

INTERROGATIVI, DISCUSSIONI E CONFERME SUL BINOMIO MELCHISEDEK ED ANGELOLOGIA NELL'EPISTOLA AGLI EBREI E A QUMRAN

SOMMARIO: 1. UN INTERESSE SEMPRE VIVO – 2. RILIEVI SUGLI ELEMENTI BIBLICI – 3. RILIEVI SUGLI ELEMENTI QUMRANICI; 3.1. *Apocrifo della Genesi*; 3.2. *Visioni di 'Amrām*; 3.3. *Cantici dell'Olocausto del Sabato*; 3.4. *Documento di Mālki šedeq* – 4. RILIEVI SUL CONFRONTO TRA EBREI E QUMRAN; 4.1. *Confronto tra i metodi interpretativi in Ebrei e a Qumran*; 4.2. *Confronto tra i ritratti di Melchisedek* – 5. TRA CONFERME E NUOVE PISTE DI RICERCA.

1. UN INTERESSE SEMPRE VIVO

Quando tengo delle conferenze sulle origini del cristianesimo in università americane o all'estero, il pubblico è in genere composto da non più di venti assidui ascoltatori. Quando la conferenza ha come titolo «Gesù e il suo posto nella storia», il numero degli ascoltatori sale in genere a sessanta persone circa. Ma se l'argomento è «Gesù e i manoscritti del Mar Morto» i partecipanti sono così numerosi che di solito i responsabili si trovano ad aver problemi col comando dei vigili del fuoco¹.

Questa presentazione autoironica che il noto qumranologo e neotestamentarista statunitense James H. Charlesworth fa dell'interesse riscosso attualmente dalle indagini comparative sugli scritti del Nuovo Testamento e su quelli di Qumran potrebbe forse motivare la consistente reazione a quanto proposto in un nostro recente studio².

¹ J.H. CHARLESWORTH, «Prefazione», in *Gesù e la comunità di Qumran*, a cura di Id., Casale Monferrato, Piemme, 1997, 25-28: 25 (originale: J.H. CHARLESWORTH, «Preface», in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* [= The Anchor Bible Reference Library s.n.], a cura di Id., New York, Doubleday, 1993, xv-xvii: xv).

² Ci riferiamo al nostro volume *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (= *Analecta Biblica* 136), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997, che costituisce il testo integrale della dissertazione dottorale difesa nel dicembre del

Ci sembra utile, allora, valutare la ricezione, nell'ambito degli studi biblici e qumranici, della nostra proposta interpretativa circa «[...] uno dei [problem] più dibattuti nella storia recente dell'esegesi della Lettera agli Ebrei. Ma anche uno dei più complessi a causa dello stato ancora fluido che domina la ricerca e l'edizione dei testi di Qumran»³. Più in particolare, lo scopo che si prefigge il presente sondaggio è, anzitutto, quello di precisare gli esiti degli approfondimenti effettuati ultimamente su questo tema nei rispettivi campi specialistici e di canalizzare questo sforzo critico verso alcuni elementi di consenso. Intendiamo così riaprire il dibattito con chi si sente in grado di offrire ulteriori chiarimenti in chiave interdisciplinare.

La nostra ricerca, incentrata su Melchisedek e sugli aspetti angelologici connessi a questo personaggio, consisteva in un confronto tra due orizzonti letterari differenti, che hanno sviluppato una riflessione sul Melchisedek di Gn 14,18-20 e del Sal 109,4 (della Settanta o 110,4 del Testo Massoretico). Si tratta, su un versante, delle due pericopi di Eb 4,15-5,10 e 7,1-28 e, sull'altro, di quattro manoscritti scoperti a Qumran.

Per quanto riguarda questi ultimi, gli studiosi avevano messo in luce il nome *Mālkîšedeq*, scritto senza vocali come un'unica parola (*mlkjšdq*, מלכ־צדק), nel contesto della colonna xxii, alle righe 13-17, di *1QApocrifo della Genesi* (1QapGen). In modo chiaro il termine ebraico *mlkj šdq* (מלכ־צדק, da vocalizzare: *Mālkî šedeq*) era attestato anche nel cosiddetto *Documento di Mālkî šedeq* o *11QMālkî šedeq* (denominato pure 11QMelch o 11Q13). Va precisato, però, che in questo secondo manoscritto l'espressione appare scritta, senz'ombra di dubbio, in due parole, che non sono neppure unite dal legamento grafico (*maqṣef*), come ricorre, invece, nel Testo Massoretico (*Mālkî-šedeq*, מלכ־צדק). Una terza ricorrenza era costituita dalla congettura parziale del termine in una copia dei *Cantici dell'Olocausto del Sabato*. Più esattamente, nel frammento 4Q401 11 1-3, è leggibile il sostantivo ebraico *šdq* (צדק, da vocalizzare: *šedeq*, צדק). Perciò, era stato congetturato, con un certo grado di verosimiglianza, *mlkj* (מלכ־), da vocalizzare: *Mālkî*, (מלכ־). Infine, in un frammento del testo B delle *Visioni di 'Amrām* (4Q'Amrām^b 2 1-6; 3 1-2, detto pure 4Q544), alcuni qumranologi avevano totalmente congetturato *mlkj šdq* (מלכ־צדק, da vocalizzare: *Mālkî šedeq*).

Nell'analisi di questi dati, che talvolta rimangono piuttosto ipotetici, l'elemento forse più originale della nostra ricerca⁴ non è consistito

1996 presso la Facoltà Biblica del Pontificio Istituto Biblico di Roma. Oltre a varie menzioni esplicite all'interno di contributi scientifici, il volume ha ricevuto finora non meno di diciassette recensioni.

³ N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 112-114: 112.

⁴ L'annotazione sull'originalità della ricerca e, in specie, dell'interpretazione di

soltanto in un'indagine comparativa sulla figura di Melchisedek in Ebrei e nei manoscritti del Mar Morto. L'indagine ha messo anche in luce la presenza, all'interno delle suddette opere qumraniche, di identità disomogenee del personaggio, che non erano state tenute in debito conto dai ricercatori. Questa constatazione consentiva un approfondimento ulteriore del confronto con l'Epistola agli Ebrei, secondo una pluralità di prospettive. Tra di esse, un'attenzione particolare non poteva non essere data – per i motivi che vedremo – alla tematica angelologica.

La sostanza delle nostre proposte sembra essere stata accolta dalle recensioni, le quali possono essere sintetizzate intorno a tre serie di considerazioni. La prima serie, di taglio prettamente esegetico, valuta gli apporti biblici dell'indagine, riguardanti i testi melchisedekiani dell'Antico Testamento e dell'Epistola agli Ebrei. La seconda serie di osservazioni si concentra sull'analisi dei quattro documenti *mālkîṣedeq*iani di Qumran. L'ultima serie di rilievi punta sul confronto istituito tra l'Epistola agli Ebrei e i suddetti manoscritti qumranici.

2. RILIEVI SUGLI ELEMENTI BIBLICI

L'analisi biblica della nostra ricerca è articolata in due momenti fondamentali. Nel primo, è offerta una presentazione sintetica di Gn 14,18-20 e del Sal 110(109),⁴⁵. Il profilo di tale approfondimento non è tanto quello dell'esegesi biblica contemporanea. Si espongono, invece, i motivi originari probabilmente sottostanti alla menzione di *Mālkîṣedeq* nei due testi anticotestamentari e le riletture del personaggio che potevano circolare nel contesto giudaico dei secoli II a.C.-I d.C.

Lo studio lascia così intravedere come la figura del *Mālkîṣedeq* anticotestamentario sia giunta, sia agli scrittori qumranici sia all'autore di Ebrei, già carica di riletture storico-politiche e messianico-eschatologiche. È chiaro, però, che gli esiti a cui è pervenuta la nostra ricerca, dopo aver passato in rassegna alcune «possibili interpretazioni coeve di Gn 14,18-20 e del Sal 110(109),⁴⁶», rimangono per certi versi ipotetici. D'altronde, in questo campo d'indagine, lo studioso,

⁴⁵ *110Q Mālkî ṣedeq* ritorna nelle recensioni di: N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 113; G. MARCONI, in *Gr* 79 (1998) 181-182 e, in particolare, p. 181; G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 513-515 e, in particolare, p. 513; P. PUCA, in *OR* 137, mercoledì 19 marzo 1997, p. 9; A. URBÁN, in *EstB* 58 (2000) 429-431 e, in particolare, p. 430; A. WARD, in *EL* 111 (1997) 299-300 e, in particolare, p. 299. Cf., infine, R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi* (= Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 2), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999, 300, nota 110.

⁴⁶ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 15-29.

che intende scrivere un'opera scientifica e non divulgativa, deve avere l'umiltà di riconoscere che

[...] di fatto non sappiamo nulla di sicuro sulla prima questione [= le fasi di composizione e di redazione dei due testi; *n. d. A.*] e per la seconda [= la loro interpretazione in epoca postesilica e asmonea; *n. d. A.*] si è costretti a rifugiarsi nella storia generale della situazione politica e delle concezioni religiose di quel periodo, più che su interpretazioni specifiche dei due testi in questione⁶.

È stata proprio questa consapevolezza dei limiti intrinseci alla ricerca in questione a dissuaderci – contrariamente a quanto ci ha suggerito in seguito il neotestamentarista domenicano P. Paolo Garuti – dal

[...] prendere un poco le distanze dai testi e cercare di collocarli nell'intreccio delle tensioni che, almeno a partire dal periodo asmoneo, rendevano tanto complesso il rapporto fra Tempio di Gerusalemme e diverse correnti religiose⁷.

Per non incrementare il carattere ipotetico di vari aspetti della questione, riteniamo che sia metodologicamente più corretto attenersi alla «meticolosa analisi dei testi ed alla comprensione dei loro meccanismi», riconosciute alla nostra indagine da Garuti, malgrado la laconicità dei testi malkîşedeqiani dell'Antico Testamento e la lacunosa frammentarietà di quelli di Qumran. Comunque sia, non ci sembra esatto affermare che l'esito del successivo «confronto» tra Ebrei e Qumran, «condotto in perfetta dipendenza dalle prospettive esegetiche più accreditate», avrebbe portato a «colpire solo di striscio un obiettivo che pure» avevamo «visto con tanta chiarezza»⁸. Di per sé l'obiettivo dell'indagine era stato focalizzato in maniera precisa attraverso alcuni interrogativi-guida incentrati sulla determinazione del rapporto di autonomia assoluta, di dipendenza indiretta o di dipendenza diretta esistente tra la presentazione di Melchisedek in Eb 4,15-5,10 e 7,1-28, da un lato, e i suddetti documenti malkîşedeqiani di Qumran, dall'altro⁹. La risposta puntuale

⁶ G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 513.

⁷ P. GARUTI, in *RB* 105 (1998) 606-607: 606.

⁸ *Ivi*, 607.

⁹ Più esattamente, le domande-guida erano state formulate in questi termini: «[...] l'analisi di Eb 4,15-5,10; 7,1-28 rileva alcuni punti di contatto con le opere malkîşedeqiane di Qumran? Nella fattispecie in cui emergessero degli indizi testuali formali o contenutistici in comune, risulterebbe fondata l'ipotesi secondo cui l'autore di Eb, nel ricorso alla figura di Melchisedek, sarebbe stato influenzato dalle concezioni che di questo personaggio sono attestate nell'ambiente culturale e religioso della "setta" del Mar Morto? Qualora non si trattasse di un'assoluta autonomia di Eb rispetto a Qumran su questo soggetto, come potrebbe essere definita tale relazione? Sarebbe corretto parlare di una dipendenza diretta dell'Epistola dalla letteratura qumranica oppure sarebbe più conveniente definirla come indiretta?» (F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 3-4).

a queste domande – e non ad altre, pur possibili e utili – costituisce l'obiettivo che lo studio si era prefissato e che di fatto ha pienamente raggiunto.

La terza tappa dell'indagine è una presentazione esegetica di Eb 4,15-5,10 e 7,1-28, di cui si è verificata anzitutto l'unitarietà interna¹⁰. A questo scopo, è messa in luce la disposizione letterario-strutturale di questi brani, nel loro contesto prossimo e remoto. Analizzati da questo punto di vista, i due testi si presentano con delle strutture fortemente unitarie. Questo rilievo è decisivo per iniziare ad escludere l'inserzione, all'interno di queste pericopi, di modelli letterari precedenti ad Ebrei – le cosiddette *Vorlagen* –, siano essi di matrice ellenistica o di matrice qumranica¹¹.

¹⁰ Cf *ivi*, 105-152.

¹¹ A riguardo di Eb 7,1-3, si prenda visione soprattutto della proposta di G. SCHILLE, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *ZNW* 46 (1955) 81-109 e, in particolare, pp. 84-88, che è respinta da: R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (= Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 176-178; A. VANHOYE, *Lectiones de sacerdotio in Heb. 7. Ad usum auditorum*, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1970, 7. Che del materiale extrabiblico sia stato accolto da Eb 7,1-3 è stato ipotizzato anche da: A.J. BANDSTRA, «Heilsgeschichte and Melchizedek in Hebrews», *CTJ* 3 (1968) 36-41 e, in particolare, pp. 39-41; E. BRANDENBURGER, «Text und Vorlagen von Hebr 5,7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes», *NT* 11 (1969) 190-224 e, in particolare, p. 209; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions* (= The Anchor Bible 36), New York - London, Doubleday, 1972, 117-122; M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek and New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 301-326 e, in particolare, pp. 318-326; B.A. DEMAREST, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 from the Reformation to the Present* (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 19), Tübingen, Mohr, 1976, 133-134; P. ELLINGWORTH, «"Like the Son of God": Form and Content in Hebrews 7,1-10», *Bib.* 64 (1983) 255-262; J.A. FITZMYER, «"Now this Melchizedek..." (Heb 7:1)», in *Id.*, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, Chapman, 1974, 221-243 e, in particolare, p. 236, nota 48; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'* (= The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 10), Washington DC, The Catholic Biblical Association of America, 1981, 117.120-124.128-129; R.N. LONGENECKER, «The Melchizedek Argument of Hebrews. A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought», in *Unity and Diversity in New Testament Theology. Essays in Honor of George E. Ladd*, a cura di R.A. GUELICH, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1978, 161-185 e, in particolare, p. 177; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936 [1966], 259.263; S. NOMOTO, «Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief», *NT* 10 (1968) 10-25 e, in particolare, p. 14; G. THEISSEN, *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (= Studien zum Neuen Testament 2), Gütersloh, Gütersloher Verlag- Haus Mohn, 1969, 20-25; A.S. VAN DER WOUDE, «Melchisedek als himmlische Erlösgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OTS* 14 (1965) 354-373 e, in particolare, pp. 372-373; H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief* (= Handbuch zum Neuen

Inoltre, lo studio esegetico, condotto «sulle orme» di P. Albert Vanhoye¹², illustra il modo in cui Ebrei, nell'ambito di una profonda reinterpretazione cristocentrica delle categorie sacerdotali e culturali anticotestamentarie, ha sviluppato una riflessione sul Melchisedek dell'Antico Testamento. In questa riflessione, Melchisedek è inteso esclusivamente come una prefigurazione antitipologica del Cristo glorioso, Figlio di Dio e sommo sacerdote in eterno. In effetti, il ricorso di Ebrei al Melchisedek genesiaco avviene a partire da una rilettura cristologica del Sal 109,4 (secondo la versione dei Settanta). Dal momento che il Salmo menziona un «ordine» (τάξις) sacerdotale peculiare di Melchisedek, Ebrei cerca di determinarlo commentando Gn 14,18-20. Prendendo poi le mosse dalla puntualizzazione sulla permanenza «per l'eternità» (εἰς τὸν αἰῶνα) del sacerdozio del destinatario del Salmo, Ebrei mette di nuovo in connessione questo particolare sia con il Melchisedek genesiaco, che sembra non avere «né principio di giorni né fine di vita» (7,3), sia con l'«ordine» sacerdotale melchisedekiano, che non è fondato sui criteri genealogici del sacerdozio levitico (cf vv. 6.16). Basandosi su questi elementi, reinterpreta il personaggio anticotestamentario alla luce della fede pasquale come prefigurazione del Cristo glorioso.

Testament 14), Tübingen, Mohr, 1913 [1931], 61-63; G. WUTKE, *Melchisedek der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 5), Gießen, Töpelmann, 1927, 6.11-12. Contrari a supposizioni di questo tipo sono, ad es.: H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (= Hermeneia s.n.), Philadelphia, Fortress Press, 1989, 189; N. CASALINI, «Una Vorlage extra-biblica in Ebr 7,1-3? (Verifica delle ragioni letterarie dell'ipotesi)», *LASBF* 34 (1984) 109-148 e, in particolare, pp. 145-147; B.A. DEMAREST, «Hebrews 7,3: A Crux Interpretum Historically Considered», *EvQ* 49 (1977) 141-162 e, in particolare, pp. 161-162 (in cui il biblista prende una posizione contraria a quella precedentemente sostenuta nel suo contributo sopra citato); F.L. HORTON, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (= Society for New Testament Studies. Monograph Series 30), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 155-156; W.R.G. LOADER, *Sohn und Hohenpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefs* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 53), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1981, 208-211; F. SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (= Biblische Untersuchungen 4), Regensburg, Pustet, 1968, 142; A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer* (= Das Neue Testament Deutsch 9/2), Göttingen - Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 [1991], 146.149; J.W. THOMPSON, «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *NT* 19 (1977) 209-223 e, in particolare, p. 212, nota 9.

¹² Ci ha fatto piacere questa annotazione di G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 514, visto il consenso internazionale riscosso dagli studi esegetici condotti soprattutto sull'Epistola agli Ebrei da Albert Vanhoye, che è stato il direttore della nostra dissertazione dottorale. A questo riguardo, rimandiamo a quanto abbiamo scritto in F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, VII.

Tutto sommato, diversi autori hanno tenuto a rilevare che questa nostra presentazione della cristologia di Ebrei è in grado di offrire «un notevole e prezioso contributo per una più profonda comprensione della dottrina neotestamentaria sul sacerdozio di Cristo»¹³.

3. RILIEVI SUGLI ELEMENTI QUMRANICI

Una seconda serie di osservazioni concerne l'analisi delle opere mālķīšedeqiane di Qumran che porta all'individuazione di tre ritratti differenti del personaggio chiamato Mālķīšedeq o Mālķī šedeq¹⁴.

3.1. *Apocrifo della Genesi*

Nessun rilievo critico è stato rivolto alla presentazione di *1QApocrifo della Genesi*, in cui Mālķīšedeq coincide con la figura umana del racconto di Gn 14,18-20¹⁵:

¹³[...] e tutto il bottino ed egli [= il re di Sodoma; *n. d. A.*] salì incontro a lui e venne a Šalem, cioè Gerusalemme. E Abramo si era accampato nella valle ¹⁴di Šaweh, e cioè la valle del re, la pianura di Beth Kerem.

E Mālķīšedeq, re di Šalem, portò ¹⁵cibo e bevande ad Abramo e a tutti gli uomini che (erano) con lui. Ed egli era sacerdote del Dio Altissimo e benedì ¹⁶Abramo e disse: «Benedetto (sia) Abramo dal Dio Altissimo, Signore del cielo e della terra! E benedetto (sia) il Dio Altissimo, ¹⁷che ha consegnato coloro che ti odiano nella tua mano!».

Ed egli gli diede la decima di tutti i beni del re di 'Elam e dei suoi alleati.

È chiaro che, in questo testo, Mālķīšedeq è inteso semplicemente come il re di Šalem e il sacerdote del Dio altissimo della pericope genesiaca.

¹³ J. HERIBAN, in *Sal.* 62 (2000) 580-581: 581.

¹⁴ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 31-103.

¹⁵ La traduzione italiana è nostra. Il testo aramaico di 1QapGen xxii 13-17 è pubblicato da N. AVIGAD e Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII*, Jerusalem, Magnes Press, 1956, XXII. Con esso coincidono le trascrizioni di K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitate. Aramäistische Einleitung. Text. Übersetzung. Deutung. Grammatik / Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 183-184 e di J.A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (= *Biblica et Orientalia* 18A), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1966 [²1971], 72.

3.2. Visioni di 'Amrām

Nel frammento delle *Visioni di 'Amrām*, Mālķī šedeq è, invece, un arcangelo, un «vigilante» celeste, che si contrappone, in quanto principe della luce, al principe delle tenebre e domina sulla parte luminosa degli uomini e degli esseri celesti. Ecco una traduzione letterale del frammento aramaico 4Q 'Amrām^b 2 1-6; 3 1-2¹⁶:

^[1][... d]omina su di te[...].

^[2][Io risposi e gli dissi – a parlare è 'Amrām, il padre di Mosè e di Aronne; *n. d. A.* –:] «Questo [vigilante] chi è?». Ed egli mi disse – a rispondere è lo stesso Mālķī šedeq; *n. d. A.* –: «Costui è chiamato con tre nomi. E questi (sono) ^[3]i suoi tre nomi: Bēl'āl e principe delle tenebre) e Mālķī reša'.» [*vaca*] E io dissi: «Mio Signore, qual è il domi[nio di questo vigilante?». Ed egli rispose e mi disse: ^[4]«Il suo dominio sono le tenebre; e tutta la sua via è tene]brosa e tutta la sua azione è tene]brosa, e nelle sue tenebre egli con[duce tutti gli uomini della sua parte, ^[5]dagli esseri celesti fino a quelli terrestri che t]u vedi; ed egli domina su tutte le tenebre; mentre io [conduco tutti gli uomini della mia parte ^[6]nella luce ed ogni mia azione è luminosa. E dagli] esseri celesti fino a quelli terrestri, io domino su tutto ciò che è luminoso e tut[ta la mia via è luce].

^[11][E quanto a me, su tutta la lu]ce mi si è fatto dominare».

E io lo interrogai [e gli dissi: «Quali sono i tuoi nomi e qual è ^[2]il tuo potere?». Ed egli rispose e] mi [d]isse: «[Io ho] tre nom[i ed essi sono: Mīkā'ēl e principe della luce e Mālķī ^[3]šedeq; ed il mio dominio è la luce...»].

A partire dagli altri frammenti dell'opera, è noto che l'arcangelo, che, secondo la congettura, si chiamerebbe *Mālķī šedeq*, compie, durante la vita degli uomini, una mediazione di tipo rivelativo. Poi, alla loro morte, intraprende contro Mālķī reša' una specie di contesa giudiziaria, volta ad ottenere l'ingresso definitivo dei defunti nel dominio della luce piuttosto che in quello delle tenebre.

A riguardo della congettura del nome *Mālķī šedeq*, risulta utile il suggerimento dell'anticotestamentarista Gian Luigi Prato di istituire un confronto con le letture «più sobrie» della traduzione italiana dei manoscritti di Qumran, reperibili nel volume del qumranologo Florentino García Martínez¹⁷, direttore del Qumrān Instituut dell'Università di Groningen in Olanda. Constatiamo, però, che anche la

¹⁶ La traduzione è nostra. Per il testo aramaico, facciamo riferimento a É. PUECH, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. II: Les données qumraniennes et classiques* (= Études Bibliques. Nouvelle série 22), Paris, Gabalda, 1993, 535-536, note 47-52.

¹⁷ *Testi di Qumran* (= Biblica. Testi e studi 4), a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ. Traduzione italiana dai testi originali con note di C. MARTONE, Brescia, Paideia, 1996.

versione italiana dell'opera, che risulta essere più completa rispetto all'originale spagnolo¹⁸ e alla sua versione inglese¹⁹, accetta la congettura, all'interno della lacuna del frammento 3, dei nomi «Michele, Principe della Luce e Melchisedek»²⁰. Resta, dunque, confermata la nostra posizione di partenza dell'indagine, anche se – lo ribadiamo – si tratta di una pura congettura.

Del resto, dopo aver accolto questa indicazione di Prato – non solo per questo caso particolare, ma anche per gli altri documenti presentati in seguito –, riteniamo utile aggiungere due precisazioni a riguardo del testo aramaico delle *Visioni di 'Amrām* da noi assunto come punto di partenza dello studio. La restituzione testuale di riferimento è quella proposta da Émile Puech²¹, sotto la direzione del quale prese inizio, all'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, la nostra ricerca sui manoscritti del Mar Morto. Nella lettura di questo documento, l'esperto qumranologo francese corregge in parte ed integra specialmente la trascrizione di Józef Tadeusz Milik²², prendendo, comunque, in seria considerazione pure i contributi di Klaus Beyer²³, di Joseph A. Fitzmyer e di Daniel J. Harrington²⁴, ma anche quello di Paul J. Kobelski²⁵, che di fatto ripresenta il testo già stabilito da Milik.

La seconda precisazione registra semplicemente il dato che la congettura del nome *Mālkī šedeq* nella lacuna che inizia alla riga 2 del frammento 3 è attualmente accolta da vari qumranologi e biblisti²⁶. In particolare, Kobelski restituisce tutti e tre gli appellativi, cioè «Mīkā'ēl e principe della luce e Mālkīšedeq». Nella sua trascrizione del testo aramaico, l'ultimo epiteto è scritto in due parole – *mlkj šdq* (מלכי צדק) –, mentre la traduzione presenta una parola unica, intesa come nome

¹⁸ *Textos de Qumrán* (= Estructuras y Procesos. Serie Religión s.n.), a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, Madrid, Trotta, 1992 [1993].

¹⁹ *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ; W.G.E. WATSON translator, Leiden, Brill, 1994.

²⁰ *Testi di Qumran*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 449. Invece, il volume *Textos de Qumrán*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 321 non riporta alcuna restituzione dei tre appellativi. Lo stesso fa la più recente raccolta di testi *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume Two 4Q274-11Q31*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ e E.J.C. TIGCHELAAR, Leiden, Brill, 1998, 1088-1089.

²¹ Cf. É. PUECH, *Croyance*, II, 535-536, note 47-52.

²² Cf. J.T. MILIK, «4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène», *RB* 79 (1972) 77-97 e, in particolare, p. 79.

²³ Cf. K. BEYER, *Die aramäischen Texte*, 212.

²⁴ Cf. J.A. FITZMYER e D.J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C. – Second Century A.D.)* (= Biblica et Orientalia 34), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1978, 92.94.

²⁵ Cf. P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 27.

²⁶ Tra i biblisti, ricordiamo, ad es., R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 300.

proprio. Così facendo, Kobelski si attiene alla proposta di Milik, il quale, pur non indicando i tre nomi nella trascrizione del testo, ne motiva la restituzione all'interno del suo contributo²⁷. Beyer, invece, dei tre appellativi in questione ne restituisce solo due, vale a dire «Mikā'el» e «Mālkîšedeq», e traduce questo secondo come un nome proprio costituito da un'unica parola. Dopo aver passato in rassegna queste ed altre proposte, il nostro studio ha indicato chiaramente, sia nella trascrizione sia nella traduzione del frammento delle *Visioni di 'Amrām* e degli altri tre documenti mālkîšedeqiani²⁸, il grado d'incertezza della lettura da noi scelta. Di questo grado d'incertezza abbiamo cercato di tenere sempre in debito conto nelle argomentazioni, così da non enfatizzare il valore probante di passi incerti o lacunosi, basandoci piuttosto su altri testualmente più sicuri. Ma, visto lo stato dei documenti in questione, spesso ci siamo dovuti accontentare di affermazioni ipotetiche.

3.3. *Cantici dell'Olocausto del Sabato*

La figura celeste del Mālkî šedeq delle *Visioni di 'Amrām* può essere accomunata sostanzialmente con l'essere angelico omonimo, il cui nome sembra essere attestato in un altro frammento qumranico, appartenente ai cosiddetti *Cantici dell'Olocausto del Sabato*. Difatti, in entrambe le opere, Mālkî šedeq svolge una funzione definibile con la categoria teologica della mediazione angelico-salvifica tra la sfera divina e quella umana. Ma nelle *Visioni di 'Amrām* la sua mediazione angelica si connota in termini fondamentalmente regali e giuridici. Invece, nei *Cantici*, questa sua mediazione si determina soltanto in senso sacerdotale²⁹. In termini più precisi, si potrebbe dire che in questa seconda opera la mediazione angelica si basa sull'esemplarità della liturgia celeste, alla quale si conforma il culto terreno della comunità di Qumran.

In particolare, alla terza riga del frammento 11 di 4Q401, uno degli otto manoscritti ebraici dei *Cantici* scoperti nella quarta grotta di Qumran, Carol A. Newsom ha congetturato la seconda parte del nome

²⁷ Cf J.T. MILIK, «4Q Visions», 79 (trascrizione del testo aramaico). 80 (traduzione francese) e 86 (proposta di restituzione dei tre nomi).

²⁸ Per le trascrizioni dei quattro testi, cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 279-284; per la loro traduzione, cf *ivi*, 33.40.55-58.98.

²⁹ Per questa ragione, non è testualmente fondato sostenere che in 4Q'Amrām^b 3 1-3 si avrebbe la raffigurazione di «[...] Melchisedek come un angelo dalle funzioni escatologico-sacerdotali [...]» ed è immotivato citare, a sostegno di questo asserto, F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 32-39.231-241, come fa R. PENNA, *Ritratti. II. Sviluppi*, 280, nota 47.

*Mālki šedeq*³⁰. Per quanto riguarda, invece, un altro frammento, 4Q401 22 3, l'opinione di Newsom è possibilista³¹. Ma, stando soprattutto alle osservazioni del qumranologo Puech³², non sembra verosimile questa seconda congettura del nome *Mālki šedeq*.

Il frammento 11 del manoscritto 4Q401 è costituito da tre righe gravemente danneggiate, la cui traduzione è questa³³:

¹¹ [...] ¹⁰⁰ sacerdot[...]

¹² [...] Dio di conoscenza e °[...]

¹³ [...] *Mālki šedeq*, sacerdote nell'assem[blea di Dio].

Sappiamo che ciascuno dei manoscritti è molto verosimilmente composto da frammenti di tredici *Cantici*, uno per ogni sabato del trimestre. Ma qual è la collocazione precisa del frammento 11 nel quadro complessivo del manoscritto 4Q401? Da un lato, è arduo tentare una connessione di 4Q401 11 con gli altri frammenti dello stesso manoscritto. Dall'altro, non sono stati neppure scoperti finora dei frammenti di altri manoscritti dei *Cantici* paralleli o sovrapponibili a questo. Quindi, nell'analisi di questa attestazione, si è dovuto procedere con una cautela maggiore rispetto a quella utilizzata per gli altri documenti, anch'essi del resto frammentari e bisognosi di ipotetiche restituzioni testuali. Ma – come è stato riconosciuto – il «rigor científico» del nostro studio sta nell'aver saputo «diferenciar en todo momento lo cierto, lo verosímil y lo dudoso»³⁴.

³⁰ Cf C.A. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* (= Harvard Semitic Studies 27), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1985, 133 (4Q401 11 3) e 426 (Concordanza).

³¹ Cf *ivi*, 8.143.

³² Le ragioni, portate da É. PUECH, «Recension: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, par Carol Newsom [...]», *RB* 94 (1987) 604-613 e, in particolare, p. 606 per rifiutare la congettura in 4Q401 22 3, sono state anticipate, almeno parzialmente, da C.A. NEWSOM, *Songs*, 143. Già per la studiosa, in [*l* *kj* *šdq* (לכִי שֶׁדֶק)], da vocalizzare: [Māl]kī šedeq) la traccia letta come un *kapp* potrebbe essere anche un *nun* o un *dalet*. D'altronde, la parte alta del *lamed* si dovrebbe vedere e, invece, non è visibile. Di conseguenza, soltanto apparentemente in 4Q401 22 3 sono conservate più lettere che in 4Q401 11 3. In realtà, specialmente l'assenza verosimile del *lamed* porta ad escludere in questo caso la lettura di [m]l[kj] *šdq* ([מלִיכִי שֶׁדֶק]). Un giudizio di cautela è dato pure da M.J. DAVIDSON, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran* (= Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series 11), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 253-254.

³³ Cf C.A. NEWSOM, *Songs*, 133. Il testo è stato ripubblicato in *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Text. Part 1* (= Discoveries in the Judean Desert 11), a cura di E. ESHEL, H. ESHEL, C. NEWSOM, B. NITZAN, E. SCHULLER e A. YARDENY, Oxford, Clarendon Press, 1998, 197-219 e, in particolare, p. 205. Cf *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume Two*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ e E.J.C. TIGCHELAAR, 810 (trascrizione) e 811 (traduzione inglese). Cf anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán», *Bib.* 81 (2000) 70-80 e, in particolare, p. 70, nota 4.

³⁴ A. URBÁN, in *EstB* 58 (2000) 431.

Dobbiamo aggiungere che, di recente, García Martínez ha ricostruito in un frammento di un'altra copia dei *Cantici*, denominato 11QShirShabb (o 11Q17) ii 7, la frase «i capi dei principi dei sacerdoti meravigliosi di Mālk[î šedeq]»³⁵. Di questa attestazione lo studioso stesso riconosce l'indole parzialmente congetturale³⁶. Se però la congettura di una parte del nome *Mālkî šedeq* corrispondesse al vero, avremmo una seconda conferma della presentazione del personaggio in termini angelico-sacerdotali.

3.4. Documento di *Mālkî šedeq*

Infine, il documento ebraico 11QMālkî šedeq³⁷ tratteggia il ritratto di un personaggio, indicato con l'espressione *mālkî šedeq*, che porta a termine una serie di attività, non coincidenti con quelle di un semplice mediatore salvifico. Anzi, tali attività non sono neanche adeguatamente esprimibili mediante la categoria, proposta dal qumranologo polacco Milik³⁸, di «ipostasi divina», la quale risulta ambigua e, comunque, tendenzialmente anacronistica.

In realtà, lo scritto non si riferisce ad una funzione mediatrice, bensì descrive un intervento escatologico di giudizio, di perdono e di vendetta, portato a termine in modo diretto da Dio. Anzi, è proprio

³⁵ 11QShirShabb (o 11Q17) ii 7: [r'šj nšj'j khunwt pll' lmlk[š dēq] (ראשי נשיאי כהונה) [פלאל מלכי צדק]. Il testo è pubblicato in *Qumran Cave 11. II: 11Q20-31* (= Discoveries in the Judaean Desert 23), a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR e A.S. VAN DER WOUDE, Oxford, Clarendon Press, 1998, 259-304 e, in particolare, p. 269. Cf *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume Two*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ e E.J.C. TIGCHELAAR, 1214 (trascrizione) e 1215 (traduzione inglese). Cf anche F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 70, nota 5. Si legga, infine, lo studio particolareggiato di E.J.C. TIGCHELAAR, «Reconstructing 11Q17 Shirot 'Olat ha-Shabbat», in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. New Text, Reformulated Issues, and Thechnological Innovations* (= Studies on the Texts of the Desert of Judah 30), a cura di D.W. PARRY e E.C. ULRICH, Leiden, Brill, 1998, 171-185.

³⁶ Difatti, sia in *Textos de Qumrán*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 447, sia in *Testi di Qumran*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 661, 11QShirShabb (o 11Q17) ii 7 è indicato come totalmente lacunoso.

³⁷ Per la restituzione testuale e per la traduzione, cf soprattutto É. PUECH, *Croyance*, II, 524-526, da cui F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 55-58.280-284 si distanzia soltanto in alcuni punti.

³⁸ Cf J.T. MILIK, «Milkî-šedeq» et «Milkî-reša» dans les anciens écrits juifs et chrétiens, *JJS* 23 (1972) 95-144 e, in particolare, p. 125. Si legga anche p. 122, in cui il ricercatore, commentando 4Q180 5-6, propone un'equivalenza dell'angelo di JHWH con JHWH stesso in quanto interviene nella storia umana. Cf J.T. MILIK, *Recherches d'épigraphie proche-orientale. I: Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thèses sémitiques à l'époque romaine* (= Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque Archéologique et Historique 92), Paris, Geuthner, 1972, 427-440.

per queste sue attività che Dio è denominato con il titolo *mālki šedeq*, cioè «re di giustizia».

Come abbiamo ricordato nel nostro studio³⁹ e come Nello Casalini, biblista dello *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme, tiene a rimarcare nella sua recensione⁴⁰, questa ipotesi di lettura di *11QMālki šedeq* non era nuova. Già Jean Carmignac aveva accennato, in un suo articolo del 1970⁴¹, a questa possibilità interpretativa, respingendola immediatamente con un'argomentazione che, però, non può essere ritenuta necessitante. Il parere definitivo dello studioso francese, esposto in una sua recensione al volume di Kobelski⁴², sostiene che *mālki šedeq* (*mlkj šdq*, מלכי צדק) in questo manoscritto sarebbe soltanto un titolo («re di giustizia»), riferito però non a Dio, ma all'arcangelo Michele. Del resto, la funzione titolare di *mālki šedeq* in *11QMālki šedeq* è stata ammessa di nuovo come possibile anche da Heinrich Zimmermann⁴³, il quale, però, si è accodato a coloro che attribuiscono il titolo ad una figura mediatrice di giudice escatologico. Comunque sia, la novità del nostro studio sta nell'aver dimostrato che questa interpretazione del documento, secondo cui *mālki šedeq* è un titolo divino, è in grado di rispettarne il testo, tenendo conto del suo orizzonte qumranico, biblico e, più generalmente, giudaico. Insomma, la semplice ipotesi si è trasformata in una vera e propria tesi.

Certo, di fronte all'originalità di questa tesi, è comprensibile, anche se non giustificabile dal punto di vista scientifico, l'atteggiamento di chi, pur riconoscendo che «[...] on many points, Manzi's treatise is useful and convincing»⁴⁴, si è limitato a ribadire la lettura consensualmente accolta prima del nostro studio, secondo la quale «There are simply too many indications that the personage is an agent of God, not God»⁴⁵. Una presa di posizione di questo genere non va tenuta in seria considerazione, visto che le molteplici «indicazioni» testuali che sarebbero contrarie alla nostra lettura non sono per nulla elencate, neppure in maniera lapidaria. L'unico motivo dichiarato, per cui la nostra interpretazione «remains highly dubious» sarebbe che

³⁹ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 31, nota 2.

⁴⁰ Cf N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 113.

⁴¹ Cf J. CARMIGNAC, «Le Document de Qumrân sur Melkisèdeq», *RdQ* 7 (1970) 343-378 e, in particolare, p. 368, nota 46.

⁴² Cf J. CARMIGNAC, «Recension: PAUL J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10), 1981, Catholic Biblical Association of America, Washington [...]», *RdQ* 11 (1983) 452-455 e, in particolare, p. 455.

⁴³ Cf H. ZIMMERMANN, *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief* (= Bonner Biblische Beiträge 47), Köln-Bonn, Hanstein, 1977, 90.

⁴⁴ C. BERNAS, in *JBL* 118 (1999) 368-370: 370.

⁴⁵ *Ivi*.

essa «[...] goes against the grain of previous scholarship»⁴⁶, un'affermazione, questa, piuttosto sorprendente nei suoi presupposti.

Al contrario, la nostra interpretazione di *11QMālkî šedeq* è sostenuta da numerosi e consistenti motivi testuali, ordinabili in tre serie. La prima raccoglie numerosi dati sui titoli e sui nomi biblici e giudaici. La seconda mette a confronto il re di giustizia di *11QMālkî šedeq* con il *Mālkî šedeq* angelico delle *Visioni di 'Amrām* e con l'arcangelo *Mikā'el* della *Regola della Guerra* (1QM ix 15-16; xvii 6-7). Infine, la terza serie di rilievi illustra le attività di perdono dei peccati, di giudizio e di vittoria sui malvagi, portate a termine definitivamente dal re di giustizia in *11QMālkî šedeq*.

3.4.1. Prima serie di prove: l'onomastica biblica e giudaica

La prima serie di argomenti s'incentra sul titolo *mālkî šedeq* e sugli altri appellativi che lo affiancano e lo determinano. Certo, nelle sue due uniche menzioni anticotestamentarie (Gn 14,18-20 e il Sal 110,4), il nome *Mālkî-šedeq* indica un essere umano, benché ultimamente García Martínez sia giunto a sostenere, in maniera forse poco fondata dal punto di vista esegetico, la presentazione angelico-sacerdotale di *Mālkî-šedeq* nel Sal 110⁴⁷. Tuttavia, la possibilità che JHWH sia definito con il titolo di «re di giustizia» (*mālkî šedeq*) si colloca pienamente nell'alveo delle tradizioni biblico-giudaiche. Difatti, l'epiteto *melek* (מֶלֶךְ, «re») è tradizionalmente usato dagli autori anticotestamentari e qumranici per esprimere la sovranità universale di JHWH. D'altronde, JHWH è per antonomasia *šaddîq* (צַדִּיק, «giusto»). Anzi, riceve titoli – come *šōpēt šedeq* (שֹׁפֵט צַדִּיק, «giudice di giustizia») o *neweh-šedeq* (נֹהֵג צַדִּיק, «pascolo di giustizia») – che sono abbastanza simili per forma e per contenuto all'appellativo *mālkî šedeq*. Inoltre, all'interno di alcuni passi anticotestamentari, che raffigurano JHWH come «re», sono presenti l'aggettivo «giusto», il sostantivo «giustizia» ed altri concetti analoghi.

A proposito del titolo *melek* (מֶלֶךְ, «re»), Casalini osserva che l'autore di *11QMālkî šedeq* preferirebbe come *nomen regens* la forma grammaticalmente regolare di *melek* e non quella di *mālkî* (מַלְכִּי), dotata del cosiddetto *hireq compaginis*, che è presente in *mlkj šdq* (מַלְכִּי צַדִּיק, da vocalizzare: *mālkî šedeq*)⁴⁸.

Il biblista francescano aggiunge poi un'altra puntualizzazione opinabile: l'autore qumranico preferirebbe la forma *hšdq* (הַצַּדִּיק, da vocalizzare: *haššedeq*, הַצַּדִּיק), dotata di articolo, piuttosto che la forma

⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁷ Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 70.77.

⁴⁸ Cf N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 114.

Tuttavia, le prove testuali che, secondo Casalini, sarebbero in grado di dimostrare questa duplice preferenza dello scrittore qumranico, in realtà non sono per nulla necessitanti. In effetti, a conforto del suo rilievo sul *nomen regens* – cioè *melek* –, il biblista cita la riga ii 1 di *11QMālki šedeq*. Ma, come appare chiaramente dallo studio di Puech⁴⁹, in quel punto il frammento è molto lacunoso⁵⁰ e fa sorgere diversi interrogativi: il termine *mlk* (מלך) è da vocalizzare come sostantivo – *melek* (מֶלֶךְ, «re») – o come espressione verbale – *mālak* (מָלַךְ, *qal* perfetto, terza persona maschile singolare: «[egli] regnò») –? A questo proposito, si deve tenere conto che in *11QMālki šedeq* ii 16, all'interno della citazione piuttosto lunga e sicura di Is 52,7⁵¹, è quasi certa la restituzione di *mlk* (מלך) precisamente come *mālak* (מָלַךְ, *qal* perfetto, terza persona maschile singolare): «[Regna] il tuo Dio (*[mlk]* 'lwhjk, מלך אלוהיך)». Assolutamente certa è poi la comparsa della stessa espressione verbale nella ripetizione della citazione di Is 52,7 in *11QMālki šedeq* ii 23: ««[Che dice a Sion: 'Regna il tuo Dio (*[mlk]* 'lwhjk, מלך אלוהיך)»»⁵². Si può intuire, allora, il motivo per cui, già nel 1976, Fred L. Horton avesse presentato l'ipotesi secondo la quale anche *11QMālki šedeq* ii 1 conterrebbe la conclusione di Is 52,7⁵³.

⁴⁹ Cf. É. PUECH, *Croyance*, II, 522-524, che, apportando solo qualche correzione secondaria, ripresenta gli esiti del suo precedente contributo «Notes sur le manuscrit de XIQMelkisédeq», *RdQ* 48 (1987) 484-513, di cui si possono consultare non solo la trascrizione (pp. 488-489) e la traduzione francese (pp. 490-492), ma anche la collazione dei frammenti del manoscritto (figure 1 e 2, pp. 486-487).

⁵¹ Il testo di Is 52,7 – *mab-nnā' wū 'al-behārīm raglē m'baššēr mašmīa' šālōm m'baššēr 'ōb mašmīa' j'sū'ā 'ōmēr l'šifjōn mālak 'elōhājīk* (מַלְאָכִי אֱלֹהִים) – è citato alla lettera da 11QMelch ii 15-16 – [... *mḥ n'w'w 'l h>brjm rgj mbs'lr m/šmj' šlum mḥ šr twb mšmj' šw'y'h l'šumr lšjwn (mlk) 'whjēk* (מַלְכִי אֱלֹהִים), «[...]» “[Come] sono belli sui monti i piedi del messag[gero che] annuncia la pace, del mes[saggero di] bene che annuncia la salvez[za], che [d]ilce a Sion: [Regna] il tuo Dio:”»).

⁹³ "The restoration of the end of Isa. lii. 7 here [= line 1] is possible even though the only certain reading is ך. These two letters occur in the same combination again in lines 16, 24, 25, and in each case they belong to the word אלהים from Isa. lii. 7. (F.L. HORTON, *Melchizedek*, 69).

stato del testo non consente di andare al di là di una congettura, tant'è vero che, fin dalla prima pubblicazione del documento curata da van der Woude⁵⁴, la maggior parte degli studiosi – Carmignac⁵⁵, Fitzmyer⁵⁶, Flusser⁵⁷, Gianotto⁵⁸, Kobelski⁵⁹ e Milik⁶⁰ – non si sono avventurati a proporre congetture per questa riga del documento. Anche García Martínez⁶¹ nelle sue recenti pubblicazioni ha preferito rispettare la lacuna del testo. D'altra parte, Puech, suggerendo di tradurre «il re dei r[e]», ha avanzato soltanto una cauta ipotesi, come mostrano i vari segni diacritici da lui utilizzati per indicare l'alto grado di incertezza della sua lettura⁶². Tutto sommato, si vede bene come sia estremamente fragile questo primo argomento di Casalini, per il quale «dalla riga 1 di 11QMelch risulta che chi ha scritto il testo preferisce la forma *melek* per il *nomen regens* dello stato costruito»⁶³. Tanto più che, al di fuori dei casi da noi menzionati (ii 1,16,23), nel resto del documento il termine *mlk* (מלך) non compare più, com'è possibile constatare anche sulla base della Concordanza di 11QMalki *ṣedeq* pubblicata da Hans-Peter Richter⁶⁴ e della Concordanza grafica dei manoscritti di

⁵⁴ Cf la trascrizione e la traduzione tedesca in A.S. VAN DER WOUDE, «Melchizedek als himmlische Erlösgestalt», 358-359, in parte corretta e tradotta in inglese in M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 302-303.

⁵⁵ Cf J. CARMIGNAC, «Melkisédeq», 350 (trascrizione) e 357 (traduzione).

⁵⁶ Cf J.A. FITZMYER, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, a cura di Id., London, Chapman, 1974, 245-267 (originariamente pubblicato in *JBL* 86 [1967] 25-41) e, in particolare, pp. 247 (trascrizione) e 248 (traduzione inglese).

⁵⁷ Cf D. FLUSSER, «Melchizedek and the Son of Man (A Preliminary Note on a New Fragment from Qumran)», in *Judaism and the Origins of Christianity*, a cura di Id., Jerusalem, Magnes Press, 1988, 186-192 (originariamente pubblicato in *CNFI* 17 [1966] 23-29) e, in particolare, p. 187.

⁵⁸ Cf la traduzione italiana di C. GIANOTTO, *Melchizedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)* (= Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica 12), Brescia, Paideia, 1984, 65.

⁵⁹ Cf P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 5 (trascrizione) e 7 (traduzione inglese).

⁶⁰ Cf J.T. MILIK, «Milkī-ṣedeq», 97 (trascrizione) e 99 (traduzione francese).

⁶¹ Cf *Testi di Qumran*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 253 («[...] il tuo Dio [...]») e anche il volume originale *Textos de Qumrán*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 186 («[...] tu Dios ... [...]»). Nella più recente versione di 11QMelch pubblicata in *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume Two*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ e E.J.C. TIGCHELAAR, 1206-1207, gli studiosi preferiscono non leggere alcun termine alla riga ii 1.

⁶² «Les traces de la première ligne de l'éditeur ont été diversement lues, mais on lirait au mieux]^{ooooo}HYK ML^{oo}L^{oo}], probablement pour]^{oo}/ŠM 'LWHYH MLK ML^{oo}]. On serait tenté de lire MLKY ŠDQ. Le *yod* à cheval sur un pli n'est visible que par la haste» (É. PUECH, «XIQMelkisédeq», 492).

⁶³ N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 114.

⁶⁴ Cf H.-P. RICHTER, «Konkordanz zu XIQMelkisédeq (éd. É. Puech)», *RdQ* 48 (1987) 515-518, che, a p. 517, menziona la ricorrenza di *mlk* in 11QMelch ii 23, ma pone un punto interrogativo accanto alla menzione in ii 1.

Qumran curata da Charlesworth⁶⁵. Riconosciamo, comunque, che nella traduzione di *11QMālkî šedeq* ii 1 all'interno del nostro studio, avremmo potuto presentare almeno in nota entrambe le traduzioni di *mlk* (מלך), lasciando aperta la possibilità di intenderlo in senso sia nominale (*melek*, מֶלֶךְ, «re») che verbale (*mālak*, מָלַךְ, «regna» o «regnò»).

In secondo luogo, per quanto riguarda il *nomen rectum*, si deve ammettere di essere di fronte a ben due congetture. Osserviamo che Casalini scrive:

Ciò [= la preferenza per la forma *hšdq*; *n. d. A.*] risulta da 11QMelch ii, 14 dove si legge *'lym hšdq*, «dei della giustizia» e da 11QMelch ii, 24 dove è scritto *bny hšdq*, «figli della giustizia». Anche se la prima osservazione è congetturale, la seconda è sicura e attesta una determinata preferenza stilistica che non depone a favore della interpretazione proposta⁶⁶.

In realtà, entrambe le espressioni menzionate sono delle pure congetture; tant'è vero che Richter nella sua *Concordanza*⁶⁷ non menziona mai il termine *šdq* (צדק, da vocalizzare: *šedeq*, צֶדֶק, «giustizia»), se non ovviamente all'interno di *mlkj šdq* (מלכי צדק, da vocalizzare: *mālkî šedeq*, מַלְכֵי צֶדֶק). La stessa assenza è riscontrabile anche nella *Concordanza grafica* di Charlesworth⁶⁸. Anzi, la seconda congettura (ii 24), definita da Casalini come «sicura», ha un grado di incertezza ancora più alto della prima (ii 14), perché la lacuna in cui ricorre è più ampia e Puech ha restituito sia il *nomen rectum* sia il *nomen regens* dello stato costruito.

Più esattamente, in *11QMālkî šedeq* ii 14 – «[...] e in suo aiuto [= del re di giustizia; *n. d. A.*] (verranno) tutti gli dei [della giustizia. Ed è] lui [che starà in quel giorno (?) al di sopra di] tutti i figli di Dio [...]» – è congetturato l'intero *nomen rectum*, cioè *hšdq* (הצדק, da vocalizzare: *haššedeq*, הַצֶּדֶק, «della giustizia»). Facendo riferimento alla terminologia angelologica dei *Cantici dell'Olocausto del Sabato* studiata da John Strugnell⁶⁹, van der Woude aveva ipotizzato qui l'espressione *'lj 'wlmjm* (אלי [עולמים]), da vocalizzare: *'ēlē ['ōlāmîm]*, [אֱלִי [עוֹלָמִים]), che traduceva «*ewige Engel*»⁷⁰. Nello studio successivo da lui pubblicato con Marinus de Jonge, propose l'espressione sinonimica *'lj mrmwmjm* (אלי [מַרְמָיִם]), da vocalizzare: *'ēlē [m'rômîm]*, [אֱלִי [מַרְמָיִם]), tradotto «the heavenly ones on high»⁷¹. Senza passare in rassegna le

⁶⁵ Cf J.H. CHARLESWORTH, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, Mohr - Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press, 1991, 398-399.

⁶⁶ N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 114.

⁶⁷ Cf H.-P. RICHTER, «Konkordanz», 515-518.

⁶⁸ Cf J.H. CHARLESWORTH, *Graphic Concordance*, 150.470.

⁶⁹ Cf A.S. VAN DER WOUDE, «Melchizedek als himmlische Erlösergestalt», 364.

⁷⁰ Cf *Ivi*, 358-359.

⁷¹ M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 302-303.

varie proposte avanzate dagli studiosi per colmare questa lacuna, ci rendiamo subito conto che la congettura che legge «gli dei [della giustizia]», mantenuta tale e quale anche nelle recenti raccolte di testi curate da García Martínez⁷², non è sufficiente per dimostrare «una determinata preferenza stilistica» dell'autore di *11QMālki šedeq*.

Ancora meno probante, a questo scopo, è l'asserto di *11QMālki šedeq* ii 23-24 – «[...] [S]ion» è[l'assemblea di tutti i figli della giustizia, i quali] mantengo[no] il patto [...] –, in cui è congetturato non solo il *nomen rectum* (*hšdq*, הֲצִדֵּק, da vocalizzare: *haššedeq*, הֲצִדֵּק, «della giustizia»), ma anche il *nomen regens* (בְּנֵי, *bnj*, da vocalizzare: בְּנֵי, *benê*, «i figli»).

Benché Casalini non lo ricordi, nel resto del documento qumranico, l'unica altra ricorrenza del sostantivo *šdq* (צִדֵּק) dotato di articolo (*hšdq*, הֲצִדֵּק) si trova in iii 6, che recita così: «la legge [in] loro favore[(essi) sle]gheranno le mani [dei figli della giustizia (?)] led egli stes[so] annuncerà[]».⁷³ Come si può osservare, anche in questo caso, ancora più lacunoso dei due precedenti, Puech restituisce sia il *nomen regens* (בְּנֵי, *bnj*, da vocalizzare: בְּנֵי, *benê*, «i figli») sia il *nomen rectum* (*hšdq*, הֲצִדֵּק, da vocalizzare: *haššedeq*, הֲצִדֵּק, «della giustizia»). Per il resto, non si leggono altre menzioni o restituzioni del sostantivo *šdq* (צִדֵּק) dotato di articolo (*hšdq*, הֲצִדֵּק). Di conseguenza, anche questo secondo argomento portato contro la nostra tesi da Casalini risulta molto debole.

A conclusione di questi rilievi, possiamo sostenere con una certa cautela che il ricorso originale di questo documento al titolo *mālki šedeq* è forse spiegabile a Qumran sulla base del legame etimologico del termine stesso con la categoria della giustizia (*šedeq*, צִדֵּק). Essa è ricorrente in vari manoscritti, in cui i membri della comunità di Qumran esprimono la consapevolezza di essere seguaci del cosiddetto «maestro di giustizia»⁷⁴. Dunque, se di «predilezione» dell'autore di *11QMālki šedeq* si deve parlare, si può farlo in rapporto a questa

⁷² Cf *Testi di Qumran*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 254 («[...] gli angeli di [giustizia] [...]»). Si veda anche *Textos de Qumrán*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, 187 («[...] los dioses de [justicia] [...]»). Infine, si legga *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume Two*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ e E.J.C. TIGCHELAAR, 1209 («[...] the gods of [justice] [...]»).

⁷³ *11QMelch* iii 6: *btwrb [']ljmbb[jn]tqw jdlj bnj hšdq(?) lwbw[h] jgjd[]* (הַחֲרָה [ע] לִיהֲמָה [י] הֲקִי יִדְנִי בְּנֵי הֲצִדֵּק (?) [וְרֹא] יִגִּיד []).

⁷⁴ Cf CD xx 28,32; per il titolo «maestro di giustizia» (*mwr' hšdq*, מֹרֵא הֲצִדֵּק, cf, ad es., 1QpHab i 13; ii 2; v 10; vii 4; viii 3; ix 9; xi 5; CD i 11; xx 1; 4QpPs 37 ii 15). A questo proposito, si leggano, ad es., J. DANIELOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, Éditions de l'Orante, 1957 [1974], 61.68-69; E. JUCCI, «Il *pesher*, un ponte tra il passato e il futuro», *Henoch* 8 (1986) 321-338 e, in particolare, p. 333, nota 56.

categoria⁷⁵, oltre che forse in riferimento al sommo sacerdote Šādôq (שָׁדֹק)⁷⁶. Difatti, è probabilmente a partire da queste assonanze lessicali, più che a partire dall'effettiva dipendenza dai testi *mālkîšedeq*iani dell'Antico Testamento, che l'autore di *11QMālkî šedeq* ha scelto di utilizzare il nome del *Mālkî-šedeq* anticotestamentario come titolo divino (*mālkî šedeq*).

Comunque sia, dopo aver constatato la scarsa consistenza dei due appunti filologici di Casalini rispetto agli argomenti quantitativamente e qualitativamente più rilevanti illustrati nel nostro studio precedente, non possiamo accettare la sua conclusione, che si limita a riproporre per questo documento la lettura angelologica di *Mālkî šedeq*⁷⁷.

In secondo luogo, nell'Antico Testamento, è diffusissima la tradizione di chiamare le persone con titoli divini e con nomi teofori, contenenti il riferimento a JHWH (יהוה), ad 'Ēl (אל) o anche ad altre antiche divinità. Ma si verifica pure il fenomeno di utilizzare come titoli divini alcuni termini, il cui significato etimologico esprime una qualità o un'attività attribuibile sia a JHWH sia agli esseri umani. Più precisamente, da un lato, si osserva la presenza di nomi teofori umani composti con le radici *mlk* (מלך) e *šdq* (צדק). Dall'altro, JHWH è chiamato con titoli che corrispondono, di fatto, a nomi personali umani. Ad esempio, nell'Antico Testamento, JHWH è denominato '*arjēb* (אַרְיֵה, «leone»)⁷⁸, '*jiš'î* (יְשִׁעַי, «mia salvezza»)⁷⁹, '*šūr* (צֹר, «roccia»)⁸⁰, '*uzzî* (עֲזִי, «mia forza»)⁸¹, '*ezrâ* (עֲזָרָה, «aiuto»)⁸², '*ezrî* (עֲזָרִי, «mio aiu-

⁷⁵ Cf C.A. NEWSOM, *Songs*, 71, che sostiene che «The priests of the Qumran community understood themselves as alone representing the true and faithful priesthood, בני צדק and בני צדק».

⁷⁶ Il nesso lessicale risulta ancora più stretto, se si considera che – secondo R.A. ROSENBERG, «The God Šedeq», *HUCA* 36 (1965) 161-177 e, in particolare, p. 167 – il nome personale שָׁדֹק poteva risuonare sia come una forma aggettivale (*qatol*) con il significato di «avente la qualità della giustizia (צדק)», sia come un nome proprio teoforo («dedicato alla giustizia»).

⁷⁷ Cf N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 114.

⁷⁸ Lam 3,10. A livello umano, '*arjēb* (אַרְיֵה, «leone») è usato sia come nome proprio (2 Re 15,25) sia come titolo, attribuito a Giuda (Gn 49,9) e a Dan (Dt 33,22). Cf anche Pro 28,15 e Sof 3,3.

⁷⁹ 2 Sam 22,3; Sal 24,5; 27,1. Come nome proprio di uomo, '*jiš'î* (יְשִׁעַי, «mia salvezza») ricorre in 1 Cr 2,31; 4,20.42; 5,24.

⁸⁰ Dt 32,4.15; 2 Sam 22,32; 23,3; Sal 31,3; 71,3; 73,26; 89,27; 94,22; 95,1; Is 26,4; Ab 1,12 (cf anche Dt 32,30-31; 2 Sam 22,3.47; Sal 19,15; 62,3; 78,35; 92,16; 144,1). Questo titolo è attribuito anche agli dei (Dt 32,37; Is 44,8). In Nm 25,15; 31,8; Gs 13,21; 1 Cr 8,30 (cf il parallelo 9,36), è il nome proprio di un uomo.

⁸¹ Sal 28,7; 59,19; Ger 16,19 (cf anche Sal 118,14; Is 12,2). Come nome personale umano, '*Uzzî* (עֲזִי) compare in: 1 Cr 5,31-32; 6,36; 7,2-3.7; Esd 7,4; Ne 2,19; 12,42).

⁸² Sal 46,2 (cf anche '*ezrâ* (עֲזָרָה, «mio aiuto», Sal 27,9; 40,18). Ma '*Ezrâ* (עֲזָרָה) è pure un nome di persona umana (1 Cr 4,17; Esd 7,1.6.10-12.21; ecc.; Ne 12,13.33).

to»⁸³ e *šōmēr* (שׁוֹמֵר, «custode»)⁸⁴. Ma questi appellativi sono anche dei nomi propri umani. In questa categoria di termini, un particolare rilievo meritano *melek* (מֶלֶךְ, «re») e *malkî* (מַלְכִּי, «mio re»), che sono usati sia come nomi propri di persona umana che come titoli divini⁸⁵. Diventa, allora, del tutto plausibile che un nome proprio umano, etimologicamente così significativo, com'è *Malkî-šedeq*, sia utilizzato in *11QMalkî šedeq* come titolo di JHWH.

Quanto poi all'onomastica angelica, che era ben conosciuta a Qumran, osserviamo che tutti e tre i nomi propri degli angeli riportati dalla Bibbia – cioè Gabrî'el (גַּבְרִיאֵל)⁸⁶, Mîkā'el (מִיכָאֵל)⁸⁷ e Rapha'el (Ραφαήλ)⁸⁸ – sono teofori. Ma i nomi ebraici Mîkā'el (מִיכָאֵל)⁸⁹ e R'pā'el (רַפְּאֵל)⁹⁰ sono usati pure come nomi propri di uomini. In casi rari, si ricorre persino a nomi umani come titoli angelici. Si può menzionare, ad esempio, il nome proprio umano 'Ēr (עֵר)⁹¹, che in ebraico significa etimologicamente «vigilante»⁹². Ma questo nome corrisponde all'aramaico 'îr (עִר, «vigilante»), che è un titolo angelico⁹³. Inoltre, se si

⁸³ Sal 70,6 (cf anche 'ezrēnû, עֲזְרֵנוּ, «nostro aiuto», Sal 33,20; 'ezrām, עֲזָרָם, «loro aiuto», Sal 115,9). L'unica ricorrenza di 'Ezrî (עֲזָרִי) come nome proprio umano si trova in 1 Cr 27,26.

⁸⁴ Sal 121,4 (cf anche *šōmrekā*, שׁוֹמְרֵךְ, «il tuo custode», Sal 121,3.5). Come nome personale umano, *Šōmēr* (שׁוֹמֵר) compare in 1 Cr 7,32 e in 2 Re 12,22 (*Šōmēr*, שׁוֹמֵר).

⁸⁵ Il nome proprio umano Melek (מֶלֶךְ) è menzionato in 1 Cr 8,35 (cf anche il parallelo 9,41). Nell'Antico Testamento, Malkî (מַלְכִּי) non è attestato come nome proprio umano. Però, Lc 3,24.28 ricorda che due avi di Gesù portavano il nome di Melchî (Μελχί). Per il titolo divino *malkî*, cf Sal 5,3; 44,5; 68,25; 84,4. Per il titolo divino *melek*, cf Sal 10,16; 24,7; 29,10; 47,3.8; 95,3; 98,6; 99,4; ecc.

⁸⁶ Dn 8,16; 9,21 (Gabrî'el, גַּבְרִיאֵל, etimologicamente: «uomo di Dio» o «Dio [è] forte»); Lc 1,19.26 (Gabriel, Γαβριήλ). Cf anche 1QM ix 15-16; 4QEn^b 1 iii 7; Hen(aeth) ix 1; xx 7; xl 2,9,10; liv 6; lxxi 8-9; Hen(sl) xxi 3; Sib ii 215.

⁸⁷ L'arcangelo Mîkā'el (מִיכָאֵל), che etimologicamente significa «chi [è] come Dio?», è nominato in: Dn 10,13.21; 12,1; Gd 9; Ap 12,7 (Micha'el, Μιχαήλ). Cf anche 1QM ix 15-16; xvii 6-7; 4QEn^a 1 iv 6-7; 4QEn^b 1 iii 7; Hen(aeth) ix 1; xl 2,9,10; lxxi 8-9; Sib ii 215.

⁸⁸ Il nome greco Rapha'el (Ραφαήλ, Tb 3,16; 5,4; 7,9; 8,2; 9,1.5; 11,7; 12,15), trascrizione dell'ebraico R'pā'el (רַפְּאֵל), significa etimologicamente «Dio ha guarito». Cf pure 1QM ix 15-16; 4QEn^a 1 iv 6-7; Sib ii 215.

⁸⁹ Nm 13,13; 1 Cr 5,13.14; 6,25; 7,3; 8,16; 12,21; 27,18; 2 Cr 21,2; Esd 8,8.

⁹⁰ In 1 Cr 26,7, R'pā'el è un nome proprio di persona umana.

⁹¹ Gn 38,3.6-7; 46,12 (cf anche i paralleli Nm 26,19; 1 Cr 2,3); 1 Cr 4,21; si veda, infine, Lc 3,28 ('Hp).

⁹² Al di fuori del nome personale umano 'Er (עֵר), non è mai attestato, nei libri ebraici della Bibbia, il participio sostantivato *gal* del verbo 'ûr (עוּר, «vigilare»).

⁹³ Nella Bibbia, 'îr (עִר, «vigilante») compare solo in Dn 4,10.20 (cf anche 4,14: 'îrîm, «vigilanti»), con un significato angelologico (cf W. FOERSTER, «δαίμων, δαιμόνιον», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Zweiter Band*, a cura di G. KRITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 1-20 e, in particolare, p. 14). Si veda pure: CD ii 18; 1QapGen ii 1,16; 4QEn^a 1 vi 8; 4QEn^a 1 xxii 5; 4QEn^b 1 iii 21; Hen(aeth) x 9; xv 9; Jub x 15.

estende l'indagine alla letteratura apocalittica extracanonica⁹⁴, è possibile rintracciare, all'interno dell'onomastica angelica, un'ampia serie di nomi propri umani, come ad esempio: 'Ūr'ēl (אוריאל)⁹⁵, 'Ēlīmelek (אלימלך)⁹⁶, 'Arjōk (אריוך)⁹⁷, Malkī'el (מלכיאל)⁹⁸, P'nū'el (פנואל)⁹⁹ e R'ū'el (רעואל)¹⁰⁰.

Sulla base di questi dati, possiamo enunciare una prima conclusione, ancora preliminare, sugli scritti mālkišedeqiani di Qumran: l'interpretazione del nome proprio anticotestamentario Mālki-šedeq non solo come nome proprio umano (cf *1QApocrifo della Genesi*), ma anche come nome proprio di un essere angelico (cf *Visioni di 'Amrām e Cantici*) e addirittura come titolo divino (cf *11QMālki šedeq*) è del tutto verosimile nell'alveo delle consuetudini dell'onomastica biblica e giudaica.

In terzo luogo, ha un certo interesse ricordare una tradizione cristiano-eterodossa, che perdura nella regione della Frigia almeno fino ai secoli VI-VII¹⁰¹, pur risalendo ai secoli precedenti¹⁰². Questa ten-

⁹⁴ Cf G.A. BARTON, «The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extra-Canonical Apocalyptic Literature to 100 A.D.», *JBL* 31 (1912) 156-167 e, in particolare, pp. 156-167; L. GRV, «Quelques noms d'anges ou d'êtres mystérieux en II Hénoch», *RB* 49 (1940) 195-204 e, in particolare, pp. 195-204.

⁹⁵ Il nome di persona umana 'Ūr'ēl (אוריאל), che etimologicamente significa «Dio [è] mia luce» (1 Cr 6,9; 15,5.11; 2 Cr 13,2), ricorre come nome angelico in: Hen(aeth) xix 1; xx 2; xxi 5,9; xxxiii 3; lxxii 1; lxxiv 2; lxxv 3; lxxix 6; lxxx 1; lxxxii 7; 2 Es iv 1,26,36; v 15,20; vii 1; x 28,29,30.

⁹⁶ È verosimile che il nome personale umano 'Ēlīmelek (אלימלך), etimologicamente: «il mio Dio [è] re»; Rt 1,2-3; 2,1.3; 4,3.9) sia attribuito da Hen(aeth) lxxxii 13 ad un angelo, nella forma corrotta di *Helemmelek* (cf G.A. BARTON, «Origin», 157).

⁹⁷ Come nome personale umano, 'Arjōk (אריוך) compare in: Gn 14,1.9 (Settanta: Ariōch, Αριωχ); Dn 2,14-15.24-25 (Settanta: Ariōchēs, Αριωχης); Gdt 1,6 (Ariōch, Αριωχ). In Hen(sl) xxxiii 11, è il nome di un angelo. Cf P. GRELOT, «Ariōk», *VT* 25 (1975) 711-719; L. GRV, «Quelques noms», 199-200.204; M. NOTH, «Arioch-Arriwuk», *VT* 1 (1951) 136-140; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1986, 210.

⁹⁸ Il nome proprio di persona umana Malkī'el (מלכיאל), etimologicamente: «il mio re [è] Dio»; Gn 46,17 [e il parallelo 1 Cr 7,31]; Nm 26,45), tradotto Melchiēl (Μελχιηλ) dalla versione dei Settanta (oltre i passi citati, si veda anche Gdt 6,15), indica in Hen(aeth) lxxxii 13 (Milkiel) l'angelo che governa i mesi estivi.

⁹⁹ Come nome proprio di persona umana, P'nū'el (פנואל), che etimologicamente significa «faccia di Dio», compare in: 1 Cr 4,4; 8,25 (P'nī'el, פניאל); Lc 2,36 (Phanouēl, Φανουήλ). Nelle speculazioni angelologiche, si trova sia il nome Penuel (Sib ii 215) sia il nome Fanuel (Hen[aeth] xl 2,9,10; liv 6; lxxi 7-13; cf liii 3).

¹⁰⁰ Come nome di persona umana, R'ū'el (רעואל), etimologicamente: «amico di Dio» si trova in: Gn 36,4.10.13.17; Es 2,18; Nm 2,14; 10,29; 1 Cr 1,35; 9,8; Tb 6,11.13; 7,1.6.9-10.12-13.15; 8,10-11.15; 10,7-8.10-11.15; 14,12 (Ragouēl). Invece, in Hen(aeth) xx 4; xxiii 4, è il nome di un essere angelico.

¹⁰¹ La notizia ci perviene da TIMOTHEUS CONSTANTINOPOLITANUS, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt, sive De receptione haereticorum*, in *PG* LXXXVI, 11-74 e, in particolare, 33BC. Cf G. BARDY, «Melchisédecien», in *Dictionnaire de théologie catholique. Tome*

denza eretica appartiene a filoni di pensiero attualmente poco circoscrivibili, definiti dai Padri della Chiesa con il nome di «melchisedekiani»¹⁰³. Probabilmente, una parte dei melchisedekiani credeva che Melchisedek coincidesse con Dio Padre. L'attestazione di questa tendenza è reperibile in un sermone¹⁰⁴ anonimo¹⁰⁵ e in una formula di abiura ad esso connessa¹⁰⁶, costituita da una serie di anatemi¹⁰⁷. Pare chiara la dipendenza del sermone e dell'abiura da alcuni scritti eresiologici dei Padri e, in particolare, dal *Panarion* di Epifanio (377 d.C.). In questo scritto eresiologico, Epifanio è il primo a parlare dei μελχισεδεκιάνοι, condannando le varie versioni della loro eresia. Questa eresia avrebbe identificato Melchisedek con lo Spirito Santo¹⁰⁸ o

dixième. Première partie, a cura di A. VACANT, E. MANGENOT e É. AMANN, Paris, Letouzey et Ané, 1928, coll. 513-516 e, in particolare, col. 516.

¹⁰² Cf G. BARDY, «Melchisédech dans la tradition patristique», *RB* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45 e, in particolare, p. 45.

¹⁰³ Cf G. BARDY, «Melchisédech», 509; Id., «Melchisédecien», col. 515.

¹⁰⁴ L'affermazione è attestata in un documento intitolato *Περὶ Μελχισεδεκῖτῶν καὶ Θεοδοσιανῶν καὶ Ἀθιγγανῶν*, conservato in Parigi, Bibliothèque Nationale, ms grec 364, f° 43 (secoli XIV-XV) e in *ivi*, ms Coislin 39, f° 270 (secolo XVII). Una collazione critica dei testi in greco dei due manoscritti è stata pubblicata da J.P. CASPARI, «Kirkenhistoriske Rejsefrugter I.», *Theologisk Tidsskrift for den Evangelisk-Lutherske Kirke i Norge*, ny raekke 7/3 (1882) 307-337.307-313, con una traduzione in norvegese (pp. 313-317). Una traduzione francese del ms grec 364 è offerta pure da G. BARDY, «Melchisédech», 38 (cf anche le indicazioni di G. BARDY, «Melchisédecien», col. 516). H. STORK, *Historische Studien zum Hebräerbrief. II. Teil: Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, Leipzig, A. Deichert (D. Werner Scholl), 1928, 12-14 ha ripubblicato l'edizione di J.P. Caspari del testo greco del sermone.

¹⁰⁵ Fondandosi sulle ragioni portate da F. MIKLOSICH, «Über die Mundarten und Wanderungen der Zigeuner Europas VI», *DAWW.PH* 26 (1877) 1-66 e, in particolare, pp. 57-58, H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 11-12 ritiene che lo scritto sia attribuibile verosimilmente a Metodio I, patriarca di Costantinopoli (842-846). Comunque sia, lo studioso lo colloca nel secolo IX, criticando, a p. 12, nota 1, la datazione del secolo VI, proposta da G. WUTTKE, *Melchisedech*, 35.

¹⁰⁶ La formula di abiura si trova non solo in Parigi, Bibliothèque Nationale, ms grec 364, f° 43 e in *ivi*, ms Coislin 39, f° 270, ma anche in un manoscritto di Firenze, riportato in *Formula abjuratōnis atbinganorum*, a cura di A.M. BANDINI, in Id., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Firenze 1764, I, 320; ripubblicata in *PG* CVI, 1333-1336. Cf anche i rilievi di G. BARDY, «Melchisédech», 38 e di G. WUTTKE, *Melchisedek*, 35-36. Secondo C. VERSCHAFFEL, «Attingants», in *Dictionnaire de théologie catholique. Tome premier*, a cura di A. VACANT e E. MANGENOT, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 2222, la formula risalirebbe al secolo XI.

¹⁰⁷ Cf G. BARDY, «Melchisédech», 38-39.

¹⁰⁸ Cf EPIPHANIUS, *Panarion*, LV, 5, 1-3, in *Epiphanius (Ancoratus und Panarion). Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaft von D. Dr. Karl Holl. Zweiter Band: Panarion Haer. 34-64 (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jahrhunderte 31)*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1922, 330. L'identificazione di Melchisedek con lo Spirito Santo è respinta anche da: CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Graphyia in Genesim*, II, 2-3, in *PG* LXIX, 13-386

con il Figlio di Dio¹⁰⁹ o con una «potenza» (δύναμις) soprannaturale, divina e superiore a Gesù Cristo¹¹⁰, oppure addirittura con Dio Padre¹¹¹.

e, in particolare, 84; HIERONYMUS, *Epistola LXXIII [ad Evangelum Presbyterum]*, in *PL* XXII, 676-681 e, in particolare, 676-677. Si leggano, infine: G. BARDY, «Melchisédecien», coll. 514-515; C. GIANOTTO, «Melchisedek», in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. Volume II*, a cura di A. DI BERARDINO, Casale Monferrato, Marietti, 1984, coll. 2204-2205 e, in particolare, col. 2205; D.M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (= Society of Biblical Literature. Monograph Series 18), Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1973, 140; G.T. KENNEDY, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech. An Historico-Exegetical Investigation* (= The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology. Second Series 63), Washington DC, Catholic University of America Press, 1951, 125-126.129; J. SIRINELLI, «Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée», in *Studia Patristica Vol. VI*, a cura di F.L. CROSS, Berlin, Akademie-Verlag, 1962, 233-247 e, in particolare, p. 234; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 35-53.

¹⁰⁹ Contro questa posizione si schierano: EPIPHANIUS, *Panarion*, LV, 7, 3, in *Epiphanius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaft von D. Dr. Karl Holl*, II, 333-334 (cf G. BARDY, «Melchisédecien», col. 514); PALLADIUS HELENOPOLITANUS, *Apophthegmata Patrum: De abbate Daniele 8*, in *PG* LXV, 160A. Ma l'identificazione di Melchisedek con il Figlio di Dio è sostenuta pure all'interno della tradizione patristica. Basti ricordare: AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De fide [ad Gratianum Augustum]*, III, 11, 88-89, in *Sancti Ambrosii opera. Pars octava* (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 78), a cura di O. FALLER, Vindobonae, Hoelder – Pichler – Tempsky, 1962, in particolare p. 140; ID., *De mysteriis*, VIII, 45-46, in *Ambroise de Milan, Des sacrements. Des mystères. Nouvelle édition revue et augmentée de L'explication du symbole* (= Sources Chrétiennes 25 bis), a cura di B. BOTTE, Paris, Cerf, 1961, 156-193 e, in particolare, pp. 180-183; ID., *De sacramentis*, IV, 3, 10-12, in *Ambroise de Milan, Des sacrements. Des mystères*, a cura di B. BOTTE, 58-155 e, in particolare, pp. 106-109. Si consulti, infine, H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 53-68.

¹¹⁰ Questa opinione è confutata, ad es., da: ANONYMUS, *Praedestinatus*, I, 34, in *PL* LIII, 598; FILASTRIUS BRIXTIENSIS, *Liber de haeresibus*, LII, in *PL* XII, 1168A; HIPPOLYTUS, *Philosophumena, sive Omnium haereseon refutatio*, X, 24, in *PG* XVI, 3439; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Liber de haeresibus*, in *PL* CLXXII, 237A; ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VIII, V, 17, in *PL* LXXXII, 299; JOANNES DAMASCENUS, *De Haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierint*, 55, in *PG* XCIV, 712; TERTULLIANUS, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, LIII, in *PL* II, 72C-74A. A questo riguardo, si leggano le osservazioni di: G. BARDY, «Melchisédecien», coll. 514-515; C. GIANOTTO, «Melchisedek», col. 2204; D.M. HAY, *Glory*, 50.142; G.T. KENNEDY, *St. Paul's Conception*, 125-127; P. RICHARD, «Fils de Dieu», in *Dictionnaire de théologie catholique. Tome cinquième*, a cura di A. VACANT e E. MANGENOT, Paris, Letouzey et Ané, 1913, coll. 2353-2476 e, in particolare, col. 2427; J. SIRINELLI, «Melchisédech», 234.244; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 25-35.

¹¹¹ Cf EPIPHANIUS, *Panarion*, LV, 9, 11, in *Epiphanius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaft von D. Dr. Karl Holl*, II, 336. Si leggano poi le annotazioni di: G. BARDY, «Melchisédech», 507; ID., «Melchisédecien», col. 514; C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 260, nota 32; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 106; G.T. KENNEDY, *St. Paul's Conception*, 126; F. MANZI, «La figura di Melchisedek: saggio di bibliografia aggiornata», *EL* 109 (1995) 331-349 e, in particolare, pp. 331-332; O. MICHEL, *Hebräer*, 258; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 68.

Quest'ultima versione dell'eresia si rivela interessante ai fini della nostra indagine. A suo riguardo, Epifanio è del parere che il fondamento scritturistico dei melchisedekiani fosse costituito dall'asserto di Eb 7,3 sulla mancanza di padre, di madre e di genealogia da parte di Melchisedek¹¹².

Del resto, quasi cinquant'anni dopo Epifanio (intorno al 420 d.C.), Marco l'Eremita deve ammettere di aver frainteso la posizione propugnata da un gruppo settario della Galazia. Forse, questo gruppo si rifaceva alle stesse speculazioni confutate da Epifanio¹¹³. Comunque sia, Marco l'Eremita si rende conto che la setta, applicando l'attributo *Θεός* a Melchisedek, non sosteneva l'identificazione di Melchisedek proprio con Dio Padre¹¹⁴. Affermava piuttosto che Melchisedek fosse il *Θεος Λόγος*, cioè il Figlio di Dio¹¹⁵. In ogni caso, al di là della rilevanza effettiva di questa tendenza e degli eventuali equivoci sorti a suo riguardo¹¹⁶, questo dato è in grado di offrirci una prova ulteriore sulla possibilità che il nome del Melchisedek biblico fosse stato inteso da alcuni filoni di pensiero in riferimento a Dio stesso.

D'altronde, nell'*Exameron* di Ambrogio di Milano, che è di qualche anno posteriore al *Panarion* di Epifanio (386-390 circa)¹¹⁷, il Melchisedek genesiaco è interpretato, sia pure in modo allegorico, proprio come un titolo divino¹¹⁸. Questo dato dimostra la diffusione di analoghe riflessioni anche in ambito occidentale non eterodosso¹¹⁹.

¹¹² Cf EPIPHANIUS, *Panarion*, LV, 9, 12, in *Epiphanius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaft von D. Dr. Karl Holl*, II, 336.

¹¹³ Cf G. BARDY, «Melchisédecien», col. 516.

¹¹⁴ Cf MARCUS EREMITA, *Εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, II, in *Marc le Moine, Traités II* (= Sources Chrétiennes 455), a cura di G.-M. DE DURAND, Paris, Cerf, 2000, 184, precedentemente pubblicato in *PG* LXV, 1120B.

¹¹⁵ Cf MARCUS EREMITA, *Εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, II, in *Marc le Moine, Traités II*. Si leggano poi: G. BARDY, «Melchisédecien», coll. 515-516; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 107.

¹¹⁶ Cf G. BARDY, «Melchisédech», 505.508-509.539; C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 260, nota 32; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 107-108; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 68-69.

¹¹⁷ Cf M.G. MARA, «Ambrogio di Milano», in *Patrologia. Vol. III. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, a cura di A. DI BERARDINO, Genova, Marietti, 1978 [Ristampa 1992], 135-169 e, in particolare, p. 144.

¹¹⁸ Cf AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *Exameron*, I, 3, 9, in *Sancti Ambrosii opera. Pars prima qua continentur libri: Exameron. De paradiso. De Cain et Abel. De Noe. De Abraham. De Isaac. De bono mortis* (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32), a cura di C. SCHENKL, Praga, Tempsky - Vindobonae, Tempsky - Lipsiae, Freytag, 1896, 1-261 e, in particolare, pp. 7-8.

¹¹⁹ Si leggano i rilievi di commento di: H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 69; G. WUTKE, *Melchisedek*, 58.

Certo, si deve riconoscere in quest'ultimo argomento il rischio dell'anacronismo. Ma pare opportuno tenere conto di questi dati, per ridimensionare alcuni argomenti che tentano di confermare l'identificazione del protagonista di *11QMālki šedeq* con il sommo sacerdote angelico Mīkā'ēl. Non si deve dimenticare che di per sé anche questi argomenti sono anacronistici rispetto alle attestazioni qumraniche, perché si basano su speculazioni angelologiche elaborate successivamente in ambito cristiano¹²⁰ e rabbinico¹²¹.

Infine, conviene precisare in che senso in *11QMālki šedeq* sono attribuiti al protagonista alcune espressioni che, nel loro originario contesto anticotestamentario, sono peculiarmente divine. In particolare, *11QMālki šedeq* cita, in ii 10-11, i Sal 82,1 e 7,8-9 e, in ii 15-17,24-25, l'oracolo di Is 52,7. Più esattamente, in ii 10-11, si afferma:

¹⁹¹[...] com'è scritto ¹¹⁰a riguardo di lui nei cantici di Davide, che disse: «Dio [si] alza nell'asse[mblea di Dio], in mezzo agli esseri divini egli giudicherà» [citazione del Sal 82,1; *n. d. A.*] E a riguardo di lui egli di[sse: «E] al di sopra di essa – cioè dell'asse[mblea di Dio]; *n. d. A.* –, ¹¹¹ritorna verso l'altezza! Dio giudicherà i popoli» [citazione del Sal 7,8-9; *n. d. A.*].

È utile puntualizzare che nel Sal 82,1 – «Dio (ʿĒlōhîm, אֱלֹהִים) si alza nell'assemblea di Dio (ʿĒl, אֵל), in mezzo agli esseri divini (*b^eqereb* ʿĒlōhîm, בְּקֶרֶב אֱלֹהִים) egli giudicherà» – i primi due epiteti divini, cioè ʿĒlōhîm (אֱלֹהִים) ed ʿĒl (אֵל), si riferiscono entrambi, senza dubbio, a Dio. Invece, il terzo epiteto, ossia ʿĒlōhîm, va tradotto con l'espressione plurale «esseri divini», perché è retto dalla preposizione *b^eqereb* (בְּקֶרֶב, «in mezzo a», «tra») e, quindi, indica una molteplicità di esseri celesti¹²². D'altra parte, questa pluralità di esseri celesti, almeno nella redazione definitiva del Salmo e nella sua ricezione qumranica, non può avere un valore politeistico. Di conseguenza, ʿĒlōhîm deve indicare qui degli esseri, che, pur essendo celesti, non sono «divini» in senso politeistico. In questo contesto, è chiaro che il protagonista di *11QMālki šedeq* riceve non solo il titolo di «re di giustizia», ma anche

¹²⁰ Secondo l'attestazione di HIERONYMUS, *Epistola LXXIII*, 677, questa opinione sarebbe sostenuta da Origene e da Didimo. Sull'identificazione di Melchisedek con un angelo all'interno di alcuni scritti cristiani, cf F. MANZI, «Melchisedek», 331; J. SIRINELLI, «Melchisedech», 234.236.244; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 15.

¹²¹ Cf, nel *Talmud* babilonese, Hag 12b; Zev 62a; Men 110a. A questo proposito, si possono leggere: R.A. ROSENBERG, «God Šedeq», 176; H. STORK, *Die sogenannten Melchisedekianer*, 73; A.S. VAN DER WOUDE, «Melchizedek», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, a cura di K. CRIM ET ALII, Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1984, 585-586 e, in particolare, p. 585.

¹²² Cf specialmente il Sal 95,3, secondo cui «[...] un grande Dio (ʿĒl, אֵל) è JHWH (יְהוָה) e un grande re sopra la totalità degli esseri divini (ʿĒlōhîm, אֱלֹהִים)». Si leggano anche: Es 15,11 e Sal 89,7-8.

gione a sufficienza della superiorità assoluta del re di giustizia non solo rispetto agli esseri umani ed angelici della parte buona dell'universo, ma anche nei confronti di Bēl'ā'el e degli altri esseri malvagi terreni e celesti. Inoltre, la lettura angelologica non tiene conto neppure del fatto che nel manoscritto non si afferma mai la sottomissione del re di giustizia a JHWH. La preminenza invincibile del re di giustizia di *11QMālkî šedeq*, unita all'assenza di affermazioni circa un potere divino a lui superiore, differenzia questo personaggio da qualsiasi altra figura di mediazione qumranica, con cui gli studiosi hanno tentato di identificarlo.

Questo rilievo conferma la precedente esclusione di uno sdoppiamento tra *mālkî šedeq* ed *'Ēlōhîm*. Anzi, spinge ad interpretare la citazione del Sal 82,1 in *11QMālkî šedeq* nel senso letterale che il Salmo possiede a livello biblico: Dio (il primo *'Ēlōhîm*) siede in mezzo alla corte degli altri esseri angelici (il secondo *'ēlōhîm*), che costituiscono l'«assemblea di Dio» stesso (*'Ēl*). Se si spiega in questo senso la menzione del Sal 82,1, si ottiene dalla citazione immediatamente successiva del Sal 7,8-9 una precisazione interessante: il re di giustizia non è soltanto un *'ēlōhîm* «in mezzo ad» altri *'ēlōhîm* pari a lui, ma – come sostiene il Sal 7,8 citato in *11QMālkî šedeq* ii 10 – è «sopra» la loro assemblea. Anzi, questa sua supremazia non è soltanto rispetto all'assemblea celeste, ma anche rispetto ai «popoli» della terra (ii 11).

Tornando, allora, a considerare gli epiteti attribuiti al protagonista di *11QMālkî šedeq*, si nota anzitutto che il re di giustizia non è mai definito qui con il sostantivo *ml'k* (מלך), da vocalizzare: *mal'āk*, מלֹאֶךְ, «angelo»¹³⁰. Per quanto riguarda, poi, il titolo *'Ēlōhîm*, attribuito al re di giustizia, si deve riconoscere la plausibilità sia dell'interpretazione che lo applica ad un angelo sia della lettura che lo attribuisce a JHWH. Non è condivisibile, quindi, l'asserto di de Jonge e di van der Woude, secondo cui in *11QMālkî šedeq* il sostantivo *'ēlōhîm* avrebbe «chiaramente» il significato di «essere celeste»¹³¹. In realtà, tutta questa «chiarezza» semantica del titolo è già predeterminata dalla loro lettura angelologica dello scritto. Tant'è vero che, ad esempio, Carmignac, che interpreta l'opera in modo diverso, esclude che il titolo abbia un significato angelologico¹³². È più corretto, invece, partire dal rilievo generale che il termine *'ēlōhîm*, pur essendo usato spesso come nome proprio di JHWH, di per sé può indicare anche degli esseri sovrumani. Ne consegue una sua ambivalenza semantica, che è già rilevabile nell'Antico Testamento¹³³.

¹³⁰ Non può non riconoscerlo lo stesso F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 74.

¹³¹ M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 313.

¹³² Cf J. CARMIGNAC, «Melkisédēq», 365-366.

¹³³ Già nell'Antico Testamento, i molteplici significati di *'Ēlōhîm* (a riguardo dei

vocalizzare: *‘ădat-‘ēl*, עֲדַת-אֵל), che va tradotta letteralmente «l’assemblea di ‘Ēl», indica «l’assemblea divina». Analogamente, in ii 13, l’espressione *mšptj ‘ll* (מִשְׁפַּטֵּי אֵל), da vocalizzare: *mišp̄tê-‘ēl*, מִשְׁפַּטֵּי-אֵל), la cui traduzione è «i giudizi di ‘Ēl/ll», designa «i giudizi divini». In questo senso, Dio, in quanto è «il re di giustizia, farà vendetta con i giudizi di Di[o]», cioè con «i giudizi» che spettano a lui e a nessun altro, angeli inclusi. Se *mālkî šedeq* è compreso come un titolo divino ed è tradotto nel suo significato lessicale di «re di giustizia», è ovvio che in sede escatologica ad essere eseguiti non siano i giudizi di un mediatore angelico, ma gli stessi giudizi «di Dio» (ii 13; cf ii 23), già menzionati così nell’Antico Testamento¹²⁸.

3.4.2. Seconda serie di prove: il re di giustizia, l’arcangelo *Mālkî šedeq* e l’arcangelo *Mīkā’ēl*

La seconda serie di motivi che portano ad interpretare, all’interno di *11QMālkî šedeq*, l’espressione *mālkî šedeq* come un titolo di Dio fa leva sul fatto che questo manoscritto descrive l’attuazione definitiva della supremazia onnipotente di JHWH non solo sulla parte buona degli uomini e degli angeli da lui presieduta – come avviene nel caso del *Mālkî šedeq* delle *Visioni di ‘Amrām* –, ma anche sulla parte malvagia di essi. Di questa supremazia assoluta del protagonista di *11QMālkî šedeq* non tengono conto a sufficienza alcuni studiosi, per i quali questo documento descriverebbe il personaggio nel senso degli «essere divini» evocati dal secondo *‘ēlōhîm* del Sal 82,1. *Mālkî šedeq* sarebbe, insomma, un mediatore salvifico, superiore ad ogni altro essere angelico. Ma sempre di un arcangelo si tratterebbe. Ad esempio, questi dati messi in luce dal nostro studio non sono stati sufficientemente considerati da García Martínez, che si oppone alla nostra lettura del documento, perché essa non sarebbe autorizzata «[...] por el claro paralelismo que el texto establece entre la figura de Melquisedec y la de su oponente celeste Belial, así como por la oposición entre los ejércitos angélicos de ambos protagonistas [...]»¹²⁹. In realtà, tra il re di giustizia e *Bēl’al* non si registra un effettivo «parallelismo». Il primo non sta sullo stesso piano del secondo, ma gli è «al di sopra» (cf *11QMālkî šedeq* ii 10,14).

Più esattamente, bisogna riconoscere che l’interpretazione angelologica di *Mālkî šedeq* riesce a spiegare soltanto in parte i dati testuali del manoscritto. In compenso, essa non riesce a rendere ra-

¹²⁸ Cf il Sal 19,10 (*mišp̄tê-JHWH*, מִשְׁפַּטֵּי-יְהוָה, «i giudizi del Signore»). Cf espressioni formalmente analoghe come: *‘allê-‘ēl* (עֲלֵי-אֵל, «le opere di Dio», Sal 78,7) e *nīpl’-‘ōt’ēl* (נִפְלְאוֹת אֵל, «le meraviglie di Dio», Gb 37,14).

¹²⁹ Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 73.

gione a sufficienza della superiorità assoluta del re di giustizia non solo rispetto agli esseri umani ed angelici della parte buona dell'universo, ma anche nei confronti di Bēl'al e degli altri esseri malvagi terreni e celesti. Inoltre, la lettura angelologica non tiene conto neppure del fatto che nel manoscritto non si afferma mai la sottomissione del re di giustizia a JHWH. La preminenza invincibile del re di giustizia di *11QMālkî šedeq*, unita all'assenza di affermazioni circa un potere divino a lui superiore, differenzia questo personaggio da qualsiasi altra figura di mediazione qumranica, con cui gli studiosi hanno tentato di identificarlo.

Questo rilievo conferma la precedente esclusione di uno sdoppiamento tra *mālkî šedeq* ed *'Ēlōhîm*. Anzi, spinge ad interpretare la citazione del Sal 82,1 in *11QMālkî šedeq* nel senso letterale che il Salmo possiede a livello biblico: Dio (il primo *'Ēlōhîm*) siede in mezzo alla corte degli altri esseri angelici (il secondo *'ēlōhîm*), che costituiscono l'«assemblea di Dio» stesso (*'Ēl*). Se si spiega in questo senso la menzione del Sal 82,1, si ottiene dalla citazione immediatamente successiva del Sal 7,8-9 una precisazione interessante: il re di giustizia non è soltanto un *'ēlōhîm* «in mezzo ad» altri *'ēlōhîm* pari a lui, ma – come sostiene il Sal 7,8 citato in *11QMālkî šedeq* ii 10 – è «sopra» la loro assemblea. Anzi, questa sua supremazia non è soltanto rispetto all'assemblea celeste, ma anche rispetto ai «popoli» della terra (ii 11).

Tornando, allora, a considerare gli epiteti attribuiti al protagonista di *11QMālkî šedeq*, si nota anzitutto che il re di giustizia non è mai definito qui con il sostantivo *ml'k* (מלך, da vocalizzare: *mal'āk*, מלֹאֶךְ, «angelo»)¹³⁰. Per quanto riguarda, poi, il titolo *'Ēlōhîm*, attribuito al re di giustizia, si deve riconoscere la plausibilità sia dell'interpretazione che lo applica ad un angelo sia della lettura che lo attribuisce a JHWH. Non è condivisibile, quindi, l'asserto di de Jonge e di van der Woude, secondo cui in *11QMālkî šedeq* il sostantivo *'ēlōhîm* avrebbe «chiaramente» il significato di «essere celeste»¹³¹. In realtà, tutta questa «chiarezza» semantica del titolo è già predeterminata dalla loro lettura angelologica dello scritto. Tant'è vero che, ad esempio, Carmignac, che interpreta l'opera in modo diverso, esclude che il titolo abbia un significato angelologico¹³². È più corretto, invece, partire dal rilievo generale che il termine *'ēlōhîm*, pur essendo usato spesso come nome proprio di JHWH, di per sé può indicare anche degli esseri sovrumani. Ne consegue una sua ambivalenza semantica, che è già rilevabile nell'Antico Testamento¹³³.

¹³⁰ Non può non riconoscerlo lo stesso F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 74.

¹³¹ M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 313.

¹³² Cf. J. CARMIGNAC, «Melkisédek», 365-366.

¹³³ Già nell'Antico Testamento, i molteplici significati di *'Ēlōhîm* (a riguardo dei

Perciò, va precisata la recensione del biblista inglese George J. Brooke, secondo cui «M. [= Manzi] makes no room for angels carrying divine epithets»¹³⁴. In realtà, è vero che, in alcuni passi biblici, qumranici e, più in genere, giudaici, l'epiteto divino 'ēlōhîm designa degli esseri angelici. Nella stessa citazione del Sal 82,1 in 11QMālkî šedeq ii 10, la seconda ricorrenza di 'ēlōhîm è intesa dall'autore qumranico in riferimento agli angeli. Lo stesso rilievo vale per l'epiteto divino 'Ēl, il cui plurale ('ēlîm, אֱלִים) allo stato costruito è utilizzato in 11QMālkî šedeq ii 14: «e in suo [= del re di giustizia; n. d. A.] aiuto (verranno) tutti gli dei ('lj, אֱל, da vocalizzare: 'ēlē, אֱלֵ) [...]». È ovvio che, in ambito qumranico, questi 'ēlîm non siano concepiti come «esseri divini» in senso politeistico, bensì in senso angelico. Del resto, già nell'Antico Testamento, il sostantivo 'ēl è un epiteto attribuito sia a Dio che a degli esseri divini¹³⁵. Comunque, dalla nostra analisi di 11QMālkî šedeq risulta che il re di giustizia non è semplicemente un angelo che porta l'epiteto divino 'ēlōhîm. Solo in questo senso, non facciamo «spazio ad esseri che portano epiteti divini».

Detto questo, si deve ammettere che l'interpretazione del personaggio principale di 11QMālkî šedeq come Dio è più vicina al significato originario del Sal 82,1, del Sal 7,8-9 e di Is 52,7. In questi testi biblici citati, il titolo 'Ēlōhîm non esprime un'identità angelica o celeste, ma è riferito indubbiamente a JHWH. Al contrario, la lettura angelologica del protagonista di 11QMālkî šedeq, per sostenersi, deve affermare che lo scrittore qumranico, applicando all'arcangelo Mālkî šedeq passi incentrati su Dio, si sia allontanato dal loro significato letterale.

Insomma, a questo punto, spetta ai sostenitori della lettura angelologica offrire altre prove. Non è sufficiente, infatti, limitarsi a supporre che lo scrittore qumranico abbia applicato delle espressioni bibliche di significato jahwistico all'arcangelo Mālkî šedeq. Occorre provarlo con altri eventuali argomenti.

In realtà, nella storia dell'interpretazione di 11QMālkî šedeq è intervenuto verosimilmente un pregiudizio, costituito dalla convinzione

quali si consulti, ad es., L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid, Trotta, 1994, 66-67) costituiscono la ragione di una certa ambiguità nell'interpretazione (cf Is 8,19; Os 12,4). Tale ambiguità è dovuta, per certi aspetti, ad un processo reinterpretativo in senso jahwistico di espressioni originariamente politeistiche e, per altri aspetti, all'uso del titolo per indicare esseri differenti da JHWH, come divinità (cf 1 Sam 5,7; Gdc 11,24; 1 Re 18,24), morti (cf 1 Sam 28,13) e uomini illustri (cf Es 4,16; 7,1; Sal 45,7). Su questa questione, si consultino: F.L. HORTON, *Melchizedek*, 75-76; H. RINGGREN, אֱלֹהִים 'elohîm', in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Erster Band*, a cura di G.J. BOTTERWECK e H. RINGGREN, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, coll. 285-306 e, in particolare, coll. 302-303.305-306.

¹³⁴ G.J. BROOKE, in *CBQ* 60 (1998) 770-771: 771.

¹³⁵ Si consulti L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario*, 64.

– constatabile anche nell'articolo già citato di García Martínez¹³⁶ – di poter rintracciare nel protagonista di *11QMalkî şedeq* tratti analoghi a quelli del *Malkî şedeq* menzionato probabilmente nelle *Visioni di 'Amrām* e nei *Cantici*. Si è presupposto, così, che questi tre documenti appartenessero ad una tradizione uniforme, che non includerebbe *1QApocrifo della Genesi* xxii 13-17. Questa lettura pregiudiziale è stata poi ulteriormente influenzata da corrispondenze con altre speculazioni su mediatori salvifici dall'identità trascendente, come Enoc¹³⁷, Noè¹³⁸, Mosè¹³⁹, Elia¹⁴⁰, il figlio dell'uomo¹⁴¹ e, specialmente, l'arcangelo Mikā'el¹⁴². Infine, alcuni studiosi hanno retroproiettato in modo anacronistico sulle *Visioni di 'Amrām*, sui *Cantici* e su *11QMalkî şedeq* degli elementi assunti in realtà dalle speculazioni melchisedekiane di epoca patrastica e medievale¹⁴³.

¹³⁶ Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 74.

¹³⁷ Sulla figura di Enoc nelle vesti di mediatore angelico all'interno degli scritti qumranici, cf A.F. SEGAL, «The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran», in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (= The Anchor Bible Reference Library s.n.), a cura di J.H. CHARLESWORTH, New York, Doubleday, 1992, 302-329 e, in particolare, pp. 304-306.311. Invece, P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1994, 367-368.370 preferisce collocare Enoc tra le «figure superumane del giudaismo antico e medio».

¹³⁸ A riguardo dell'identità angelica di Noè nel *Libro dei Sogni*, scritto negli anni immediatamente successivi al 164 a.C., cf P. SACCHI, *Storia*, 368.

¹³⁹ Cf A.F. SEGAL, «Risen Christ», 311-312.

¹⁴⁰ Per P. SACCHI, *Storia*, 365.370, Elia divenne, nell'antico e nel medio giudaismo, un personaggio superumano. Un tentativo di accostamento del protagonista di 11QMelch all'Elia escatologico è fatto da G. THEISSEN, *Untersuchungen*, 143.

¹⁴¹ Cf P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 130-137. Secondo P. SACCHI, *Storia*, 367-368.370, all'interno del *Libro delle Parabole* (circa 30 a.C.) la figura sovrumana del figlio dell'uomo si sarebbe delineata a partire da una lettura decontestualizzata del personaggio omonimo di Dn 7,13-14. Difatti, in questo passo scritturistico, il figlio dell'uomo rappresenterebbe il popolo eletto.

¹⁴² Si vedano, ad es., i rilievi di: M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 305; C. GIANOTTI, *Melchizedek*, 84; J.T. MILIK, «Milkî-şedeq», 142; A.S. VAN DER WOUDE, «Melchizedek», 585.

¹⁴³ Ad es., si deve riconoscere il carattere ipotetico del seguente ragionamento di P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 60, nota 36: «In none of these writings [= in early Christian literature] is there any mention of a text such as 11QMelch; the only references are to the biblical passages (Gen 14:18-20; Psalm 110; Hebrews 7). It is significant, however, that some Christian sects would have interpreted Melchizedek in Hebrews as an angelic leader who plays an intermediary role between God and humanity. It is probable that a tradition such as the one expressed in 11QMelch stands behind their interpretation of Melchizedek in Hebrews.»

3.4.3. Terza serie di prove: le attività esercitate dal re di giustizia

Se, però, analizziamo gli aspetti essenziali delle attività del personaggio principale di *11QMālkî šedeq*, constatiamo di non avere a che fare di per sé con una mediazione salvifica tra Dio e gli uomini, bensì con l'intervento escatologico di Dio stesso a vantaggio degli uomini. Certo, il protagonista del documento si pronuncia «a favore di» coloro che stanno dalla sua parte (ii 8) e l'atto del *kpr* (כפר, da vocalizzare: kipper, כִּפֶּר) è finalizzato alla loro salvezza. Ma il verbo *kpr* può indicare sia l'attività espiatrice dei peccati umani portata a termine dai sommi sacerdoti o dagli angeli¹⁴⁴ sia il perdono dei peccati umani offerto direttamente da Dio¹⁴⁵. Che in *11QMālkî šedeq* ii 8 non si tratti di una mediazione, ma di un atto proprio di Dio è dimostrato dal fatto che il soggetto dell'attività non si colloca «tra» Dio e gli uomini. Al contrario, secondo questo documento, il re di giustizia resta sempre «nell'altezza» (ii 8; cf ii 11), «al di sopra di» (ii 10,14) ogni creatura celeste e terrestre. Anzi, la sua trascendenza è sottolineata pure dall'assenza di particolari circa la sua fisionomia esteriore, reperibili invece nelle *Visioni di 'Amrām* (cf 4Q'Amrām^b 1 13-15). Di conseguenza, il re di giustizia, che permane sempre nella sfera celeste, non è definibile nei termini di una figura di mediazione tra l'ambito divino e quello umano. Anche da questo punto di vista, quindi, è testualmente fondata la conclusione che il protagonista di *11QMālkî šedeq* coincide con Dio. Si registra, così, una differenza notevole rispetto alle speculazioni sulla figura di *Mālkî šedeq* delle *Visioni di 'Amrām* e dei *Cantici*, proprio perché in questi due documenti l'infrastruttura concettuale è precisamente quella della mediazione salvifica.

Una differenza simile va ribadita anche a proposito dell'accostamento del protagonista di *11QMālkî šedeq* all'arcangelo Mīkā'ēl. Attraverso un confronto tra le due figure, si può individuare altri argomenti favorevoli all'identificazione del re di giustizia di *11QMālkî šedeq* con Dio, cioè la considerazione dei poteri giudiziari e militari di questo personaggio. In effetti, l'attività mediatrice dell'arcangelo Mīkā'ēl nell'ambito escatologico, così com'è immaginato soprattutto dall'autore della *Regola della Guerra* (1QM xvii 5-9), non perviene alla stessa posizione di supremazia assoluta del re di giustizia di *11QMālkî šedeq* (cf ii 11), sia sulle forze del bene (cf ii 5,8,9,14,24) che su quelle del male (cf ii 13,25; iii 7).

¹⁴⁴ A ribadire questa interpretazione è F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 74-75, che elenca alcune attestazioni qumraniche di questo uso del verbo *kpr* (כפר).

¹⁴⁵ Si consultino, ad es.: L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario*, 369-370; F. MAASS, «כפר *kpr* pi. sühnen», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*, a cura di E. JENNI e C. WESTERMANN, München, Kaiser Verlag - Zürich, Theologischer Verlag, 1971, coll. 842-857.

Nella *Regola della Guerra*, Mîkā'ēl è definito in modo esplicito come «angelo» (xvii 6). In quanto tale, è anche «inviato» (xvii 6) da Dio (cf anche xiii 10) come «aiuto» (xvii 6; cf xiii 10), per capeggiare una parte di uomini e di angeli. Ma questa parte buona dell'universo rimane «di Dio» (xvii 7). Sia pure grazie a questa potente mediazione (xvii 6) angelica di Mîkā'ēl, è però Dio stesso a portare a termine la sua opera salvifica (cf xvii 9). Invece, il re di giustizia di *11QMāl-kî šedeq* non dipende da alcun mandante. Non è di aiuto a nessuno. Anzi, è lui ad essere aiutato dagli angeli (cf ii 14). Per mezzo di questi esseri divini, che costituiscono la «sua» parte (ii 8; cf anche ii 5), sottomette i suoi avversari (cf ii 13,25; iii 7). In quanto Dio, egli regna giustamente (cf ii 16,23) sull'universo intero. Insomma, il ruolo svolto dal re di giustizia di *11QMāl-kî šedeq* dev'essere paragonato non con l'intervento dell'arcangelo Mîkā'ēl, bensì con quello di Dio, così com'è descritto anche nella *Regola della Guerra*: Dio è il «re della gloria» (1QM xii 8) nell'assemblea divina (cf xii 1-10) e combatte dai cieli contro i suoi avversari (cf xi 16), costituiti da Bēl'al e dai figli delle tenebre. Dopo aver esercitato un giudizio giusto su tutti i popoli (cf xi 14-15; xii 5), fa bruciare nel fuoco i suoi nemici (cf xi 10; xiv 1,17-18). Perciò, verso di lui si innalza la benedizione del sacerdote capo dei figli della luce: «E tu, Dio di giustizia, hai agito per il tuo nome» (xviii 8).

Inoltre, è vero che in *11QMāl-kî šedeq* sarebbe possibile chiarire l'applicazione al re di giustizia di citazioni bibliche, che nel loro contesto originario hanno Dio per soggetto, mediante un processo reinterpreativo: per salvaguardare la trascendenza di JHWH, si applicherebbero i suoi attributi e i suoi atti ad una figura di mediazione salvifica trascendente. Ma è altrettanto vero che la spiegazione più semplice è quella di considerare *11QMāl-kî šedeq* come un *pešer* tematico, che, pur reinterpreando dei passi scritturistici, non ne muta l'originario riferimento a Dio. In *11QMāl-kî šedeq* Dio è definito re di giustizia, esattamente perché svolge il ruolo di giudice escatologico e di guida della parte giusta dell'umanità.

Alla luce di queste numerose corrispondenze tematiche e semantiche, appare plausibile che il «re di giustizia» di *11QMāl-kî šedeq* coincida con «il Dio della giustizia» e «il re della gloria» della *Regola della Guerra*.

In sintesi: una terza serie di indizi mostra che a diversificare il re di giustizia di *11QMāl-kî šedeq* dall'arcangelo Mîkā'ēl della *Regola della Guerra* è soprattutto la sua dignità di sovrano assoluto della fine dei tempi. In *11QMāl-kî šedeq* non è tratteggiato un mediatore salvifico inviato da Dio, come appare invece nella *Regola della Guerra*. Ma, grazie alla descrizione di una serie di attività salvifico-escatologiche – ossia la liberazione degli uomini, mediante il perdono dei loro

peccati e mediante la sconfitta definitiva di Bēlī'al –, si evoca, con il titolo di «re di giustizia», la figura stessa di JHWH. È lui che compie il giudizio universale, rivelandosi come il re escatologico, annunciato dalla figura profetica del «messaggero [...] unto dello Spiri[to]» (11QMālkî šedeq ii 18; cf Is 52,7; 61,1).

A riguardo di quest'altro personaggio, la recensione di Casalini al nostro studio porta il secondo motivo, a partire dal quale giunge al categorico asserto conclusivo: «Su questo punto la ricerca deve essere fatta di nuovo e con una più rigorosa fedeltà al testo [...]»¹⁴⁶. A parere del biblista francescano, Mālkî šedeq coinciderebbe con il «messaggero» di Is 52,7, che in 11QMālkî šedeq ii 18 è anche denominato «unto dello spirito» (cf Is 61,1), «unto» e «principe» (cf Dn 9,25).

Ma questa lettura, che identifica il «messaggero» messianico con Mālkî šedeq, è problematica almeno per due motivi. Il primo constata che l'argomento testuale portato da Casalini non è affatto necessitante. Scrive, infatti, il biblista:

In 11QMelch ii, 15-16 si legge secondo una traduzione dello stesso autore [= Manzi; *n. d. A.*]: «Questo è il giorno della [pace, del] quale si disse [a riguardo del Re di Giustizia nelle parole del] profeta [Isaia, che dice: [Come] sono belli sui monti i piedi del messag[gero che an]nuncia la pace, del mes[saggero di bene che annuncia la salvez]za, [che di]ce a Sion: [Regna] il tuo Dio» (p. 56). Da queste parole, rigorosamente intese, non resta dubbio che chi ha scritto 11QMelch riferisce al «Re di Giustizia» (Mālkî šedeq) ciò che Is 52,7 dice del «messaggero» (*mbšr*) che annuncia la pace e la salvezza, perché dice «di cui disse Mālkî šedeq nelle parole di Isaia, il profeta» [...]»¹⁴⁷.

In realtà, nel passo citato, «rigorosamente inteso», non si afferma che il messaggero di Is 52,7 «è» il re di giustizia. Ma, stando alla restituzione congetturale di Puech, si dice che è «a riguardo» (ל, על, da vocalizzare: 'al, על) del re di giustizia che Isaia ha parlato del messaggero. Nonostante il giudizio di infedeltà ai dati testuali formulato da Casalini, questa nostra interpretazione del passo risulta essere rispettosa di tutti i particolari del documento. Lo ha confermato anche lo studio successivo di García Martínez, che, basandosi sulla trascrizione del testo pubblicata nella prestigiosa collana «Discoveries in the Judean Desert», afferma:

Este texto [= Is 52,7 citado en la segunda parte de 11QMelch (ii 15-16); *n. d. A.*] no es aplicado a Melquisedec, sino que está provisto de la interpretación siguiente: «Su interpretación: «Las montañas» [son] los profeta[s], ellos son [...] para todos [...] Y «el mensajero» el[s] el ungido del espíritu, como dijo Daniel a propósito de él]: Hasta un ungido, un príncipe, setenta semanas. Y «el mensajero de] bien que anun[cia la salvación] es aquel de

¹⁴⁶ N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 114.

¹⁴⁷ *Ivi*.

quien está escrito que [...] para consolar a] los [afligidos'. Su interpretación:] Para [il]ustrarlos en todos los períodos del mun[do] en verdad (ii 17-21).¹⁴⁸

In altri termini: in riferimento all'intervento definitivo di Dio, re di giustizia, Isaia ha profetizzato l'intervento di un messaggero (11QMāl-kî šedeq ii 16,18). Caratterizzato in senso profetico e messianico («l'unto dello Spirito», ii 18), costui svolge un ruolo didattico a riguardo della storia umana (cf ii 20) e, in particolare, annuncia la pace e la salvezza, che successivamente realizzerà Dio stesso.

Secondariamente, l'ipotesi di Casalini non pare coerente con alcuni altri scritti qumranici¹⁴⁹, in cui è attestata piuttosto l'attesa di una figura profetica¹⁵⁰ (cf Dt 18,15.18) che precederebbe immediatamente l'avvento della salvezza escatologica¹⁵¹. Alla luce di questo filone di pensiero, in 11QMālki šedeq il «messaggero» può essere distinto dal re di giustizia. Certamente, questa nostra interpretazione del documento, individuando un'unica figura profetico-messianica coincidente con il «messaggero», si distanzia da alcuni testi qumranici, che esprimono piuttosto l'attesa nella venuta di due messia¹⁵², risalenti a

¹⁴⁸ F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 77, che cita 11QMelch ii 17-21 da *Qumran Cave 11. II: 11Q20-31* (= Discoveries in the Judaean Desert 23), a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR e A.S. VAN DER WOUDE, Oxford, Clarendon Press, 1998, 221-241 e, in particolare, p. 225.

¹⁴⁹ Cf 1QS ix 11; 4QTestim 5-8. Secondo M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 307, si tratterebbe del primo esempio qumranico dell'uso del termine «unto» al singolare per indicare una figura profetica. Più frequenti sono i casi in cui dei profeti sono definiti «unti» (al plurale). Cf CD ii 12; vi 1; 1QM xi 8. Cf anche P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 61. A questo riguardo, si legga 4Q521, in cui compare *mšjhw* (משיח), probabilmente al singolare («il suo unto/messia», 2 ii 1) e משיחיה (*mšjhwj*, «i suoi unti/messia», 8 9). Cf É. PUECH, *Croyance*, II, 627-692 e, in particolare, pp. 632-634.658-659.669-681, che interpreta il documento nel senso dell'attesa dell'Elia escatologico e del messia regale.

¹⁵⁰ A favore della caratterizzazione profetico-messianica del messaggero sono: M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 306-307; A.S. VAN DER WOUDE, «Melchisedek als himmlische Erlösergestalt», 367. Ad accentuare il ruolo profetico del messaggero sono: C. GIANOTTO, *Melchisedek*, 74-75; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 79-80; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 61-62.70, nota 63; D.R. SCHWARTZ, «On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus», *RdQ* 13 (1988) 635-646 e, in particolare, pp. 641-642 e Y. YADIN, «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15 (1965) 152-154 e, in particolare, p. 153. Insistendo sulla funzione didattica di questo unto dallo Spirito, J.T. MILIK, «Milkî-šedeq», 126 vi intravede, invece, un'allusione al cosiddetto «maestro di giustizia».

¹⁵¹ Alcuni dati sulla figura del profeta all'interno delle concezioni messianiche di Qumran sono reperibili, ad es., in: E.-M. LAPEROUSAZ, *Les Esséniens selon leur témoignage direct* (= Religions et culture s.n.), Paris, Desclée, 1982, 90.96.99-100; L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrān* (= Classici delle religioni. La religione ebraica s.n.), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971 [1986], 188-190, nota 11-16.

¹⁵² A questo riguardo, si può leggere, ad es., E. LOHSE, *Umwelt des Neuen Testa-*

due diversi modelli biblico-giudaici¹⁵³. Il primo modello, di tipo davidico-regale, determina l'attesa del cosiddetto «unto di Israele». Il secondo, invece, si incentra sulla figura dell'«unto di Aronne», rivestito della dignità sacerdotale¹⁵⁴. Per un altro verso, la sottolineatura dell'unicità dell'«unto dello Spirito» di 11QMālki šedeq è supportata dai filoni messianici di matrice soprattutto anticotestamentaria focalizzati su un solo messia¹⁵⁵.

Al contrario, l'interpretazione – già sostenuta, ad esempio, da Carmignac¹⁵⁶ e sostanzialmente ripetuta da Casalini – che identifica Mālki šedeq con l'«unto dello Spirito» di 11QMālki šedeq ii 18 e con la figura messianico-regale del «consacrato di Israele» è difficilmente conciliabile sia con il filone del cosiddetto «messianismo bicefalo» di Qumran sia con le visioni messianiche anticotestamentarie. Tant'è vero che alcuni studiosi inquadrano le speculazioni angelologico-malkîšedeqiane in correnti marginali del pensiero qumranico¹⁵⁷. Co-

ments, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 [1978], 77. Cf anche P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (= Biblioteca di cultura religiosa 55), Brescia, Paideia, 1990, 212; Id., «Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumranien 11 Q Melch», ZAW 100 (1988 Supplement) 202-214 e, in particolare, p. 209; Id., *Storia*, 374, che sottolinea specialmente l'importanza maggiore del sommo sacerdote escatologico rispetto al messia regale. Perciò, lo studioso preferisce utilizzare la categoria di «messianismo sacerdotale», che sarebbe più precisa di quella di «messianismo doppio».

¹⁵³ Per l'orizzonte biblico, un testo fondamentale è Zc 4,11.14; cf 4,3. A riguardo delle matrici del bimessianismo qumranico, É. PUECH, «Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan^d) et le «royaume de Dieu»», RB 99 (1992) 98-131, 101 ricorda tre coppie di personaggi: Aronne e Mosè, Giosuè e Zorobabele, Eleazaro e Bar Kosiba.

¹⁵⁴ Uno dei passi più significativi a sostegno di questa posizione è 1QS ix 11, in cui ricorre l'espressione: «[...] fino alla venuta del profeta (nhy', נביא) e dei messia (umšjhy, ומשיח) di Aronne e di Israele». Cf anche CD vii 20; xii 23-xiii 1; xiv 19; xix 33-xx 1; 1QSa ii 11-22; 1QSB v 20-28; 4QTestim 12 (in riferimento a Nm 24,17). A questo proposito, si leggano: P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 70-71; É. PUECH, «Fragment», 99-104; P. SACCHI, *Apocalittica*, 212-214; Id., *Storia*, 382.

¹⁵⁵ Cf, in particolare, i passi di Is 52,7; Dn 9,25; Is 61,2-3, citati in 11QMelch ii 15-16,18,19. Si legga, inoltre, D.R. SCHWARTZ, «On Quirinius», 641-645, che evidenzia la somiglianza del precursore di 11QMelch con quello evocato da Lc 1,76.

¹⁵⁶ Cf J. CARMIGNAC, «Melkisédeq», 369.371.376-377.

¹⁵⁷ Si tratta della tesi propugnata da: A. CAQUOT, «Le messianisme qumrânien», in *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 46), a cura di M. DELCOR, Paris e Gembloux, Duculot - Leuven, University Press, 1978, 231-247 e, in particolare, p. 246 (condivisa da E.-M. LAPEROUSAZ, *Esséniens*, 106); P. SACCHI, *Apocalittica*, 317. Nella stessa linea vanno anche le affermazioni più generali di: A. CAQUOT, «La pérennité du sacerdoce», in *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, a cura di A. BENOÎT, M. PHILONENKO e C. VOGEL, Paris, Éditions E. De Boccard, 1978, 109-116 e, in particolare, p. 115; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 79; J.T. MILIK, «Milkî-šedeq», 144.

unque sia, la collocazione dell'arcangelo *Mālkî šedeq* in ambito celeste implica che questo personaggio non sia sovrapponibile né con la figura del messia regale né con quella del messia sacerdotale¹⁵⁸ del «bimessianismo» attestato in alcune opere di Qumran¹⁵⁹. In questi scritti, infatti, nessuno dei due messia è mai identificato con un angelo o con un arcangelo.

A riguardo, poi, della possibilità di attribuire allo stesso arcangelo *Mālkî šedeq* gli epiteti inequivocabilmente messianici di «unto dello Spirito», di «messia» e di «principe» (ii 18), il testo di *11QMālkî šedeq* va in un'altra direzione, lasciando intravedere che l'intervento del re di giustizia costituisce il contenuto dell'annuncio gioioso¹⁶⁰ proclamato dal «messaggero», definito «messia» in quanto consacrato per unzione dallo Spirito di Dio. È vero: lo stato lacunoso del documento non consente una determinazione più precisa dell'identità di questa seconda figura. Ciò nonostante, sulla base della sua funzione di annuncio, emerge la sua parziale somiglianza con il profeta escatologico di alcuni testi qumranici¹⁶¹. In essi, la figura del profeta rinvia al personaggio promesso in Dt 18,15.18¹⁶² e, forse, anche all'Elia escatologico di Mt 3,23-24¹⁶³. Comunque, questo secondo motivo, fondato su un'indagine di più ampio respiro sui manoscritti del Mar Morto, può mettere allo scoperto l'infondatezza dell'obiezione di Casalini. Del resto, nel suo studio, García Martínez non solo esclude che l'asserto di Is 52,7, citato in *11QMālkî šedeq* ii 15-16, identifichi il «messaggero» con *Mālkî šedeq*¹⁶⁴, ma giunge perfino a sostenere la presenza di due messaggeri messianici: da un lato, il cosiddetto «maestro di giustizia», che interpreta autenticamente la legge e, dall'altro, un profeta, che annuncia la venuta escatologica di *Mālkî šedeq*¹⁶⁵. A riguardo di *Mālkî šedeq*, però, il qumranologo spagnolo, pur conoscendo e citando la nostra indagine¹⁶⁶, ribadisce ancora l'interpretazione angelologica del personaggio, sottolineandone soprattutto la connotazione messianica¹⁶⁷.

¹⁵⁸ Cf P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 71, che sostiene che «There are no superhuman attributions made to the Messiah of Aaron as there are to Melchizedek».

¹⁵⁹ Cf D. FLUSSER, «Melchizedek», 186.

¹⁶⁰ Cf F.L. HORTON, *Melchizedek*, 79; D.R. SCHWARTZ, «On Quirinius», 641-642.

¹⁶¹ Cf, ad es., 1QS ix 11; 4QTestim 5-8. Si legga P. SACCHI, *Storia*, 374.382.

¹⁶² Cf 1QS ix 11; 4QTestim 5-6. Si leggano: J.A. FITZMYER, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York e Mahwah, Paulist Press, 1992, 54; E. JUCCI, «Pesher», 331.

¹⁶³ Cf E. JUCCI, «Pesher», 331, nota 47.

¹⁶⁴ Cf F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones», 77.

¹⁶⁵ Cf *ivi*, 78-80.

¹⁶⁶ Cf *ivi*, 71, nota 10; p. 73, nota 19.

¹⁶⁷ Cf *ivi*, 72-77.

Concludendo sulla figura del «messaggero», ci pare di aver enunciato motivi più che sufficienti, all'interno di *11QMālkî ṣedeq* e nel suo orizzonte socio-religioso più ampio, per ribadire questa lettura: nel quadro della periodizzazione giubilare della storia dell'umanità delineata da questo documento, un precursore che, sotto l'azione dello Spirito (cf ii 18: «unto dello Spirito»; cf Is 61,1)¹⁶⁸, annuncia la pace definitiva, si inquadra alla perfezione nell'epoca immediatamente anteriore all'*eschaton*. Dopo questa preparazione, si realizza, nel decimo ed ultimo giubileo della storia, il giudizio definitivo di JHWH (cf ii 23-25 e anche ii 13).

In questo senso va intesa anche l'estensione universale del giudizio finale. A differenza del mediatore salvifico delle *Visioni di 'Amrām*, il cui dominio si esercita soltanto su una parte di esseri celesti e terrestri, il re di giustizia di *11QMālkî ṣedeq* esercita la sua onnipotenza sulla globalità degli uomini e degli angeli. Essi restano tutti soggetti al suo intervento giudiziario. Non si tratta, dunque, del principe della luce, che governa soltanto sui figli della luce (cf 4Q'*Amrām*^b 2 5-6; 3 1), contrapponendosi al principe delle tenebre, che invece domina sull'altra porzione di angeli e di uomini (cf 2 4-5). Con le categorie attuali, potremmo dire che il re di giustizia non sta sullo stesso piano ontologico del suo avversario Bēl'āl, ma possiede una netta superiorità su di lui. Di certo, è superiore a qualsiasi essere umano (cf *11QMālkî ṣedeq* ii 11) ed è «al di sopra» delle creature angeliche della sua parte (ii 10,14). In più, dato l'esito vittorioso del conflitto contro Bēl'āl, anche le creature terrestri e celesti della fazione opposta gli sono inferiori (cf ii 13,25; iii 7).

Secondo lo schema apocalittico, il giudizio finale di Dio si conclude con una sentenza di perdono per coloro che sono schierati dalla sua parte e con un giudizio di vendetta nei confronti dei suoi avversari. Per i primi, l'esito è l'esaltazione per mezzo del giudizio, che permette loro di entrare nel tempo simbolico dell'«anno della grazia del re di giustizia» (ii 9; cf Is 61,2) e di sperimentare la benevolenza che egli esercita «a favore» dei (ii 8) contriti (cf ii 5). Il risvolto negativo del «giorno delle espiazioni» (ii 7) è il «giorno di vendetta» (ii 13), in cui (cf ii 13-15) sono eseguite le pene comminate dal giudizio di Dio.

La concentrazione in un'unica figura delle tre attività salvifiche – di perdono, di giudizio e di vittoria militare – è adeguata esclusivamente

¹⁶⁸ La proposta di Y. YADIN, «Note», 152-154, secondo cui la figura dell'unto dello Spirito alluderebbe al testo di Is 61,1, è accolta da: M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 306; F.L. HORTON, *Melchizedek*, 79; P.J. KOBELSKI, *Melchizedek*, 61, nota 40; J.T. MILK, «Milkî-ṣedeq», 107; J.P. MILLER, «The Function of Isa 61:1-2 in 11 QMelchizedek», *JBL* 88 (1969) 467-469; J.A. SANDERS, «The Old Testament in 11QMelchizedek», *JANES* 5 (1973) 373-382 e, in particolare, pp. 378.381.

all'identità divina del re di giustizia. Nessun mediatore, né in ambito anticotestamentario né in quello qumranico, accentra in sé tutte e tre queste funzioni escatologiche. Si può quindi fondatamente sostenere che, a differenza di altri documenti qumranici, *11QMālķī šedeq* non risolve il dualismo storico mediante la figura del principe della luce o dell'arcangelo Mīkā'ēl, incaricati da Dio di contrastare il principe delle tenebre. L'onnipotenza del re di giustizia di *11QMālķī šedeq*, che è capace non solo di combattere, ma anche di sconfiggere in maniera definitiva le forze del male, si addice a JHWH più che ad un suo mediatore.

Alla luce dell'insieme considerevole di questi dati, è fondato escludere l'interpretazione angelologica di *11QMālķī šedeq*. In positivo, molti studiosi hanno riconosciuto come, sulla base delle numerose ragioni tematiche e semantiche, sia «ben documentata»¹⁶⁹ la tesi secondo cui in questo manoscritto Dio è denominato con il titolo di *mālķī šedeq*, cioè di «re di giustizia». Più in genere, sono giunti alla consapevolezza del fatto che il reperimento, nelle opere qumraniche, di variegata fisionomie *mālķīšedeqiane* ha un notevole grado di certezza. Questo esito si contrappone all'opinione finora consensualmente accettata dai qumranologi. Stando a questa interpretazione, nei quattro documenti *mālķīšedeqiani* di Qumran si avrebbe a che fare soltanto con due figure: da una parte, il *Mālķīšedeq* terreno di *1QApocrifo della Genesi* e, dall'altra, il *Mālķīšedeq* angelico, dai tratti regali e verosimilmente sommosacerdotali, delineato dalle altre tre opere. Questa pregiudiziale tendenza uniformatrice finiva poi per identificare con l'arcangelo Mīkā'ēl il protagonista di *11QMālķī šedeq* e per accomunare a quest'ultimo anche l'essere angelico delle *Visioni di 'Amrām* e dei *Cantici*. Ma questa tesi non è fondata a sufficienza nei testi. Perciò, esige di essere superata.

4. RILIEVI SUL CONFRONTO TRA EBREI E QUMRAN

Il confronto da noi effettuato tra l'Epistola agli Ebrei e Qumran si articola in due momenti, l'uno di taglio metodologico e l'altro di profilo contenutistico. Ci sembra che anche le osservazioni delle recensioni alla nostra indagine possano essere suddivise secondo questa duplice prospettiva.

¹⁶⁹ G. MARCONI, in *Gr.* 79 (1998) 181.

4.1. Confronto tra i metodi interpretativi in Ebrei e a Qumran

In prima istanza, l'analisi comparativa dei presupposti ermeneutici e dei metodi d'interpretazione biblica messi in atto nelle opere mālķīšedeqiane di Qumran e in Eb 4,15-5,10 e 7,1-28¹⁷⁰ evidenzia nei rispettivi autori un'analoga consapevolezza di appartenere a comunità della «nuova alleanza». L'intento di queste comunità è quello di attualizzare in maniera definitiva il senso ultimo della sacra Scrittura. Per ottenere questo fine, Eb 7 e le opere mālķīšedeqiane di Qumran utilizzano procedimenti midrashici parzialmente simili. Per di più, questi procedimenti consentono di giungere ad un'interpretazione non solo del «detto» del testo biblico, ma perfino del suo «non detto», perché anche il «non detto» è ritenuto essere carico di una capacità rivelativa ispirata¹⁷¹.

La differenza fondamentale tra i due ambiti letterari confrontati consiste nell'assenza, nei manoscritti attuali delle *Visioni di 'Amrām*, dei *Cantici* e di *11QMālķī šedeq*, di qualsiasi riferimento sia a Gn 14,18-20 che al Sal 110,4. Al contrario, questi due testi sono citati alla lettera in Ebrei. Anzi, si può dire che l'oracolo del Sal 109,4 (secondo la versione dei Settanta) costituisca la base scritturistica indispensabile nel sistema cristologico-sacerdotale di Ebrei. Questa differenza rispetto ad Ebrei è tanto più rilevante in *11QMālķī šedeq*, quanto più si tiene conto del suo genere letterario di *pešer* tematico, che consiste proprio in un commento ad una serie di citazioni o di allusioni scritturistiche. Eppure, tra questi riferimenti biblici non si trovano mai i due testi dell'Antico Testamento che parlano di Mālķī šedeq.

Una situazione diversa si rileva nel passo di *1QApcrifō della Genesi* xxii 13-17, che resta sostanzialmente fedele al testo di Gn 14,18-20. Tuttavia, quest'opera qumranica non fa cenno alcuno all'oracolo mālķīšedeqiano del Sal 110,4 ebraico e non utilizza neppure l'argomentazione mālķīšedeqiana in maniera antitipologica, come, invece, avviene nella reinterpretazione cristologica di Gn 14,18-20 elaborata da Eb 7,1-10.

Inoltre, nelle opere mālķīšedeqiane di Qumran è assente un criterio ermeneutico analogo alla prospettiva cristologica di Eb 4,15-5,10 e di Eb 7, che si articola in un chiaro rapporto di continuità, di discontinuità e di superamento rispetto all'Antico Testamento¹⁷². Cer-

¹⁷⁰ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 153-191.

¹⁷¹ Cf F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1963 [1991], 160.

¹⁷² Cf soprattutto A. VANHOYE, «Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei», *RivLi* 65 (1978) 595-608 e, in particolare, pp. 596-598.608; ID., *Prêtres anciens Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (= Parole de Dieu s.n.), Paris, Seuil, 1980, 167-

to, la consapevolezza di poter comprendere per ispirazione divina il senso ultimo della sacra Scrittura è comune sia all'autore di Ebrei sia allo scrittore di *11QMālkî šedeq* e ad altri scrittori dei manoscritti del Mar Morto. Ma in *11QMālkî šedeq* e in varie altre opere di Qumran, questa autocoscienza non implica, se non in minima parte, un atteggiamento abrogativo, specialmente nei confronti di questioni di ordine legale e rituale. L'adempimento della sacra Scrittura è concepito tendenzialmente nel senso della continuità: quanto più l'interpretazione scritturistica rimane fedele alla lettera dei precetti, tanto più i membri della «nuova alleanza»¹⁷³ sono messi in grado di camminare non «nella via del popolo» (*11QMālkî šedeq* ii 24), ma nella via della luce (cf 4Q'Amrām^b 2 5-3 1). Grazie alla loro osservanza integerrima della legge di Mosè, i partecipanti alla «nuova alleanza» adempiono l'antica (cf *11QMālkî šedeq* ii 24), nel senso che, per loro, la «nuova alleanza» finisce per coincidere con «l'alleanza del ritorno alla legge di Mosè»¹⁷⁴. Da questo punto di vista, il tendenziale legalismo di *11QMālkî šedeq* e di alcuni altri scritti qumranici è antitetico alla posizione radicalmente polemica ed innovativa propugnata da Ebrei nei confronti della legge mosaica (cf 7,19).

Infine, sul piano storico-salvifico, la prospettiva di escatologia realizzata di Ebrei è tesa tra un «già» e un «non ancora». Ma quest'ottica non corrisponde all'escatologia futura, prevalentemente attestata in *11QMālkî šedeq* e nelle *Visioni di 'Amrām*.

4.2. Confronto tra i ritratti di Melchisedek

I quattro rilievi formali sopra esposti introducono già la presentazione dei risultati acquisiti dal confronto contenutistico¹⁷⁵. Questo confronto constata come le speculazioni mālkišedeqiane abbiano seguito, all'interno dei due ambiti letterari, dei percorsi divergenti.

Queste differenze si motivano a partire dalla diversa prospettiva storico-salvifica, rilevabile dall'analisi della categoria di mediazione salvifica e, in particolare, del concetto di *τελειωσις*, che è intesa da Ebrei non solo come il sacrificio di consacrazione sacerdotale di Cri-

168; Id., *Struttura e teologia nell'Epistola agli Ebrei. Dispense ad uso degli studenti P.I.B.*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1993, 105-106. Si legga, infine, R. FABRIS, «Lettera agli Ebrei», in *Le lettere di Paolo. Volume III* (= Commenti biblici s.n.), a cura di R. FABRIS, Roma, Borla, 1980 [1992], 508-774 e, in particolare, pp. 622-623.

¹⁷³ L'espressione è presente in: CD vi 19; viii 21; xix 33-34; xx 12; 1QpHab ii 3.

¹⁷⁴ Cf soprattutto CD xv 9 e anche 1QS v 3,7-8; vi 6-7; CD iv 7-9; vi 4-11; viii 17-18; xv 9; xvi 1-2; xix 16,30-31; 1QM xiii 7-8; 1QDM ii 8. Cf V. PASQUETTO, «Analisi esegetico-dottrinale dell'espressione qumranica "entrare nell'alleanza", *ECarm* 32 (1981) 3-34 e, in particolare, pp. 8-11.22.31.

¹⁷⁵ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 193-259.

sto, ma anche come il processo di perfezionamento della sua umanità¹⁷⁶. Ma diversità sostanziali si constatano pure nelle concezioni escatologiche, nelle attese messianiche e, in misura minore, nelle prospettive angelologiche.

D'altro canto, non emergono motivi per sostenere l'ipotesi che *1QApocrifo della Genesi* xxii 13-17 abbia esercitato un influsso su Eb 7,1-10, che commenta, invece, il testo di Gn 14,18-20 nella versione dei Settanta.

5. TRA CONFERME E NUOVE PISTE DI RICERCA

Benché sembri conclusa la fase «panqumranistica» degli studi sui manoscritti del Mar Morto, è tutt'altro che esaurito il loro interesse. In effetti,

Nell'ambito degli studi condotti sui testi di Qumran, assai numerosi e rinvigoriti anzi negli ultimi anni, anche per via di polemiche che hanno tuttavia accelerato la pubblicazione integrale di questi documenti, uno dei settori più esplorati riguarda le relazioni tra il contenuto di tali testimonianze letterarie e il NT [...]»¹⁷⁷.

In questo contesto, il contributo da noi offerto, senza pretendere «di apportare una parola definitiva»¹⁷⁸, ha permesso di pervenire ad alcuni risultati, che sono stati accolti da biblisti e qumranologi e che possono costituire un punto di partenza per ulteriori ricerche.

L'indagine che – come è stato riconosciuto da molti recensori – è di ampio respiro¹⁷⁹ e di alto rigore scientifico¹⁸⁰, è pervenuta alla

¹⁷⁶ Cf A. VANHOYE, *Prêtres*, 103.154-156.165.188-192.220.244; ID., *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (= «Lectio Divina» 58), Paris, Cerf, 1969, 320-328; ID., «La «teleiôsis» du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux», *NTS* 42 (1996) 321-338.

¹⁷⁷ G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 513.

¹⁷⁸ Tra gli intenti del nostro volume non si trova mai una dichiarazione esplicita capace di dare fondamento al giudizio di N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 113: «L'autore [= Manzi] spera di apportare una parola definitiva in questo dibattito [...]».

¹⁷⁹ Cf J. HERIBAN, in *Sal* 62 (2000) 581.

¹⁸⁰ «La monografia si distingue per la serietà e per la precisione con cui viene condotta l'indagine scientifica, ma anche per il rigore e la chiarezza, con cui Manzi procede nella sua argomentazione quando propone su alcuni punti interpretazioni nuove, fondate su un accurato riesame dei testi in questione» (J. HERIBAN, in *Sal* 62 [2000] 581). Valutazioni analoghe sono reperibili anche nelle recensioni di: J. GUTIÉRREZ, in *CDios* 212 (1999) 253-255 e, in particolare, p. 255; G. MARCONI, in *Gr.* 79 (1998) 181; A. RODRÍGUEZ CARMONA, in *ATG* 62 (1998) 296-297: 296; P. PUCA, in *OR* 137, Mercoledì 19 marzo 1997, 9; G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 513-515; G. RAVASI, «Qumran, oltre la polemica. Così lo «scoop» va a Rotoli. Le ragioni per contestare le

conclusione, secondo cui non è verosimile che l'autore di Ebrei faccia riferimento né alle speculazioni qumraniche sul *Mālkî šedeq* angelico né a quelle sul re di giustizia, quasi che egli stesso creda che questo personaggio sia un essere celeste oppure che *Melchisedek* sia un titolo divino.

Appare così infondata la tesi della dipendenza diretta di Ebrei dalle opere *mālkîšedeqiane* di Qumran. Questa tesi si diffuse soprattutto dopo la pubblicazione di *11QMālkî šedeq* nel 1965, ossia in una fase ancora germinale ed «entusiastica» degli studi qumranici, che veleggiavano gagliardamente – come ammette nella sua recensione Antonio Rodríguez Carmona – verso «un pan-qumranismo sensacionalista»¹⁸¹. Tra gli esponenti più noti di questa linea di ricerca, si può ricordare di nuovo de Jonge e van der Woude. A loro parere, per Ebrei il Melchisedek di Gn 14,18-20 sarebbe un arcangelo, che, nel Sal 110, verrebbe rivestito anche della dignità sommosacerdotale. Insistendo sul rapporto di similitudine istituito tra Melchisedek e Cristo da Eb 7,3.15, i due studiosi rifiutano l'interpretazione del carattere esclusivamente scritturistico-letterario della presentazione di Melchisedek in Ebrei. Pervengono così alla conclusione che «[...] the archangel who would command the heavenly hosts in the struggle against Belial influenced Hebrews' picture of the entirely different "priest like Melchizedek" who had come»¹⁸².

Stando, invece, alla griglia criteriologico-formale, da noi stabilita in sede preliminare per vagliare in modo critico l'entità dell'autonomia o della dipendenza dei documenti paragonati¹⁸³, il nostro studio giunge a sostenere questo giudizio sintetico: a riguardo della figura di Melchisedek, va esclusa una dipendenza diretta di Ebrei dai manoscritti qumranici. Purtroppo, su questo punto specifico, constatiamo che, mentre alcuni studiosi si sono schierati a favore dell'autonomia di Ebrei rispetto ai quattro documenti qumranici¹⁸⁴, altri non hanno ripensato le loro posizioni. Ad esempio, il noto studioso Fitzmyer, in un suo recente contributo, ha continuato a propugnare la tesi che la somiglianza di

interpretazioni sensazionalistiche», *Il Sole-24 ore* 128, domenica 11 maggio 1997, 24-25: 25; A. URBIÁN, in *EstB* 58 (2000) 431; A. WARD, in *EL* 111 (1997) 299-300.

¹⁸¹ A. RODRÍGUEZ CARMONA, in *ATG* 62 (1998) 296. Rilievi simili si trovano anche in G. RAVASI, «Qumran», 25; A. WARD, in *EL* 111 (1997) 300.

¹⁸² M. DE JONGE e A.S. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek», 322. Già A.S. VAN DER WOUDE, «Melchisedek als himmlische Erlösergestalt», 372 concludeva: «Bei Zugrundelegung von Psalm xc 4 hat der Verfasser des Hebräerbriefes die Anschauung von Jesu Hohepriesteramt offenbar mit Hilfe der auch in 11 Q Melch bezeugten jüdischen Melchisedektradition dargestellt».

¹⁸³ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 11-12.

¹⁸⁴ Cf, ad es., il recente contributo di D.W. ROOKE, «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib.* 81 (2000) 81-94 e, in particolare, p. 84, il quale non cita, però, F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*.

Melchisedek con il Figlio di Dio, affermata da Eb 7,3, si comprenderebbe alla luce dei documenti mālķīšedeqiani di Qumran¹⁸⁵.

In secondo luogo, se è lecito, per quanto concerne l'originale riflessione melchisedekiana dell'Epistola agli Ebrei nel quadro più vasto della sua concezione angelologica, parlare di dipendenza da Qumran, si deve precisare, anzitutto, che tale dipendenza non può essere considerata in riferimento agli elementi propriamente melchisedekiani, quanto piuttosto, al limite, in riferimento ad alcuni aspetti angelologici; e poi che tale dipendenza è stata mediata dal comune sfondo ideologico e terminologico dei filoni giudaico-apocalittici dei secoli II a.C.-I d.C. A questo riguardo, se è vero che – come ha sentenziato un censore – la nostra indagine è «una investigación sobre Melquisedec y la angelología de Hebreos y Qumrān, que se consultará durante mucho tiempo»¹⁸⁶, è altrettanto vero che la ricerca sulle concezioni angelologiche dell'apocalittica giudaica come orizzonte comune di Ebrei e di Qumran deve proseguire. Da questo punto di vista, si può, senza dubbio, prendere in considerazione l'ipotesi avanzata dal già menzionato Brooke, secondo il quale

[...] the forceful downgrading of angels in Hebrews 1 may be the result of the author's wanting to use the figure of Melchizedek later in the epistle and realizing that at least some of his audience might immediately associate such a figure with an angel; thus, some of the features of the depiction of Melchizedek in the Qumran scrolls may indirectly lie behind the use of the same figure in the epistle¹⁸⁷.

Ma per trasformarsi in tesi, questa ipotesi – che correttamente lo studioso presenta utilizzando caute espressioni come «may be», «might associate» e «may indirectly lie» – necessita di prove testuali ben determinate, che tengano conto dei tre dati seguenti.

Il primo: è indubbio che l'intera prima parte di Ebrei (1,5-2,18) sia finalizzata a dimostrare, come annuncia la *propositio* in 1,4, l'inferiorità della mediazione angelica rispetto alla mediazione sommosacerdote di Gesù Cristo¹⁸⁸. In negativo, l'agiografo esclude un'applicazione al Cristo del nome di «angelo», che avrebbe potuto essere coerente con un filone delle attese messianiche dell'Antico Testamento (cf Is 9,5

¹⁸⁵ «For his [= of the Melchizedek of the Epistle to the Hebrews; *n. d. A.*] resemblance to the Son of God, we must await the Qumran material to explain it and the rest of v. 3» (J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Bib.* 81 [2000] 63-69: 69). Del resto, l'articolo non cita F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, ma, alla nota 1 di p. 63, si limita ad accennare a ID., «La figura di Melchisedek: saggio di bibliografia aggiornata», *EL* 109 (1995) 331-349.

¹⁸⁶ J. GUTIÉRREZ, in *CDios* 212 (1999) 255.

¹⁸⁷ G.J. BROOKE, in *CBQ* 60 (1998) 770-771: 771.

¹⁸⁸ Cf C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. Commentaire* (= Études Bibliques s.n.), Paris, Gabalda, 1953, vol. II, 50.

della versione dei Settanta; Mt 3,1). Questa presa di posizione è motivabile a partire dal contesto religioso e culturale del secolo I d.C., così com'è testimoniato anche da fonti extrabibliche. In certe speculazioni giudaiche dell'epoca, le creature angeliche erano diventate destinatarie di un culto parallelo, se non addirittura alternativo, alla fede cristiana¹⁸⁹. Gli angeli venivano considerati regolatori dei percorsi astrali e dei loro influssi sull'agire degli uomini¹⁹⁰. Anzi, dal chiaro riferimento di Eb 2,2 alla legge mosaica¹⁹¹, si comprende che gli esseri angelici erano intesi, almeno in alcuni filoni di pensiero, perfino come gli intermediari del dono della legge al Sinai¹⁹². Stando a delle tradizioni attestate in alcuni passi della letteratura biblica¹⁹³ e giudaica¹⁹⁴,

¹⁸⁹ Cf soprattutto Col 2,18, che parla di un «culto degli angeli» (θρησκεία τῶν ἀγγέλων).

¹⁹⁰ Cf J. BONSIRVEN, «Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome quatrième*, a cura di L. PIROT e A. ROBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1949, coll. 1143-1285 e, in particolare, col. 1163; A. VANHOYE, *Situation*, 96.

¹⁹¹ Su questa interpretazione, si registra il consenso esegetico. Cf, ad es., N. CASALINI, «Agli Ebrei». *Discorso di esortazione*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992, 77.88.97; F. DELITZSCH, *Kommentar zum Hebräerbrief. Mit einem Geleitwort von Otto Michel* (= Theologische Verlagsgemeinschaft s.n.), Gießen e Basel, Brunnen Verlag, 1989, 48; H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer* (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 16), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988, 63; O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer* (= Regensburger Neues Testament 8/1), Regensburg, Pustet, 1953 [1966], 39; A. LEMONNYER, «Angélogologie chrétienne», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible. Tome premier*, a cura di L. PIROT, Paris, Letouzey et Ané, 1928, coll. 255-262 e, in particolare, col. 257; H. STRATHMANN, «Der Brief an die Hebräer», in *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer* (= Das Neue Testament Deutsch 9), a cura di J. JEREMIAS e H. STRATHMANN, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, 69-158 e, in particolare, p. 81; A. STROBEL, *Hebräer*, 26; A. VANHOYE, *Situation*, 233; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (= Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 185.

¹⁹² Cf J. BONSIRVEN, «Judaïsme», col. 1163; G. KITTEL, ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος: C. Die Engellehre des Judentums», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Erster Band*, a cura di G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, 79-81 e, in particolare, p. 81; Iv., ἄγγελος, ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος: D. ἄγγελος im NT», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cura di G. KITTEL, I, 81-87 e, in particolare, p. 83; A. LEMONNYER, «Angélogologie», coll. 257.260; C. SPIRO, «L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran», *RdQ* 1 (1959) 365-390 e, in particolare, p. 377. Per la letteratura rabbinica, però, ha ragione L. GINZBERG, «Eine unbekannte jüdische Sekte», *MGWJ - Neue Folge* 21 (1913) 666-696 e, in particolare, pp. 691-694, nota 2 nel sostenere che essa, a differenza degli scritti paolini (Gal 3,19), intende la legge come un dono diretto di JHWH, senza alcuna mediazione angelica.

¹⁹³ Cf la versione dei Settanta dei passi di Dt 33,2 e del Sal 68,18; ma anche At 7,53 e Gal 3,19.

¹⁹⁴ Cf Jub i 27,29; ii 1; xxx 11-12,21; i 1-2,6,13; FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae*, 15.136; PHILO ALEXANDRINUS, *De somniis*, i 141-143.

si credeva che la legge fosse stata donata da Dio a Mosè precisamente attraverso un intervento mediatore degli angeli. Di fronte a queste variegate speculazioni, volte ad esaltare la mediazione angelica, e di fronte alla nostalgia per le connesse prescrizioni di purità legale (cf Col 2,16.20-21) e di calendario (cf Gal 4,10), la Chiesa primitiva non poteva non reagire¹⁹⁵, come si evince da multiformi attestazioni neotestamentarie¹⁹⁶. Malgrado l'autore di Ebrei sia di una posizione meno polemica di quella paolina nei confronti degli esseri angelici¹⁹⁷, non è sicuramente meno deciso nel riaffermare il primato della fede in Cristo contro devianti speculazioni di carattere angelologico¹⁹⁸.

In secondo luogo, l'urgenza della forte sottolineatura della preminenza della mediazione di Cristo rispetto a quella angelica appare tanto più comprensibile, quanto più la si contestualizza nell'orizzonte delle elucubrazioni soteriologico-giudaiche¹⁹⁹ incentrate proprio su figure di mediatori celesti²⁰⁰. Questa letteratura, di carattere soprattutto apocalittico, si radica certo nella concezione angelologica della sacra Scrittura. Ma ne sviluppa le istanze germinali secondo visioni piuttosto originali.

Però – ed è un terzo dato che mostra un certo grado di plausibilità dell'ipotesi avanzata da Brooke –, anche se in Ebrei non si trovano tracce testuali di una polemica contro culti angelici di matrice gnosticeggiante²⁰¹, è molto probabile che l'agiografo sia al corrente di alcune elucubrazioni angelologiche²⁰², forse anche di matrice qumranica. Il forte sviluppo dell'angelologia nella comunità del Mar Morto costituisce un motivo a favore di questa ipotesi. Perciò, sarebbe più che logico che l'agiografo abbia ribadito la netta superiorità del Figlio di Dio sugli esseri angelici (cf Eb 1,5) proprio per evitare nei suoi interlocutori possibili confusioni cristologiche tendenzialmente subordinazionistiche.

La nostra indagine ha portato alla luce una serie di aspetti in comune tra Eb 1,5-2,18 e 12,22-24, da un lato, e le speculazioni mālķîṣedeqiane di Qumran, dall'altro²⁰³. Ma ha pure evidenziato come tali somiglianze non adombrino la singolare originalità di Cristo sia rispetto all'arcangelo Mālķî ṣedeq delle *Visioni di 'Amrām* e dei *Cantici* sia nei confronti dell'immagine di Dio, re di giustizia, delineata da *11QMālķî ṣedeq*.

¹⁹⁵ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 99-100.

¹⁹⁶ Cf Gal 1,8; Ef 1,20-21; Fil 2,10; Col 2,10.15; 1 Pt 3,22; Ap 5,8-14; 19,10; 22,9.

¹⁹⁷ Basti vedere la venerazione emergente da Eb 2,2; 12,22; 13,2.

¹⁹⁸ Cf A. VANHOYE, *Situation*, 100.

¹⁹⁹ Cf *Ivi*, 96.

²⁰⁰ Si legga, ad es., Hen(aeth) xiv 1; xlvi 1; lxi 10.

²⁰¹ Lo sostiene C. SPICQ, *Hébreux*, II, 52.

²⁰² Cf A. VANHOYE, *Situation*, 96.

²⁰³ Cf F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, 241.

Tenuto conto di questi quattro rilievi, occorrerebbe, a questo punto, scoprire quali elementi delle pericopi melchisedekiane di Ebrei sarebbero incomprensibili senza un'eventuale precomprensione angelologica dovuta alla conoscenza dei documenti mālķīšedeqiani di Qumran. In altri termini: quali elementi di Eb 4,15-5,10 e 7,1-28 risulterebbero inspiegabili, se non si conoscessero né la figura angelica del Mālķī šedeq delle *Visioni di 'Amrām* e dei *Cantici* né quella del re di giustizia di *11QMalkī šedeq*? A me pare, però, che la risposta a questo interrogativo, che sarebbe in grado eventualmente di trasformare in tesi la mera ipotesi attuale di Brooke, non possa essere che questa: nessun passo di queste pericopi rimarrebbe inspiegabile. Detto altrimenti: la figura di Melchisedek presentata da Ebrei non dipende dai quattro manoscritti mālķīšedeqiani di Qumran.

Del resto, Brooke commenta la nostra opinione, secondo cui le somiglianze tra le riflessioni su Melchisedek nei due ambiti dipenderebbe dal comune punto di partenza anticotestamentario, precisando che la radice scritturistica sarebbe scarsamente evidente nei documenti qumranici²⁰⁴. Ma quest'ultima osservazione non è precisa. Anzitutto, nella «biblioteca» qumranica è stato ritrovato *1QApocrifo della Genesi* xxii 13-17, che rimane, invece, molto aderente ai dati di Gn 14,18-20. Inoltre, dall'analisi degli altri tre documenti emerge non solo il tratto regale e sacerdotale del Mālķī-šedeq dell'Antico Testamento, ma anche l'estensione nello spazio e nel tempo dell'esercizio di queste sue due funzioni. Infine, bisogna riconoscere che proprio il fatto che i documenti mālķīšedeqiani di Qumran siano scarsamente radicati in Gn 14,18-20 e nel Sal 110,4 costituisce uno dei motivi a favore dell'autonomia rispetto a Qumran della riflessione di Ebrei su Melchisedek, la quale è invece saldamente radicata nei testi anticotestamentari.

La nostra terza tesi ribadisce l'infondatezza della tendenza, molto diffusa, a confondere le prospettive mālķīšedeqiane delle quattro opere qumraniche. In effetti, non è corretto parlare in modo generico della figura di Mālķīšedeq a Qumran. Come risulta anche dalla sintesi sopra riportata delle ragioni da noi minuziosamente illustrate nella nostra indagine, nei manoscritti del Mar Morto si trovano ben tre figure di Mālķīšedeq dai connotati abbastanza differenti. In particolare, dev'essere ribadito che solo *1QApocrifo della Genesi* xxii 13-17 segue da vicino il testo di Gn 14,18-20. Invece, gli altri tre testi qumranici non

²⁰⁴ «M. [= Manzi] would rather suppose that any similarities between Hebrews and the Qumran texts including mention of Melchizedek are to be attributed to common scriptural roots (though these are barely evident in the Qumran texts) and to a common Jewish background of a most general sort» (G.J. BROOKE, in *CBQ* 60 [1998] 771).

fanno riferimento esplicito né al racconto della Genesi – come, invece, aveva tentato di dimostrare per *11QMālkî šedeq* lo studioso Anders Aschim²⁰⁵ – né al testo ebraico del Salmo 110. Perciò, ci sembra scorretto sostenere – come fa il biblista francescano Casalini – che il metodo da noi utilizzato ha rifiutato «per principio di considerare i quattro testi come un insieme unico»²⁰⁶. Che i quattro documenti *mālkîšedeqiani* di Qumran presentino fisionomie differenti dei loro rispettivi protagonisti è l'esito non di una scelta di principio, ma di un'analisi dei testi condotta «con precisione»²⁰⁷!

Infine, il suggerimento più interessante della ricerca consiste nell'interpretare le due parole «*mālkî šedeq*» nel testo della grotta XI come un titolo applicato a Dio stesso, nella sua dignità di «re di giustizia» nel giudizio escatologico.

Del resto, per ora, numerose recensioni della nostra indagine hanno accolto, senza colpo ferire²⁰⁸, le sue varie conclusioni, che «non sono monolitiche, ma vanno apprezzate proprio perché si presentano differenziate al loro interno e quindi assai ponderate nella loro fase dimostrativa»²⁰⁹.

FRANCO MANZI

Seminario Arcivescovile

21040 Venegono Inferiore (VA)

22 luglio 2001

²⁰⁵ Più esattamente, il contributo di A. ASCHIM, «Melchizedek the Liberator. An Early Interpretation of Genesis 14?», *SBL.SP* 35 (1996) 243-258, che è apparso pochi mesi prima della pubblicazione di F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia*, pur illustrando la creatività dei procedimenti esegetici messi in atto dall'autore di *11QMelch*, dichiara di individuare in questo documento delle allusioni a Gn 14,18-20.

²⁰⁶ N. CASALINI, in *RivBib* 47 (1999) 113.

²⁰⁷ *Ivi*.

²⁰⁸ Alle recensioni già citate, ne vanno aggiunte altre che presentano il volume senza esprimere alcuna critica, come quelle di: ANONIMO, in *NTAb* 42 (1998) 174-175; ANONIMO, in *Il Regno Attualità* 42 (1997) 541-542; A.C. MITCHELL, in *RSIR* 25 (1999) 427.

²⁰⁹ G.L. PRATO, in *CivCat* 149:1 (1998) 515.