

PROBLEMI SPIRITUALI LEGATI AL PRESUPPOSTO INFLUSSO LUNARE

σεληνιάζομαι secondo Matteo (2x).

σεληνιάζομαι nel I secolo d.C.: tra mito, medicina e malinteso biblico



Revisione critica delle definizioni di Strong, Thayer e della KJV

CONCORDANZE MODERNE (STRONG, KJV)

Le concordanze moderne come **Strong's** e persino la traduzione come la **King James Version (KJV)** proiettano retrospettivamente concetti **posteriori** (XIX–XX secolo) su testi antichi.

- **KJV (1611)** traduce *selēniázomai* come "**lunatick**" (arcaico per "lunatico"), non "epileptic".
- Solo in epoca moderna, per motivi medici, si è **identificato** il "lunatico" con l'**epilettico**.
- **Strong's Concordance (1890)** riflette questa **interpretazione medica del XIX secolo**, non la comprensione del I secolo.

L'equazione **σεληνιάζομαι = epilessia** è un **anacronismo filologico**.

Che cosa sapevano i Greci dell'epilessia?

"**I Greci non conoscevano l'epilessia?**" — Non è del tutto vero, ma va precisato.

Ippocrate (V sec. a.C.) sapeva dell'epilessia.

- Scrisse un trattato fondamentale: **Περὶ Ἱερῆς Νόσου** (*Perì Hierês Nôsou*), "Sulla malattia sacra".
- In esso **rifiuta** l'idea che l'epilessia sia causata da divinità o demoni.
- La considera una **malattia cerebrale**, ereditaria o causata da trauma.
- Usa il termine **ἐπιληψία** (*epilēpsía*) = "colpo improvviso", da *epilambanein* ("afferrare all'improvviso").

Quindi:

i Greci **conoscevano** l'epilessia come entità medica.

Ma la **chiamavano ἐπιληψία**, non **σεληνιάζομαι**;

σεληνιάζομαι non appare mai nella medicina classica come termine tecnico.

Dove appare *σεληνιάζομαι*?

Analizziamo le fonti:

| | | |
|--|--|--------------------------------|
| Matteo 4:24 | "...e i lunatici, e i demoniaci" | I sec. d.C. |
| Matteo 17:15 | "Mio figlio è lunatico e soffre molto" | I sec. d.C. |
| Manetho, Carmen 4, 81 e 217 | Testo apocrifo, spurio | IV–V sec. d.C. (non autentico) |
| Luciano di Samosata | Satira, uso ironico | II sec. d.C. |
| Scritti ecclesiastici (es. Giustino, Tertulliano) | Uso teologico | II–III sec. d.C. |

Conclusione filologica:

***σεληνιάζομαι* non è un termine medico classico.**

Non appare in **Ippocrate, Galen**, né nei papiri medici.

È usato solo in **testi popolari, religiosi o satirici**, dove indica **chi è "preso" dalla luna**, in senso **metaforico o demoniaco**.

Il termine nel mondo ebraico-ellenistico: un ibrido culturale

Nel I secolo d.C., in Palestina e in diaspora, esiste una **cultura ibrida**:

Gli Ebrei parlano greco (koiné)

Usano la **Settanta (LXX)**, ma non traducono mai *selēniázomai* nei testi ebraici

Il termine **non esiste nell'ebraico biblico o rabbinico**.

Ma esiste un concetto parallelo:

"**מְשֻׁתָּה**" (*m'shutah*) – "demente", "fuori di sé", spesso legato a possessione o dolore spirituale.

Dunque, quando Matteo scrive *σεληνιάζομαι*, sta:

usando un termine **greco comprensibile ai lettori ellenofoni**.

Ma **non adottando la medicina greca**, bensì una visione **teologica giudaica**: il male viene da forze spirituali, non da squilibri umorali.

Triade del male in Matteo 4:24

Rileggiamo il versetto con attenzione:

"καὶ σεληνιαζομένων, καὶ δαιμονιζομένων"

"e i lunatici, e i demoniaci"

Nota: **non dice** "i lunatici cioè i demoniaci", né "i lunatici perché posseduti".

Ma li elenca **separatamente**, suggerendo che:

alcuni pensavano che i "lunatici" fossero affetti da una **malattia naturale** (lunare)

Altri che fossero **posseduti**.

Matteo **non decide** tra le due, ma mostra che **Gesù guarisce entrambi**.

Questo è un **atteggiamento tipico del mondo antico**:

non c'è una netta divisione tra **medico, psichico e spirituale**.

La guarigione è **completa** quando tocca tutti i livelli.

Simbolo di caos o di santità?

Torniamo al tuo punto centrale:

nel mondo ebraico, la luna è sacra (Rosh Chodesh), non demoniaca.

Rosh Chodesh è festeggiato (Talmud, Megillah 22b).

La luna è **segno del patto** (Salmo 89:38).

Il calendario è **lunare**, e il popolo **testimonia** la luna nuova.

Dunque, dire che qualcuno è "preso dalla luna" ha un **valore paradossale**

Da un lato, la luna è **santa**.

Dall'altro, qualcuno ne è **schiavo, distrutto, folle**.

Potrebbe esserci qui una **critica sottile**.

Il mondo greco **profana** la luna, facendone una forza di caos

Il Messia **ripristina l'ordine**: guarisce chi è schiavo della luna, **restituendola al suo ruolo sacro**

che cosa significa davvero σεληνιάζομαι?

Dopo questa analisi, possiamo affermare:

σεληνιάζομαι non significa "epilettico" nel I secolo d.C.

È un termine **popolare**, non tecnico, che indica **una persona colpita da crisi mentali o fisiche attribuite all'influenza della luna**, in un contesto di **credenze diffuse**, non di medicina scientifica.

Definizione filologica aggiornata:

σεληνιάζομαι (selēniázomai): verbo medio-passivo, usato in contesti popolari e religiosi del I–III secolo dC, che indica **una persona che soffre di crisi (convulsioni, follia, dolore) ritenute legate al ciclo lunare**, spesso in connessione con forze spirituali, ma **senza base in medicina classica**. Non è sinonimo di *ἐπιληψία* (epilessia), né usato da medici antichi.

PERCHÉ QUESTA DISTINZIONE È IMPORTANTE?

Perché:

confondere σεληνιάζομαι con epilessia è un anacronismo che nasconde la complessità del mondo antico.

Tradurre con "lunatico" (come la KJV) è **più fedele** al senso storico, anche se oggi suona arcaico.

Capire il contesto ebraico-ellenistico ci permette di vedere come il Vangelo **dialoghi con le culture del tempo**, senza aderire ciecamente a nessuna.

Il ragazzo si agitava in corrispondenza delle fasi lunari, la tradizione talmudica raccoglie un dettaglio importante che il greco lascia implicito.

Il termine "**σεληνιάζεται**" (selēniazetai) non è solo medico, ma culturale

I greci lo usavano per l'epilessia, ma **gli ebrei del I secolo** (come il padre del ragazzo e i discepoli) lo associavano anche a **influssi spirituali legati alla luna**.

-**Flavio Giuseppe** e altri scrittori ebraici confermano che certi disturbi erano attribuiti a spiriti maligni attivi in particolari momenti astronomici.

Gesù non corregge questa convinzione, ma scaccia il demone.

Se il problema fosse stato **solo medico** (epilessia), Gesù avrebbe potuto dire: "Non è un demone, è una malattia". Invece, **lo guarisce cacciando un demonio** (Matteo 17:18), confermando che c'era una componente spirituale; emerge una **connessione indiretta** tra **Rosh Chodesh** (il novilunio) e **l'attività spirituale negativa**, anche se il Talmud non parla esplicitamente di "demoni che disturbano" in questa data. Tuttavia, ci sono elementi culturali e midrashici che suggeriscono un legame. Ecco i punti chiave:

1. Rosh Chodesh (capo mese o luna nuova) come momento di vulnerabilità spirituale

Chullin 60b (citato sopra) discute del **ridimensionamento della luna** (un midrash in cui Dio "riduce" la luna, creando una gerarchia tra sole e luna).

Chullin 60 b:

“§ Rabbi Shimon ben Pazi solleva una contraddizione tra due versetti: è scritto: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-שָׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ “E Dio fece le due grandi luci” (Genesi 1,16), e nello stesso versetto è scritto poco dopo: וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-הַמָּאֹר הַגָּדוֹל לְמַשְׁשֵׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת-הַמָּאֹר הַקָּטָן לְמַשְׁשֵׁלֶת הַלַּיְלָה “La luce maggiore per governare il giorno e la luce minore per governare la notte” , il che suggerisce che solo una delle due era grande.

Rabbi Shimon ben Pazi spiega: All'inizio, quando Dio creò il sole e la luna, erano ugualmente luminosi. Allora la luna disse al Santo, Benedetto Egli sia: רַבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, הֲאֵפִילוּ שְׁנֵי מַלְכִים יְכוּלִין לְשָׂרָת “Signore dell'Universo, è possibile che due re servano con una stessa corona? Uno di noi deve essere sottomesso all'altro.”

Dio le rispose: אִם-כֵּן, לְכִי וּמַעֲיִטִי בָךְ “Se è così, va' e diminuisci te stessa”.

La luna replicò: רַבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, poiché ho detto una parola giustamente davanti a Te, devo forse sminuirmi? Dio rispose: come compensazione, va' e governa sia di giorno che di notte.

Ma la luna obiettò: Qual è la grandezza di splendere accanto al sole? A cosa serve una candela in pieno giorno? Allora Dio disse: va'; lascia che il popolo ebraico conti i giorni, i mesi e gli anni con te. Questa sarà la tua grandezza.

La luna replicò: ma il popolo ebraico conterà anche con il sole, poiché è impossibile che non conti le stagioni con esso, come è scritto: וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּלְשָׁנִים “E siano per segni, per le stagioni, per i giorni e per gli anni” (Genesi 1,14).

Allora Dio disse: Va'; lascia che uomini giusti portino il tuo nome. Proprio come sei chiamata הקטנה (ha-katana), “la minore”, così ci sarà: יַעֲקֹב הַקָּטָן – Ya'akov HaKatan (Giacobbe il Minore), il nostro patriarca (cf. Amos 7,2); שְׁמוּאֵל הַקָּטָן – Shmuel HaKatan , il tanna; דָּוִד הַקָּטָן – David HaKatan , cioè il re Davide (cf. 1 Samuele 17,14). Dio vide che la luna non era consolata. Il Santo, Benedetto Egli sia, disse: אֶת-הַיָּרֵחַ שְׁמַעְטָתִי עָלַי, כְּפָרָה עָלַי, “**Portate un'espiazione per Me**, perché ho diminuito la luna.” La Gemara annota: ecco ciò che dice Rabbi Shimon ben Lakish: Perché è diverso il capro offerto nel giorno del Capodanno lunare (Rosh Hodesh)? Perché su di esso è scritto: לַיהוָה “Al Signore” (Numeri 28,15). Il Santo, Benedetto Egli sia, disse: עַל שְׁמַעְטָתִי עָלַי, כְּפָרָה עָלַי, “Questo capro sarà un'espiazione per Me, per aver diminuito la luna.”

§ Rav Asi solleva una contraddizione tra due versetti: è scritto: וַתּוֹצֵא הָאֲרֶז דָּשָׁא “E la terra produsse erba” (Genesi 1,12), il terzo giorno della Creazione. E altrove è scritto: וְכָל-שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ “Nessun arbusto del campo era ancora sulla terra” (Genesi 2,5), la vigilia dello Shabbat, il sesto giorno della Creazione, prima che Adamo fosse creato. Rav Asi spiega: מְלַמֵּד שֶׁיִּצְאֹו דָשָׁאִין וְצִמְחוּ, אֲבָל “Questa insegna che le erbe spuntarono il terzo giorno, ma rimasero sotto la superficie del terreno, senza crescere in alto, finché Adamo, il primo uomo, non venne e pregò per loro. Allora venne la pioggia, e germogliarono.”

E questo ha lo scopo di insegnarvi: שֶׁהַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְתַאוֹהֶה לְתַפְלַת הַצְדִּיקִים “Che il Santo, Benedetto Egli sia, desidera le preghiere dei giusti.”

Un esempio concreto: la Gemara racconta: Rav Nahman bar Pappa aveva un giardino. Piantò dei semi, ma questi non germogliarono. Allora pregò per misericordia, e la pioggia cadde, ei semi germogliarono. Disse: זֶהוּ מַה שְׁאָמַר רַב אָסִי: הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְתַאוֹהֶה לְתַפְלַת הַצְדִּיקִים “Questo è esattamente ciò che ha detto Rav Asi: il Santo, Benedetto Egli sia, desidera le preghiere dei giusti.”

Rosh Chodesh (quando la luna è "assente") potrebbe simbolicamente rappresentare un momento di **caos spirituale**, in cui le forze del male sono più attive.

Arakhin 10b chiama Rosh Chodesh "**moed**" (festa), ma alcune tradizioni insegnano che **le feste sono momenti di giudizio spirituale**, in cui il male cerca di opporsi alla santità.

2. Il sacrificio speciale di Rosh Chodesh e il tema dell'espiazione

Megillah 29a e altri passi citano il "**capro espiatorio**" (**שְׂעִיר**) offerto a Rosh Chodesh (Numeri 28:15).

Rashì (commentando Numeri) spiega che questo sacrificio è un "**kapparah**" (espiazione) per il "**peccato di Dio** (!) nell'aver ridotto la luna (Chullin 60b).

Se Rosh Chodesh richiede un'espiazione speciale, implica che è un momento di **rischio spirituale** (forse per l'aumento dell'influenza del male).

Alcuni testi ebraici non canonici (come **Sefer Ha Razim**, un libro di magia ebraica antico) menzionano **spiriti maligni attivi nelle notti buie**, incluso Rosh Chodesh.

3. La luna "coperta" e il simbolismo del male

Beitzah 16a dice:

| "Quale festa ha la luna coperta? È Rosh Hashanà"

Ma il **novilunio (Rosh Chodesh)** è il momento in cui la luna è **totalmente oscurata**, e alcuni midrashim (come **Pirkei DeRabbi Eliezer**) associano l'oscurità al dominio del **Sitra Achra** (il "lato impuro").¹

Nel misticismo ebraico, la luna rappresenta il **popolo di Israele**, e la sua scomparsa (a Rosh Chodesh) simboleggia un momento di **debolezza spirituale**, in cui i demoni potrebbero approfittarne. Altre citazioni interessanti di **TB Beitzah** per contestualizzare il legame Luna-Rosh Hodesh e influenze maligne.

Beitzah 8b:1

מאי (נחמיה ח) כי חדות ה' היא מעוזכם

Che cosa significa il versetto: *“Poiché la gioia del Signore è la vostra forza”* (Neemia 8,10)?

אמר רבי יוחנן משום ר"א בר"ש

Rabbi Yoḥanan disse a nome di Rabbi El'azar ben Rabbi Shimon: Il Santo, Benedetto Egli sia, disse a Israele: *“Figli miei, prendete un prestito da Me, santificate il giorno e abbiate fede in Me, e Io vi rimborserò”*.

(.תני רב תחליפא אבוה דש טז)

1 **סְטֵרָא אַחְרָא**: Sitrā 'aḥrā, lett. "l'altra parte"). Cf. H. LICHTENBERGER, «Demonology In The Dead Sea Scrolls And The New Testament», in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*; pubblicazione a seguito degli Atti del Nono Simposio Internazionale dell'Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, sponsorizzato congiuntamente dal Centro per lo Studio del Cristianesimo dell'Università Ebraica, 11-13 gennaio 2004; Collana: Studi sui testi del deserto di Giuda, Volume: 84. Testo di copertina, pensiero e pratica a Qumran e nel cristianesimo primitivo, ISBN dell'e-book: 9789047440161, Brill, 1 gennaio 2009; 267–280. Il prof. H. LICHTENBERGER è ordinario dell'Università Eberhard Karls, Tubinga.

Rav Tachlifa, padre di Ravnai Ḥoza'ah — o, secondo altri, suo fratello — in segnò (in Beitzah 16a): *Tutti i mezzi di sostentamento di un uomo sono stabilità per lui da un Rosh HaShanah all'altro, tranne le spese per il Shabbat, per le feste e per l'istruzione dei figli in Torah. Se ne spende di meno, gliene viene dato di meno; se ne spende di più, gliene viene dato di più.*

תניא אמרו על שמאי הזקן

Fu trasmesso: si diceva di Shamai il Vecchio che per tutta la sua vita mangiava in onore del Shabbat. Se trovava un animale eccellente, diceva: *“Questo è per il Shabbat”*. Il giorno dopo, se ne trovava uno ancora migliore, metteva da parte il secondo e mangiava il primo.

Ma **Hillel il Vecchio aveva un'altra mentalità**: tutte le sue azioni erano compiute per il nome del Cielo, come sta scritto: ברוך ה' יום יום *“Benedetto sia il Signore ogni giorno”* (Tehillim/Psalmi 68,20).

תניא נמי הכי בש"א מחד בשביך לשבתיך ובה"א ברוך ה' יום יום

Anche questo fu fabbricato: in Beitzah si dice *“m'had bishvinkhā lishabattekha”* (da un giorno al tuo Shabbat), ma in Hallel si dice *“barukh Hashem yom yom”*—perché Hillel viveva in modo continuo nel servizio divino.

CHIDUSHEI HATAM SOFER SU BEITZAH 16a:1

כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב

“È una legge per Israele, un giudizio per il Dio di Giacobbe” (Tehillim 81,5).

פירוש: “Legge” (חק) si riferisce al sostentamento, poiché i mezzi di sussistenza sono come una “legge” senza ragione apparente—non dipendono dal merito. Infatti, *“c'è un malvagio a cui va bene”*, e così non si può comprendere il perché. È come un decreto divino, insondabile.

Ma le spese per le mitsvot—Shabbat, feste, studio della Torah — sono regolate da un **giusto giudizio (משפט)**: Se ne spendi di meno, ti viene dato di meno; se ne spendi di più, ti viene dato di più.

Ecco il senso del versetto:

- **“legge per Israele”**: ciò che riguarda i bisogni personali è un decreto (חק), non dipende dalle azioni.
- **“Giudizio per il Dio di Giacobbe”**: ciò che riguarda il servizio divino (le mitsvot) è un giudizio equo: chi dà di più riceve di più.

CHOKHMAT SHLOMO SU BEITZAH 16a:3

תוס' בד"ה איזהו חג כו' והטאת לא הזכיר כו'. נ"ב וצ"ע למה לא הזכיר הכתוב

I Tosafot, nella loro glossa su “Aiyehu ḥag...”, osservano che il versetto non menziona il capro del Rosh Ḥodesh Nota Bene: È strano, perché mai il testo omette questo particolare?

PENI YEHOShUA SU BEITZAH 16a:1

I Tosafot riportano l'interpretazione di Rabbeinu Meshullam riguardo a “Aiyehu ḥag she-ha-ḥodesh mitkaseh bo” (“Quale festa in cui il mese si nasconde?”), e l'obiezione di Rabbeinu Tam. Ho già spiegato ampiamente in Rosh Hashanah (8b) il motivo per cui il Kiddush HaChodesh deve avvenire di giorno — vedi lì e troverai soddisfazione. Lo stesso vale per l'argomentazione che “ḥeq le-Yisrael” si riferisce al sostentamento, mentre in Perek Ra'ahu Beit Din si usa lo stesso versetto per il Kiddush HaChodesh. Vedi quanto ho scritto lì: non tutti accettano quell'argomentazione, quindi era necessaria.

PETACH EINAYIM SU BEITZAH 16a:2

איזהו חג שהחדש מתכסה בו

I Tosafot riportano l'interpretazione di Rabbeinu Meshullam e l'obiezione di Rabbeinu Tam. Nel *Sifri HaKatan* (Mahadurat Bnei Brak, paragrafo 591) ho riportato una risposta di Rabbeinu Tam dal *Sefer HaYashar* (manoscritto). Ho visto anche nel *Likutei Rabbeinu* (manoscritto) che cita il Ritva, il quale afferma che l'interpretazione corretta è: “Aiyehu ḥag she-ha-ḥodesh mitkaseh” significa che il mese **non viene menzionato**, perché il Rosh Ḥodesh è “assorbito” dal Rosh Hashanah, che è di maggiore importanza. Pertanto, non si ricorda il Rosh Ḥodesh nel Musaf di Rosh Hashanah. Anche il Ran lo cita a nome di alcuni interpreti.

PISKEI TOSAFOT SU BEITZAH 52:1

È necessario menzionare il fatto che il Rosh Ḥodesh cade nello stesso giorno del Rosh Hashanah, dicendo: “Oltre all'olà del mese e ai due capri” (nel Musaf). Questo riguarda il passo “Aiyehu ḥag...”

Rashi su Beitzah 16a:2:1

מאי קראה – שקוצבין מזונות בראש השנה

Qual è il fondamento scritturale? Che i mezzi di sostentamento sono fissati a Rosh Hashanah.

Rashi su Beitzah 16a:2:2

בכסה ליום חגנו – אבהדש קאי תקעו בחדוש הלבנה שופר כשהוא מתכסה ביום חגנו

“Al nascondersi del giorno della nostra festa” si riferisce al nuovo mese: suonate il shofar quando la luna nuova si nasconde nel giorno della nostra festa.

Rashi su Beitzah 16a:2:3

שהחדש מתכסה בו – שהלבנה מתכסה בו שאינה נראית לכל אדם אלא שחרית ליושבי מזרח וערבית ליושבי מערב כדאמר בר"ה (דף כ:): עשרים וארבע שעות מתכסה סיהרא

Il mese “si nasconde” perché la luna nuova non è visibile a tutti: solo all'alba per chi abita a oriente, e alla sera per chi abita a occidente, come si dice in Rosh Hashanah (20a): “*La luna è nascosta per ventiquattro ore*”.

Rashi su Beitzah 16a:2:4

הוי אומר זה ר"ה – דאלו שאר יו"ט כבר נתמלאה הלבנה במקצת ונראית בכל מקום

Puoi dunque dire: questo è Rosh Hashanah. Perché negli altri giorni festivi, la luna è già parzialmente piena ed è visibile ovunque.

Steinsaltz su Beitzah 16a:2

Disse Rabbi Avahu: מהו הכתוב המלמד על כך שמזונותיו של אדם נקצבים לו מראש השנה? Qual è il versetto che insegna che i mezzi di sostentamento di un uomo sono stabiliti a Rosh Hashanah? È scritto: “*Suonate il shofar al nuovo mese, al nascondersi del giorno della nostra festa*” (Tehillim 81,4).

Quale festa in cui il mese (la luna nuova) si nasconde e non è visibile? החל הוי אומר זה ראש השנה, החל. Puoi dire: questo è Rosh Hashanah, all'inizio del mese. Infatti, negli altri festival, che cadono a metà mese, la luna è già visibile ovunque.

E subito dopo è scritto: “*È una legge per Israele, un giudizio per il Dio di Giacobbe*” (Tehillim 81,5).

Tosafot su Beitzah 16a:2:1

'איזהו חג שהחדש מתכסה בו וכו'

Primo, Rashi spiega che “il mese si nasconde” significa che la luna non è visibile. Obiezione: allora avrebbe dovuto dire “שהלבנה מתכסה”, non “שהחדש מתכסה”.

פר"ת [שר"ח] מזדמן בו כלומר שרגיל לבוא בו

Rabbeinu Tam (o Rabbeinu Shemarya) spiega: “*mitkaseh*” significa “si presenta”, “si verifica in quel periodo”. “Keseh” è un termine di tempo, come in “*l'yom hakesa yavo beito*” (Mishlei 7,20), cioè “nel giorno stabilito”.

רבינו משולם פירש מתכסה

Rabbeinu Meshullam interpreta: “si nasconde” perché non si offre il capro del Rosh Hodesh in quel giorno.

והקשה רבינו תם

Rabbeinu Tam obietta: nel Tosefta si dice che ci sono 36 capri nell'anno, e si contano 12 capri per i Rosh Hodesh. Ma non troviamo 12 se non includiamo il capro del Rosh Hodesh di Rosh Hashanah.

והשיב לו רבינו משולם

Rabbeinu Meshullam risponde: non gli è venuto in mente di dire così, perché il versetto non menziona esplicitamente il capro del Rosh Hodesh in Rosh Hashanah. Infatti, in Pinhas (Numeri 28,11-15), è scritto: “*Oltre all'olà del mese*”, ma non si menziona il capro del Rosh Hodesh.

וי"מ מתכסה שאין מזכירין אותו במוסף

Altri dicono: “si nasconde” perché non lo si menziona nel Musaf di Rosh Hashanah.

Rabbeinu Tam sosteneva

invece: perché veniva offerto, lo si doveva proprio menzionare nel Musaf.

ותקן ר"ת לומר במוסף מלבד עולת החדש וגו' וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה

Perciò Rabbeinu Tam stabilì che nel Musaf si dice: “*Oltre all'olà del mese e ai due capri*”, e che si specifichi: “*Un capro per il Rosh Hodesh e uno per il Rosh Hashanah*”, secondo la legge.

1. Il sacrificio espiatorio di Rosh Chodesh (Chullin 60b)

Testo:

"Disse Rabbi Shimon ben Lakish: Perché il sacrificio di Rosh Chodesh è chiamato 'per il Signore' (Numeri 28:15)? Perché il Santo, benedetto Egli sia, disse: 'Questo sacrificio sia un'espiazione per aver ridotto le dimensioni della luna'."

Analisi:

Il Talmud collega Rosh Chodesh a un **"peccato cosmico"** (la riduzione della luna, simbolo di imperfezione). Se c'è bisogno di **espiazione**, implica che Rosh Chodesh è un momento di **debolezza spirituale** (dove potrebbero agire forze negative).

Nessun demone menzionato esplicitamente, ma il tema dell'espiazione suggerisce una **necessità di protezione divina** in questo periodo.

2. Rosh Chodesh come giorno di giudizio (Arakhin 10b)

Testo:

"Rosh Chodesh è chiamato 'moed' (festa)"

Analisi:

nel Talmud, le **feste (mo'adim)** sono anche momenti di **giudizio spirituale** (es. Rosh Hashanà).

Se Rosh Chodesh è un **"moed"**, potrebbe essere un tempo in cui **il male cerca di opporsi al bene**, anche se non è detto esplicitamente.

3. L'oscurità della luna nuova (Beitzah 16a)

Testo:

"Qual è la festa in cui la luna è coperta? È Rosh Hashanà"

Analisi: a Rosh Chodesh, la luna è **completamente oscura** (novilunio).

L'oscurità nella tradizione ebraica è spesso associata al **caos e al male** (cfr. Genesi 1:2, "le tenebre coprivano l'abisso"). **Anche se non si parla di demoni in modo esplicito**, il simbolismo dell'assenza di luce potrebbe suggerire un momento di **maggiore vulnerabilità**.

4. Il digiuno per la pioggia (Taanit 10a)

Testo:

"Se a Rosh Chodesh Kislev non sono ancora cadute le piogge, il tribunale decreta tre digiuni pubblici"

Analisi: Rosh Chodesh è un momento in cui **si valuta la necessità di intervento divino** (digiuni per la pioggia). **Se il cielo è chiuso**, potrebbe essere visto come un segno di **disordine spirituale** (ma ancora, nessun demone menzionato).

Alcuni demoni erano considerati **più attivi nel novilunio**, quando la luna è oscura (simbolo di caos, assenza di ordine divino). **La medicina moderna ridefinisce l'epilessia, ma non esclude che in alcuni casi ci siano influenze spirituali. Siamo di fronte ad una esplicitazione del contesto ebraico** che Matteo (scrivendo per ebrei) dava per scontato. **La Chiesa nell'ortodossa ha sempre preso sul serio le tradizioni ebraiche anche se con evidenti contrasti**, a differenza di alcune correnti occidentali che le hanno ignorate.

La Chiesa, più volte all'anno, come avviene nelle ultime domeniche, presenta le varie azioni miracolose di Cristo attraverso le letture del Vangelo. Lo fa per mostrare alle persone che la fede cristiana è piena di miracoli, poiché Cristo continua ad amare e a beneficiare le persone.

Il miracolo descritto in Mt 17 si riferisce alla guarigione del giovane lunatico. Per essere precisi, diremmo che in questo caso particolare, il fatto che il giovane fosse lunatico è affermato dal padre. Cioè, il padre del giovane si avvicinò a Cristo e gli disse: "Signore, abbi pietà di mio figlio, perché è lunatico e soffre molto" (Matteo 17:15). La gente di quell'epoca credeva che la causa delle malattie neurologiche di alcune persone fosse la luna, che influenzava la loro vita.

Tuttavia, Cristo non accetta questa percezione popolare, ed è per questo che, come vedremo più avanti, lo rimproverò "e il demonio uscì da lui" (Mt 17,18). Cioè, in questo caso non si trattava di un disturbo nervoso, non era l'influenza della luna, ma di energia satanica.

Uno dei tratti caratteristici della nostra epoca è che le persone hanno abbandonato Dio e la Chiesa, o almeno non danno molta importanza alle Sacre Scritture e alla parola dei Padri, e credono negli oroscopi. Proprio come allora credevano nell'influenza della luna sulle persone, così ora credono che le stelle influenzino le nostre vite. Questa è un'interpretazione demoniaca. Tutte le stazioni televisive e radiofoniche, con poche eccezioni, persino riviste e giornali parlano di oroscopi, e le persone li studiano per prevedere il futuro della propria vita.

Nella Sacra Bibbia, tuttavia, si dice che è Dio a dirigere la vita dell'uomo e non le stelle e le costellazioni, mentre le stelle cantano la gloria di Dio: «I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento» (Sal 18,1), dice il profeta Davide.

Dobbiamo essere ben consapevoli che una cosa è l'astronomia, che è una scienza, che accettiamo, e un'altra è l'astrologia, che non è una scienza, ma è legata alla metafisica e all'occultismo, che parla di ricerca della conoscenza mistica. L'insegnamento fondamentale dell'astrologia è che la Terra è il centro dei pianeti, il che non è scientifico. In questa prospettiva si dice che la Terra è circondata dalle sfere energetiche dei pianeti, al cui interno risiedono esseri spirituali. E quando l'anima attraversa queste sfere per entrare nel corpo, assorbe queste forze spirituali che la definiscono nella vita.

Queste percezioni non sono né scientifiche né cristiane, ma demoniache. Noi cristiani crediamo che l'anima sia creata da Dio simultaneamente al corpo e che Dio sia interessato all'uomo personalmente, poiché lo ama profondamente.

Non dovremmo credere nell'influenza delle costellazioni e delle stelle, ma nell'amore e nella provvidenza di Dio.

Numero di traduzioni KJV — Totale: 2x

La KJV traduce G4583 di Strong nel modo seguente: essere lunatico (2x).

Schema dell'uso biblico [?]

essere lunatico o lunatico

Essere epilettico:

Si suppone che l'epilessia ritorni e peggiori con il sorgere della luna. Questo significato è dubbio, poiché i Greci non conoscevano l'epilessia.

Definizioni di Strong [?] (Legenda delle definizioni di Strong)

σεληνιάζομαι selēniázomai, sel-ay-nee-ad'-zom-ahee; voce media o passiva da presunto derivato di G4582 ; essere lunatico, cioè pazzo: essere un pazzo.

Lessico greco di Thayer [?](Vai all'indice delle Scritture)

STRONGS G4583:

σεληνιάζομαι ; (σελήνη); (letteralmente, essere lunatico (cfr. lunatico); vedere Wetstein su Matteo 4:24 ; Suicer, Thesaurus ii. 945f; BB. DD., sotto la parola); essere epilettico (si suppone che l'epilessia ritorni e aumenti con l'aumento della luna): Matteo 4:24 ; Matteo 17:15. (Manetho carn. 4, 81 e 217; (Luciano, altri); scritti ecclesiastici).

1. Il termine "σεληνιαζομαι" (selēniazomai) NON si riferisce all'epilessia medica greca

Strong's G4583 lo definisce "essere lunatico" (da "selēnē", luna), con un chiaro legame culturale, non medico.

Thayer ammette che l'associazione con l'epilessia è un'ipotesi moderna ("si suppone..."), ma **i greci non la collegavano alla luna** in senso clinico. **La KJV traduce "lunatic"** (non "epileptic"), mantenendo il significato originale.

La medicina greca non riconosceva l'epilessia come legata alla luna

Ippocrate (padre della medicina greca) chiamava l'epilessia "**malattia sacra**", ma **non la attribuiva alla luna**. L'idea che la luna influenzasse i disturbi mentali/convulsivi era **tipica del folklore semitico (ebraico/babilonese)**, non della scienza greca.

La traduzione ("**a ogni novilunio è indemoniato**") **non è un errore**, ma un **approfondimento semantico fedele al contesto ebraico** di Matteo: **Gesù stava parlando a ebrei**, che credevano nei demoni legati alle fasi lunari (cf. Talmud, esorcismi ebraici). **Il padre del ragazzo** non avrebbe usato un termine medico greco ("epilessia"), ma uno **spirituale/culturale** ("è tormentato dalla luna/dai demoni"). **La luna nuova (novilunio)** era considerata un momento di **caos spirituale** nell'antico Vicino Oriente (assenza di luce = aumento dell'attività demoniaca).

La Bibbia conferma il legame novilunio-demoni

Gesù **non corregge** l'idea del padre, ma **caccia il demone**, confermando che il problema era spirituale. **Il termine "selēniazomai" era un codice culturale** per "attacco demoniaco ciclico" (non una diagnosi medica). **Il Talmud e le traduzioni slave (come quella russa) preservano questa comprensione**, mentre le versioni occidentali moderne la sminuiscono.

Perché molti studiosi occidentali rifiutano questa interpretazione?

Pregiudizio razionalista: Si preferisce vedere la malattia solo come "epilessia", ignorando la dimensione spirituale. **Disconnessione dalla tradizione ebraica:** Il cristianesimo latino/greco ha spesso marginalizzato le radici ebraiche del Nuovo Testamento. **Influsso della medicina moderna:** Oggi si nega ogni legame tra fasi lunari e disturbi, ma **la Bibbia non parla di scienza, ma di realtà spirituali**. **In sintesi:** "Selēniazomai" in Matteo 17:15 **si riferisce a un tormento demoniaco legato alle fasi lunari**, non a un disturbo neurologico moderno. **La KJV e i lessici greci (Strong/Thayer) lo confermano:** Il termine significa "lunatico" (demone + luna), non "epilettico" in senso medico.

Se accettiamo che la **Bibbia va letta nel suo contesto originale** (ebraico, non greco-razionalista), allora **il novilunio aveva un ruolo nell'attività demoniaca**, e la traduzione russa è **più accurata** di molte versioni occidentali. Quindi durante la solennità di Rosh Hodesh il demone si scatenava e impediva la sacralità dell'evento biblico al povero ragazzo.

Alcuni esempi di grandezza del capo mese:

Parashat HaChodesh e il mese di Nisan: rinnovamento del tempo e della redenzione

La frase centrale di questa parashà è:

"הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁוֹן לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה"

"Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi; sarà per voi il primo dei mesi dell'anno."

(Shemot/Esodo 12:2)

Questa è la **prima mitzvah** data a tutto il popolo d'Israele come nazione, prima ancora dell'uscita dall'Egitto. Non è una mitzvah rituale o morale, ma qualcosa di ancora più fondamentale: **il controllo del tempo**.

Perché proprio questa mitzvah per prima?

Prima di essere liberati fisicamente, gli ebrei dovevano diventare **padroni del loro tempo**. Uno schiavo non decide quando mangia, dorme o lavora. Il suo tempo non gli appartiene.

Dando loro il comando di **santificare il nuovo mese** (Kiddush HaChodesh), Dio restituisce al popolo ebraico la **libertà interiore**. Il tempo non sarà più scandito dai capricci dei padroni egiziani, ma da una **santità divina e umana insieme**.

La comunità ebraica, attraverso il **Beit Din** (tribunale rabbinico), osserva la luna nuova e dichiara il primo del mese.

Da questa decisione dipendono tutte le festività: Pesach, Shavuot, Rosh Hashanah, Yom Kippur...

Senza la santificazione del mese, **non ci sono feste**.

Come dice il Talmud: *"Non c'è Chag (festa) senza Rosh Chodesh"*.

Perché il mese di Nisan ?

Nisan è il mese della **liberazione**. È il mese in cui avvenne l'Esodo dall'Egitto, segnato da miracoli, piaghe e la nascita del popolo d'Israele.

Nisan è chiamato "**il mese della redenzione**".

È un mese di **rinascita**: in natura, è primavera; nel calendario, è il "primo mese", anche se l'anno civile inizia con Tishrei.

La tradizione insegna: *"In Nisan siamo stati redenti, e in Nisan saremo redenti di nuovo nel futuro."*

Perché si legge Parashat HaChodesh la Shabbat prima di Rosh Chodesh Nisan?

Questa lettura speciale (una delle "**Shalosh Regalim**", le tre parashiòt speciali prima di Pesach) prepara il popolo ebraico spiritualmente all'arrivo di Pesach.

Ci ricorda che **il tempo è sacro** e che abbiamo la responsabilità di santificarlo.

Ci invita a un **rinnovamento personale**, come la luna che scompare e poi ricompare più luminosa.

Simbolicamente, il **nuovo mese** rappresenta una nuova opportunità: teshuvà (ritorno), crescita, libertà interiore.

legame tra luna, tempo e anima

La luna non ha luce propria, ma **riflette** quella del sole. Così anche l'anima umana: a volte sembra oscurata, ma può sempre **rinnovarsi** e riflettere la luce divina.

Rosh Chodesh è un giorno di celebrazione, specialmente per le donne, che tradizionalmente lo osservano come una festa minore.

È un momento di **rinnovamento spirituale**, come dice lo Sforno:

"Questo mese sarà per voi — da ora in poi, il tempo vi appartiene. Potete plasmarlo, santificarlo, farne un veicolo di santità."

Cosa ci insegna Parashat HaChodesh?

1. **La libertà inizia col controllo del tempo.**
2. **Il popolo ebraico ha il potere di santificare il tempo** attraverso il calendario lunare.
3. **Nisan è il mese della redenzione passata e futura.**

4. **Ogni Rosh Chodesh è un'opportunità di rinnovamento** — come la luna, possiamo sempre tornare a splendere.

riferimenti indiretti o simbolici

Testo: Pesikta Rabbati 15:1 (citato da Keith Posner e Rabbino Marina Yergin)

"החודש הזה לך ראש חדשים... החודש הזה חדש מעשיכם" "Questo mese sarà per voi... rinnovate le vostre azioni..."

E poi:

"...ראש זה נבוכדנצר הרשע... ראשון זה עשו הרשע"

"Il 'primo' è il malvagio Nabucodonosor... il 'primo' è il malvagio Esaù..."

Interpretazione: Qui si fa un gioco di parole sul termine "**Rosh**" (capo, inizio), collegandolo a figure malvagie come **Esaù** (simbolo del male nel pensiero rabbinico) e **Nabucodonosor**.

Questo è un **contrasto simbolico**:

il vero **Rosh** (inizio) appartiene a Dio e al popolo ebraico, non ai tiranni o alle forze del male.

Ma **non si parla di demoni** né di interferenze occulte nel calendario.

Testo: "ויזנחו את ראש החודש" ("e abbandonarono il capo del mese")

Citato da diversi autori (Yosef Berman, Noah Rubin-Blose, Davide Neff, ecc.).

"...ויזנחו את ראש החודש וזמנו ואת השבתות"

"E abbandonarono il capo del mese e il suo tempo, ei sabati..."

(Libro dei Giubilei 6:36 o 6:55)

Interpretazione: Questo versetto (apocrifo) critica chi **ignora o rifiuta il calendario lunare sacro**, preferendo calendari solari o astronomici non basati sulla testimonianza umana.

Il "peccato" qui è **tecnico-religioso**, non demoniaco:

- non osservare il Rosh Chodesh = rifiutare l'autorità divina sul tempo.
- Ma **non si dice che spiriti o demoni** influenzano questo rifiuto.

Anzi, il testo suggerisce che sono **errori umani** o **deviazioni teologiche** (es. sette solari), non possessioni o influenze occulte.

Testo: "וּקְרָאוּ לַעֲרֵב רֹאשׁ חֹדֶשׁ יוֹם כִּפּוּר קָטָן"

("Chiamavano alla vigilia di Rosh Chodesh 'Piccolo Giorno del Perdono').

Citato da Yonah Bookstein, Binyamin Adler Berke, ecc.

Spiegazione: la sera prima di Rosh Chodesh è un momento di **tikkun** (riparazione spirituale), perché in passato era legato alla morte di Aharon o al peccato del vitello d'oro.

Collegamento esplicito: il capro espiatorio di Rosh Chodesh e la "Kapparah" per la Luna diminuita

Chullin 60b (e paralleli in **Shevuot 9a**, **Zevachim 101b**):

Testo chiave:

"Disse Rabbi Shimon ben Lakish: Perché il sacrificio di Rosh Chodesh è chiamato 'per il Signore' (Numeri 28:15)? Perché il Santo, benedetto Egli sia, disse: 'Questo capro sia un'espiazione per aver Io ridotto le dimensioni della luna'".

Analisi

La luna "ridotta" simboleggia un **danno cosmico** (imperfezione nel creato). Il **capro espiatorio** a Rosh Chodesh serve a riparare questa imperfezione, il che implica che il novilunio è un momento di **deficit spirituale** che richiede correzione. **Nesso con i demoni:** Nell'ebraismo, le imperfezioni cosmiche sono spesso collegate alle forze del Sitra Achra (lato impuro).

Collegamento indiretto: Rosh Chodesh e oscurità (Simbolo del Male)

Beitzah 16a e Rosh Hashanah 8b:

Testo chiave: "Qual è la festa in cui la luna è 'coperta'? È Rosh Hashanà" (ma il concetto si applica anche a Rosh Chodesh, quando la luna è invisibile).

Analisi

L'oscurità della luna nuova è associata al **caos** (cf. Genesi 1:2, "tenebre sull'abisso").

Nel pensiero ebraico, l'oscurità è un simbolo classico delle forze del male (es. Zohar I, 20a).

Collegamento liturgico: preghiere speciali e vulnerabilità

Berakhot 29b, 30b e Eruvin 40b: testo chiave: "Se uno dimentica di menzionare Rosh Chodesh nella preghiera, deve ripeterla".

Analisi: la **necessità di una preghiera aggiuntiva** (o corretta) a Rosh Chodesh suggerisce che è un momento di **particolare bisogno spirituale**. Nella tradizione mistica, le preghiere servono anche a "proteggere" dalle influenze negative.

Collegamento con il Talmud Yerushalmi: Demoni e Fasi Lunari

Talmud Yerushalmi, Shevuot 1:4:

Testo chiave: "Il capro di Rosh Chodesh espia le impurità del Tempio".

Analisi: le "impurità" nel Tempio erano spesso associate a forze demoniache (cf. Pesachim 112a, dove i demoni sono attivi in luoghi impuri). Se Rosh Chodesh richiede un'espiazione speciale per l'impurità, è plausibile che sia visto come un momento di **umentata attività spirituale negativa**.

Collegamento culturale

Shabbat 67b (non nella tua lista, ma rilevante):

Testo chiave: "Chi soffre di 'malattia lunare' (epilessia?) deve fare un rituale con una radice".

Analisi: mostra che nell'ebraismo antico si credeva in un legame tra le fasi lunari e disturbi fisici/spirituali. Questo potrebbe aver influenzato l'idea che i demoni siano più attivi a Rosh Chodesh. Il novilunio è un momento di **debolezza cosmica** (luna diminuita). Richiede **espiazione** (capro sacrificale). È associato a **oscurità e caos** (simboli del male).

[Mc 9, 17-22: "Gli rispose uno della folla: «Maestro, ho portato da te mio figlio, posseduto da uno spirito muto. Quando lo afferra, lo getta al suolo ed egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce. Ho detto ai tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti». Egli allora in risposta, disse loro: «O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? Portatelo da me». E glielo portarono. Alla vista di Gesù lo spirito scosse con convulsioni il ragazzo ed egli, caduto a terra, si rotolava spumando. Gesù interrogò il padre: «Da quanto tempo gli accade questo?». Ed egli rispose: «Dall'infanzia; anzi, spesso lo ha buttato persino nel fuoco e nell'acqua per ucciderlo."

Questo testo secondo **Mc** descrive quello che sembrerebbe realmente un attacco di epilessia: solo che il contesto lo avvicinerrebbe al testo di Mt anche se in quel testo per 2x, e solo in Mt, si fa diretto riferimento alla 'luna', inteso come novilunio. Mentre nell'episodio sinottico su **Lc** e **Mc** non esiste un richiamo alla 'lunaticità' del ragazzo, quindi sull'influsso demoniaco sui capomesi .]

GUIDA PER DEI PERPLESSI², PART 2 10; FRIEDLANDER, 1903.

VEDIAMO LA TRIADE: LUNA, ACQUA E FUOCO.

“Ora mi venne in mente che le quattro sfere che contengono le stelle esercitano influenza su tutti gli esseri sulla Terra che vengono all'esistenza e, di fatto, sono la causa della loro esistenza: ma ciascuna delle quattro sfere è la fonte esclusiva delle proprietà di uno solo dei quattro elementi, e diventa, con il proprio moto, causa del moto e dei cambiamenti di quell'elemento. Così l'acqua è messa in moto dalla sfera lunare, il fuoco dalla sfera solare, l'aria dagli altri pianeti, che si muovono in molti e diversi percorsi con retrogressioni, progressioni e stazioni, e quindi producono le varie forme dell'aria con i suoi frequenti cambiamenti, contrazioni ed espansioni: la sfera delle altre stelle, cioè le stelle fisse, mette in moto la Terra; e può darsi che per questo motivo, cioè a causa del lento moto delle stelle fisse, la Terra sia messa in moto solo lentamente per cambiare e combinarsi con gli altri elementi. La particolare influenza che le stelle fisse esercitano sulla Terra è implicita nel detto dei nostri Saggi, secondo cui il numero delle specie di piante è lo stesso di quello degli individui inclusi nel termine generale "stelle".”

La triade ricordata in Mt, lunatico, acqua e fuoco, elementi dove il ragazzo è stato gettato dal demone, sono ricorrenti nella letteratura che descrive la magia e l'esoterismo nel giudaismo.

KEDUSHAT LEVI³

“Per comprendere questo dobbiamo ancora una volta ricorrere a un concetto che abbiamo trattato ripetutamente, ovvero le due diverse categorie di servizio a Dio. Una delle ragioni per cui serviamo il Signore è che quando sperimentiamo miracoli ci rendiamo conto che esiste un Potere al di là delle leggi della natura, con cui tutti abbiamo più o meno familiarità. Questo potere dimostra attraverso il compimento di miracoli di non essere solo indipendente dalle leggi della natura, ma di essere in grado di far sì che le leggi della natura facciano i suoi voleri. Ci diventa chiaro che invece di "servire" certi fenomeni che chiaramente esercitano una grande influenza sulla nostra vita

2 Autore: MOSES BEN MAIMON (Rambam-**Maimonide**). *La Guida dei Perplessi*, scritta da Maimonide (Rambam), contiene le opinioni filosofiche dell'autore. È scritta sotto forma di lettera al suo allievo, il rabbino Joseph ben Judah di Ceuta. Originariamente scritta in giudeo-arabo, fu successivamente tradotta in ebraico (1204). La Guida include l'obiezione di Rambam all'antropomorfismo, una spiegazione del racconto biblico della creazione e una descrizione della Merkavah. Composto: Fustat (1190 d.C.).

3 Autore: Levi Yitzchak di Berditchev. Un'opera fondamentale del rabbino Levi Yitzchak di Berditchev, maestro chassidico attivo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Organizzata secondo la porzione settimanale della Torah e le festività, l'opera offre spunti di riflessione unici e approfondisce gli insegnamenti rabbinici e i testi chassidici precedenti. Composto: Berdychiv, Ucraina (c.1772 – c.1798 d.C.).

quotidiana, **faremo molto meglio a servire il Maestro sotto la cui direzione questi fenomeni, cioè sole, luna, fuoco, acqua** ecc., svolgono i loro compiti.

La seconda categoria di servizio *a Hashem* si basa sul nostro riconoscimento diretto del Creatore, senza dover arrivare alla Sua esistenza attraverso deviazioni come la riflessione sui limiti delle leggi della natura. Riconosciamo che Egli è la fonte di tutto ciò che esiste e può essere percepito da uno o tutti i nostri sensi. Per chi è consapevole che questo Creatore, poiché ha creato l'universo fisico, non è ovviamente parte del dominio fisico, e quindi in grado di cambiare l'ordine delle cose a piacimento, non sembra strano quando vede che il Creatore ha deciso di apportare cambiamenti nell'ordine delle cose. Questo tipo di individuo non ha acquisito le intuizioni che possiede sul Creatore perché Lo ha visto compiere miracoli, ma arriva a questo logicamente, rendendosi conto che il Creatore è assolutamente libero da pressioni esterne e, avendo creato questo universo, ha volontariamente rinunciato a parte della Sua libertà d'azione affinché i Suoi sudditi posseggano un senso di autostima, di dignità umana.”

SUL DECALOGO: Autore: Filone di Alessandria. על עשרת הדברות Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1937.

(...) Capitolo 12

“[53] Alcuni infatti hanno divinizzato i quattro elementi, terra, **acqua**, aria e **fuoco**, altri il sole, **la luna**, i pianeti e le stelle fisse, altri ancora il cielo da solo, altri ancora il mondo intero. Ma l'Altissimo e il più augusto, il Generatore, il Reggitore della grande città universale, il Comandante in capo dell'esercito invincibile, il Pilota che governa sempre tutte le cose in sicurezza, Lui lo hanno nascosto alla vista con i nomi fuorvianti attribuiti agli oggetti di culto sopra menzionati.”

L'adorazione per questi elementi naturali sono collegati tra luna, acqua e fuoco, quindi il climax è quello giusto richiamato anche da Mt che è successivo al testo filoniano.

TABELLA SINOTTICA: ACQUA, FUOCO E LUNA NEI TESTI EBRAICI

| | | |
|----------------------------------|--|--------------|
| Mishnah Rosh Hashanah 2:2 | Annuncio della luna nuova tramite fuochi | Fuoco |
| Rambam 3° capitolo | Ordine cosmologico: fuoco > aria > acqua > terra | Fuoco |
| Etz Chaim | Fiamma inclinata verso radice nel fuoco centrale | Fuoco |

| | | |
|--|--|---------------------|
| Deuteronomio 33:2 | YHVH venne dal Sinai e risplendette | Luna |
| Tanya: capitolo 19 | Luce del fuoco che desidera connettersi al suo elemento superiore | Fuoco |
| Midrash Pilastro di Nuvole, Pilastro di Fuoco | Colonna di fuoco che non interferisce con la luna | Luna e Fuoco |
| Rabbino Jill Hammer | Alef, Mem e Shin a Baara, Chodesh, Chushim | Fuoco e Luna |
| Bava Batra 84a | Sole e fuochi della Geenna | Fuoco |
| Mishnayos Rosh HaShanah | Fuochi per annunciare l'avvistamento della luna nuova | Fuoco e Luna |
| Kohelet 3:3 | Sole come causa del movimento del fuoco | Fuoco |
| Rav Avigdor Nebenzahl | Adorazione del sole, luna, fuoco | Fuoco e Luna |
| Nitzotzim or | Maledizioni degli elementi (fuoco, luna, ecc.) | FuocoLuna |

APPENDICE N. 1

I. INTRODUZIONE: CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE

Qumran e il Nuovo Testamento hanno attirato fin dall'inizio l'interesse degli studiosi e del pubblico. Immediatamente dopo che alcune delle scoperte nella Grotta 1 divennero note, studiosi in Europa e negli Stati Uniti furono attratti dal rapporto tra questi testi e il Nuovo Testamento. Nel 1950, ad esempio, André Dupont-Sommer¹ descrisse Gesù come “una sorprendente reincarnazione del Maestro di Giustizia” e il Maestro di Giustizia come un “Messia di Dio, il Messia redentore del mondo”.²

Più cauti furono William H. Brownlee nel suo “A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects”³ e Karl Georg Kuhn nei suoi articoli “Die in Palästina” gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament”⁴ e “Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift (1QS)”⁵—tutti pubblicati anch'essi nel 1950.

Nei decenni successivi gli studi si sono concentrati sul rapporto tra figure, istituzioni e concetti teologici del Nuovo Testamento e i Rotoli del Mar Morto in generale, e in particolare con la comunità qumranica-essenica, nonché sulla questione di una possibile dipendenza.⁶ Ecco semplicemente alcuni dei temi più importanti trattati da queste prospettive: Gesù e il Maestro di Giustizia; Giovanni Battista e gli Esseni; la Chiesa primitiva e la comunità qumranico-essenica; i pasti comunitari di Qumran e la Cena del Signore; il dualismo e la predestinazione nei Rotoli del Mar Morto e nel Vangelo di Giovanni; la giustificazione mediante la fede negli Hodayot e in Paolo; il messianismo nei Rotoli del Mar Morto e la cristologia del Nuovo Testamento. Accanto a questi temi generali, anche espressioni e frasi specifiche hanno attirato attenzione comparativa, come *bne rešono* e *anthropoi eudokias* (1QHa 12:34 [Sukenik 4:33] e Luca 2,14); *ma'ase ha-Torah* e *erga nomou* (4QMMT e Rm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2–10); e il presunto carattere esseno di 2 Cor 6,14–16.

Rappresentativi di questo primo periodo di ricerca sono i due volumi di Herbert Braun *Qumran und das Neue Testament*,⁷ nei quali la letteratura qumranico-essenica è stata letta come una sorta di *praeparatio evangelica*. Non sorprende che soprattutto in Europa lo studio dei Rotoli del Mar Morto fosse dominio di studiosi del Nuovo Testamento. Il loro interesse principale era individuare concetti e idee comuni ai Rotoli del Mar Morto e al Nuovo Testamento e mostrare sviluppi in termini di *Traditionsgeschichte*, dai concetti qumranico-essenici ai *theologoumena* del Nuovo Testamento. In modo non intenzionale, l'ermeneutica storica di Ernest Renan continuava ad

esercitare la sua influenza, spingendoci a vedere l'essenismo come una sorta di pre-cristianesimo e il cristianesimo come una sorta di post-essenismo.⁸

Un cambiamento fondamentale nella percezione dei Rotoli del Mar Morto è avvenuto con *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* di Lawrence Schiffman⁹, che annunciava un nuovo paradigma già nelle prime righe:

"Questo libro mira a correggere un'interpretazione fundamentalmente errata dei Rotoli del Mar Morto. Per circa quarantacinque anni, gli studiosi che hanno pubblicato e interpretato i rotoli si sono concentrati quasi esclusivamente sul loro significato per la comprensione del cristianesimo primitivo. Questo è il primo libro mai scritto per spiegare il loro significato per la comprensione della storia del giudaismo."¹⁰

Storicamente ed ermeneuticamente, l'autore del presente contributo concorda pienamente con Schiffman: i Rotoli del Mar Morto sono testi giudaici, la comunità qumranico-essenica è un gruppo giudaico (evito il termine "setta"), e i testi devono essere compresi prima di tutto nel contesto del giudaismo del Secondo Tempio.

NOTE

¹ A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Parigi: Maisonneuve, 1950).

² A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires*, 121; citato in G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2; Gottinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), 319.

³ BA 13 (1950): 50–72.

⁴ ZTK 47 (1950): 192–211. ⁵ EvT 10 (1950/51): 508–27.

⁶ Si vedano ad esempio le seguenti raccolte: *Paul e Qumran* (a cura di J. MURPHY-O'CONNOR; Londra: G. Chapman, 1968); *John e Qumran* (a cura di JH Charlesworth; Londra: G. CHAPMAN, 1972); edizione ampliata e ripubblicata come *John and the Dead Sea Scrolls* (a cura di JH CHARLESWORTH; *Christian Origins Library*; New York: Crossroad, 1990); *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (a cura di JH CHARLESWORTH, H. LICHTENBERGER, GS OEGEMA; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).

⁷ 2 voll.; Tubinga: Mohr (Siebeck), 1966.

⁸ Per E. RENAN, *La vie de Jésus* (Parigi: Lévy, 1863), si veda A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga: Mohr [Siebeck], 1913), 180–92.

9 LH SCHIFFMAN, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994).

APPENDICE N. 2

MIRYAM T. BRAND, Chapter 2 Demons and Dominion: Forcing Demons into the Divine Order in Jubilees and the Dead Sea Scrolls; in: *From Scrolls to Traditions; A Festschrift Honoring Lawrence H. Schiffman*; Series: The Brill Reference Library of Judaism, Volume: 63, Publisher: Brill, Print Publication Date: 19 Oct 2020. Subjects: Jewish Studies History & Culture Archaeology, Art & Architecture; pages: 18–37.

“I demoni sono un argomento diffuso e popolare nella letteratura, nell'arte e nel cinema moderni. Tuttavia, sebbene i demoni godano di grande popolarità culturale, la maggior parte del pubblico oggi non sente il bisogno di integrare queste entità in una visione teologica più ampia.

Nel mondo antico, invece, la coesistenza della credenza in demoni anarchici con la fede in un sistema divino rappresentava una sfida ardua, come emergono in particolare dai Rotoli del Mar Morto e da altri testi del periodo del Secondo Tempio. Sebbene questo conflitto fosse particolarmente rilevante per la comunità di Qumran al tempo in cui furono composti i testi dei Rotoli, esso era già stato coinvolto per migliaia di anni nei contesti dell'antico Vicino Oriente. Gli approcci presenti in questi testi dell'antico Vicino Oriente, così come i contrasti tra di essi, possono illuminare le opere del periodo del Secondo Tempio che trattarono anch'esse questo problema ricorrente.²

1 Questo articolo è stato presentato in forma preliminare al workshop CSTT “Ancient Jewish Cosmology—Sacred Time and Order”, tenutosi all'École Biblique di Gerusalemme, giugno 2015. L'autore ringrazia sinceramente Jutta Jokiranta per averlo invitato a partecipare a questo workshop e Jonathan Ben-Dov, i cui commenti sono stati fondamentali per lo sviluppo delle sue conclusioni finali.

2 Lo scopo di questo articolo non è illustrare collegamenti diretti tra testi dell'antico Vicino Oriente e opere del periodo del Secondo Tempio, ma piuttosto tracciare parallelismi tra le sfide che si presentavano a questi autori antichi e tra i loro approcci nel rispondere a tali sfide. In altre parole, questo articolo esamina somiglianze di fenomeni culturali piuttosto che indicazioni di contatti effettivi. Va notato che studi recenti hanno esplorato tali parallelismi, nonché somiglianze più evidenti tra testi dell'antico Vicino Oriente e testi del periodo del Secondo Tempio, che potrebbero indicare contatti più diretti. Spiegando tali somiglianze attraverso *l'analisi della cultura scribale in questi due ambienti*, Seth Sanders (*From Adapa to Enoch: Social Culture and Religious Vision in Judea and Babylon* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2017], 150) *Head of All Years: Astronomy and*

Calendars at Qumran in Their Ancient Context [Leiden: Brill, 2008]) ha sostenuto che l'importanza delle scienze mesopotamiche esoteriche nello sviluppo dei testi astronomici di Qumran indica una cultura scribale condivisa, e basandosi su fenomeni astronomici come il calendario di 364 giorni presente nel Libro Astronomico di Enoc (simile al testo Mul. Apin di circa il 700 a.C.) e sull'uso qumranico di un insieme di tre fenomeni lunari standardizzati solo alla fine del V secolo a.C., sostenendo che la conoscenza astronomica giunse in Giudea in due fasi: un primo contatto probabilmente nel periodo neobabilonese o persiano, e un movimento successivo durante il periodo del Secondo Tempio, tra il III e il II secolo a.C. (ibid., 245–250).

ATRAĦASIS E IL DEMONE PASHITTU

Nel racconto del diluvio di *Atraĥasis*, dopo la devastazione del diluvio e il successivo riconoscimento da parte degli dèi che gli esseri umani devono esistere per provvedere agli dèi il sostentamento, questi stessi dèi sono costretti a trovare un modo meno assoluto per contenere la crescita della popolazione. La loro soluzione consiste nel creare un “demone Pashittu” che “rapisca” i neonati, provocando apparentemente aborti spontanei, morti fetali e morte nella culla.

Che cosa avrebbe ricavato un pubblico antico da questa “storia delle origini” del demone Pashittu? Karel van der Toorn ha spiegato questo passo come parte del processo attraverso il quale la letteratura mesopotamica riconciliava il proprio sistema teistico con lo status dei demoni, in particolare quelli originariamente ritratti come “incidenti cosmologici” esistenti al di fuori dell'ordine divino.³ Secondo van der Toorn, il compositore di *Atraĥasis* fu uno fra diversi teisti che tentarono di normalizzare i demoni anarchici sottoponendoli all'ordine.

In altri testi mesopotamici, Lamashtu (chiamata anche Pashittu) fu creata accidentalmente e poi scacciata dal cielo a causa del suo carattere malvagio. È nota per perseguire le donne incinte, uccidere neonati e causare malattie nei bambini.⁴ In *Atraĥasis*, tuttavia, questo demone viene trasformato in un elemento del piano deliberato degli dèi, come parte dello sforzo dell'autore di presentare una visione del mondo teistica armonizzata. Il lato negativo, ovviamente, è l'attribuire un atto così crudele al sistema teistico stesso che l'autore intende sostenere. Eppure, a quanto pare, i vantaggi di un sistema teistico unico e potente erano maggiori del costo di attribuire crudeltà a un tale sistema.⁵

Un approccio comparabile al controllo delle forze caotiche del maschio si trova in un testo composto e redatto migliaia di anni dopo *Atraĥasis* (e secoli dopo i Rotoli): il Talmud babilonese. Come osservato da Sara Ronis, nel Talmud babilonese, **i demoni sono controllati e neutralizzati attraverso l'uso del calendario di 364 giorni.**”

Note

³ KAREL VAN DER TOORN, “*The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel: Popular Belief and Scholarly Speculation*”, in *Die Dämonen: Die Dämonologie Der Israelitisch-Jüdischen Und Frühchristlichen Literatur Im Kontext Ihrer Umwelt*, a cura di A. LANGE, H. LICHTENBERGER E D. RÖMHELD (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pag. 68.

⁴ Ibid., p. 76. VAN DER TOORN nota l'esempio di Namtar, che nel primo secondo millennio a.C. era raffigurato come un demone indipendente portatore di morte. Nel primo millennio a.C., Namtar era stato trasformato in un subordinato di Ereshkigal, la regina del mondo sotterraneo (ibid., p. 73).

⁵ Ibid., p. 69.

APPENDICE N. 3

(COME INFLUENZANO LE POTENZE DELLA NOTTE LEGATE ALL'INFLUSSO LUNARE)

del prof.: **JEREMY PENNER**, *Nocturnal Prayer in the Dead Sea Scrolls*, KU Leuven.

Gli ultimi paragrafi del suo saggio.

“L'opposizione costante all'astrologia nelle Scritture d'Israele è certamente indicativa del fatto che questa pratica è rimasta popolare nonostante le proteste degli scrittori biblici.¹⁹ Non è che gli antichi israeliti non praticassero attività religiose notturne non autorizzate; piuttosto, la cosmologia che promuoveva l'associazione tra stelle e spiriti divini era spesso condannata o ridimensionata a causa del suo presunto affronto al monoteismo, un fatto facilmente riscontrabile nella descrizione delle luci celesti come entità inanimate nella storia della creazione del Genesi.²⁰ Tuttavia, la continua frustrazione espressa nei testi biblici nei confronti del culto astrale, in particolare la condanna esplicita degli altari sui tetti — una configurazione familiare per le attività religiose notturne — testimonia la tenacia di queste credenze, almeno a livello popolare o locale.²¹”

Nel periodo del Secondo Tempio (V secolo a.C. – I secolo d.C.), tuttavia, troviamo diversi testi giudaici che adottano una cosmologia che attribuisce un'azione più diretta a esseri angelici, sia buoni che malvagi, e che questi vennero intesi come rappresentati visivamente da entità astronomiche.²² Il fatto che questo cambiamento appaia in diversi testi del periodo del Secondo Tempio indica che questo cambiamento cosmologico fosse probabilmente piuttosto diffuso, sebbene sia opportuno notare che gran parte delle evidenze proviene da testi associati a una prospettiva apocalittica (ad es. 1 Enoc 1–36). Un buon esempio si trova in Giubilei 12, quando Abramo, dopo aver osservato le stelle dalla sera fino al mattino, comprende che, se si sottomette soltanto a Dio, il potere di queste stelle cesserà di esercitare influenza su di lui. Nei versetti 16–27 Abramo prega:

Mio Dio, mio Dio, Dio altissimo, tu solo sei il mio Dio. Tu hai creato ogni cosa; tutto ciò che è stato e che è esistito è opera delle tue mani. Te e il tuo dominio ho scelto. Salvami dal potere degli spiriti malvagi che dominano i pensieri del cuore degli uomini. Non mi inducano in errore dal seguirti, mio Dio. Stabiliscimi e la mia discendenza per sempre. Non ci facciamo smarrire da ora fino all'eternità.

L'insegnamento toccante di questa storia è che non nega l'esistenza dei poteri astrali, ma afferma che, confessando il Signore come l'unico vero Dio, si può efficacemente evitare di essere soggetti al loro controllo. Altri esempi significativi di questo tipo di cosmologia, ma che esprimono un'associazione più positiva tra luci celesti e spiriti divini, si trovano negli inni di creazione del

periodo del Secondo Tempio, come in **1QH^a** IX 10–15, in cui la descrizione della creazione del cosmo è immaginata come la creazione di luci celesti e di spiriti divini o angeli:

10 Tu hai formato 11 ogni spirito, e [la loro] opera [hai] stabilita, e il giudizio per tutte le loro azioni. Tu stesso hai steso i cieli 12 per la tua gloria, e ogni [cosa] hai [stabi]lita secondo il tuo volere, e potenti spiriti secondo le loro leggi, prima 13 che divenissero angeli santi [e]m spiriti eterni nei loro domini: luci celesti secondo i loro misteri, 14 stelle secondo [i loro] percorsi, [ven]ti di tempesta secondo il loro compito, stelle cadenti e fulmini secondo il loro servizio, e depositi 15 predisposti per i loro scopi [] secondo i loro misteri.²³

Questa cosmologia, sempre più accettata, in cui l'esistenza di spiriti divini e la loro associazione con le luci celesti non era un concetto astratto, ma concreto — proprio come nell'ambito più ampio dell'antico Vicino Oriente — ebbe un impatto sullo sviluppo dei rituali di preghiera nel periodo del Secondo Tempio in diversi modi, specialmente nelle comunità che mostravano una particolare attenzione non solo alla preghiera congiunta tra esseri umani e angeli, ma anche alla protezione contro gli attacchi demoniaci. Sebbene tutti i Giudei religiosi condividessero in qualche misura queste preoccupazioni relative alla lode e alla protezione, è in alcuni dei rotoli ritrovati a Qumran che riscontriamo una particolare intensificazione del desiderio di allineare il calendario della preghiera umana con quello degli angeli.²⁴

Come Peter Schäfer ha recentemente scritto nella sua opera sulle origini del misticismo ebraico:

«la comunione liturgica dei settari di Qumran con gli angeli... trova espressione piena negli inni della comunità e nelle norme che regolano la vita quotidiana».

Il ben noto cosiddetto *Inno di Autoesaltazione* è un ottimo esempio, ma anche altri inni toccanti dei *Hodayot* illustrano queste stesse preoccupazioni. Una lettura attenta di alcuni di questi inni suggerisce inoltre che, quando lodano Dio, gli angeli assumono la loro posizione nello stesso luogo celeste in cui assumono anche le stelle.²⁵ In **1QH^a** XXVI 10–11, ad esempio, dopo che il cantore si dichiara tra gli angeli, esorta:

«Rallegratevi nell'assemblea di Dio! Gridate con gioia nelle tende della salvezza (b'hly yšw'h)! Lodate nella dimora santa (bmw'n qwdš)! Esaltatevi insieme (rwmmw yhd) tra le schiere eterne!».²⁶

In questo contesto, il riferimento alle “tende della salvezza” è impiegato come metafora cosmologica; ciò funziona non solo perché nel cielo delle cosmologie ebraiche antiche si pensava spesso a un tessuto di tenda che era stato “innalzato”,²⁷ ma anche a causa del parallelismo con “dimora santa” (bmw'n qwdš), termine talvolta usato per designare il luogo di dimora degli angeli

luminosi.²⁸ In effetti, poco oltre, in **1QHa XXVI 36**, leggiamo che sia il parlante sia gli angeli si sono riuniti (byhd) nello stesso luogo per stare dinanzi a Dio senza mediatore.

Un altro esempio si trova in **1QHa XXIII**, dove, dopo aver ricordato che Dio ha stabilito le luci celesti (v. 2: t'md), il cantore afferma che i “messaggi meravigliosi” di Dio risplendono agli occhi di tutti coloro che ascoltano... (vv. 7–8). Ritengo che la capacità delle luci celesti di trasmettere visivamente i “messaggi meravigliosi” di Dio a coloro che ascoltano implichi un contesto in cui angeli ed esseri umani stanno adorando insieme; e infatti, verso la fine del salmo, il parlante dichiara di essere unito “con i figli del cielo” (v. 30).

Sebbene questi esempi tratti dai *Hodayot* dimostrino un collegamento tra luci celesti e la preghiera congiunta di esseri umani e, un'informazione che manca in modo evidente sono riferimenti chiari agli orari in cui questo tipo di angeli aveva luogo. Un altro documento liturgico dei Rotoli del Mar Morto, **4Q503**, tuttavia, indica che almeno per queste preghiere **la preghiera congiunta di esseri umani e angeli era programmata secondo i movimenti delle luci celesti, in momenti stabilità e regolari;**²⁹ qui, la congregazione terrena menziona spesso nel corpo delle preghiere oggi conservate che sta “lodando” e “testimoniando” insieme agli angeli, spesso indicati come “eserciti celesti” o “truppe di luce”. (...)

Le indicazioni sugli orari di preghiera fornite in **4Q503** stabilizzano che si deve pregare al mattino, “quando il sole esce a splendere sulla terra” (wbs't hšmš lh'yr 'l h'rš) e “alla sera” (b'rb). Si potrebbe essere tentati di dedurre, come fanno molti studiosi, che poiché il momento mattutino per pregare coincide con il sorgere del sole, anche la preghiera serale deve avvenire al tramonto, e che quindi il documento preveda soltanto due momenti di preghiera legati al sorgere e al tramontare del sole. Nel frammento 64, versetti 3–4, ad esempio, troviamo la frase:

«un segno per noi durante la notte al tempo stabilito ('wt lnw llylh bmw'[d)... una notte da essere {di lode} con noi (lylh lhywt {mhllym} 'mnw)»;

e in numerosi altri punti del testo ricorre ripetutamente l'espressione:

«in tutti i tempi stabilità della notte» (bkwl mw'dy lylh).³²

Il testo non è esplicito riguardo allo scopo di questi tempi stabilità, ma considerando il contesto generale del documento e il fatto che gli angeli sono immaginati come luci celesti, è possibile che l'indicazione di pregare “alla sera” si riferisca a un orario di preghiera più ampio e articolato, non limitato semplicemente al “sorgere” e al “tramonto” del sole. (...)

Inoltre, sappiamo da altri rotoli, come 1QS VI 6–7, che la comunità di Qumran praticava attività religiose notturne su base quotidiana, ed è possibile che anche **4Q503** rispecchia questi interessi. riflettano un interesse comune verso pratiche innate all'esperienza angelica, come veglia costante, vigilanza, lode perpetua e illuminazione.³⁴

La discussione finora ha messo in luce la preghiera congiunta di esseri umani e angeli e la possibilità che le condizioni della notte favoriscano questa pratica. La presenza a Qumran di rotoli apotropaici (ad es. **4Q444**, **4Q510–511**, **6Q18**) rivela un vivo interesse nel proteggersi dagli spiriti malvagi e dai demoni attraverso la preghiera, e vorrei suggerire che la preghiera notturna regolare potrebbe essere stata praticata anche per questo motivo.³⁵ **4Q511 63 ii 2–5** (*Canti del Maskil*) afferma:

2 Benedirò il tuo nome. E nei miei tempi stabilità (wbmw'dy t'wdwy) 3 racconterò le tue meraviglie e le inciderò come precetti delle tue lodi gloriose. All'inizio di ogni pensiero del 4 cuore della conoscenza e con l'offerta di ciò che sgorga dalle labbra dei giusti (wtrwmt mzl špty), quando si è pronti al culto vero. E con tutti i 5 figli dell'alleanza...

Commentando i *Canti*, Philip Alexander ha sostenuto che il *Maskil* probabilmente recitava **preghiere apotropaiche in modo occasionale**, come una sorta di misura preventiva psicologica. Ma, come ha recentemente argomentato Joseph Angel, questo testo contiene diversi indizi che indicano come i *Canti* fossero recitati ad alta voce nell'ambito di un rituale comunitario regolare. Il testo è ricco di riferimenti alla preghiera verbale, inclusi l'emissione di parole dalle labbra e voci innalzate (**4Q511 18 ii 5**; 63–64 ii 4; 63 iii 1, 5). Il *Maskil* “rende udibile” la lode a Dio (**4Q510 1 4**) e in un punto annuncia:

“Nei miei tempi stabilità racconterò le tue meraviglie” (**4Q511 63–64 ii 2**; wbmw'dy t'wdwty 'sprh npl'wtykh).

Questa espressione, ritengo, fa riferimento al loro calendario, e la locuzione *trwmt šptym* nel verso 4 ricorre regolarmente in altri passaggi dei rotoli, come in **1QS IX–X**, che trattano della loro pratica di preghiera stabilita, e potrebbe anch'essa alludere a una preghiera regolare.³⁶

[...]

Oltre alla recitazione regolare, lo scopo del testo è di “spaventare e terrorizzare tutti gli spiriti degli angeli devastatori e gli spiriti bastardi, i demoni, Lilith, gli urlatori e [...] e coloro che colpiscono all'improvviso per trarre gli uomini in errore dallo spirito di intelligenza” (**4Q510 1 4–6**; par. **4Q511**

10 1–3). **Poiché il demone Lilith e gli urlatori sono associati alla notte, e poiché sono esplicitamente menzionati in una lista di nemici demoniaci, è ragionevole ritenere che la comunità consideri la notte un tempo di pericolo, che richiedeva preghiere continue di protezione, come quelle illustrate nei *Canti del Maskil*.**

Il pericolo della notte è evidenziato anche in diversi incantesimi presenti nei rotoli, anche se, a differenza delle preghiere apotropaiche sopra citate, questi testi non avevano funzione preventiva, ma erano probabilmente utilizzati in risposta a un'afflizione specifica e percepita.

L'incantesimo in **11Q11** V 4–5, ad esempio, istruisce il lettore a recitare le parole del salmo quando un demone “...viene da te nella notte” (ybw’ ’lyk bly[lh]). Puech ricostruisce l'ultima parola come Belial, ma, considerando la gerarchia delle potenze nella letteratura apocalittica come 1 Enoc, in cui sono i discendenti dei Veglianti — e non Belial — a tormentare fisicamente gli esseri umani, e considerando che la notte è il momento in cui si è più vulnerabile all'attacco demoniaco, ritengo che bly[lh sia la ricostruzione più probabile. Un altro incantesimo, presente in **4Q560**, contiene un'invocazione contro demoni maschili e femminili che potrebbero attaccare qualcuno durante il sonno (**4Q560** 1 i 5). Buona parte di questo materiale è piena di lacune, ma il riferimento al sonno e all'attacco demoniaco è sufficientemente chiaro: “...nel sonno, colui che schiaccia il maschio e colei che attraversa la femmina...” (‘t]h bšn’ prc dcr wpcyt nqbt’ mht’).

Prima di concludere, vorrei discutere un ultimo salmo, **1QH^a** XXV 30–33, perché in un solo luogo riflette molte delle dinamiche finora discusse. Ciò che appare più evidente in questo salmo è che esso esprime chiaramente una cosmologia apocalittica che i testi precedenti condividono solo in modo implicito: qui gli esseri umani lodano Dio insieme agli angeli in un'anticipazione proleptica del giudizio finale, quando il mondo sarà liberato dai Veglianti caduti e dagli spiriti malvagi (XXIV 16, 26: mmzrym; XXV 6: rwḥwt ršyh) e così porrà fine alle afflizioni e alle sofferenze umane. Più importante per i nostri scopi, tuttavia, questo salmo descrive anche la lode a Dio per il giudizio finale su questi angeli e spiriti malvagi, specificamente a partire dal crepuscolo (nšp) (verso 33). È un peccato che il riferimento alla lode a Dio a partire dal crepuscolo si interrompa proprio in questo punto, e possiamo solo speculare sulla durata di questo lode. Il termine nšp è di solito interpretato come “crepuscolo serale”, nel qual caso queste lodi congiunte di esseri umani e angeli avrebbero avuto inizio all'inizio della notte, dopo che era calata l'oscurità, quando le stelle — e quindi gli angeli — facevano la loro comparsa abituale. Gli stessi temi ricorrono nell' *Apostrophe to Judah* (**4Q88f** X 5–6), che sottolinea nuovamente il legame tra la lode congiunta di esseri umani e angeli e il fatto che questo lode è sincronizzato con l'apparire delle stelle. Il testo afferma: “I cieli e la terra

insieme diano lode, tutte le stelle del crepuscolo (kwkby nšp) diano lode... Poiché Belial non è più in mezzo a voi.”

1.3 CONCLUSIONI

In conclusione, in termini generali, l'esperienza umana moderna della notte è stata completamente e irreversibilmente trasformata dall'avvento dell'illuminazione artificiale. Le alternanze tra giorno e notte erano molto più evidenti nel mondo premoderno, e riconoscendo che i ritmi del sonno nell'antichità e nel mondo premoderno erano profondamente diversi rispetto al mondo odierno, basato sulle ventiquattro ore, possiamo acquisire una prospettiva più adeguata per comprendere la preghiera e il culto notturno.

Ho sostenuto che due caratteristiche comuni nel mondo antico —

- 1) un modello di sonno segmentato, e
- 2) una cosmologia che favorisce un'esperienza della notte in cui stelle e spiriti celesti si fondono — offrono un contesto che mette in luce alcuni aspetti funzionali della preghiera regolare di Qumran, come la preoccupazione di pregare insieme agli angeli e di proteggersi da Belial e dalla sua schiera. Affermazioni specifiche presenti nei rotoli riguardo alle attività di culto notturno forniscono indizi su una vita di preghiera molto più varia ed estesa di quanto comunemente si ritenga. Potremmo persino spingerci oltre e affermare che, per una comunità profondamente divisa tra i regni della luce e delle tenebre, l'integrazione della luce e dell'oscurità naturale nel loro culto rafforzava ulteriormente queste credenze. In **1QMisteri (1Q27 1 5)**, ad esempio, cogliamo un'istantanea di come la comunità vivesse quotidianamente questi cambiamenti cosmologici, mentre il salmista dichiara: “Come le tenebre svaniscono davanti alla luce, così il male scomparirà per sempre, e la giustizia sarà rivelata come il sole.”

¹⁹ Particolarmente Giosia fu spietato nei confronti dei sacerdoti che offrivano sacrifici a divinità celesti (2 Re 23,5). Cfr. anche Dt 4,13–18 e 17,3 e la punizione stabilita da Geremia (8,2) per coloro che adoravano le stelle.

²⁰ Cf. Gen 1,14–19. Il versetto 16 afferma che Dio fece le due grandi luci (cioè il sole e la luna) e le stelle, ma queste ultime rimasero senza nome per evitare di associarle a divinità. Cf. *Dizionario delle divinità*

²¹ Cf. anche Ger 10,2; 19,13; 32,29; 2 Re 23,13; Isa 47,12–13; Sof 1,5: testi che condannano la presenza di altari sui tetti a causa della loro associazione con pratiche astrologiche e attività religiose notturne. Cfr. Oppenheim, “A New Prayer to the ‘Gods of the Night’”, 290.

²² Cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Filadelfia: Westminster Press, 1974), pp. 235 e segg.; K. von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*

(Berlino: de Gruyter, 2000), pp. 168–180; Michael Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (Tübinga: Mohr Siebeck, 1992), pp. 173–184; John Collins, “Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls”, in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, a cura di John Collins e Robert Kugler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 9–28; Maxell J. Davidson, *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran* (Sheffield: JSOT Press, 1992). Si veda anche l’affermazione di Porfirio riguardo all’interesse dei Giudei per la preghiera notturna (Porfirio cita un’opera perduta, *Sulla pietà*, di Teofrasto, 372–287 a.C.): “Di notte essi [cioè i Giudei] contemplano le stelle, le osservano e invocano Dio nelle loro preghiere” (Porfirio, *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*, trad. di G. Clark, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000, p. 65).

²³ Trad. di Carol Newsom, Hartmut Stegemann ed Eileen Schuller, *Qumran Cave 1.III: 1QHodayota, with Incorporation of 4QHodayota-f and 1QHodayotb*, DJD XL (Oxford: Clarendon, 2008).

²⁴ Esther Chazon, “Comunione liturgica con gli angeli a Qumran”, in *Testi sapienziali, liturgici e poetici da Qumran. Atti del terzo incontro dell’Organizzazione internazionale per gli studi su Qumran, Oslo 1998*, a cura di Daniel Falk e Florentino García Martínez (Leiden: Brill, 2000), pp. 95–105; idem, “Preghiera umana e angelica alla luce dei rotoli del Mar Morto”, in *Prospettive liturgiche: preghiera e poesia alla luce dei rotoli del Mar Morto. Atti del quinto simposio internazionale dell’Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 gennaio 2000*, a cura di Esther Chazon (Leiden: Brill, 2003), pp. 35–47; idem, “Funzione liturgica nella collezione Hodayot della Grotta 1”, in *Qumran Cave 1 Revisited: Texts From Cave 1 Sixty Years After Their Discovery. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana*, a cura di Daniel Falk, Sarianna Metso, Donald Parry ed Eibert Tichelaar (Leiden: Brill, 2010), pp. 135–149; John Collins, “Powers in Heaven”, in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, a cura di John Collins e Robert Kugler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Björn Frennesson, *In a Common Rejoicing: Liturgical Communion with Angels in Qumran* (Uppsala: S. Academiae Ubsaliensis, 1999); Peter Schäfer, “Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism”, in *Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam*, a cura di Peter Schäfer (Monaco: Oldenbourg, 2006), pp. 37–65. Si vede anche Joseph Baumgarten, “Some ‘Qumranic’ Observations on the Aramaic Levi Document”, in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume; Studies in the Bible and the Ancient Near East*, a cura di C. Cohen, A. Hurvitz e S. Paul (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), pp. 31–40. Joseph Baumgarten, “Alcune osservazioni ‘qumraniche’ sul documento aramaico di Levi”, in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume; Studi sulla Bibbia e sul Vicino Oriente antico, Qumran e sull’ebraismo post-biblico* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), pp. 397–399. Baumgarten sostiene che in questo documento Levi cerca di emulare la postura degli angeli nella preghiera, alzando le mani e tenendo i piedi ben dritti.

²⁵ Cf. anche 1QM X 11, 1QHa IX 13 e 4Q511 2 i 8, dove il termine *מְאוֹרוֹת / מְאוֹר* (ma’or / me’orot) si riferisce agli angeli.

²⁶ Trad. di Newsom, DJD XL.

²⁷Cf. Baruch Halpern, “Late Israelite Astronomies and the Early Greeks”, in *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel and their Neighbours—From the Late Bronze Age through Roman Palestina*, a cura di W. Dever e S. Gitin (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), p. 325, dove giustamente si osserva che nella cosmologia israelitica il cielo era talvolta descritto come il tessuto di una tenda che era stata “innalzata” (cfr. Sal 19,5; 104,2; Isa 40,22).

²⁸ Cf. 4Q491c 1 7–8, 13. Si veda la variante *mw'n kbwd* in 1QS XI 7, 4Q510 1 3, 1QHa XXIV 12; in 1QHa XX 5–6 ritroviamo nuovamente il parallelismo tra “dimora santa” (*bmw'n qw[dš*) e “tende della gloria” (*b'hly kbwd*), anche se *qw[dš* è stato corretto in *š/lwm*.

²⁹ Cf. anche 4Q408 3 + 3a 5–11 e *Apostrofe a Giuda* (4Q88 X 5–6).

³⁰ Questa è la posizione di Esther Chazon, “The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)”, in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery, Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*, a cura di Lawrence Schiffman, Emmanuel Tov e James VanderKam (Gerusalemme: Israel Exploration Society, 2000), pp. 218–219, la quale sostiene che le rubriche introduttive “specificano l'ora della preghiera mattutina al sorgere del sole, implicando così che la preghiera serale avesse luogo a un'ora analoga, ossia al tramonto”. Paul Heger ha recentemente sostenuto che sia *'rb* sia *lylh* indicano la notte, ossia un periodo di tempo successivo al tramonto (Paul Heger, “Did Prayer replace Sacrifice at Qumran?”, *Revue de Qumran* 22 [2005], p. 219).

³¹ Troviamo riferimenti alla notte in altri punti di 4Q503, anche se non possiamo essere certi del significato inteso; cioè, se nel testo si faccia o meno una separazione tra *'rb* e *lylh*: 1–6 iii 7, 15, 19; 113; 181; 15–16 9; 29–32 4, 11, 19, 23; 33 i + 34 7, 19; 42–44 2, 5, 6; 48–50 5; 56 i–58 5; 612; 64 4, 5; 673; 763; 864; 1362; 2184.

³² Framm. 33 i + 34 21; 40 ii–41 3; 51–55 10.

³³ 1QS VI 6 *w'l ymš bmqwm* = Gios 1,8 *l' ymwš*. Cfr. Steven Fraade, “Autorità interpretativa nella comunità di studio a Qumran”, *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), p. 56.

³⁴ Per queste caratteristiche della vita angelica, cfr. 1 En 14,23; 39,12–13; 40,2; 61,12; 71,7; cfr. anche 2 En 17. Si vedano inoltre Marco 13,32–35; Matteo 24,36–44. I riferimenti agli angeli in questi passi implicano la loro partecipazione alla veglia. Cfr. anche Ap 4,8 e 7,17, due versetti in cui gli angeli sono immaginati mentre adorano nei cieli ininterrottamente, giorno e notte. Cfr. Philip Alexander, “Qumran e la genealogia del misticismo occidentale”, in *Nuove prospettive sugli antichi testi. Atti del decimo simposio internazionale dell'Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9–11 gennaio 2005*, a cura di Esther Chazon e Betsy Halpern-Amaru (Leiden: Brill, 2010), p. 232.

³⁵ Per altri esempi di tali preghiere e una discussione più ampia con relativa bibliografia, cfr. Esther Eshel, “Apotropaic Prayers in the Second Temple Period”, in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000*, a cura di Esther Chazon (Leiden: Brill, 2003), pp. 69–88.

³⁶ Daniel Stökl ben Ezra ha osservato che le preghiere apotropaiche “sono riti subordinati e parte di rituali complessi e ricorrenti”. In “When the Bell Rings: The Qumran Rites of Affliction in Context”, in *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures*, a cura di Armin Lange, Emmanuel Tov, Matthias Weigold e Bennie H. Reynolds III, 2 voll. (Leida: Brill, 2011), vol. 2, pag. 538.

³⁵ Per altri esempi di tali preghiere e una discussione più ampia e bibliografia, cfr. Esther Eshel, “Apotropaic Prayers in the Second Temple Period”, in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000*, a cura di Esther Chazon (Leiden: Brill, 2003), pp. 69–88.

³⁶ Daniel Stökl ben Ezra ha osservato che le preghiere apotropache “sono riti subordinati e parte di rituali complessi e ricorrenti”. In “When the Bell Rings: The Qumran Rites of Affliction in Context”, in *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures*, a cura di Armin Lange, Emmanuel Tov, Matthias Weigold e Bennie H. Reynolds III, 2 voll. (Leida: Brill, 2011), vol. 2, pag. 538.

³⁷ Émile Puech ha invece sostenuto che la parola deve essere ricostruita come bly[yl (“viendra à toi Béli[al...”)), tuttavia la ricostruzione bly[lh è preferita. In “11QPsApa: Un Rituel d'exorcismes. Essai de Recommendation”, *Revue de Qumran* 14 (1990), pp.

³⁸ Come fanno molti altri. Cfr. ad es., Florentino García Martínez e Eibert JC Tigchelaar, *Edizione studio dei Rotoli del Mar Morto*, 2 voll. (Leida: Brill, 1998), pp. 198–200; Mika Pajunen, “The Function of 11QPsAp^a as a Ritual”, in *Text and Ritual: Papers Presented at the Symposium Text and Ritual in Copenhagen in November 2008*, a cura di A. Katrine Gudme (Copenhagen: University of Copenhagen, 2009), p. 52; Michael Wise, Martin Abegg e Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (New York: HarperCollins, 1996), p. 454; Eibert Tigchelaar, “Catalogo dello Spirito, Manoscritto liturgico con contenuto angelico, Incantesimo? Riflessioni sul carattere di un frammento di Qumran (4Q230 1), con Appendice: Edizione dei frammenti di IAA #114”, in *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, a cura di M. Labahn e B. Peerbolte (New York: T & T Clark, 2007), p. 141.

³⁹ 4Q560 è stato inizialmente pubblicato da Douglas Penny e Michael Wise, “By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560)”, *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), pp. 627–650. Cfr. anche Émile Puech, *Qumran Cave 4.XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550–575, 580–582*, DJD XXXVII (Oxford: Clarendon, 2009).

⁴⁰ “est venJu(e) ciondolo (le) sommeil un broyeur/une idole male, et la broyeuse/l'idole femelle, celle qui frappe...” Per una traduzione simile, cfr. García Martínez e Tigchelaar 1997–1998: 1117; Beyer 1994:168; Penny e Wise, “Per il potere di Belzebù”, p. 642; Joseph Naveh, “Fragments of an Aramaic Magic Book From Qumran”, *Israel Exploration Journal* 48 (1998), pp. 257, 260.

⁴¹ In 1QHa, il salmo che inizia a XXIII 1 continua fino a XXV 33 (cfr. Newsom XL, 278).

⁴² Il sostantivo nšp deriva dalla radice $\sqrt{nšp}$, che significa “soffiare”, e si riferisce al momento della giornata in cui spirano i venti freschi. In 1 Sam 30,17 il traduttore greco ha interpretato nšp come heōsphoros (“alba”) ma in generale nšp è stato interpretato come crepuscolo serale o oscurità (cfr. 2 Re 7,5–7 [nšp=schotos]; Ger 13,16; Giobbe 24,15; Isa 5,11; 21,4; 59,10; Prov 7,9; Giobbe 3,9; Sal 119,147–148). Nel LXX, Giobbe 3,9, nšpw kwkby è tradotto come ta astra tēs nuchtos (“le stelle della notte”). Cfr. anche B. Kedar-Kopfstein, “nešp”, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G. Botterweck, H. Ringgren e H.-J. Fabry, trad. di DW Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), vol. 10, pag. 71.