo temporanea e le punizioni hanno soltanto una funzione educativa, ma la Pace del trono di Davide non avrà mai fine. Gran parte delle perplessità che sorgono nell'identificare il bambino messianico di cui in Is. 9:5-6 con Ezechia figlio di Acaz sono date dai titoli che vengono applicati a tale personaggio:

Is. 9:5-6 (C.E.I.) – [5] Poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace; [6] grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul regno, che egli viene a consolidare e rafforzare con il diritto e la giustizia, ora e sempre; questo farà lo zelo del Signore degli eserciti.

Desta perplessità il fatto che un re, una figura comunque umana, figlio del re Acaz che fu un personaggio tutto sommato negativo dell'Antico Testamento, sia oggetto di una simile profezia in cui è detto espressamente che sarà chiamato *Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per*

sempre e Principe della Pace. La traduzione/versione greca dei LXX riporta il passo in questa forma:

Is. 9:5 (LXX) – ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλῃς βουλής ἄγγελος· ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίαιαν αὐτῶ.

Nella prima parte del passo dei LXX abbiamo: ὅτι (poiché) παιδίον (un bambino) ἐγεννήθη (fu generato) ἡμῖν (per noi), υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν (un figlio fu dato a noi). I verbi ἐγεννήθη e ἐδόθη sono entrambi nella diatesi passiva, terza persona singolare, aoristo indicativo. Quindi la traduzione della C.E.I.: “poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio” è sostanzialmente corretta. Si noti che viene utilizzato l’aoristo indicativo, quindi il bambino è già nato e generato nel passato, non si fa qui riferimento ad alcuna profezia futura. Segue poi: οὗ (dovunque) ἡ ἀρχὴ (il dominio, regno) ἐγεννήθη (fu generato) ἐπὶ τοῦ (sopra alle) ὤμου αὐτοῦ (sue spalle); dunque la traduzione potrebbe essere: “dovunque il regno (o segno della sovranità, come nella versione C.E.I.) fu generato sulle sue spalle”. Veniamo quindi alla frase successiva: καὶ (e; congiunzione) καλεῖται (è chiamato) τὸ ὄνομα αὐτοῦ (il suo nome; accusativo) Μεγάλῃς βουλής (Grande Consigliere; genitivo) ἄγγελος (Messaggero; nominativo). Il verbo chiave è καλεῖται; si tratta del verbo “chiamare”, utilizzato nel senso di nominare una persona. Questo verbo è un indicativo presente, terza persona singolare, nella diatesi *passiva*. Pertanto esso va tradotto con: “è chiamato”. Il bambino è dunque chiamato, nominato: Messaggero del Grande Consigliere, cioè di Dio. Sebbene non si riescano a rintracciare nella LXX i termini *Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per Sempre*, ecc... è chiaro che secondo la versione greca il bambino è *chiamato* (forma passiva) con un titolo altamente messianico.

La lettura del testo ebraico masoretico di Is. 9-5, tuttavia, risulta ancora una volta sostanzialmente diversa dal testo della LXX e dalla traduzione/versione C.E.I.:

Is. 9:5 (Massorà) kiy-yeled yullad-lānuw bēn nithan-lānuw wathæhiy hammišærāh ‘al-shikæmōw wayyiqærâ’ shæmōw pele’ yōw‘êts ’ël gibōwr ’ābiy‘ad šar-shâlōwm:

Nelle traduzioni, in part. la C.E.I., molti particolari sfuggono e non sono bene evidenziati. Queste traduzioni basate sul testo della LXX, difatti, non seguono correttamente le regole della grammatica ebraica. I titoli divini: *Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per sempre*, nel testo masoretico non sono attribuiti al figlio dato ai Giudei (il re Ezechia) ma solo il titolo di *Principe di Pace* gli viene conferito espressamente. Il testo ebraico riporta il verbo “chiamare” wayyiqærâ’ con il soggetto in terza persona e riferito ai titoli divini. Inoltre l’espressione completa wayyiqærâ’ (egli chiamò) shæmōw (il suo nome) contiene il “suo nome” al singolare e non al plurale, come sarebbe dovuto essere se tutti i titoli fossero applicati al bambino, pertanto al bambino messianico è applicato uno solo dei titoli che compaiono nel brano. L’unico titolo che è applicato al bambino, secondo la corretta traduzione del testo masoretico, è šar-shâlōwm che significa: Principe di Pace. Pertanto il v. Isaia 9:5 è da intendersi, secondo la corretta traduzione del testo masoretico: “poiché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità: Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per sempre chiamò il suo nome Principe di Pace”. Ne segue che Ezechia non sarà affatto definito come *Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per sempre*: questi sono i titoli di Dio, che ha chiamato Ezechia con il solo titolo di *Principe di Pace*. La versione C.E.I. traduce invece il verbo wayyiqærâ’ come se fosse vocalizzato wayyiqqârê’, che darebbe luogo a una forma passiva: “egli sarà chiamato”. Questa vocalizzazione diversa giustifica solo in parte l’attribuzione degli altri titoli al figlio dato ai Giudei, infatti il rotolo di Isaia 1QIs a riporta wêqqârâ’ (¹¹³) traducibile con “chiamerà”, terza persona singolare “attiva” del verbo

¹¹³ Col. VIII, linea 24.

chiamare. Anche la LXX utilizza una forma passiva, al presente indicativo: “egli è chiamato” (καλεῖται). Ma il testo ebraico masoretico utilizza una forma attiva, “egli (cioè Consigliere Ammirabile, Dio Potente, ecc..., in un’unica parola: Dio) chiamò il bambino Principe di Pace”. A questo punto, chiarito che Ezechia nel testo masoretico non viene affatto chiamato *Consigliere Ammirabile, Dio Potente, Padre per sempre*, ma semplicemente *Principe di Pace*, è evidente che l’intero brano di Isaia 9:5-6 perde molto della sua presunta connotazione messianica e può essere applicato senza problemi ad una figura essenzialmente umana come il re Ezechia, il bambino della stirpe di Davide che regnerà dopo Acaz e impedirà al figlio di Tabeèl (cfr. Isaia 7:4-6) di prendere il trono di Giuda. Acaz fu un re indubbiamente iniquo, ma il figlio Ezechia non ebbe colpe per la cattiveria del padre. Dovette al contrario lottare per essere considerato giusto, avendo un padre cattivo ed ipocrita come Acaz. Il re Salomone è un personaggio positivo nell’Antico Testamento, come Ezechia fu un re di pace, la Pace stessa è uno dei simboli del suo regno e, pur essendo una persona umana, a lui vengono attribuiti titoli regali e messianici anche superiori a quello che compare in Isaia 9:5-6. Anche Giosia fu un re considerato grande, sebbene abbia avuto un padre crudele e cattivo: di Giosia è detto che nessun re fu così giusto e capace di seguire la Toràh come lui. Giosia rinnovò il patto con Dio e fece piazza pulita di tutta l’ingiustizia accumulata dai re corrotti che lo avevano preceduto. Ezechia, pertanto, può incarnare perfettamente la profezia di Isaia 9:5-6 ed essere con giusta ragione chiamato Principe di Pace. Secondo l’Antico Testamento durante il suo regno, nel complesso, vi furono pace e verità nel Regno di Giuda. Resistette alla minaccia dell’invasione degli Assiri, un popolo che si fece beffe delle religioni e insultò il Dio degli Ebrei. Ezechia pregava Dio, il quale gli rispondeva per mezzo del profeta Isaia. E il profeta gli diede anche molto onore, dedicandogli alcuni capitoli del suo libro. Ebbe, questo è vero, il problema della superbia, ma poi si pentì e divenne al contrario umile. Del resto anche personaggi di assoluto rilievo come Salomone e Davide ebbero macchie nelle loro vite, sebbene possano essere annoverati tra i massimi personaggi di tutto l’Antico Testamento: il primo fu succube delle donne e arrivò a costruire altari alla dea Astarte (¹¹⁴) mentre il secondo si macchiò di un gravissimo delitto propiziando la morte di Uria e venne punito da Dio per il resto dei suoi giorni (¹¹⁵).

Personaggio	Riferimento	Esegesi cristiana	Esegesi rabbinica
Seriasub	Isaia 7:3	Figlio di Isaia	Discepolo di Isaia
Emmanuele	Isaia 7:14; 8:8	Gesù Cristo	Figlio di Isaia
Mahèr-salàl-cash-baz	Isaia 8:1-4	Figlio di Isaia	Figlio di Isaia
Bambino messianico	Isaia 9:5-6	Emmanuele (Gesù Cristo)	Ezechia figlio di Acaz (re di Giuda)

Tabella 4 – Identificazione dei personaggi di Isaia capp. 7, 8, 9 secondo l’esegesi cristiana e quella rabbinica (*pesikta Zhutra*).

¹¹⁴ Cfr. 1 Re 11:1-8.

¹¹⁵ Cfr. 2 Samuele 11:1-12:23.

7. Is. 7:14 nel rotolo di Qumran

Il rotolo di Isaia ritrovato a Qumran e chiamato 1QIs. “a” riporta alcune interessanti varianti rispetto al testo masoretico. L’interesse per questo documento è motivato essenzialmente dalla sua antichità, si tratta di un manoscritto del I-II secolo avanti Cristo, il cui testo è copia di un documento ancora più antico (¹¹⁶). Is. 7:14 si trova nella col. VI, ll. 28-29 (vedi Figura 1).

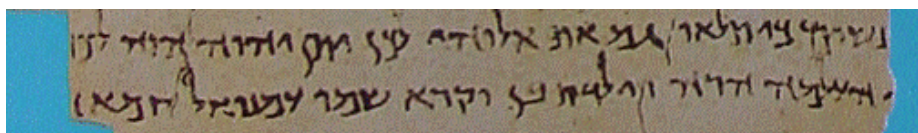


Figura 1 – 1QIs. “a”, col. VI, ll. 28-29 attestanti Is. 7:14. Di particolare interesse la forma verbale וקרא.

Prima di esaminare le differenze rispetto al TM, osserviamo preliminarmente che il testo del rotolo concorda con il testo masoretico nel leggere *hâ’alæmâh* (“la giovane ragazza”), העלמה, la parola è la prima della l. 29, fortunatamente si è conservata integra subito dopo l’interruzione del supporto scrittorio. Le varianti testuali sono:

- 1) invece di “Adonai” (“il Signore”) del testo masoretico, אדני, il rotolo qumranico riporta il tetragramma quadrilettera YHWH, יהוה, come si vede nella terzultima parola della l. 28.
- 2) Dopo “Adonai” il testo masoretico legge הוא che sarebbe il corrispondente del pronome dativo plurale αὐτοῖς della LXX in Is. 7:14, “il Signore stesso darà a voi un segno ...”. Nel rotolo tutto lascia supporre che vi sia invece היה, il verbo “essere” vocalizzabile *hōweh* e traducibile con “diviene” (cfr. Qo. 2:22, dove la LXX traduce היה con γίνεσθαι). Dopo היה è visibile una *lamed*, seguita da una lettera che, per confronto con לכן (quintultima parola della l. 28), risulta essere una *caf*, è così confermato il pronome dativo plurale לכם, “a voi” (ὕμῖν), come nel TM, sebbene l’ultima lettera nel rotolo sia solo parzialmente leggibile. Prima del tetragramma è confermato il verbo del TM יתן, vocalizzabile come *yithên*, “darà”. Abbiamo pertanto לכך יהוה יהוה לכן, che porta ad una traduzione del tipo: “Poiché darà YHWH, diviene a voi (un segno) ...”
- 3) Il nome עמנואל (“Emmanuele”) è scritto tutto attaccato, al contrario del testo masoretico (אל עמנו). Questo è evidente anche dalla Col. VIII, l. 1 (Is. 8:8) e dalla Col. VIII, l. 3 (Is. 8:10). I manoscritti ebraici non vocalizzati non sono paragonabili a quelli greci: qui la *scriptio continua* indica che si deve intendere un nome proprio di persona, mentre l’espressione masoretica è traducibile con l’espressione: “Dio con noi”. La LXX riporta il nome proprio Εμμανουηλ solamente in Is. 7:14, nelle altre due occorrenze riporta la traduzione greca: μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός (Dio con noi). Cfr. Mt. 1:23.
- 4) Il verbo וקרא della versione “masoretica” (voc. *wæqârâ’th*) nel rotolo termina con *alef* essendo privo della *tav* finale: וקרא (quintultima parola della l. 29); non è immediatamente evidente, inoltre, se la prima lettera di tale verbo sia *vav* (come in TM) oppure *yod*.

¹¹⁶ Secondo la datazione paleografica, basata sullo stile di scrittura, 1QIs. “a” fu scritto tra il 150 e il 125 a.C. Un campione del rotolo è stato sottoposto al test del radiocarbonio eseguito nel 1991 a Zurigo, la datazione calibrata è risultata compresa tra il 202 e il 107 a.C. con probabilità $2\sigma = 95\%$, cfr. G. Bonani, S. Ivy, W. Wölfli, M. Broshi, I. Carmi, J. Strugnell, *Radio Carbon Dating of Fourteen Dead Sea Scrolls*, Radiocarbon, Vol. 34, No. 3, 1992, pp. 843-849. Un altro campione di questo rotolo è stato testato nelle prove del 1994 presso l’Università dell’Arizona (Tucson), l’esito ha portato a una datazione calibrata tra il 250 e il 103 a.C. con probabilità 2σ . Cfr. A.J.T. Jull, D.J. Donhaue, M. Broshi, E. Tov, *Radiocarbon Dating of Scroll and Linen Fragments from the Judean Desert*, Radiocarbon, Vol. 37, No. 1, 1995, p. 11-19.

Cominciamo col risolvere il problema paleografico. La presenza di *yod* darebbe luogo alla forma verbale יקרא che ha senso linguistico, può essere vocalizzata ad esempio come *yiqqârê*. Particolarmente interessante il fatto che proprio il libro di Isaia conti un numero relativamente elevato di occorrenze di questa forma verbale, in rapporto a tutta la Bibbia ebraica, come si evince dai casi citati in Tabella 5. E' quindi possibile confrontare le varie occorrenze di questo verbo così come è stato trascritto dai copisti in 1QIs. "a", con le occorrenze di וקראת nello stesso rotolo o altri casi di *vav*. Come si evince dalla Tabella 5, sebbene il tratto verticale della *vav* nel caso dubbio di Is. 7:14 (col. VI, l. 29) non sia molto pronunciato verso il basso, la forma grafica è abbastanza diversa e distinguibile da quella tipica dello *yod*. La differenza è percepibile anche considerando che il rotolo fu composto da almeno due scribi diversi. Il confronto con il *tetragramma* di cui alla l. superiore 28, in cui compaiono ravvicinate *yod* e *vav*, è significativo, tenuto conto che la nostra forma verbale cade proprio nella linea sottostante, soltanto qualche parola dopo. Di conseguenza è da escludere che il rotolo qui leggesse יקרא.

Una volta chiarito che il verbo inizia per *vav*, resta da osservare che tale forma verbale, vocalizzabile come וקרא, nel contesto fa assumere alla frase un senso diverso rispetto al testo masoretico, in cui l'azione del "chiamare", "assegnare il nome" al bambino ha per soggetto la madre che lo ha partorito. L'assenza della *tav* finale sposta, infatti, il soggetto sul nome stesso per cui è del tutto generico l'atto dell'assegnare il nome al bambino: "sarà chiamato" forse da altri, in generale, oppure sarà soprannominato "Emmanuele". D'altra parte non cambia la sostanza anche qualora la lezione fosse יקרא, ciò che è determinante è l'assenza della *tav* (¹¹⁷). Lo spostamento del soggetto del verbo "chiamare" che diventa indefinito e non è più posto in relazione con la donna non può non essere messo in relazione con la citazione di Mt. 1:23 in cui abbiamo καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, "e lo chiameranno il suo nome Emmanuele", ove il soggetto del verbo καλέω è un plurale indefinito. Secondo l'opinione di M.J.J. Menken, che si appoggia anche ad altri studi, la lezione attestata in Mt. 1:23 sarebbe "genuina", non motivata da intenzioni teologiche, realmente derivata da tradizioni testuali già esistenti a livello ebraico: l'autore di Mt. 1:18-23 si basò su un testo greco a sua volta dipendente dalla LXX ma anche da fonti ebraiche. 1QIs (a) così come la Peshitta potrebbero essere testimoni dell'esistenza di versioni ebraiche di questa natura (¹¹⁸). D'altra parte è anche possibile che Mt. 1:23 abbia modificato la forma verbale della LXX per semplici motivazioni letterarie: poiché l'angelo aveva detto a Giuseppe: "Essa [Maria] partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù" (Mt. 1:21), l'oracolo di Isaia non può essere citato direttamente nella forma della LXX in quanto in essa il bambino viene chiamato dalla donna Emmanuele (Is. 7:14, LXX). Modificando la forma verbale da καλέσεις a καλέσουσιν si rende il nome come fosse un appellativo.

¹¹⁷ יקרא è un passato invertito con *vav* inversivo che diviene un futuro narrativo, mentre יקרא è un futuro. L'unica differenza sarebbe, nel secondo caso, una breve pausa generata dall'assenza della *vav*.

¹¹⁸ Cfr. M. J.J. Menken, op. cit., in part. pp. 118 e 121.

Verso	1QIs. "a"	Rife.	Trascrizione	Massorà	LXX
Is. 1:26		Col. 2, l. 1	יקרא	yiqqârê'	κληθήση
Is. 4:1		Col. 4, l. 5	יקרא	yiqqârê'	
Is. 31:4		Col. 25, l. 30	יקרא	yiqqârê'	
Is. 35:8		Col. 28, l. 25	יקרא	yiqqârê'	κληθήσεται
Is. 54:5		Col. 45, l. 2	יקרא	yiqqârê'	κληθήσεται
Is. 56:7		Col. 46, l. 21	יקרא	yiqqârê'	κληθήσεται
Is. 62:4		Col. 50, l. 14	יקרא	yiqqârê'	κληθήσεται
Is.62:12		Col. 50, l. 26	יקרא	yiqqârê'	κληθήση
Esempi di parole con <i>vav</i>					
Is.60:18		Col. 49, l. 21	יקרא	wæqârâ'th	κληθήσεται
Is. 7:14		Col. 6, l. 29	יקרא manca <i>tav</i>	wæqârâ'th	καλέσεις
Is. 7:14		Col. 6, l. 28	יהוה (tetragramma)	'ädônây	κύριος

Tabella 5 – Confronto paleografico tra *yiqqârê'* e *wæqârâ'th* in 1QIs. "a". E' improbabile che la prima lettera del verbo יקרא in Is. 7:14 (col. VI, l. 29) sia *yod*. D'altra parte per la comprensione del senso del testo è determinante la mancanza della *tav* nella forma verbale rispetto alla versione masoretica.

8. Conclusion

Il racconto di Mt. 1:18-25 si caratterizza per l'utilizzo della citazione di Is. 7:14 come profezia dell'annuncio della nascita di Gesù Cristo da una vergine. Il materiale appartiene al *sondergut* matteoano, l'analisi testuale, sebbene necessariamente limitata a poche parole, non evidenzia la possibilità di una interpolazione molto tarda nel vangelo, come del resto emerge anche da considerazioni storiche (Giustino e la tradizione testuale dello stesso passo di Matteo), lessico e stile sono compatibili con altri passi del vangelo di Matteo e possono dirsi, indubbiamente, tipici di questo vangelo, con la sola esclusione della "traduzione" del significato di (attraverso la formula ὁ ἔστιν μεθερμηνευόμενον). E' possibile che l'autore del vangelo non abbia direttamente citato dalla LXX ma da una fonte (greca) che ha utilizzato la LXX in parte correggendola sulla base di qualche fonte ebraica. Il rotolo di Isaia 1QIs. "a" presenta una lezione che riabilita, indubbiamente, la possibile genuinità del cambiamento della forma verbale da καλέσεις a καλέσουσιν in Mt. 1:23, sebbene sia sempre da tenere in considerazione l'eventualità che l'autore abbia cambiato di proposito tale forma verbale, al fine di scollegare il più possibile Is. 7:14 dal suo contesto storico.

Le analisi testuali dimostrano l'esistenza di una forte affinità tra Is. 7:14 e Gen. 16:11, evidenti soprattutto nel testo ebraico non vocalizzato. Suggestiva, a questo proposito, la relazione con Lc. 1:31, l'annuncio diretto dell'angelo a Maria (come Agar in Gen 16:11).

Is. 7:14 (LXX) – διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει (in B et. al.: λή(μ)ψεται) καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ = "Per questo il Signore stesso a voi darà un segno: ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio, e chiamerai il suo nome Emmanuele."

Mt. 1:23 Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν (in D et. al.: καλέσεις) τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός = "Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio e lo chiameranno Emmanuele, il significato è: Dio con noi."

Gen 16:11 (LXX) Ἴδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἴον καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαῆλ = “Ecco, tu concepirai e partorirai un figlio e chiamerai il suo nome Ismaele.”

Lc. 1:31 καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἴον, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. = “Ecco, concepirai e partorirai un figlio, e chiamerai il suo nome Gesù.”

L'ipotesi che Luca abbia alluso a Is. 7:14, facendo pronunciare la frase dall'angelo, è avvalorata dal fatto che Lc. utilizza il verbo συλλαμβάνω (σύν + λαμβάνω), dove λαμβάνω è effettivamente utilizzato da alcuni testimoni della LXX in Is. 7:14, tra cui l'autorevole codice B (vaticanus) e Giustino quando cita Is. 7:14 nel Dialogo con Trifone. Inoltre, sia Lc. che la LXX impiegano la seconda persona singolare καλέσεις, come nel testo masoretico e nella LXX (al contrario di Mt. 1:23). L'omissione di ἡ παρθένος sarebbe motivata in Lc. 1:31 dalla forma del discorso, che è diretta: del resto, come abbiamo dimostrato, la nascita verginale è deducibile dal contesto del vangelo di Luca. La tecnica dell'allusione è utilizzata e verificabile con un certo grado di sicurezza nella risposta dell'angelo alle obiezioni di Maria, la conclusione di tale replica da parte dell'angelo è difatti: “Nulla è impossibile a Dio”, οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα (Lc. 1:37). Queste parole non possono non essere messe in relazione con le parole di Dio ad Abramo riguardo i dubbi sulla nascita miracolosa di Isacco, profetizzata da Dio stesso: “C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore?”, la LXX traduce con: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα (Gen. 18:14). L'allusione è poi massicciamente utilizzata sia nel *Magnificat* (Lc. 1:46-55) che nel *Benedictus* di Zaccaria (Lc. 1:68-79), composizioni costruite su reminescenze bibliche e intrise di semitismi tanto da poter immaginare la stesura di questi cantici in ebraico. L'ipotesi che Lc. 1:31 contenga una allusione a Is. 7:14 ha quindi diverse prove a suo sostegno, tuttavia non bisogna dimenticare che anche in Mt. 1:21 l'angelo dice a Giuseppe (¹¹⁹):

Mt. 1:21 τέξεταί δὲ υἴον καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν = “(Maria) partorirà un figlio e chiamerai il suo nome Gesù”.

La frase, dunque, non appartiene al *sondergut* di Lc. ma è citata in una forma molto simile in Mt. 1:21. Pertanto è difficile concludere che Lc. abbia voluto alludere a Is. 7:14, l'unico dato certo è che Mt. 1:23 ha rafforzato il collegamento con Is. 7:14 citando l'oracolo profetico.

Relativamente all'esegesi di un passo come Is. 7:10-17 è stato dimostrato come l'ebraismo rabbinico legga in esso l'annuncio di un fatto storico. La dimostrazione più convincente dal punto di vista filologico è forse quella attestata nella *Pesikta Zhutra* e ripresa da altre fonti ebraiche, secondo cui l'Emmanuele è, semplicemente, il figlio primogenito del profeta Isaia, come sarebbe chiaro dallo stesso testo del profeta e dal suo contesto letterario. La riutilizzazione di un passo che nulla ha di profetico al tempo di Cristo può, pertanto, sembrare a prima vista meramente apologetica. D'altra parte, soprattutto dopo la scoperta dei manoscritti di Qumran, è dimostrabile che vi furono degli ebrei che reinterpretarono, riattualizzandoli, diversi passi profetici, per spiegare in modo sistematico particolari vicende legati alle loro sette o comunità, rivivendo di fatto la storia raccontata dai profeti. Del resto la tradizione sulla nascita di Gesù da una vergine è comunque molto antica e la tecnica di applicare profezie storicamente già adempiute ad eventi successivi riguardanti detti e fatti gesuani ha diverse attestazioni negli stessi vangeli per cui è possibile che l'autore di questo parallelo tra Is. 7:14 e la nascita di Gesù fosse a conoscenza del senso storico del passaggio profetico e allo stesso tempo intese utilizzarlo e reinterpretarlo per spiegare un aspetto del proprio gruppo settario. Se realmente a questo ed altri passi profetici utilizzati nel Nuovo Testamento soggiace realmente una simile tecnica esegetica, essa avvicina indubbiamente gli autori di questo *corpus* di scritti e il loro ambiente culturale al giudaismo enochico più che al giudaismo rabbinico.

¹¹⁹ I due racconti di Lc. e Mt. divergono sul destinatario dell'annuncio da parte dell'angelo.