

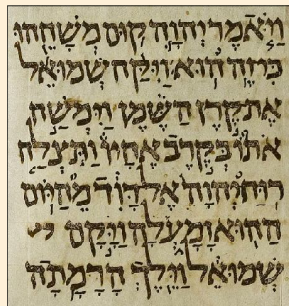
ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

II

and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

provided by Università degli Studi

L'UNZIONE DI DAVIDE (1SAM 16,1-13)  
PROLOGO PROFETICO AL CICLO DELL'ASCESA



AdSE  
II

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

REDAZIONE: RAFFAELE ESPOSITO, DOROTA HARTMAN

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”  
CENTRO DI STUDI EBRAICI

C/O DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO  
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI  
TEL. + 39 0816909675 - FAX. + 39 0815517852  
E-MAIL: [cse@unior.it](mailto:cse@unior.it)

In copertina: Codice di Aleppo, 1Sam 16,12-13

ISSN 2035-6528 - ISBN 978-88-6719-021-8

© Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” - 2012  
Edizione Digitale UniorPress - 2020

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”  
CENTRO DI STUDI EBRAICI

---

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

II

ANGELO GAROFALO

L’UNZIONE DI DAVIDE (1SAM 16,1-13)  
PROLOGO PROFETICO AL CICLO DELL’ASCESA



Napoli 2012



## SOMMARIO

7	Premessa
9	Abbreviazioni e sigle
13	Capitolo I Il testo di 1Sam 16,1-13: indagini preliminari
13	1.1. Testo tradotto e allineato sintatticamente
16	1.2. Note di critica testuale
27	1.3. Analisi sintattica
27	1.3.1. Introduzione al metodo
28	1.3.2. Analisi
36	1.3.3 Osservazioni conclusive
37	1.4. Delimitazione e suddivisione interna
37	1.4.1. Delimitazione
39	1.4.2. Suddivisione
42	Capitolo II Il contesto: 1-2Sam
42	2.1. Problemi introduttivi
43	2.2. Storia dell'interpretazione
60	2.3. Conclusione
62	Capitolo III La pericope di 1Sam 16,1-13: ipotesi sulla formazione
62	3.1. Problemi introduttivi
63	3.2. Storia dell'interpretazione
70	3.3. Conclusione
73	Capitolo IV La pericope di 1Sam 16,1-13: analisi esegetica
73	4.1. Esegesi
73	4.1.1. Prima scena: vv. 1-3

80	4.1.2. Seconda scena: vv. 4-5
83	4.1.3. Terza scena: vv. 6-10
91	4.1.4. Quarta scena: vv. 11-13
103	4.2. Conclusione
106	Capitolo V
	Confronto tra 1Sam 16,1-13 e 1Sam 9,1-10,16
106	5.1. Questioni introduttive su 9,1-10,16
112	5.2. Elementi lessicali ed espressioni accomunanti
114	5.3. Contatti tematici
116	5.4. Differenze
117	5.5. Osservazioni sul termine נָיִד (9,16; 10,1)
120	5.6. Valutazione delle differenze tra 16,1-13 e 9,1-10,16
123	5.7. Le storie di chiamata
124	5.7.1. Verifica dello schema di Habel su 9,1-10,16
127	5.7.2. Verifica dello schema di Habel su 16,1-13
129	5.8. Conclusioni
134	Bibliografia

## Premessa

In questo lavoro, che nasce come tesi di laurea, si propone uno studio della pericope 1Sam 16,1-13, denominata “L’unzione di Davide”, al fine di coglierne la funzione letteraria e storiografica all’interno dei libri di Samuele e di tutta la grande opera storica deuteronomistica. Il percorso di tale ricerca appare, pertanto, articolato su un duplice livello: diacronico, quando s’indaga sulla formazione del testo, sincronico, quando tale indagine è finalizzata all’esame dello stadio finale del testo stesso.

L’analisi preliminare della pericope, che sulla base del confronto con altre ricorrenze del TM e con lezioni testimoniate dalle antiche versioni, affronta il problema delle varianti e relative difficoltà testuali, occupa buona parte del primo capitolo, che si conclude con l’analisi sintattica della pericope stessa, secondo il metodo della linguistica testuale applicato al testo biblico da Alviero Niccacci. Tale analisi, oltre a fornire l’opportunità di testare il tenore e il ritmo della pericope, nonché la sua coerenza sintattica, assieme ad altre componenti – fra cui quella lessicale – è finalizzata a delimitare e a suddividere la pericope.

Quasi una parentesi può essere considerato il secondo capitolo, che si occupa di un’indagine sulla formazione dei due libri di Samuele, muovendo dalla posizione degli studiosi più rappresentativi in questo campo di ricerca. L’appartenenza riconosciuta di 1-2Sam alla grande opera storica deuteronomistica ci obbliga, sebbene limitatamente a quanto concerne il nostro obiettivo, a trattare anche i lineamenti storiografici tipicamente deuteronomistici. La presentazione sistematica degli autori esaminati muove da Leonhard Rost (1926), il quale rompe con la teoria documentaria che aveva caratterizzato la ricerca precedente, inaugurando un nuovo approccio agli antichi materiali, ancor oggi largamente apprezzato. Non mancano, però, riferimenti a studiosi che hanno preceduto Rost, specie quando ripresi in indagini posteriori.

Successivamente, nel terzo e quarto capitolo, trovano spazio argomenti fondamentali per lo studio critico della pericope dell’unzione.



Innanzitutto si tenta di elaborare qualche ipotesi sulla sua formazione, sul probabile autore e sul periodo di composizione, nonché sulla sua coerenza interna in relazione al contesto letterario e storiografico. Anche qui viene offerto congruo spazio al parere di vari studiosi, partendo da Henry P. Smith (1899). Segue una valutazione sulle problematiche riscontrate. Si procede poi con un esempio di lettura esegetica della pericope già delimitata e suddivisa in sezioni; particolare importanza è riservata all'analisi lessicale e allo studio delle costruzioni e dei passaggi di più difficile interpretazione. Vi è anche qui un riferimento costante ai principali commentatori, ma non mancano nuove ipotesi di interpretazione, basate soprattutto sull'analisi filologica del testo e sul confronto con altri testi biblici ed extra-biblici. Le note a pie' di pagina ampliano il confronto fino alle interpretazioni patristiche e rabbiniche. La conclusione propone sinteticamente l'immagine della pericope così come emerge dall'analisi esegetica.

I risultati fin qui raggiunti, integrati dal confronto tra 1Sam 16,1-13 e 1Sam 9,1-10,16 ("L'unzione di Saul"), costituiscono l'argomento del quinto capitolo, che propone anche le conclusioni generali. Le due pericopi, benchè affini, presentano alcune differenze che si rivelano straordinariamente utili per poter tracciare il peculiare significato assunto dal racconto dell'unzione di Davide in relazione al cosiddetto ciclo dell'ascesa di Davide al trono e alla grande opera storica deuteronomistica.

La ricerca è stata condotta sul TM come riportato nell'ultima edizione della BHS; il riferimento ai LXX e alle altre versioni antiche si limita al confronto nei casi controversi e più complessi. Le espressioni e le parole in ebraico vengono presentate regolarmente con le vocali, eccetto il caso in cui si tratti di radici verbali o di parole isolate dal contesto. La vocalizzazione si rende ovviamente necessaria laddove vi sia il rischio di fraintendimenti. Per ragioni tecniche è stato eliminato il *maqfef* da tutte le espressioni ebraiche, fuorché nel testo integrale riportato all'inizio del lavoro.

La numerazione data in fase di analisi sintattica nella suddivisione della pericope in proposizioni ritorna solo nell'applicazione dello schema di Habel; in tutto il resto del lavoro si è preferito utilizzare la suddivisione interna dei versetti normalmente adoperata nelle pubblicazioni scientifiche.

A.G.

## Abbreviazioni e sigle

a c.	a cura di
AB	<i>Anchor Bible</i>
AncBD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
BDB	Brown F. - Driver S.R. - Briggs C.A. (a c.), <i>The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic</i> , Boston 1906
Ber	Trattato Berakhoth (y Talmud Yerushalmi; b Talmud Babli)
BerR	Bereshith Rabbah
BHS	Elliger, K. - Rudolph W. - Rieger, H.P. - Weil, G.E. 1997 <sup>5</sup> (a c.), תורה וכתובים וביאים וכתובים <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Stuttgart.
DTAT	Jenni E. - Westermann C. (a c.), <i>Dizionario Teologico dell'Antico Testamento</i> , I-II, Torino 1978
dtr	deuteronomistico (usato come aggettivo)
Dtr	Deuteronomista (usato come nome o come aggettivo, ma solo riferito al redattore)
DtrH	Deuteronomista storico
DtrN	Deuteronomista nomista
DtrP	Deuteronomista profetico
E	Elohista
ebr.	in ebraico
EncBib	Ardusso F. - Ghiberti G. - Marocco G. - Rolla A. (a c.), <i>Enciclopedia della Bibbia</i> , I-VI, Torino 1969-1971
Gesenius	Kautzsch L. - Cowley A.E., <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , Oxford 1909
GLAT	Botterweck, J. - Ringgren, H. - Fabry, H.J. 1988-2010 (a c.), <i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i> , I-X, Brescia (edizione originale: Stuttgart 1973-2000)
GLNT	Kittel, G. - Friedrich, G. 1965-1992 (a c.), <i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , I-XVI, Brescia (edizione originale: Stuttgart 1933-1979)
ISBE	Orr J. (a c.), <i>The International Standard Bible Encyclopaedia</i> , I-IV, Grand Rapids MI 1984
J	Jahwista
Jastrow	Jastrow M., <i>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotation</i> , I-II, Philadelphia 1903
KB	Koehler L. - Baumgartner W., <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , I-V, Leiden 1994-2000
LamR	Lamentazioni (Ekah) Rabbah
loc. cit.	<i>loco citato</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
LXX <sup>B</sup>	<i>Septuaginta - Codex Vaticanus</i>

MShem	Midrash Shemuel
ndr	nota del redattore
p./pp.	pagina/pagine
SBF	<i>Studium Biblicum Franciscanum</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
Shab	Talmud babilonese, trattato Shabbath
Taan	Talmud babilonese, trattato Ta'anith
TM	Testo masoretico
v./vv.	versetto/versetti
x	volta/volte

Le abbreviazioni dei libri biblici seguono *La Sacra Bibbia*, Nuovo testo CEI, Roma 2008<sup>1</sup>.

## L'UNZIONE DI DAVIDE



# CAPITOLO I

## IL TESTO DI 1SAM 16,1-13: INDAGINI PRELIMINARI

### 1.1. TESTO TRADOTTO E ALLINEATO SINTATTICAMENTE

Viene qui di seguito riportato il testo della pericope 16,1-13 allineato sintatticamente<sup>1</sup> e tradotto in base a elementi – in particolare le difficoltà testuali, la sintassi e il lessico<sup>2</sup> – che verranno trattati in seguito.

16,1a Disse il Signore a Samuele:	16,1a וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-שְׁמוּאֵל
1b «Fino a quando andrai osservando i riti del lutto per Saul,	1b עַד-מָתַי אַתָּה מֵתַאבֵּל אֶל-שָׂאֵל
1c mentre io l'ho rigettato dal regnare su Israele?	1c וְאֲנִי מֵאַסְתִּיו מִמֶּלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל
1d Riempi il tuo corno di olio	1d מִלֵּא קֶרֶןֶךָ שֶׁמֶן
1e e va',	1e וּלְךָ
1f voglio mandarti da Iesse il Betlemmita,	1f אֲשַׁלְּחֶךָ אֶל-יִשִׁי בֵּית-הַלְחֶמִי
1g perché mi sono scelto tra i suoi figli un re».	1g כִּי־רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ
2a Disse Samuele:	2a וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל
2b «Come potrò andare?»	2b אִיךָ אֵלַיךְ
2c Sentirà Saul	2c וְשָׁמַע שָׂאֵל
2d e mi ucciderà!»	2d וְהָרְגָנִי
2e E il Signore disse:	2e וַיֹּאמֶר יְהוָה
2f «Prenderai una giovenca dell'armento nella tua mano,	2f עֲגֹלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדְךָ
2g così che dirai:	2g וְאָמַרְתָּ
2h «È per sacrificare al Signore che sono venuto!»	2h לְזִבְחַ לַיהוָה בְּאַתִּי
3a E inviterai Iesse al sacrificio,	3a וְקָרָאתָ לְיִשִׁי בְּזִבְחַ
3b mentre io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare.	3b וְאֲנֹכִי אֹדְרִיעֶךָ אֶת אֲשֶׁר-תַּעֲשֶׂה
3c E ungerai per me colui che ti dirò».	3c וּמָשַׁחְתָּ לִּי אֶת אֲשֶׁר-אֹמַר אֵלֶיךָ
4a Così Samuele fece ciò che gli aveva detto il Signore.	4a וַיַּעַשׂ שְׁמוּאֵל אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה

<sup>1</sup> Questa disposizione è il risultato dell'analisi sintattica condotta nel corso del lavoro, secondo il metodo individuato da A. Niccacci, che verrà presentato in sintesi al paragrafo 1.3.1.

<sup>2</sup> L'aspetto lessicale è trattato nella lettura esegetica della pericope (capitolo IV).

4b Entrò in Betlemme

4c e gli anziani della città gli andarono  
trepidanti incontro.

4d E (uno) disse:

4e «È pace la tua venuta?»

5a E disse:

5b «È pace!

5c È per sacrificare al Signore che sono  
venuto!

5d Santificatevi,

5e così verrete con me al sacrificio».

5f Fece santificare Iesse e i suoi figli

5g e li invitò al sacrificio.

6a Ora avvenne che appena essi  
giunsero

6b vide Eliab

6c e disse:

6d «Sicuramente è di fronte al Signore  
il suo unto!»

7a Ma il Signore disse a Samuele:

7b «Non mostrare riguardo al suo  
aspetto e all'altezza della sua statura!

7c Difatti l'ho rigettato!

7d Poiché non (conta) ciò che vede  
l'uomo!

7e Infatti l'uomo guarda

all'apparenza/agli occhi/secondo gli  
occhi,

7f mentre il Signore guarda al  
cuore/secondo il cuore!»

8a Allora Iesse chiamò Abinadab

8b e lo fece passare davanti a Samuele.

8c Ma (Samuele) disse:

8d «Neanche costui ha scelto il  
Signore!»

9a Poi Iesse fece passare Samma.

9b Ma (Samuele) disse:

9c «Nemmeno costui ha scelto il  
Signore!»

10a Così Iesse fece passare i suoi sette  
figli davanti a Samuele.

10b Ma Samuele disse a Iesse:

10c «Il Signore non ha scelto loro/fra

4b ויבא בית לחם

4c ויחדרו זקני העיר לקראתו

4d ויאמר

4e שלם בואך

5a ויאמר

5b שלום

5c לזבח ליהוה באתי

5d התקדשו

5e ובאתם אתי בזבח

5f ויקדש את-ישי ואת-בניו

5g ויקרא להם לזבח

6a ויהי בבואם

6b וירא את-אליאב

6c ויאמר

6d אך נגד יהוה משיחו

7a ויאמר יהוה אל-שמואל

7b אל-תבט אל-מראהו ואל-גבה קומתו

7c כי מאסתיהו

7d כי לא אשר יראה האדם

7e כי האדם יראה לעינים

7f ויהוה יראה ללבב

8a ויקרא ישי אל-אבינדב

8b ויעברהו לפני שמואל

8c ויאמר

8d גם-בזה לא-בחר יהוה

9a ויעבר ישי שמה

9b ויאמר

9c גם-בזה לא-בחר יהוה

10a ויעבר ישי שבעת בניו לפני שמואל

10b ויאמר שמואל אל-ישי

10c לא-בחר יהוה באלה

di loro!»

11a Disse Samuele a Iesse:

11b «Sono finiti i giovani?»

11c Disse:

11d «Resta ancora il più piccolo.

11e Ecco, sta pascolando il gregge»

11f Disse Samuele a Iesse:

11g Manda

11h a prenderlo,

11i perché non ci metteremo a tavola  
finché egli non sarà venuto qui».

12a E mandò (qualcuno)

12b e lo fece venire.

12c Ed egli era rossiccio con bellezza di  
occhi e piacevole d'aspetto.

12d Disse il Signore:

12e «Alzati,

12f ungi,

12g perché è lui!»

13a Così Samuele prese il corno  
dell'olio

13b e lo unse in mezzo ai suoi fratelli

13c E lo spirito del Signore fece  
irruzione su Davide da quel giorno in  
poi.

13d Poi Samuele si alzò

13e e se ne andò a Rama.

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-יֵשׁוּ 11a

הֲתִמּוּ הַנְּעָרִים 11b

וַיֹּאמֶר 11c

עוֹד שָׂאֵר הַקָּטָן 11d

וְהִנֵּה רֹעֵה בְצֹאן 11e

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-יֵשׁוּ 11f

שְׁלַח 11g

וְקַחנִי 11h

כִּי לֹא-נֹסֵב עַד-בָּאוּ פֹה 11i

וַיִּשְׁלַח 12a

וַיָּבִיֵאֵהוּ 12b

וְהוּא אֲדָמוּנִי עַם-יִפֶּה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי 12c

וַיֹּאמֶר יְהוָה 12d

קוּם 12e

מִשְׁחָהוּ 12f

כִּי-זֶה הוּא 12g

וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת-קֶרֶן הַשֶּׁמֶן 13a

וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אָחָיו 13b

רוּחַ-יְהוָה אֶל-דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וְנִמְעָלָה 13c

וַתִּצְלַח 13c

וַיִּקָּם שְׁמוּאֵל 13d

וַיֵּלֶךְ הָרָמָתָה 13e



## 1.2. NOTE DI CRITICA TESTUALE

## 16,1

אֵל שָׂאֵל - *per Saul*. Molti manoscritti ebraici e il Targum testimoniano על in luogo della preposizione אֵל. La medesima espressione ricorre nel versetto precedente (15,35). Anche in questo caso il Targum attesta על anziché אֵל. Il verbo אָבַל *fare lutto* nei casi in cui viene espresso l'oggetto del lutto,<sup>3</sup> è sempre seguito nel TM dalla preposizione על,<sup>4</sup> tranne nei due casi appena enunciati. I LXX, sia in 16,1 che in 15,35, rendono la preposizione ebraica con ἐπί, come in tutti i casi in cui nel TM il verbo in questione è accompagnato dalla preposizione על. Il KB afferma che אֵל può esprimere anche il complemento di argomento (*in considerazione di/riguardo a*), riportando fra gli altri esempi 2Sam 1,24, versetto che fa parte dell'elegia di Davide sulla morte di Saul e Gionata. Qui il verbo usato è בכיה *piangere* – in qualche modo sinonimo di אָבַל – e il costrutto che segue, che esprime l'oggetto del pianto, è אֵל שָׂאֵל con un corrispondente ἐπί Σαουλ nei LXX. Per cui è difficile dire che la costruzione di 16,1 e 15,35 sia sintatticamente sbagliata. Probabilmente si tratta soltanto di un altro modo di esprimere l'oggetto del lamento, sebbene più raro.

מִלֵּא קֶרֶן - *Riempi il tuo corno*. La recensione di Luciano dei LXX a questo comando del Signore a Saul fa precedere la ripetizione dell'espressione iniziale in cui si esprime l'introduzione narrativa del comando: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαμουηλ - *E disse il Signore a Samuele*. Siamo di fronte a una variante che ha scarse probabilità di essere originale, sia per un motivo di critica esterna – essendo testimoniata da una sola recensione – sia per una questione di critica interna, visto che quasi certamente nasce dall'esigenza di offrire una maggiore chiarezza all'intero periodo.

## 16,2

עֲגִלַת בְּקָר תִּקַּח בְּיָדְךָ - *Una giovenca dell'armento prenderai nella tua mano*; 4QSam<sup>b</sup>, i LXX e la versione siriana attestano qui l'imperativo al posto dell'imperfetto תִּקַּח del TM. Entrambe le costruzioni, sia quella con l'imperfetto che quella con l'imperativo sono attestate nel TM quando si

<sup>3</sup> Vi sono molti casi in cui il verbo non è seguito da alcuna specificazione. Al *qal*: Is 3,26; 19,8; 24,4; Ger 4,28; 12,24; 14,2; Os 4,3; Gl 1,9,10; Am 1,2; 8,8; 9,5. All'*hifil*: Lam 2,8; Ez 31,15. All'*hitpael*: Es 33,4; Nm 14,39; 1Sam 6,19; 2Sam 14,2; 1Cr 7,22; Ne 1,4; 8,9; Ez 7,12,27; Dn 10,2.

<sup>4</sup> Diamo qui di seguito le ricorrenze in cui il verbo אָבַל è seguito dalla preposizione על. Al *qal*: Gb 14,22; Ger 12,11 (in cui la preposizione significa specificamente *davanti a*); Os 10,5. All'*hitpael*: Gen 37,34; 2Sam 13,37 (Davide fa lutto "su suo figlio" Assalonne, il quale fugge dopo aver fatto assassinare Amnòn); 14,2; 19,2 (Davide fa lutto per la morte di Assalonne); 2Cr 35,24; Esd 10,6; Is 66,10.

vuole esprimere un comando. Qui è possibile rilevare, secondo l'approccio sintattico di A. Niccacci, che l'enfasi, in entrambe le varianti, viene posta sull'oggetto diretto che precede il verbo. Nello stesso versetto si riscontra anche un'altra variante: alcuni manoscritti presentano בִּידִיךְ – *nelle tue mani*, anziché בְּיַדְךָ – *nella tua mano*. La parola יד preceduta dalla preposizione ב e seguita dal suffisso di seconda persona singolare nel TM non ricorre mai al duale, ma sempre al singolare, con 65 attestazioni di בִּידִיךְ e 6 di וּבִידִיךְ. Risulta chiaro allora che i manoscritti sono un tentativo tardivo di rendere più piana l'espressione attraverso l'uso del duale.

### 16,3

וּקְרָאתָ לְיִשְׁי בְּזִבְחָ - *E chiamerai Iesse al sacrificio*. Nelle citazioni del testo nella letteratura rabbinica<sup>5</sup> abbiamo il costrutto לְזִבְחָ, anziché בְּזִבְחָ del TM, dunque il sostantivo (o l'infinito costruito) con la preposizione ל, come in 16,5b, dove il medesimo verbo קָרָא è seguito dal costrutto לְזִבְחָ. La versione siriana attesta anch'essa la medesima preposizione *lamed*, con un costrutto che è *ldbh*<sup>6</sup>. L'equivalente di tale preposizione si ritrova pure nella Vulgata, nella forma *ad*. I LXX invece, in corrispondenza di בְּזִבְחָ attestano εἰς τὴν θυσίαν, dunque con un εἰς che lascia intendere un testo ebraico di riferimento che può aver avuto indifferentemente sia la preposizione ב che la preposizione ל.<sup>6</sup> Il significato base della preposizione ב è, a livello locativo, quello di stato in luogo. Tuttavia, può indicare anche movimento, nel senso di dirigersi concretamente all'interno di qualcosa e senza il valore finale che, accanto a quello di semplice moto a luogo, contiene invece la preposizione ל. Anche il campo semantico di εἰς è molto ampio e al suo interno trova riscontro sia il senso di moto a luogo, da tradurre con *a, in, verso* (ad esempio, nei LXX: Gen 2,7 [il TM ha ב]; Lv 16,22 [il TM ha ב]; 1Sam 17,47), che il senso di destinazione o di scopo, *a, per* (ad esempio, nei LXX: Gen 1,14 [5x]; Es 39,1; 1Sam 17,1).<sup>7</sup> Dunque, se si pone l'accento sull'aspetto finale dell'invito – ipotesi più plausibile – non si può non ammettere che con ogni probabilità la lezione del TM – qui come al v. 5a – è anomala; se

<sup>5</sup> “Loci laudati in letteratura rabbinica et in letteratura judaica mediaevali secundum V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur, Prolegomeni (Vindobonae 1906); pars II (1908); pars III (1911)*”: BHS, sigla “cit(t)”, XLVII-XLVIII.

<sup>6</sup> I passi biblici in cui al ב ebraico corrisponde lo εἰς greco sono numerosi (anche se l'apparato critico della BHS cita inspiegabilmente i LXX come testimoni della variante testuale לְזִבְחָ). A tal proposito, bisogna considerare che l'uso delle preposizioni nei LXX spesso dipende dalle regole della lingua greca; per questo motivo è accaduto che, a volte, i traduttori abbiano deviato da usi equivalenti attestati altrove. Ne risulta che in molti libri dei LXX vi sono pochi equivalenti fissi. Cf. Tov 1997: 161.

<sup>7</sup> Nelle citazioni dei LXX, per i libri biblici si userà sempre la nomenclatura del canone ebraico, onde evitare confusione nel lettore.

invece si pone in risalto l'aspetto più propriamente locativo dell'invito, il **ב** del TM non è del tutto fuori luogo, pur consrelando la difficoltà. D'altronde, abbiamo pochissime ricorrenze del verbo **קרא** con il significato di *invitare* (a una festa o a un banchetto sacrificale) e seguito dal sostantivo **זבח**: Nm 25,2a - **וַתִּקְרָאן לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן** con il greco *καὶ ἐκάλεσαν αὐτοὺς ἐπὶ ταῖς θυσίαις τῶν εἰδώλων*; 1Sam 16,5b - **לָהֶם לְזִבְחֵי** con il greco *καὶ ἐκάλεσεν αὐτοὺς εἰς τὴν θυσίαν*; 16,3a - **וַתִּקְרָא לְיִשְׂרָאֵל לְזִבְחֵי** con il greco *καὶ καλέσεις τὸν Ἰεσοαι εἰς τὴν θυσίαν*; 16,5a (se si considera il verbo **בוא** come corrispettivo di **קרא** nel discorso diretto) - **וּבְאַתְּמָם אֲתִי בְזִבְחֵי** con il greco *καὶ εὐφράνθητε μετ' ἐμοῦ*. In due dei quattro casi si adopera la preposizione **ל** (di cui soltanto uno con la preposizione corrispondente greca *εἰς*) e in due la preposizione **ב** (di cui soltanto uno con preposizione corrispondente greca *εἰς*). Pertanto la decisione di alcuni<sup>8</sup> di considerare il TM corrotto non pare sufficientemente provata.

#### 16,4

**וַיֹּאמֶר שְׁלֹמֹ בְנֵי אֵלֶיךָ** - *E disse: "È pace la tua venuta?"*. Il *sebir*, così come anche molti manoscritti ebraici, i LXX, il Targum (non *l'editio princeps*) e la Vulgata, in luogo di **וַיֹּאמֶר** che è una terza persona singolare maschile, presentano una terza persona plurale, che sembrerebbe più coerente rispetto al contesto, visto che il soggetto della frase è costituito dalla figura degli *anziani della città זקני העיר*. Diversi studiosi, fra cui McCarter,<sup>9</sup> propendono per correggere il TM con **וַיֹּאמְרוּ**, ma vi è una convincente spiegazione di Driver<sup>10</sup> relativa all'opportunità di accettare la forma verbale al singolare. Egli, basandosi su quanto già osservato dai grammatici ebrei medievali, afferma che qui si potrebbe essere di fronte al caso di un "participio interno"<sup>11</sup> sottinteso, ossia **הַאֹמֵר il dicente**; in ebraico, infatti, quando il verbo appare senza il soggetto espresso, il soggetto implicito risulta essere proprio il participio interno.<sup>12</sup> La spiegazione, secondo l'autore, è confermata dai casi in cui il participio è

<sup>8</sup> Suggestiscono infatti di leggere **לזבח**, fra gli altri, Driver 1913: 132; McCarter Jr. 1980: 274; ove citando soltanto il caso di 1Sam 16,5, egli afferma: «The preposition **ל** is correct with **קרא**, *summon*».

<sup>9</sup> Cf. McCarter Jr. 1980: 274.

<sup>10</sup> Cf. Driver 1913: 132.

<sup>11</sup> Driver lo definisce "the cognate participle".

<sup>12</sup> Anche nel Gesenius (§ 144*de*), trattando del modo in cui l'ebraico esprime la forma impersonale, si afferma che una modalità possibile è quella di usare la 3ª persona singolare maschile e femminile (del genere femminile riporta un solo caso: Nm 26,59) del verbo. E fra i diversi esempi apportati (fra cui Gen 11,9; 16,14; 2Sam 2,16) vi è anche 1Sam 16,4. Il riferimento del Gesenius è ai grammatici ebrei e arabi medievali, che spiegano l'uso del singolare tramite l'aggiunta di un participio, perlopiù determinato.

realmente espresso: Dt 17,6; 22,8; Is 28,4; Ez 18,32; 33,4; Nm 6,9; Am 9,1. In base a queste ricorrenze risultano chiariti i casi in cui, come nel nostro testo, il participio è soltanto sottinteso. Un caso esemplare riportato da Driver insieme ad altri (Is 8,4; Am 6,12; 1Re 22,38; Am 3,11) è quello di Gen 48,1: וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף *E si disse/fu detto a Giuseppe*; qui sarebbe sottinteso il participio הָאָמַר, tanto più – aggiungamo – che i LXX in corrispondenza del וַיֹּאמֶר del TM, hanno καὶ ἀπηγγέλη *E fu annunciato*; dunque un passivo che rende impersonale l'espressione.

Al וַיֹּאמֶר già esaminato segue la domanda בּוֹאֵךְ שְׁלֹמֹ *È pace il tuo venire?* Qui un codice manoscritto ebraico riporta il prefisso interrogativo ה, come in 1Re 2,13 che presenta l'identica espressione del nostro versetto, compresa la risposta che segue. L'assenza dello specifico prefisso, pronomi o avverbio nelle frasi interrogative per i grammatici non sembra costituire un problema:<sup>13</sup> riferendosi a diversi esempi attestati nel TM, essi ritengono che, come nelle lingue moderne, anche in ebraico la semplice intonazione è sufficiente a fornire alla frase la forma interrogativa (si vedano per esempio: Gen 18,12; 27,24; 1Re 1,24; 2Re 9,11). Qualche volta essa è indicata dall'ordine delle parole, ossia ponendo enfasi sul predicato, che viene dunque anteposto al soggetto, come nel caso in questione di 1Sam 16,4. Ma, come si fa notare in Joüion - Muraoka, nel caso di 1Re 2,13, oltre all'ordine predicato-soggetto, è presente anche la particella interrogativa ה: fenomeno che si ripete anche confrontando le due espressioni di 2Sam 18, dove il soggetto è il re Davide, il quale chiede informazioni sulle condizioni del figlio Assalonne. Qui abbiamo nel v. 29 שְׁלֹמֹ לְנֶעַר לְאַבְשָׁלוֹם *È in salute il giovane Assalonne?* mentre nel v. 32 si riscontra la medesima frase, ma con ה davanti a שְׁלֹמֹ. Le espressioni con chiaro tenore di risposta che seguono agli esempi citati, compreso il nostro caso, indicano che ciò che precede è indubbiamente una domanda. Si noti, infine, che nel codice Vaticano dei LXX, come indicato in Rahlfs, in 1Sam 16,4 la parola εἰρήνη è preceduta dalla particella interrogativa ἦ.<sup>14</sup>

In 4QSam<sup>b</sup> e nei LXX la domanda *È pace il tuo venire?* prosegue con l'aggiunta della parola *veggente*, resa rispettivamente con הַרְאָה e ὁ βλέπων. Samuele nel TM viene chiamato con lo stesso appellativo in 1Sam 9,9(2x).11.18.19 (i LXX hanno qui il pronome αὐτός, che si riferisce ugualmente al τοῦ βλέποντος del versetto precedente), nel contesto dell'incontro di Saul con Samuele prima dell'unzione. La lezione dei due testimoni non masoretici sembrerebbe un tentativo di creare una

<sup>13</sup> Si veda ad esempio Gesenius §§ 154g, 161a.

<sup>14</sup> Sul valore interrogativo della particella ἦ si veda: Smith 1920, § 2650, dove si afferma: «ἦ and ἄρα introduce questions asking merely for information and imply nothing as to the answer expected (neither yes nor no)»; si veda anche Blass - Debrunner 1997, §§ 440<sup>2</sup>, 446.

maggiore affinità lessicale tra l'unzione di Saul, che riporta la tradizione di Samuele come *veggente*, e l'unzione di Davide.

### 16,5

וּבָאתֶם אִתִּי בְזֶבַח - *E venite con me al sacrificio*. Per la discussione sulla difficoltà del costrutto בְּזֶבַח rimando alle osservazioni fatte a proposito della stessa ricorrenza in 16,3. Si aggiunga però che nel nostro versetto il Targum (edizione Buxtorf) attesta la parola לְשִׁירוּתָא - *al servizio (liturgico)*. La Vulgata invece dà la costruzione finale *ut immolem*, a cui soggiacerebbe un ל + infinito costruito del verbo זָבַח. Ma peculiare è la testimonianza dei LXX (eccetto la recensione di Luciano, che ripropone l'espressione di 16,3: εἰς τὴν θυσίαν), in cui si rileva in luogo di בְּזֶבַח וּבָאתֶם אִתִּי בְזֶבַח un invito formulato in maniera diversa: καὶ εὐφραίνθητε μετ' ἐμοῦ σήμερον *E rallegratevi / fate festa con me oggi!* Il verbo εὐφραίνω al medio-passivo ha un'attestazione frequente nei LXX e perlopiù corrisponde ai verbi ebraici שָׂמַח (nella maggioranza dei casi) / רָגַן / רָגַן / רָגַן / גִּיל / גִּיל. Nei due libri di Samuele (LXX) il verbo ricorre soltanto 6 volte e, tranne nel caso del nostro versetto, in cui il TM non attesta un corrispondente, il verbo usato in ebraico è שָׂמַח. Si segnala fra questi casi 1Sam 11,15, in cui si parla della grande festa che Saul celebra insieme agli uomini di Israele a Galgala, nel giorno in cui essi lo riconoscono re. Questa ricorrenza testuale è interessante ai fini del nostro studio della variante:<sup>15</sup> il verbo εὐφραίνω / שָׂמַח si trova in una proposizione che segue ad un'altra, in cui si dice וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים *E sacrificarono lì sacrifici di comunione / pacifici*, per indicare il legame fra il sacrificio e la gioia che ne deriva.<sup>16</sup> Non sorprende, dunque, se i LXX, parafrasando l'espressione ebraica, hanno inteso riassumere l'invito al sacrificio nell'invito a fare festa, in modo da creare ancora una volta un legame con la storia della proclamazione regale di Saul (1Sam 11,12-15), in cui come già enunciato si fa uso dello stesso verbo (11,15). Così la gioia della imminente unzione di Davide diviene consonante con quella che segue l'unzione di Saul. Si aggiunga che lo stesso verbo εὐφραίνω / שָׂמַח lo si ritrova nel racconto dell'unzione regale di Salomone in 1Re 1,40.45.<sup>17</sup> Si consideri, infine, l'osservazione di Hertzberg,<sup>18</sup> il quale, commentando (ma senza operare alcuna scelta) la variante testuale che si riscontra nei LXX, afferma: «In questo modo si dovrebbe evidentemente evitare la difficoltà che più tardi, a quanto sembra, solo la famiglia di Iesse partecipa al sacrificio».

<sup>15</sup> Un esempio simile a 1Sam 11,15, dove il verbo שָׂמַח (εὐφραίνω nei LXX) è associato al sacrificio di comunione, si ha in Dt 27,7.

<sup>16</sup> In *GLNT* III, 1203-1204, sull'uso di εὐφραίνω nei LXX leggiamo: «(...) può designare sia il sentimento personale di allegrezza per la protezione e per l'aiuto di Dio nella distretta (...), sia l'allegrezza giubilante che risuona nell'assemblea cultuale (...)».

<sup>17</sup> Grillet - Lestienne 1997: 286, nota 16,5.

<sup>18</sup> Hertzberg 2003: 163.

## 16,7

כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיִם וַיְהִי הָאָדָם יִרְאֶה לְלִבָּב -  
*Perché non (conta) ciò che guarda l'uomo, dal momento che l'uomo guarda all'apparenza/agli occhi/secondo gli occhi, mentre il Signore guarda al cuore/secondo il cuore.* All'interno di questo discorso divino il Signore parla alla terza persona di se stesso. La Peshitta sembra aver voluto corregger questa "anomalia", presentando il testo alla prima persona. Ma per Joosten la Peshitta presenterebbe la lezione originale.<sup>19</sup>

Dalla traduzione presentata si può subito notare che è stato necessario integrare il testo aggiungendo la parola *conta*. Effettivamente, come già molti hanno fatto notare, il TM in questo punto appare difettivo. Qui di seguito il testo dei LXX con la relativa traduzione: ὅτι οὐχ ὥς ἐμβλέπεται<sup>20</sup> ἄνθρωπος ὄψεται ὁ θεός ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν *Poiché non come guarda l'uomo vede / percepisce Dio, dal momento che l'uomo vede il volto, mentre Dio vede il cuore.* La differenza rispetto al TM consiste anzitutto nella congiunzione subordinante ὥς – *come*, che troviamo in corrispondenza del pronome relativo pregnante אֲשֶׁר *ciò che*. Il corrispettivo di ὥς si trova attestato anche nella versione siriana e nel Targum, in cui si legge כַּנֵּאֱמָר.

Esaminando ancora l'espressione dei LXX, si nota ancora un'altra rilevante divergenza testuale, ovvero la presenza del costrutto ὄψεται ὁ θεός – *vede Dio*, che costituisce il secondo termine di paragone della proposizione che precede,<sup>21</sup> ossia ὅτι οὐχ ὥς ἐμβλέπεται ἄνθρωπος. Cross,<sup>22</sup> rifacendosi alla lezione dei LXX e calcolando lo spazio nella linea del manoscritto,<sup>23</sup> ricostruisce nel modo seguente il v. 7b di 4QSam<sup>b</sup>:<sup>24</sup> [כִּי לֹא כַאֲשֶׁר יִרְאֶה (וַיְבִיט) הָאָדָם יִרְאֶה הָאֱלֹהִים]. Egli considera la

<sup>19</sup> Cf. Joosten 1991: 226-233.

<sup>20</sup> I verbi ἐμβλέπω e ὁράω qui vengono adoperati al futuro (ricalcando l'imperfetto ebraico) ma con significato di presente e, dunque, con funzione paradigmatica. È il futuro gnomico di cui parlano i grammatici. Cf. Smith 1920: § 1914.

<sup>21</sup> In Grillet - Lestienne 1997: 286, nota 7b, in maniera opportuna si fa notare che il v. 7b nei LXX si compone di quattro proposizioni che si oppongono due a due e riguardano l'uomo e Dio; il TM ne presenta soltanto tre. Si conclude che la lezione masoretica è da considerare difficile.

<sup>22</sup> Cross 1975: 175.

<sup>23</sup> «The fuller text must be read in 4Q to fill out the line. If we follow the LXX, the line is calculated at 72 characters, precisely the mean; if the awkward MT is followed, the line is 61 characters, impossibly short, or in any case, far shorter than the shortest line elsewhere in the fragments»: Cross 1975: 170.

<sup>24</sup> Poniamo tra parentesi quadre il testo ricostruito.

<sup>25</sup> Generalmente i LXX traducono il verbo נִבְט *guardare/osservare attentamente* con ἐμβλέπω (si veda il caso del v. 7a del nostro testo), ἐπιβλέπω, ο κατανόω, talvolta anche ἀναβλέπω, ἐπιστρέφω. Cf. GLAT IX, 503 (נִבְט).

lezione del TM il risultato di un'aplografia<sup>26</sup> per *homoioarkton*, che ha prodotto la caduta della locuzione **יְרֵאָה הָאֱלֹהִים**. Driver,<sup>27</sup> che aveva già registrato il fenomeno dell'aplografia, suggeriva anche di emendare **אֲשֶׁר** in **כִּאֲשֶׁר**, poiché i passi del TM (Ger 48,8; Sal 106,34) in cui **אֲשֶׁר** si può tradurre con la congiunzione subordinante *come*<sup>28</sup> non sarebbero formalmente paralleli al nostro caso. A difesa della lezione del TM si schiera invece Barthélemy<sup>29</sup> il quale, rifacendosi a un'ipotesi già abbozzata da König, ritiene più probabile un'aggiunta chiarificatrice nei LXX, che un'omissione nel TM, dove invece preferisce parlare di anacoluto. Traduce così l'intero v. 7b: *Car ce n'est pas ce que l'homme voit... car l'homme fait attention à l'aspect, mais le Seigneur fait attention au coeur*. E la continuazione naturale lasciata in sospeso – egli aggiunge – sarà stata verosimilmente *que le Seigneur voit*. Questa soluzione offrirebbe altresì la possibilità di interpretare il costrutto come il principio generale del discernimento, che segna la differenza tra Dio e l'uomo, secondo quanto viene esplicitato subito dopo.<sup>30</sup>

Per quanto concerne l'espressione **יְרֵאָה לְעֵינַיִם**<sup>31</sup> che ho reso con l'italiano *L'uomo guarda all'apparenza*, o letteralmente *agli occhi*,<sup>32</sup> sembra opportuno prendere in considerazione anche ciò che sostiene Fokkelmann, il quale suggerisce di interpretare il **ל** di **לְעֵינַיִם** e di **לְלִבֵּב**, come una *lamed normae*, per cui ne risulterebbe la seguente traduzione:

<sup>26</sup> Wellhausen, Budde e Kittel parlano anch'essi di aplografia (Barthélemy 1982: 189).

<sup>27</sup> Cf. Driver 1913: 133.

<sup>28</sup> In Ger 31,8 (LXX) abbiamo *καθὼς*; non così in Sal 106,34, dove invece i LXX presentano il pronome relativo *ὃ*.

<sup>29</sup> Barthélemy 1982: 189.

<sup>30</sup> Fontaine 1982: 95-108 analizza questa espressione come un detto proverbiale che serve nel contesto «to suggest that there is more to David's election than meets the human eye» (108).

<sup>31</sup> In Gesenius (§ 35g) si giustifica la presenza del *patach* sotto il **ל** anziché del *qamets*, come vorrebbe invece la regola, spiegandola come un'eccezione. Troviamo il medesimo lessema vocalizzato allo stesso modo in Qo 11,7, mentre viene vocalizzato con *qamets* in Gen 3,6 e Pr 10,26.

<sup>32</sup> Così fanno diversi esegeti, commentando che si tratta di un uso figurato del termine *occhi* per indicare la forma esterna dell'uomo, affinché bilanci l'altra espressione del testo, **לְלִבֵּב**, indicante invece la parte interna (Smith 1899: 146; si vedano anche Bressan 1954: 259; Keil - Delitzsch 1980: 169). Fra coloro che sostengono l'idea di interpretare il costrutto come *apparenza* annoveriamo Hurowitz (1990: 90-94), il quale suggerisce di porre in relazione עַיִן con l'accadico *šiknu*, che in molti testi significa inequivocabilmente "forma esterna". E come *šiknu* trova la sua etimologia nel verbo *šakanum* "dimorare", così עַיִן deriverebbe da עוֹן *dimorare* (Dt 33,28); per cui in ebraico si sarebbe avuto il medesimo sviluppo semantico verificatosi in accadico: dal "dimorare" a "ciò che è presente", dunque "ciò che appare".

L'uomo vede secondo gli occhi, mentre il Signore vede secondo il cuore.<sup>33</sup> Quanto invece alla traduzione più accreditata, si può notare che il sostantivo עין nel TM assume sì il significato derivato di *apparenza/aspetto*, ma non al duale, bensì al singolare. È quanto annota il KB,<sup>34</sup> ove nel riportare i testi in cui il termine al singolare assume con certezza questo significato (Lv 13,55; Nm 11,7; Ez 1,4.16.22) si suggerisce di leggere al singolare anche le ricorrenze del termine al duale, quando è chiaro che il significato è *apparenza/aspetto* (Lv 13,5.37).<sup>35</sup> Del medesimo parere era già stato Driver,<sup>36</sup> che includeva nei testi da emendare anche il nostro. La versione siriana e il Targum attestano anch'esse un plurale, rispettivamente *b'yn'* e בעיניהון – *con i loro occhi*, ma cambiano la prospettiva dell'enunciato sostituendo la preposizione ל del TM con la preposizione ב strumentale, affine al *lamed normae* di cui parla Fokkermann. Ed ecco l'intera espressione targumica:

ארי לא כמא רחון בני אנשא ארי בני אנשא חון בעיניהון וקדם יי גלין מחשב  
לבא

Poiché non come vedono i figli degli uomini, dal momento che i figli degli uomini vedono con i loro occhi, mentre al cospetto del Signore sono rivelati i piani del cuore.

Sembra che la traduzione aramaica, mediante piccoli ritocchi, abbia voluto superare la difficoltà del testo ebraico. Quanto ai LXX, in corrispondenza della locuzione לעינים riportano εἰς πρόσωπον, con una preposizione (εἰς) che rispecchia il ל ebraico e un sostantivo (πρόσωπον) che i lessici traducono anche con la parola *apparenza*. Per cui risulta l'esatto corrispondente della parola עינים del TM emendata al singolare.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Cf. Fokkermann 1981: 724. Dello stesso parere risulta essere anche Jongeling 1986: 95-98, muovendo da un'idea di fondo: su più di 1200 ricorrenze in tutto il TM, soltanto in tre casi il verbo ראה sembra costruito con la preposizione ל: 16,7(2x); Sal 64,6. Normalmente, invece, la costruzione del verbo prevede l'accusativo. Ora, siccome soltanto nell'ebraico tardivo, sotto l'influsso dell'aramaico, la ל indica l'accusativo, l'autore ne deduce che nel nostro caso si deve parlare di *Lamed normae* piuttosto che di complemento oggetto. D'altra parte, sia l'osservazione di Jongeling, sia quella di Fokkermann sembrano confermate da ciò che viene espresso anche in 13,14, sebbene con la preposizione ב anziché ל: *Il Signore si è cercato un uomo secondo il suo cuore* (בְּלִבּוֹ).

<sup>34</sup> KB II, 818 (עיין).

<sup>35</sup> In questi due testi il costrutto attestato è בעיניי, che non sembra esprimere il significato di *apparenza*: nel contesto della frase andrebbe tradotto semplicemente con l'espressione *ai suoi occhi* (del sacerdote).

<sup>36</sup> Cf. Driver 1913: 133.

<sup>37</sup> Qui di seguito vengono indicati i termini usati dai LXX in corrispondenza del termine עין nel senso di *apparenza/aspetto*. Al singolare: Lv 13,55 - ὄψις; Nm 11,7 - εἶδος; Ez



## 16,11

עוֹד שְׂאָר הַקָּטָן - *Resta ancora il più piccolo*. I LXX presentano una proposizione ellittica del verbo: ἔτι ὁ μικρὸς *Ancora il piccolo!* Da notare come il greco ricalchi la parola קָטָן del TM, che ha tutta la forza di un superlativo reso dall'articolo.<sup>38</sup>

כִּי לֹא נָסַב עַד בָּאוּ פֹה - *Perché non ci metteremo a tavola finché egli non sarà venuto qui*. Il problema testuale di questa espressione riguarda la parola נָסַב che nei LXX è resa con κατακλιθῶμεν e nella Vulgata con *discumbemus*. Entrambi i verbi, κατακλίνω e *discumbo*, hanno come significato primario quello di *sdraiarsi/adagiarsi/giacere*, azione che può realizzarsi *a tavola* o *a letto*.<sup>39</sup> In corrispondenza del verbo greco κατακλίνω si riscontra סָבַב nel TM soltanto nel caso di 1Sam 16,11; mentre nelle altre quattro ricorrenze (Es 21,18; Nm 24,9; Gdc 5,27[2x]), le radici utilizzate sono נָפַל e כָּרַע, entrambe connesse con il distendersi e dunque affini alla versione greca. È noto, invece, che la radice סָבַב ha come significato primario *girare/aggirare/voltarsi*, accezione mai assunta da κατακλίνω, neanche in testi extra-biblici. Ora, già nel TM vi è una traccia che fa pensare ad un ampliamento del significato della radice סָבַב e secondo l'indicazione di Driver<sup>40</sup> essa è da cercare in Ct 1,12, dove troviamo il costrutto בְּמִסְבּוֹ (ב + מִסְבּוֹ<sup>41</sup> + ו), che si potrebbe tradurre con l'espressione *alla sua tavola*.<sup>42</sup> Ma ciò che nell'ebraico biblico è

1,4 - ὄρασις; Ez 1,16 - εἶδος; Ez 1,22 - ὄρασις. Per il termine espresso al duale si rimanda esclusivamente a 1Sam 16,7 per la stessa ragione già espressa alla nota 35.

<sup>38</sup> Gesenius, § 133g: «To express the *superlative* it is also sufficient to make the adjective determinate (...).».

<sup>39</sup> Vengono riportati qui di seguito le ricorrenze del verbo κατακλίνω nei LXX con il corrispondente ebraico del TM, quando è attestato: Es 21,18 (נָפַל) – si parla esplicitamente di letto e chi deve giacervi è un ferito; Nm 24,9 (כָּרַע) – il soggetto è Israele che nell'oracolo di Balaam è descritto come un leone che “si è accovacciato”; Gdc<sup>b</sup> 5,27 (2x כָּרַע) – sia la prima che la seconda volta il soggetto è Sisara, che “si contorse” e cadde; 1Sam 16,11 (סָבַב) – è il caso in esame; Gdt 12,15 – qui il soggetto è Giuditta e abbiamo l'unico riferimento esplicito al mangiare, pertanto riportiamo l'intera espressione: καὶ προσῆλθεν ἡ δούλη αὐτῆς καὶ ἔστρωσεν αὐτῇ κατέναντι Ολοφέρνηου χαμαὶ τὰ κώδια (...) αὐτῆς εἰς τὸ ἐσθῆιν *κατακλινομένην* ἐπ' αὐτῶν – *E la sua ancella si era recata a stendere a terra per lei davanti ad Oloferne le pellicce (...) perché (essa) prendesse cibo distesa su di esse*; 3Mac 1,3 – Dositeo fa sì che l'oscuro individuo “giaccia” nella tenda, in modo che riceva il colpo destinato al re (Tolomeo); Dan 2,29 - Daniele sta parlando col re e ne sta interpretando i pensieri che lo assillavano mentre “giaceva” sul letto. Purtroppo, come abbiamo visto, l'unico caso in cui il verbo nei LXX significa inconfutabilmente “giacere per mangiare” (Gdt 12,15) non ha un corrispettivo ebraico.

<sup>40</sup> Cf. Driver 1913: 134.

<sup>41</sup> Così Driver, ma i lessici riportano מִסְבּוֹ.

<sup>42</sup> I LXX qui attestano il costrutto ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ che, come in ebraico, non significa univocamente *alla sua tavola*, ma può voler dire anche *nel suo recinto* (2Re 23,5 dove

attestato soltanto da qualche traccia (e neppure certa), nell'ebraico post-biblico diventa un'accezione più consueta. Diverse sono infatti le attestazioni del verbo סבב inteso come *sedere a tavola*. Frequenti anche i sostantivi derivati dalla stessa radice, che inequivocabilmente sono legati al medesimo campo semantico espresso sopra.<sup>43</sup> Prima di trarre delle conclusioni dalle osservazioni finora espresse, è opportuno far riferimento all'equivalente targumico, che è costituito dal verbo נסחר, della radice סחר, accomunata dallo stesso significato primario della radice ebraica סבב, ma che racchiude all'*afel* anche il significato derivato di *reclinarsi intorno alla tavola*.<sup>44</sup> Infine, si noti la lezione della versione siriana, *ḥpwk* – “non ritornerò”, dunque una prima persona singolare.

Per concludere la discussione su questa difficoltà testuale, è opportuno tornare alla testimonianza dei LXX. Si è visto, infatti, che il verbo greco κατακλίνω non assume mai il significato primario della radice סבב, per cui si deve concludere che la bibbia di Alessandria, a meno che non avesse una *Vorlage* diversa, senza esitazione ha interpretato il verbo ebraico in un senso che successivamente era divenuto consueto, ma che già in epoca classica probabilmente faceva parte del campo semantico più ampio della radice. D'altronde, un tale ampliamento semantico non rappresenta un problema, poiché l'aspetto conviviale è costituito dall'idea della “circolarità” già compresa nella radice verbale סבב.<sup>45</sup> Hertzberg<sup>46</sup> infatti interpreta il סבב come un “chiudere il cerchio” perché l'assemblea sia al completo e il sacrificio o il pasto sacrificale possa avere luogo.

## 16,12

רַאִי - e *bello d'aspetto*. I LXX aggiungono κυρίω - *per il Signore*, probabilmente – come fanno notare alcuni studiosi, tra cui Hertzberg,<sup>47</sup> McCarter<sup>48</sup> e Lestienne<sup>49</sup> – per superare il presunto contrasto con i vv. 6s.

---

la parola è riferita ai “dintorni” di Gerusalemme). Non così per la Vulgata, che in Ct 1,12 ha usato il termine “accubitus”, che secondo i dizionari ha un significato inequivocabile: *divano su cui si sedeva a mensa*.

<sup>43</sup> Seguiamo le indicazioni di Jastrow, dando qui di seguito alcuni esempi delle ricorrenze della radice nella letteratura ebraica post-biblica, partendo prima dal verbo e poi presentando tutti i sostantivi derivati: il verbo סבב (all'*hifil*; il codice frammentario della Genizah del Cairo in 1Sam 16,11 presenta l'*hifil* נָסַב) *sedere a tavola* in yBer VI,6 (bBer 42a); נִסְבָּב *divano da pranzo* per esempio in bShab 63a; מְסַבֵּב *banchetto* in bBer 52b; מְסַבֵּב *invitato (a mensa)* in LamR IV,2.

<sup>44</sup> Jastrow presenta il caso del Targum di Es 32,6.

<sup>45</sup> In Ger 48,17 abbiamo il termine סָבִיב che viene utilizzato nel senso di *vicino* e che potremmo dire connesso con la convivialità.

<sup>46</sup> Cf. Hertzberg 2003: 167.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Cf. McCarter Jr. 1980: 275.

וַיֹּאמֶר יְהוָה - *E disse il Signore*. I LXX aggiungono πρὸς Σαμουηλ – a *Samuele*.

קָם כְּשֶׁחִי כִּי זֶה הוּא - *Alzati, ungi, perché è lui!* I LXX<sup>B</sup> attestano un'espressione più lunga: ἀνάστα καὶ χρίσον τὸν Δαυὶδ ὅτι οὗτος ἀγαθός ἐστιν – *Alzati e ungi Davide, perché costui è buono!* In questo modo nel racconto si anticipa il nome del consacrato, che nel TM viene invece espresso soltanto nel versetto successivo. In più viene inserito un richiamo alla bellezza/bontà (טוֹב / ἀγαθός) di 12a.

### 16,13

וַתִּצְלַח רוּחַ יְהוָה אֶל דָּוִד - *E irruppe lo spirito del Signore su Davide*. Alcuni manoscritti, secondo l'indicazione della BHS, presentano אֱלֹהִים in luogo di יְהוָה. Si segnala che il Targum traduce nel modo seguente: וְשֵׁרֵת רוּחַ גְּבוּרָא מִן קֳדָם יוֹי עַל דָּוִד *E lo spirito di potenza dal cospetto del Signore dimorò su Davide*. Dunque lo spirito riceve la connotazione specifica della potenza, laddove nel TM rimane senza specificazione.

<sup>49</sup> Cf. Grillet - Lestienne 1997: 287.

### 1.3. ANALISI SINTATTICA

#### 1.3.1. Introduzione al metodo

Nell'analisi sintattica della pericope 16,1-13, si procederà per singola proposizione. Come si è anticipato, la divisione in proposizioni si basa sul metodo individuato e applicato da A. Niccacci alla sintassi dell'ebraico biblico e proposto nei testi indicati in bibliografia. Qui di seguito si offre, intanto, una sintesi del suo metodo.

Il primo punto è costituito dalla determinazione della sfera di appartenenza della proposizione: se alla narrazione – in cui si riscontra soprattutto la presenza della terza persona (singolare e plurale) – o al discorso diretto – dove le persone verbali utilizzate sono di frequente la prima o la seconda persona.<sup>50</sup> Parlando di narrazione e di discorso, Niccacci osserva:

In ebraico la forma verbale della narrazione è il *wayyiqtol*, mentre lo *yiqtol* è la forma principale del discorso. *Wayyiqtol* e *yiqtol* sono perciò le forme fondamentali della prosa ebraica (non *yiqtol* e *qatal* come suppongono le grammatiche tradizionali), in quanto esse vengono identificate dall'opposizione mondo narrato (*wayyiqtol*) – mondo commentato o discorso (*yiqtol*).<sup>51</sup>

Il secondo punto del metodo verte sull'individuazione del tipo di proposizione, stabilendo se si tratti di una proposizione verbale, cioè con il verbo in prima posizione (*wayyiqtol*, *w<sup>e</sup>-qatal*, *w<sup>e</sup>-yiqtol*, e forme volitive in prima posizione), o di una proposizione nominale, cioè con un elemento non verbale in prima posizione (sostantivi, pronomi, congiunzioni). A questo secondo tipo di proposizioni Niccacci dà dei nomi convenzionali: proposizione nominale semplice (PNS), per quella proposizione costituita da sole forme nominali (fra cui anche participi ed infiniti); proposizione nominale complessa (PNC), per quelle proposizioni che presentano un verbo, ma non in prima posizione. In quest'ultima categoria convengono i costrutti: *x-yiqtol* ed *x-qatal*, dove *x* indica l'elemento non verbale di prima posizione.

L'operazione successiva stabilisce la posizione della proposizione (primo piano o sfondo) e la prospettiva (informazione recuperata o linea principale della comunicazione o informazione anticipata) in relazione al progredire della comunicazione testuale.<sup>52</sup> Nella narrazione la

<sup>50</sup> Cf. Weinrich 1978: 27.

<sup>51</sup> Niccacci 1986: 18.

<sup>52</sup> Weinrich (1978: 78) così afferma al riguardo: «Oltre alla possibilità di regolare l'atteggiamento linguistico secondo i gruppi di tempi verbali del mondo commentato e del mondo narrato, il sistema temporale offre delle differenziazioni, che consentono

proposizione verbale con *wayyiqtol* indica la linea principale della comunicazione,<sup>53</sup> mentre le altre proposizioni verbali e le proposizioni nominali, sia semplici che complesse, vengono utilizzate per comunicare informazioni di secondo piano, o sfondo.<sup>54</sup> Nel discorso diretto, invece, il primo piano lo si esprime con *x-yiqtol* indicativo, con le forme volitive, con la forma (*x*)-*qatal*, e con la PNS, mentre lo sfondo lo si indica con la PNS per esprimere una circostanza contemporanea, e *w<sup>e</sup>-x-qatal* per una circostanza anteriore.<sup>55</sup>

Riguardo alle forme di secondo piano, o sfondo, Niccacci formula le seguenti considerazioni: «Nella narrazione l'informazione recuperata è espressa con *w<sup>e</sup>-x-qatal*, il grado zero<sup>56</sup> con *wayyiqtol* ... l'informazione anticipata con *yiqtol*».<sup>57</sup> Quanto al discorso, invece, egli dice: «si usa *qatal* retrospettivo, solo oppure preceduto da *kî*, *'asher*, ecc.,<sup>58</sup> per l'informazione recuperata; *yiqtol* (iussivo), imperativo, forme volitive, o proposizione nominale semplice per il grado zero; *yiqtol* (indicativo), *w<sup>e</sup>-qatal*, proposizioni finali, per l'informazione anticipata».<sup>59</sup>

### 1.3.2. Analisi

Il capitolo 16 di 1Sam presenta come *background* l'intero capitolo 15: Guerra contro gli Amaleciti e disobbedienza di Saul a Dio, perché non vota allo sterminio tutto ciò che appartiene ad Amalek (vv. 1-9) – Saul per bocca di Samuele viene respinto dal Signore (vv. 10-23); Saul implora invano il perdono da Samuele (vv. 24-31); Samuele uccide di spada il re Agag (vv. 32-33); si dividono le strade di Samuele e Saul (vv. 34-35). In particolare, dal punto di vista semantico, questi ultimi due versetti, 34 e 35, costituiscono un aggancio importante alla narrazione che continua in 16,1, per cui ci soffermiamo ad analizzarli:

15,34a - וַיֵּלֶךְ שָׁמוּאֵל הָרָמָתָה - *E Samuele se ne andò a Rama* – Si tratta di una proposizione della linea principale della narrazione, che descrive il movimento di ritorno di Samuele.

34b - וְשָׂאוּל עָלָה אֶל-בֵּיתוֹ נִבְעַת שָׂאוּל - *mentre Saul salì a casa sua, a Gaba di Saul* – Trattandosi di una proposizione del tipo *w<sup>e</sup>-x-qatal*, essa

---

di orientarsi in relazione al tempo testuale ... Vale a dire che in questo modo una informazione può essere recuperata o anticipata».

<sup>53</sup> Cf. Niccacci 1991: 9.

<sup>54</sup> Cf. Niccacci 2002: 108.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Per grado zero si intende il piano principale della comunicazione.

<sup>57</sup> Niccacci 1986: 76.

<sup>58</sup> Quando *qatal* è preceduto da un qualsiasi lessema, esclusa la congiunzione *w<sup>e</sup>*, lo abbiamo definito con il costruito *x-qatal*.

<sup>59</sup> Niccacci 1986: 82.

indica qui contemporaneità e contrasto al tempo stesso. E con il ritorno di Samuele a Rama e di Saul a Gaba, il racconto del rigetto può dirsi concluso, se consideriamo il caso presente uno di quelli in cui nella Bibbia la partenza costituisce un artificio letterario che segna la conclusione di una scena.<sup>60</sup>

35a - וְלֹא יָסַף שְׂמוּאֵל לִרְאוֹת אֶת שָׁאוּל עַד יוֹם מוֹתוֹ - *Ora Samuele non continuò a vedere Saul fino al giorno della propria morte* - La proposizione appartiene al livello principale della narrazione, trattandosi di un *wayyitol* negato.

35b - כִּי הִתְאַבֵּל שְׂמוּאֵל אֶל שָׁאוּל - *poiché Samuele osservava i riti del lutto per Saul* - Mediante una PNC introdotta dal כִּי, l'autore vuole esprimere la motivazione del distacco tra i due personaggi, Samuele e Saul.

35c - וַיְהוּה נָחַם - *mentre il Signore si era pentito* - L'uso del *waw-x-qatal*<sup>61</sup> serve qui a esprimere contemporaneità e contrasto fra l'atteggiamento di lutto del profeta e il pentimento del Signore da qualcosa che verrà espressa subito dopo, nella proposizione che segue.

35d - כִּי הַמֶּלֶךְ אֶת שָׁאוּל עַל יִשְׂרָאֵל - *di aver fatto regnare Saul su Israele* - Ed ecco che l'autore, mediante l'uso di un *x-qatal*, esprime qui l'oggetto del pentimento del Signore. Pare dunque opportuno definire il כִּי, che funge da elemento *x*, come una congiunzione di valore dichiarativo.

16,1a: - וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל שְׂמוּאֵל - *Disse il Signore a Samuele* - Viene qui introdotto il dialogo tra il Signore e Samuele mediante questa proposizione di tipo *wayyiqtol*, per cui siamo nella linea principale della narrazione.

1b: - עַד מָתַי אֲתָה מִתְאַבֵּל אֶל שָׁאוּל - *Fino a quando andrai osservando i riti del lutto per Saul* - Con una PNS introdotta dall'avverbio di tempo composto עַד-מָתַי, comincia il discorso diretto. Il livello è quello principale e la sfera temporale è quella del presente, con un aspetto iterativo fornito dall'uso del participio מִתְאַבֵּל.<sup>62</sup>

1c: - וַאֲנִי מֵאַסְתִּיו מִמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל - *mentre io l'ho rigettato dal regnare su Israele?* - All'atteggiamento di Samuele denunciato da Dio si contrappone un'informazione di sfondo - *waw-x-qatal* - che recupera un contenuto già offerto precedentemente ed esprime, allo stesso tempo, un contrasto con l'espressione di lutto del profeta. Il Signore richiama alla

<sup>60</sup> Cf. Vironda 1993: 258: l'autore qui cita una teoria delineata da W.P. Long.

<sup>61</sup> Il verbo נָחַם è un perfetto *nifal* soltanto se lo consideriamo come forma pausale, altrimenti si tratta di un participio *nifal*, ma il ruolo sintattico della proposizione rimarrebbe il medesimo.

<sup>62</sup> Cf. Fokkelman 1981: 113.

memoria di Samuele un'operazione che egli ha già compiuto: il rigetto di Saul.

1def: – מלא קרנד שמן ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי – *Riempi il tuo corno di olio e va', voglio mandarti da Iesse il Betlemmita* – Abbiamo qui tre proposizioni volitive, di cui le prime due coordinate sindeticamente mediante il ו e caratterizzate entrambe da una forma verbale all'imperativo (מלא e לך); la terza, invece, coordinata asindeticamente e caratterizzata da uno *yiqtol* coortativo nel significato ma non nella forma (אשלחך). Si tratta di costrutti tutti appartenenti alla linea principale del discorso, che rendono molto agile il dipanarsi del dialogo.

1g: – כי ראיתי בבניו לי מלך – *Perché mi sono scelto tra i suoi figli un re* – Si ritorna a un'informazione di livello secondario del discorso diretto, con una proposizione *x-qatal* che esprime la motivazione dell'invio.

2a: – ויאמר שמואל – *Disse Samuele* – Dopo l'intervento del Signore, attraverso la ripresa della linea principale della narrazione, viene subito introdotta la risposta di Samuele.

2b: – איך אלה – *Come potrò andare?* – Ricomincia il discorso diretto con una proposizione del tipo *x-yiqtol* indicativo introdotta dalla particella modale-interrogativa איך. Quest'ultima riceve chiaramente particolare enfasi<sup>63</sup> nella formulazione della domanda: Samuele vuole conoscere il “come”, ossia la modalità con cui dovrà soddisfare la richiesta del Signore.

2cd: – ושמע שאול ויהרגני – *Sentirà Saul e mi ucciderà* – Continua l'asse principale del futuro indicativo introdotto dalla domanda di Samuele. Abbiamo così due forme coordinate che presentano la forma del *we-qatal*.

2e: – ויאמר יהוה – *E il Signore disse* – Per un momento riprende la catena narrativa, che rapidamente ci riporta al dialogo: è il Signore che risponde alla perplessità del profeta.

2f: – עגלת בקר תקח בידך – *Prenderai una giovenca dell'armento nella tua mano* – E la risposta viene espressa mediante l'uso di una proposizione del tipo *x-yiqtol*, che ha il valore di futuro indicativo, ma con una sfumatura che si può dire volitiva.

2g: – ואמרת – *Così che dirai* – Siamo in presenza di un *w<sup>e</sup>-qatal* che dagli stessi masoreti viene indicato come una forma inversa, mediante l'accento tonico posto sull'ultima sillaba. Esso ha la funzione di continuare la linea futura del discorso, esprimendo la conseguenza dell'azione precedente.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Niccacci (1986: 50) afferma: «Lo *yiqtol* con funzione indicativa spesso non occupa il primo posto nella frase. Talvolta c'è motivo per ritenere che ciò che lo precede acquisti un'enfasi speciale a motivo della sua stessa posizione iniziale».

<sup>64</sup> Si veda anche la nota di critica testuale corrispondente.

<sup>65</sup> Niccacci 1986: 55.

2h: – לְזַבַּח לַיהוָה בָּאתִי – *È per sacrificare al Signore che sono venuto!* – Qui viene innestato un discorso diretto all'interno del discorso principale: sono le parole che Samuele dovrà dire al suo arrivo a Betlemme. Abbiamo una proposizione del tipo *x-qatal* il cui elemento *x* è costituito da לְזַבַּח לַיהוָה. È innegabile che qui l'accento venga posto sulla ragione della visita: *per sacrificare al Signore*.<sup>66</sup>

3a: – וְקָרַאתָ לְיִשְׁי בְּזֶבַח – *E inviterai Iesse al sacrificio* – Si riprende il primo livello del discorso, mediante un *w<sup>e</sup>-qatal* continuativo della linea principale futura iniziata nel v. 2f.

3b: – וְאֲנִי אוֹדִיעֶךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה – *Mentre io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare* – La linea principale della comunicazione viene interrotta dalla presente proposizione del tipo *waw-x-yiqtol*, che esprime contemporaneità e sottile contrasto con l'espressione precedente, per cui potremmo dire che l'accento cade sul pronome personale אֲנִי, che costituisce l'elemento *x*.

3c: – וּמַשַּׁחֶתָּ לִי אֵת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ – *E ungerai per me colui che ti dirò* – Dopo l'interruzione del v. 3b, riprende la comunicazione con un'altra proposizione coordinata appartenente alla linea principale del discorso.

4a: – וַיַּעַשׂ שְׂמוּאֵל אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה – *Così Samuele fece ciò che gli aveva detto il Signore* – Finito il pronunciamento del comando, inizia la fase dell'esecuzione, con una formula che ritroviamo in diverse occasioni nella Bibbia, quando si tratta di eseguire gli ordini di Dio. Il narratore a questo punto ci ha riportati nella linea principale della narrazione, attraverso una proposizione del tipo *wayyiqtol*.

4b: – וַיָּבֵא בֵּית לְחָם – *Entrò in Betlemme* – Abbiamo ancora una costruzione verbale tipica della sequenza narrativa, coordinata dunque alla precedente e avente lo stesso soggetto, ossia Samuele. Il verbo בּוֹא, qui con l'accezione specifica di *entrare*, oltre che con preposizioni come ב e אֶל, si costruisce anche con il semplice accusativo, come nel nostro caso.

4c: – וַיַּחְרְדוּ זְקֵנֵי הָעִיר לְקָרְאָתוֹ – *E gli anziani trepidanti andarono incontro a Davide* – Continua la catena di *wayyiqtol*, ma qui il soggetto cambia ed entrano in campo gli anziani della città (di Betlemme).

4d: – וַיֹּאמֶר – *E (uno) disse* – Continuando la linea narrativa, il presente costruito assume la funzione di mantenere all'interno della narrazione il dialogo che introduce. Sulla difficoltà di individuare il soggetto di tale proposizione, rimandiamo alle osservazioni fatte nella nota testuale corrispondente.

4e: – שְׁלָם בּוֹאֵךָ – *È pace la tua venuta?* – Si tratta di una PNS situata nel primo piano del discorso, enunciata in forma di domanda.<sup>68</sup> Sul

<sup>66</sup> Niccacci 1986: 29. Qui l'autore riporta un esempio molto simile al nostro. Si tratta di Gen 47,4 in cui i fratelli di Giuseppe dicono al Faraone: לְגִיר בְּאֶרֶץ בְּאֵנוּ *È per risiedere come ospiti nel paese che siamo venuti*.

<sup>67</sup> La difficoltà del costruito è stata già discussa in sede di critica testuale.



carattere interrogativo di un'espressione in assenza di un avverbio appropriato o del prefisso interrogativo, come nel nostro caso, abbiamo già discusso nella critica testuale di questo versetto. Abbiamo inoltre evidenziato che un'espressione quasi identica – si distingue soltanto per la presenza del prefisso interrogativo e delle *matres lectionis* – la ritroviamo in 1Re, 2,13, nel contesto della successione al trono davidico, quando Adonia si reca da Betsabea e costei gli chiede: הַשְּׁלוֹם בְּאֵךְ. Egli le risponde con l'espressione presente anche qui, al v. 5b: שְׁלוֹם.

5a: – וַיֹּאמֶר – *Rispose* – Qui il soggetto è Samuele. E abbiamo ancora una volta un *wayyiqtol* con la funzione di rendere il dialogo parte integrante della narrazione, nonché più intelligibile nei suoi bruschi passaggi e relative alternanze dei soggetti.

5b: – שְׁלוֹם – *È pace!* – La prima parte della risposta di Samuele è costituita da una sola parola che riprende esattamente il contenuto della domanda. Si tratta di una PNS di primo piano.

5c: – לְזַבַּח לַיהוָה בְּאֵתִי – *È per sacrificare al Signore che sono venuto!* – Mediante una proposizione del tipo *x-qatal* il profeta completa la sua risposta, offrendo ai suoi interlocutori il motivo della sua venuta. Come abbiamo già osservato sopra, nell'analisi del v. 2h, l'accento qui viene posto sull'elemento *x*.

5d: – הִתְקַדְּשׁוּ – *Santificatevi!* – La proposizione è una iussiva di grado zero, espressa con un imperativo.

5e: – וּבְאַתֶּם אֵתִי בְזָבַח – *Così verrete con me al sacrificio* – Abbiamo qui un *w<sup>o</sup>-qatal* che segue una forma volitiva ed esprime un'azione futura, con la funzione sintattica di una proposizione consecutiva.

5fg: – וַיִּקְרָא אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּנָיו וַיִּקְרָא לָהֶם לְזַבַּח – *Fecce santificare Isesse e i suoi figli e li invitò al sacrificio* – Il dialogo fra Samuele e gli anziani si è concluso e il narratore ci ha riportati alla linea del racconto, attraverso l'uso di due proposizioni coordinate ed entrambe del tipo *wayyiqtol*.

6a: – וַיְהִי בְבוֹאֵם – *Ora avvenne che appena essi giunsero* – La presente proposizione è introdotta dal costrutto וַיְהִי, «segno macrosintattico della narrazione» e svolge la funzione di rendere verbale la circostanza temporale che introduce.<sup>69</sup> Circostanza che è parte di una proposizione composta denominata «schema sintattico a due membri».<sup>70</sup> Essa rientra

<sup>68</sup> Si veda la critica testuale relativa al v. 4.

<sup>69</sup> Cf. Niccacci 1991: 17-18.

<sup>70</sup> Niccacci (1986: 83) spiega così la scelta di questa nomenclatura: «Per trattare almeno in parte il problema delle relazioni tra le proposizioni ho scelto lo *schema sintattico a due membri* che permette, come vedremo, di classificare secondo un modello unico vari tipi di proposizione ... I due membri di questo schema sintattico si possono chiamare per comodità il primo *protasi*, il secondo *apodosi*, benché essi non si

nella linea narrativa di primo piano ed è strutturata qui da una preposizione + infinito costruito (בְּבוֹאֶם) – che costituisce la connotazione temporale e che chiamiamo *protasi* – e da un *wayyiqtol*, che rappresenta l'*apodosi* di questo schema.

6b: – וַיִּרְא אֶת אֱלִיאָב – *Vide Eliab* – Come appena segnalato, abbiamo l'*apodosi* del costrutto temporale. Il soggetto del וַיִּרְא non viene espresso, ma si intuisce che si tratta di Samuele.

6c: – וַיֹּאמֶר – *E disse* – Ancora una volta la narrazione lascia il campo al dialogo introdotto da questa proposizione di livello principale.

6d: – אֵךְ נִגְדַּד יְהוָה מִזְשִׁיחוֹ – *Sicuramente è di fronte al Signore il suo unto!* – Si tratta di una PNS che nel discorso può essere un costrutto di primo piano. Parla Samuele, il quale mostra tutta la sua sicurezza in questa affermazione di carattere asseverativo. L'accento – anche se non comprovabile sintatticamente – viene posto sul primo elemento della proposizione, l'avverbio di modo (o particella asseverativa) אֵךְ *sicuramente*, che esprime enfasi.

7a: – וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל שְׁמוּאֵל – *Ma il Signore disse a Samuele* – La parola passa di nuovo al narratore, che prepara così il lettore alla risposta del Signore mediante una proposizione di carattere avversativo.

7b: – אַל תִּבְטֵ אֶל מְרֹאָהוּ וְאַל גְּבוּהַ קוֹמָתוֹ – *Non mostrare riguardo al suo aspetto e all'altezza/imponenza della sua statura!* – La risposta è formulata attraverso una proposizione di livello principale che definiamo iussiva negativa. Il costrutto אַל + *yiqtol* infatti nega l'imperativo (o lo *yiqtol* iussivo), mentre il costrutto לֹא + *yiqtol* nega lo *yiqtol* indicativo.<sup>71</sup>

7c: – כִּי מִאֲסִתָּיהוּ – *Difatti l'ho rigettato!* – Si tratta di una proposizione del tipo *x-qatal* appartenente allo sfondo, con un'informazione che si definisce "recuperata"<sup>72</sup> e che rende ragione all'ammonimento espresso nel costrutto precedente. L'enfasi viene qui posta sull'elemento *x* costituito dalla congiunzione causale כִּי.

7d: – כִּי לֹא אֶשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם – *Poiché non (conta) ciò che vede l'uomo!* – Un'altra proposizione causale di sfondo, subordinata alla precedente, ma nella forma di una PNS. Il pronome relativo אֶשֶׁר infatti nominalizza, cioè rende sostantivo il verbo che segue:<sup>73</sup> nel nostro caso è

---

riferiscano esclusivamente alla proposizione condizionale». Per una tabella esplicativa sul valore della proposizione duplice, si veda Id. 1991: 15-17.

<sup>71</sup> Cf. Niccacci 1991: 58.

<sup>72</sup> Ciò non vuol dire che nel testo l'informazione sia già stata offerta altrove, ma piuttosto che il soggetto parlante recupera un elemento che è nella propria mente. Lasciando da parte per il momento l'aspetto sintattico e interpretando l'intento del narratore, scopriamo che, di fatto, si tratta di un'informazione recuperata dal testo: qui si allude al rigetto di Saul, il quale aveva le stesse caratteristiche fisiche di Eliab (cf. 1Sam 10,23). Torneremo in seguito su questo parallelo.

<sup>73</sup> Cf. Niccacci 1991: 69-70.

uno *yiqtol* che descrive un'abitudine, da tradurre con il tempo presente. Della difficoltà di interpretazione e traduzione di tutto il v. 7 abbiamo già trattato nella sezione dedicata alla critica testuale.

7e: – לַעֲיִינִים יִרְאֶה הָאָדָם – *Infatti l'uomo guarda all'apparenza/secondo gli occhi* – Con un'altra proposizione nominale ma complessa, perché con verbo finito *yiqtol* (anch'esso con la funzione di esprimere l'aspetto iterativo dell'azione), si introduce un paragone fra due soggetti e due oggetti. Il soggetto e l'oggetto della presente espressione sono rispettivamente אָדָם e עֵינַיִם. Quanto alla congiunzione dichiarativa כִּי essa ha il ruolo sintattico di introdurre sia la proposizione in esame che quella che segue.

7f: – וַיִּהְיֶה יִרְאֶה לְלֵבָב – *Mentre il Signore guarda al cuore!* – In questo costruito *waw-x-yiqtol*, che appartiene anch'esso allo sfondo – e con funzione di contemporaneità e contrasto con la proposizione che precede – vengono espressi gli altri due termini di paragone, ossia הַיּוֹה e לֵבָב. Dunque un paragone che crea indubbiamente contrapposizione.

8ab: – וַיִּקְרָא יֵשׁוּ אֶל אַבִּינָדָב וַיַּעֲבֶרְהוּ לְפָנָי שָׁמוּאֵל – *Allora Iesse chiamò Abinadab e lo fece passare davanti a Samuele* – Riprende ora la narrazione con due proposizioni di livello principale, entrambe con Iesse come soggetto.

8c: – וַיֹּאמֶר – *Ma (Samuele) disse* – Continua il livello principale, ma questa volta come introduzione al discorso diretto. Il soggetto, anche se sottinteso, è chiaramente mutato e si identifica con Samuele.

8d: – גַּם בָּזָה לֹא־בָחַר יְהוָה – *Neanche costui ha scelto il Signore!* – Si tratta di un *x-qatal* negato di livello principale, con un'enfasi che in qualche modo cade sull'elemento *x* – גַּם בָּזָה.

9a: – וַיַּעֲבֶר יֵשׁוּ שָׁמָּה – *Poi Iesse fece passare Samma* – Si ritorna alla narrazione e ancora una volta il soggetto è Iesse.

9b: – וַיֹּאמֶר – *Ma (Samuele) disse* – Viene introdotto rapidamente di nuovo l'intervento di Samuele.

9c: – גַּם בָּזָה לֹא בָחַר יְהוָה – *Nemmeno costui si è scelto il Signore!* – Abbiamo la medesima espressione di v. 8d, con lo stesso valore sintattico.

10a: – וַיַּעֲבֶר יֵשׁוּ שִׁבְעַת בָּנָיו לְפָנָי שָׁמוּאֵל – *Così Iesse fece passare i suoi sette figli davanti a Samuele* – Riprende la catena narrativa che conclude la descrizione dell'operazione svolta da Iesse.

10b: – וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּ – *Ma Samuele disse a Iesse* – Ed ecco che rapidamente la parola viene ceduta ancora una volta a Samuele, mediante un'altra proposizione della catena dei *wayyiqtol*.

10c: – לֹא בָחַר יְהוָה בְּאַלְהֵיהֶם – *Il Signore non ha scelto loro/fra di loro!*<sup>74</sup> – La risposta di Samuele è espressa con un costruito del tipo *qatal* negato,

<sup>74</sup> È difficile decidere sulla maniera d'intendere la preposizione ב del costruito בְּאַלְהֵיהֶם. Potrebbe introdurre semplicemente l'oggetto diretto, come nei vv. 8d e 9c, oppure un complemento partitivo, dunque da tradurre con *fra di loro*. I LXX non aiutano, perché

appartenente al livello principale del discorso e alla sfera temporale del passato.

11a: – וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּ – *Disse Samuele a Iesse* – Un'altra proposizione di tipo *wayyiqtol* ridà la parola a Samuele.

11b: – הֲתִמּוּ הַנְּעָרִים – *Sono finiti i giovani?* – Abbiamo qui una proposizione interrogativa di tipo *qatal*, del livello principale del discorso diretto. Il carattere interrogativo è segnato dalla particella interrogativa הֲ.

11c: – וַיֹּאמֶר – *Disse* – Si passa rapidamente alla narrazione per introdurre la risposta di Iesse.

11d: – עוֹד שָׂאֵר הַקָּטָן – *Resta ancora il più piccolo* – Il presente *x-qatal* appartiene al grado zero del discorso. Il senso di superlativo del costrutto הַקָּטָן l'abbiamo già annotato nella critica testuale.

11e: – וְהִנֵּה רֶעֶה בִּצְאָן – *Ecco, sta pascolando il gregge* – La particella הִנֵּה con o senza וּ è un “segno macrosintattico” con la funzione di «collegare strettamente il fatto, sia esso presente o passato, al momento attuale del discorso. Senza di esso lo stesso fatto sarebbe presentato come una informazione non significativa per il momento della comunicazione». <sup>75</sup> In più una proposizione nominale muta di significato a seconda che sia o no introdotta da הִנֵּה. In tal modo il costrutto הִנֵּה + (nome) + participio descrive un'azione che si sta svolgendo nel momento stesso della comunicazione. <sup>76</sup> È il caso della nostra proposizione, che non è interessata a descrivere il mestiere del figlio minore di Iesse, ossia ciò che egli compie abitualmente, <sup>77</sup> bensì l'attività che sta svolgendo nel momento stesso in cui si dipana il discorso.

11f: – וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּ – *Disse Samuele a Iesse* – Ed ecco che la parola viene ridata rapidamente a Samuele mediante la formula solita del וַיֹּאמֶר.

11gh: – שְׁלַחָהּ וְקַחְנוּ – *Manda a prenderlo* – Il profeta rivolge a Iesse un comando deciso, mediante l'uso di due imperativi coordinati sindeticamente. Dunque due proposizioni iussive di grado zero del discorso.

11i: – כִּי לֹא נָסַב עַד בָּאוּ פֹה – *Perché non ci metteremo a tavola finché egli non sarà venuto qui* – Mediante questa proposizione di sfondo con valore causale, viene offerta un'informazione anticipata costruita con la negazione di un *yiqtol*, ovviamente futuro. Rimandiamo alla critica testuale e all'esegesi per l'interpretazione dell'espressione.

la loro traduzione sembra seguire alla lettera il testo ebraico. Infatti, sia nei casi precedenti che in questo usano la preposizione *ἐν*. Diversi commentatori (cf. McCarter Jr. 1980: 273) lo intendono giustamente come partitivo.

<sup>75</sup> Niccacci 1986: 60.

<sup>76</sup> Cf. Niccacci 1986: 61.

<sup>77</sup> Sarebbe intesa così se non ci fosse la particella הִנֵּה.

12ab: – וַיִּשְׁלַח וַיְבִיאֵהוּ – *E mandò (qualcuno) e lo fece venire/E lo mandò a prendere* – Due proposizioni di tipo *wayyiqtol* riprendono la narrazione. Il soggetto, anche se non espresso, si presume che sia Iesse, il quale esegue l'ordine di Samuele.

12c: – וְהוּא אֲדַמּוּנִי עִם יָפָה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי – *Ed egli era rossiccio con bellezza di occhi e piacevole d'aspetto* – Siamo nella narrazione ed il ruolo sintattico di questa PNS<sup>78</sup> è quello del commento, dunque di sfondo. L'asse temporale è di contemporaneità all'evento che si descrive nella narrazione. Al tempo stesso, trattandosi della elencazione delle caratteristiche del personaggio, la proposizione ha una valenza durativa.

12d: – וַיֹּאמֶר יְהוָה – *E disse il Signore* – Il narratore introduce qui un nuovo intervento del Signore, che per un tratto della scena aveva fatto silenzio, ma ora riprende il suo ruolo di protagonista.

12ef: – קוּם מִשְׁחָהוּ – *Alzati, ungi!* – Il discorso diretto riprende con due imperativi coordinati asindeticamente, così che il comando acquista maggiore incisività e rapidità.

12g: – כִּי זֶה הוּא – *Perché è lui* – Qui abbiamo una PNS di sfondo, con valore causale, che offre la ragione dell'ordine perentorio espresso nelle due proposizioni precedenti.

13abcde: – וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶת קַרְנֵי הַשֶּׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ יְהוָה אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וַמְּעַלָּה וַיִּקָּם שְׂמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרְמָתָה – *E Samuele prese il corno dell'olio e lo unse in mezzo ai suoi fratelli. E lo spirito del Signore fece irruzione su Davide da quel giorno in poi. Poi Samuele si alzò e se ne andò a Rama* – La narrazione riprende con la descrizione dettagliata dell'esecuzione degli ordini da parte di Samuele. Alla prima proposizione di tipo *wayyiqtol* con Samuele soggetto, ne seguono rapidamente altre quattro per mostrare la successione plastica degli eventi. La prima, la terza e la quarta hanno ancora Samuele come soggetto, la seconda presenta, invece, un cambio significativo dell'attore, poiché ad agire questa volta è *lo spirito del Signore*.

### 1.3.3. Osservazioni conclusive

La nostra pericope non si presenta introdotta da una proposizione in forma di antifatto, bensì da una proposizione del tipo *wayyiqtol*, che ci conduce subito nel vivo della narrazione. Nel complesso il brano appare piuttosto compatto sintatticamente; quasi tutte le informazioni sono collocate nella linea narrativa principale, tranne quella fornita da 12c (la descrizione che il narratore offre di Davide) che si presenta in forma di PNS e svolge la funzione di commento. Sebbene il testo abbia solo questa

<sup>78</sup> Niccacci 1991: 11 scrive: «La proposizione nominale semplice e quella complessa *x-qatal* possono essere precedute da *waw*, senza alcuna differenza sintattica. Così anche la proposizione complessa *x-yiqtol*».

interruzione – sicuramente minore – non si può dire che sia poco dinamico, poiché esso è strutturato da una serie di dialoghi che presentano fondamentalmente ordini ed esecuzioni, mediante proposizioni, non sempre del livello principale del discorso, che sovente risultano enfatiche rispetto all'elemento non verbale *x*. Si segnalano, all'interno dei dialoghi, le due proposizioni 1c e 3b, che si presentano rispettivamente in forma di *waw-x-qatal* e *waw-x-yiqtol*, esprimenti entrambe contemporaneità e contrasto. Tutti questi elementi, insieme alla rapidità con cui si svolgono i dialoghi e i cambi di scena, contribuiscono a produrre tensione e interesse continuo nel lettore.

#### 1.4. DELIMITAZIONE E SUDDIVISIONE INTERNA

##### 1.4.1. Delimitazione

Dall'analisi sintattica sono emersi elementi che ci permettono di delimitare e suddividere la nostra pericope. Delimitazione e suddivisione interna hanno lo scopo di individuare un testo coerente, connesso nelle sue diverse parti, che possa offrirsi alle differenti operazioni dell'esegesi.

L'espressione di 15,35c – *וַיְהִיָּה נִחָם בִּי הַמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל* – *Mentre il Signore si era pentito di aver fatto regnare Saul su Israele* – si pone sullo sfondo della catena narrativa e ne costituisce un'interruzione, con lo scopo di contrapporre all'atteggiamento di Samuele, intento a fare lutto su Saul, quello del Signore, che invece si era pentito di averlo fatto regnare su Israele. Tale proposizione, che interrompe la catena narrativa, non può però dirsi autonoma, essendo essa una proposizione nominale *w<sup>e</sup>-x-qatal* che fa da contrapposizione sintattica e semantica ad una subordinata *x-qatal* (35b: *כִּי הִתְאַבֵּל שָׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל* *poiché Samuele osservava i riti del lutto per Saul*), la quale dipende a sua volta da una principale di tipo *wayyiqtol* negato (35a: *וְלֹא יָסַף שָׁמוּאֵל לִרְאוֹת אֶת שָׁאוּל עַד יוֹם מוֹתוֹ* *Ora Samuele non continuò a vedere Saul fino al giorno della propria morte*). Siamo, dunque, nel caso di una proposizione che assume la funzione di sfondo per quanto precede e non di antifatto per quanto segue; pertanto, tra il racconto del rigetto di Saul e quello dell'unzione di Davide (che inizia con una proposizione di tipo *wayyiqtol*) si ha piena continuità sintattica. In 16,1, inoltre, riscontriamo anche un recupero del motivo del lutto (verbo *אָבַל*) e del pentimento (verbo *נִחָם*) di 15,35, sebbene il pentimento in 16,1 lo si esprima richiamando il verbo già usato in 15,23(2x).26(2x), ossia *נִאָּס* *rigettare*. Vi è dunque perfetta continuità anche dal punto di vista semantico tra i due racconti. Soltanto la considerazione di alcuni elementi illustrati qui di seguito ci consente di separare 16,1 da 15,35:

1) il verbo *אָבַל*, che in 15,35 era in una forma finita, in 16,1 appare al participio, a indicare – come si ribadirà nell'analisi esegetica – il

protrarsi del lutto da parte di Samuele. Questo ci suggerisce che è passato un intervallo di tempo rilevante tra l'ultimo dialogo tra Dio e il profeta, e il dialogo che si apre in 16,1.

2) La situazione di stallo con cui si concludeva il racconto del rigetto di Saul, trova in 16,1 una soluzione e recupera slancio mediante l'imposizione di un ordine da parte del Signore, il quale, a differenza di Samuele, ormai guarda in avanti.

3) Ai tre personaggi presenti in 15,35 – Dio, Samuele e Saul – si aggiunge in 16,1 la menzione di Iesse il Betlemmita e dell'anonimo futuro re. Nel seguito del racconto si aggiungeranno anche altri personaggi, quando cambierà anche il luogo in cui si svolgeranno le varie scene.

Quanto alla conclusione della nostra pericope, ci sono meno problemi da affrontare, essendo il v. 13 il compimento dell'azione, ossia l'esecuzione del comando iniziale di 16,1.3 e dunque la soluzione alla situazione venutasi a creare con il rigetto di Saul. Inoltre, ritornano i protagonisti principali della vicenda: Samuele, il Signore con il suo spirito e colui di cui solo ora viene rivelato il nome, Davide. Anche la combinazione dei due termini קרן *cornio* e שמן *olio* ritorna e forma una sorta di inclusione tra 16,1 e 16,13. Dal punto di vista sintattico inoltre abbiamo una PNC al v. 14, che forma un'interruzione al flusso narrativo e costituisce l'antefatto della pericope successiva. Un altro elemento che ci fa propendere per la fissazione della conclusione nel v. 13 è anche il movimento di Samuele, il quale ritorna a Rama, segnando così il compimento della sua missione. Aggiungiamo che la partenza in quanto artificio letterario segna spesso nella Bibbia la fine di una scena. Dunque, poniamo senza alcuna esitazione la conclusione nel v. 13, pur riconoscendo che dal punto di vista semantico il v. 13 viene richiamato nel v. 14, mediante la comune menzione dello *spirito del Signore* רוח יהוה.

La delimitazione della pericope a 16,1-13 trova concorde la maggioranza degli studiosi, che però non affrontano esplicitamente il problema, limitandosi a indicare il limite iniziale e finale mediante la semplice disposizione del testo. Tuttavia alcuni esegeti<sup>79</sup> fanno notare che almeno a livello lessicale vi è uno stretto rapporto tra 15,35 (e dunque con il resto del capitolo) e 16,1. Non mancano coloro che pongono 15,35 come vero e proprio *incipit* della pericope, come Dhorme<sup>80</sup> il quale, limitandosi soltanto a 15,35b spiega così la scelta di far iniziare il racconto da quel punto: «La preposition primitive devait commencer par

<sup>79</sup> Smith 1899: 143; Bressan 1954: 254; Kessler 1970: 543; Keil - Delitzsch 1980: 167; Fokkelman 1986: 112-113; Hertzberg 2003: 164. Quest'ultimo delimita la pericope in 16,1-13, ma insiste fortemente sulla relazione con 15,35 e con l'intera unità precedente 13-15, facendo notare che 16,1 non contiene informazioni introduttive o indicazioni di spazio o di tempo.

<sup>80</sup> Dhorme 1910: 140.

ידיי devant כִּי (cf. Gen 6,2). Il faut considérer יהוה נחם comme une parenthèse, qui s'inspire du v. 11». Conseguentemente, l'autore traduce così l'insieme di 15,35b-16,1a : «Quand Samuel eut porté le deuil au sujet de Saül – car Yhwh s'était repenti placé Saül comme roi sur Israël – Yhwh dit à Samuel: “Jusques à quand seras-tu en deuil au sujet de Saül, alors que je l'ai rejeté pour qu'il ne règne plus sur Israël?”». Questa proposta di Dhorme, che pur di introdurre uno schema sintattico a due membri (detto con le categorie di Niccacci), ritocca il TM aggiungendovi un costrutto non attestato nemmeno nelle versioni, non sembra possa essere accolta.

McCarter<sup>81</sup> nel suo commentario dispone il testo in traduzione facendo iniziare la pericope da 15,35 per intero, ma non ne spiega le ragioni. Abbiamo infine Vironda,<sup>82</sup> il quale difende strenuamente l'idea di porre l'inizio del racconto dell'unzione in 15,35. La ragione principale addotta è di natura sintattica: 15,35 sarebbe una «proposizione circostanziale, del tipo usato all'inizio delle narrazioni non per descrivere l'azione ma per presentare la scena, i personaggi e il problema». A questo punto l'autore cita correttamente un principio della sintassi di Niccacci, secondo cui una frase è verbale quando inizia con un verbo, mentre si definisce nominale quando inizia con un elemento non verbale. Ma l'autore applica erroneamente questo principio a una proposizione – וְלֹא יִסַּף שְׂמוֹאֵל לְרֵאיוֹת אֶת שְׂאוּל – che non è altro che la negazione di un *wayyiqtol*, dunque una proposizione verbale. Per cui anche la proposta di Vironda sembra da scartare.

#### 1.4.2. Suddivisione

Mediante i richiami interni e il mutamento semantico tra i vari tratti del racconto, ne delinearono ora anche la divisione e la strutturazione interna. Purtroppo la sintassi della pericope non ci sarà molto d'aiuto in questa operazione.

L'intera scena dell'unzione si trova preparata in sintesi nella prima sezione, che individuiamo nei vv. 1-3, dove riscontriamo tutti gli elementi basilari che ritorneranno anche nel resto della pericope:

- Samuele;
- il Signore;
- il corno (קֶרֶן) e l'olio (הַשֶּׁמֶן): vv. 1 e 13;
- Iesse (יֵשׁוּ): vv. 1, 3, 5, 8, 9, 10(2x), 11(2x);
- il verbo רָאָה *vedere*: vv. 1, 6, 7(3x + 1x come sostantivo derivato מֵרֵאָה *aspetto* e 1x mediante un suo sinonimo, נִבַּט);
- i figli di Iesse: vv. 1, 5, 10, ma anche nei vv. 6, 8, 9, dove viene menzionato il nome di tre dei figli;

<sup>81</sup> McCarter Jr. 1980: 274.

<sup>82</sup> Vironda 1993: 258-259.



- il motivo del sacrificio, mediante l'uso della radice זבח vv. 2, 3, 5(3x);
- il motivo dell'unzione, mediante l'uso della radice מִשַׁח vv. 3, 6, 12,13.

Quanto al protagonista del racconto, sebbene non se menzioni il nome prima dell'ultimo versetto, esso è indicato dalla parola מִלֶּךְ *re* del v. 1, riferita implicitamente a Davide e ancora dall'espressione אִתְּ אֲשֶׁר אֹמַר *colui che ti dirò* del v. 3.

Fokkelman<sup>83</sup> evidenzia un legame molto stretto fra i vv. 1-3, essendo essi costituiti da due discorsi di Dio (vv. 1 e 2b-3) che delimitano una breve obiezione di Samuele (v. 2a). L'unità all'interno dei versetti viene procurata anche da un espediente di natura stilistica: la risposta di Samuele riprende il לָךְ *vai* del v. 1 e ne fa un'espressione con allitterazione e assonanza: אֵיךְ אֶלֶךְ *come andrò?* Un altro elemento che accomuna i primi tre versetti e che ci offre la conferma per individuare in essi la prima sezione del racconto è costituito dalla comunanza del luogo in cui si svolge il dialogo che, secondo l'informazione che ricaviamo dal v. 13 e da 15,34, coincide con molta probabilità con Rama.

I vv. 4-5 trovano la delimitazione iniziale nella formula - וַיַּעַשׂ שָׁמוּאֵל אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה *E fece Samuele ciò che aveva detto il Signore*. Essa ci dice in sintesi la realizzazione della missione a cui il profeta è stato inviato e crea uno stacco con il dialogo iniziale, essendo questa formula pronunciata dal narratore. È seguita da un verbo di movimento - וַיָּבֵא *ed entrò* - che sposta la scena in un altro luogo, presumibilmente l'ingresso della città di Betlemme. Il dialogo che segue fra Samuele e gli anziani (fra i quali vi è Iesse con i suoi figli) si svolge proprio lì, all'ingresso. Ecco allora che la seconda sezione si conclude nel v. 5, con l'esecuzione del comando espresso dal Signore nel v. 3a: וּקְרָאתָ לְיִשִׁי בְּזֶבַח *E inviterai Iesse al sacrificio*.

La terza sezione della pericope è da individuare nei vv. 6-10. Il v. 6 descrive ancora un altro spostamento: dall'ingresso della città ci si dirige verso un luogo non precisato che, come si vedrà nell'analisi esegetica, probabilmente è la casa di Iesse. Questa sezione è caratterizzata dall'esecuzione di un altro dettaglio dell'indicazione espressa da Dio, il quale aveva detto: כִּי רָאִיתִי בְּבָנָי לִי מֶלֶךְ *Poiché ho scelto tra i suoi figli (di Iesse) per me un re*. Samuele, dopo il primo malinteso descritto nel v. 6 e contestato dal Signore nel v. 7, cerca di eseguire l'ordine ricevuto passando in rassegna i figli di Iesse. La parola chiave della sezione è בָּחַר *scegliere*, che ricorre nei vv. 8, 9, 10, e che richiama semanticamente il verbo רָאָה, a cui nel v. 1 abbiamo attribuito l'accezione di *scegliere*. È la

<sup>83</sup> Fokkelman 1986: 115.

formula del v. 10 – לֹא בָחַר יְהוָה בְּאַלְהֵיהֶם *Il Signore non ha scelto loro* – che conclude e sintetizza questa sezione.

La quarta e ultima sezione comprende i vv. 11-13. Il v. 11 viene introdotto dalla formula וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּב *E disse Samuele a Iesse*: sintatticamente sembrerebbe ridondante, visto che ha già introdotto nel v. 10 il dialogo tra i due personaggi, Samuele e Iesse, che continuano a essere anche qui rispettivamente il soggetto e il referente del dialogo. Interpretiamo questa ripetizione come un espediente narrativo per poter creare uno stacco tra la rassegna dei figli maggiori e il colpo di scena finale (vv. 12-13), che vedrà l'esecuzione della parte centrale dell'ordine divino: וּמְשַׁחָה לִי אֶת אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ *Ungerai per me colui che ti dirò*. La parola chiave è מְשַׁח e il personaggio centrale è Davide, di cui finalmente viene pronunciato il nome. La conclusione della quarta sezione, che si situa nel v. 13, l'abbiamo già individuata e motivata nella delimitazione della pericope.

Ricapitolando, abbiamo le seguenti sezioni:

- 1) il Signore invia Samuele a Betlemme per ungere uno dei figli di Iesse (vv. 1-3);
- 2) Samuele arriva a Betlemme (vv. 4-5);
- 3) il Signore non sceglie nessuno dei primi sette figli di Iesse (vv. 6-10);
- 4) il Signore sceglie il più piccolo: Davide (vv. 11-13).

## CAPITOLO II

### IL CONTESTO: 1-2 SAM

#### 2.1. PROBLEMI INTRODUTTIVI

Una lettura integrale dei libri di Samuele denuncia, anche agli occhi dei non addetti ai lavori, eterogeneità del materiale, tensioni interne, duplicati, contraddizioni. Ecco l'elenco delle principali particolarità, limitandoci a quelle riscontrabili nel primo libro, più specificamente oggetto del nostro studio in relazione alla pericope 16,1-13:

1) la figura di Samuele domina i primi 3 capitoli, poi svanisce per riapparire nel capitolo 7. Per lunghi tratti appare come un grande personaggio accreditato presso tutto Israele e poi improvvisamente diventa "il veggente" di una piccola città, sconosciuto persino a Saul, che abita solo a poche miglia (capitolo 9).

2) Nel capitolo 8 la monarchia viene dipinta come una realtà totalmente offensiva agli occhi di Dio, ma in 9,1-10,16 Saul viene unto principe (נָגִיד) su Israele proprio per comando di Dio, che nel frattempo sembra aver cambiato radicalmente idea.

3) Saul, dopo che già era stato unto da Samuele, diventa re per sorteggio in 10,17-27 ma pare anche per acclamazione popolare nel capitolo 11;<sup>1</sup>

4) egli sembra rigettato dal Signore per ben due volte, ma la seconda volta non si fa menzione della prima (capp.13 e 15).

5) Saul prende Davide a suo servizio sia in 16,14-23 sia nel capitolo 17.

6) Due volte si racconta di una figlia di Saul promessa a Davide (18,17-19 e 18,20ss.).

7) Due volte si racconta di Davide che si rifugia presso Achish di Gat: in 21,11-16 e in 27,1-28,2 + 29.

8) Due racconti del rifiuto di Davide di prendere la vita di Saul: capitoli 24 e 26.

9) Due volte si racconta della morte di Samuele: 25,1 e 28,3.

A causa del carattere così composito dell'opera e delle così numerose discrepanze, esiste poca convergenza di opinioni fra gli studiosi circa la formazione originaria dei materiali dei libri di Samuele, anche se vi sono alcuni punti chiave su cui la critica ha ormai raggiunto qualche punto d'accordo.

---

<sup>1</sup> Qui i LXX, al v. 15, presentano un'ulteriore unzione, mediante l'uso dell'espressione καὶ ἔχρισεν Σαμουὴλ ἐκεί τὸν Σαουλ *E Samuele unse lì Saul*.

## 2.2. Storia dell'interpretazione<sup>2</sup>

La delimitazione di fonti continue e parallele – J ed E – che è stato un tentativo di spiegazione della formazione dell'opera di Samuele all'inizio della critica moderna, non ha trovato il medesimo successo conseguito con il Pentateuco. Una svolta alla ricerca è stata data da Rost,<sup>3</sup> il quale, difensore influente della natura composita dell'antico materiale, negò decisamente l'esistenza di filoni narrativi paralleli e giustapposti, così come erano intesi dalla teoria documentaria di Wellhausen. Rost mise in evidenza l'esistenza di unità letterarie tematiche di più larga ampiezza che scorrono non parallele l'una accanto all'altra,<sup>4</sup> ma in successione. Egli, in primo luogo, individuò la cosiddetta "Storia della successione" in 2Sam 9-20 + 1Re 1-2. Sulla base dello stile, dei temi, degli espedienti letterari e del contenuto, identificò non solo i limiti della narrazione, ma anche la sua relazione con altre sezioni di 1-2Sam, incluso 2Sam 7 (l'oracolo dinastico) e 2Sam 6,16.20-23 (che segna la fine della discendenza di Saul). La "Storia della successione" secondo Rost è la più lunga unità in 1-2Sam ed è opera di un singolo scrittore che fu molto vicino agli eventi.<sup>5</sup> Rost isolò, mediante lo stesso criterio adottato per la "Storia della successione", anche una "Storia dell'Arca" in 1Sam 4,1b-7,1 + 2Sam 6, e una "Storia dell'ascesa di Davide al trono" da 1Sam 16 a 2Sam5. In quest'ultima, l'autore distingue i brani che sarebbero opera del sacerdote Ebiatar: 1Sam 23,1-13; 27,1-28,2; 29,1-30,26; 2Sam 1,1; 2,4a; 3,20-30.31-37; 4,1a.5-12; 5,3.17-25; e forse il capitolo 8.

Sebbene modificato in molti dettagli, Rost è rimasto il punto di partenza nella discussione delle fonti di Samuele. Mentre rimangono molti disaccordi sulla natura dei materiali "più recenti", c'è invece consenso nel

<sup>2</sup> Sulla storia della critica moderna fino a Rost e per una più dettagliata discussione degli studi più rappresentativi nella ricerca, esistono varie esposizioni, mi limito a segnalare AncBD V, 958-961 ("Samuel, Book of 1-2: Text, Composition and Content"); Cortese 1999: 63ss.

<sup>3</sup> Rost 1982: 65ss.

<sup>4</sup> Così Steuernagel, che aveva asserito che nei libri di Samuele vi siano due documenti paralleli. Egli aveva chiamato il primo S<sup>a</sup> e il secondo S<sup>b</sup>. Quanto a S<sup>a</sup>, esso coprirebbe gran parte della sezione da 1Sam 1 a 2Sam 8 e sarebbe il più antico, proveniente dalla Scuola Yahvista. S<sup>b</sup> che apparterebbe invece alla scuola Elohista, comprenderebbe: 1Sam 1,1-28; 2,18-21.26; 3,1-11.15-21; 4,1a; 7,2-17; 8,1-22; 10,17-24. 25b-27a; 12; 15,1-23.32-35; 28,3-25; 31,1-10.11-13(?). Per Steuernagel né S<sup>a</sup> né S<sup>b</sup> andrebbero oltre 2Sam 8; vi sarebbe però una terza fonte, che egli chiama "La storia della famiglia di Davide", cui apparterebbe la parte principale di 2Sam 9-22 + 1Re 1-2 (cf. Eissfeldt 1966: 271-272).

<sup>5</sup> Rost non individua l'autore, mentre Budde (1902, XVII), sulla base di quanto già espresso da Duhm, proponeva di attribuire la sezione 2Sam 10-20 + 1Re 1-2 al sacerdote Ebiatar.

sostenere il punto di vista di Rost secondo cui i materiali antichi erano originariamente non relazionati e di diverse origini.

Con la teoria di Rost pare concordare De Vaux,<sup>6</sup> il quale coglie nei libri di Samuele la presenza di molti elementi antichi, che a suo parere sono stati posti subito per iscritto, in particolare la grande storia della successione al trono (2Sam 9-20). È possibile che gli altri filoni si siano costituiti nei primi secoli della monarchia: un primo ciclo su Samuele, due storie di Saul e di Davide. Gran parte dei libri di Samuele, a parere di De Vaux, probabilmente era già stata composta intorno al 700 a.C. Ma la composizione definitiva dell'opera – a parte qualche aggiunta posteriore – sarebbe riconducibile all'epoca in cui i libri che vanno da Giosuè a 2Re riceverono l'ultima stesura, sotto l'influenza delle idee del Dt, sebbene in modo meno pesante degli altri libri. Egli individua l'influsso del Dt nei primi capitoli dell'opera, in particolare in 1Sam 7 e 12, in certi particolari cronologici riscontrabili in 1Sam 4,18; 2Sam 2,10-11; 5,4-5, e forse anche in un rimaneggiamento della profezia di Natan in 2Sam 7. Ma il "magnifico" racconto di 2Sam 9-20, a parere di De Vaux, è rimasto pressoché intatto. L'intera opera redazionale la fa risalire a poco prima dell'esilio o all'esilio stesso.

Un altro passo decisivo nella ricerca viene effettuato da Noth,<sup>7</sup> il quale pur accettando l'ipotesi di Rost, ha focalizzato la propria attenzione sullo scrittore Dtr, che avrebbe preso queste cronache dell'età davidica e le avrebbe incastonate in quella che egli chiama la grande opera storica, avente il suo inizio in Dt 1,1 – dunque egli stacca il Dt dal Pentateuco, che invece chiama Tetrateuco – e la sua fine in 2Re 25.<sup>8</sup> Ciò che conduce Noth a tale conclusione è l'uniformità di stile che egli denota in tutti e sette i libri dell'opera, con una cronologia precisa e delle riflessioni teologiche sul senso della stessa storia altrettanto presenti in tutto il complesso.<sup>9</sup> Questa storia narra il cammino di Israele dall'Oreb a Babilonia, avendo come elemento centrale l'alleanza fra Dio e il popolo: il Signore comanda a Israele di osservare i suoi precetti e stabilisce il popolo nel Paese; Israele ripetutamente rompe l'alleanza e il suo Dio, dopo averli ammoniti più volte, li bandisce dalla sua presenza esiliandoli in Assiria e in Babilonia. Questa grande opera fu composta, secondo Noth, da un autore che rimase nel Paese durante l'esilio babilonese, sulla base di una varietà di fonti a sua disposizione.

<sup>6</sup> De Vaux 1953: 9-12.

<sup>7</sup> Noth 1981: 46ss.

<sup>8</sup> Cf. Noth 1981: 12s.

<sup>9</sup> Le principali idee teologiche del Dtr si possono riassumere nei seguenti punti: centralizzazione del culto a Gerusalemme; obbedienza alla legge deuteronomica; rifiuto di ogni genere di apostasia e di sincretismo; rigido sistema di ricompensa e punizione.

A differenza di quanto accaduto con gli altri libri dell'opera dtr, a parere di Noth, sembra che in 1-2Sam il Dtr non sia intervenuto con mano pesante sul materiale a disposizione. Ebbe infatti accesso a una collezione estesa di tradizioni su Saul e Davide – compilate già molto tempo prima,<sup>10</sup> che consistono in un'antica tradizione su Saul – all'interno della “Storia dell'ascesa di Davide” (16,14-2Sam 5,25) e nella “Storia della successione davidica” (2Sam 9-20). Una volta stabilita da parte del Dtr la propria posizione riguardo all'istituzione della monarchia, mediante il cosiddetto strato antimonarchico del libro – 1Sam 7-12 – da ascrivere in gran parte alla sua mano,<sup>11</sup> lo storico Dtr non ebbe più alcun motivo, secondo il Noth, di interporre i propri giudizi e le proprie interpretazioni. L'antica narrazione offriva già un racconto dettagliato e un giudizio implicito sulla rapida caduta del re Saul, nonostante il suo iniziale successo. Giudizio implicito sulla rapida caduta di Saul, primo re, nonostante il suo iniziale successo. Quanto, invece, alla figura di Davide, il Dtr vi intravede il modello da cui partire per giudicare l'operato dei successivi re di Giuda. Per questo non vi era bisogno di ritoccare sensibilmente il materiale tradizionale. Prova della mancanza di ritocchi è data, a parere del Noth, dai diversi tratti di umana debolezza del personaggio Davide, che permangono nell'opera finale.

La posizione di Noth, concernente le operazioni svolte dal Dtr sul materiale preesistente della storia di Saul, può essere riassunta come segue:

1) il Dtr riporta nella sua grande opera storica parte del testo di un'antica tradizione sul primo re – che corrisponderebbe a 1Sam 13,2-16,13 – e la prima parte della storia dell'ascesa di Davide, che era già stata precedentemente congiunta alla tradizione su Saul e che va da 1Sam 16,14 a 2Sam 2,7;

2) inserisce la formula di introduzione al regno di Saul in 13,1 («Saul aveva trent'anni, quando diventò re e regnò quarant'anni su Israele») e al regno di Ishbaal su Israele e di Davide su Giuda in 2Sam 2,10-11 (<sup>10</sup>*Ishbaal, figlio di Saul, aveva quarant'anni quando cominciò a regnare su Israele e regnò due anni. Solo la casa di Giuda seguiva Davide. <sup>11</sup>Il tempo che Davide regnò a Ebron sulla casa di Giuda fu di sette anni e sei mesi*). Lascia invece intatto il seguito della storia di Saul, come appare dall'assenza di evidenti segni redazionali tipicamente deuteronomici, anche in luoghi come 13,7b-15a. Nonostante sembri essere stato aggiunto al vecchio racconto e

<sup>10</sup> Il Dtr avrebbe incorporato le seguenti sezioni dei libri di Samuele (e dell'inizio dei libri dei Re) senza operarvi alcun ritocco: 1Sam 1,1-4,1a; 4,1b-7,1; 9,1-10,16; 10,27b-11,15; 13,2; 2Sam 2,7; 2,8-20,25; (1Re 1-2).

<sup>11</sup> Questi i passi che all'interno dei capitoli 7-12 Noth ascrive interamente al Dtr: 1Sam 7,2-8,22; 10,17-21bα(21bβ-27a); 12,1-25.

anticipato da 10,8, non mostra, secondo Noth, tracce tali da poter essere ascritto al Dtr; 14,47-51, ugualmente estraneo alla tradizione su Saul, perché interpolato prima dell'espressione finale di 14,52, ma non ascrivibile al Dtr; infine, 15,24-31 anch'esso tardivo rispetto all'antica tradizione della storia di Saul, ma non della mano del Dtr.

3) Quanto al ciclo che riguarda prettamente Davide, secondo la teoria di Noth, a parte le introduzioni di 2Sam 2,10-11, il Dtr avrebbe seguito la tradizione, intervenendo solo occasionalmente e sempre in forma lieve.<sup>12</sup> Ecco di seguito le operazioni svolte:

- inserisce un'altra formula di introduzione quando si inaugura il regno unito in 2Sam 5,4-5;

- altera l'ordine storico e riferisce della conquista di Gerusalemme in 2Sam 5,6-12, subito dopo la formula di introduzione, ponendo così in secondo piano il racconto della vittoria decisiva sui Filistei (2Sam 5,17-25), per creare il giusto terreno per narrare nel capitolo 6 la "storia dell'Arca", che riveste un'importanza fondamentale nella teologia del Dtr.

Per quel che afferisce alla profezia di Natan (2Sam 7,1-17) e alla preghiera di Davide (2Sam 7,18-29), che seguono al trasporto dell'Arca a Gerusalemme, Noth non si sente di affermare che siano di matrice dtr, poiché sia la proibizione della costruzione del Tempio che la forte enfasi posta sul valore permanente dell'istituzione monarchica – tutti aspetti che emergono dai due passi menzionati sopra – sono componenti estranee allo spirito del Dtr. Tuttavia, Noth non esclude che il Dtr abbia aggiunto in questo capitolo alcune sue peculiari affermazioni sull'interpretazione della storia. Così ammette con Rost che il testo originale doveva essere composto dai vv. 1-7.11b.16.18-21.25-29. La prima aggiunta fu costituita dai vv. 8-17, che entrarono nel brano già prima della redazione del Dtr, mentre quest'ultimo aggiunse il v. 13a («Egli costruirà una casa al mio nome»), facendo in modo che la proibizione della costruzione del Tempio

<sup>12</sup> Non appare del medesimo parere Carlson 1964: 23-24, che si interroga criticamente sulla ragione che spinge il Dtr a rinunciare alla caratteristica abilità di composizione mostrata in Gdc e 1-2Re e non attuata invece nella storia di Davide. Carlson concorda con Noth sul fatto che il Dtr aveva già espresso il suo punto di vista antimonarchico in 1Sam 8-12, ma a suo parere rimane irrisolta la questione circa la scelta di non censurare alcune tradizioni imbarazzanti che offuscano la credibilità del figlio di Isesse, quando il Dtr lo assume come parametro di giudizio di tutti gli altri re di Giuda (ad esempio in 1Re 3,3.6 e 11,4ss.). Noth risolve il problema sostenendo che Davide, in quanto figura ideale del re israelitico, era stato in qualche modo immune da qualsiasi commento critico e censura, persino da parte del Dtr. Ma Carlson ritiene che la soluzione di Noth sia dogmatica e acritica. Dunque, egli rifiuta anche la teoria secondo cui il Dtr avrebbe trovato il complesso del materiale già come un blocco letterario omogeneo e l'avrebbe inserito fedelmente nella sua opera, senza alcuna alterazione: operazione insostenibile, agli occhi di Carlson, soprattutto se si tiene conto delle innumerevoli alterazioni operate altrove dal Dtr.

non fosse un fatto definitivo. Le altre inserzioni dtr sarebbero i vv. 22-24 e 2Sam 8,15-18.

- Infine, ci sarebbero state delle leggere alterazioni in seno alle conclusioni della storia di Davide in 1Re 1-2: aggiunta del sommario di 1Re 2,11, di 2,27 (adempimento della profezia sui figli di Eli), e alcune ammonizioni tipicamente dtr di 2,2.3.4.

Le teorie di Rost e di Noth hanno esercitato un'influenza determinante, verificabile ad esempio nel commentario di Hertzberg,<sup>13</sup> che sottolinea l'origine locale e culturale di molti racconti, i quali avrebbero ricevuto in luoghi determinati e già in tempi antichi una forma consolidata. Egli divide i libri di Samuele in sette parti,<sup>14</sup> sulla base del contenuto o anche degli antecedenti letterari (parti II, IV, VII), certo che in 1-2Sam come negli altri "libri storici" dell'AT l'esposizione non sia scevra da frammentarietà. Nella II e VI parte si riconosce una maggiore coerenza, ma altrove, secondo Hertzberg, i racconti tradiscono provenienze diverse; solo più tardi sarebbero stati organizzati secondo alcuni peculiari punti di vista.

Il quadro offerto dai materiali è estremamente vario. Ci sono narrazioni delle quali è evidente l'origine locale; brani che sembrano provenire da archivi; passi poetici che dapprima hanno avuto una vita autonoma; poi anche sezioni più estese che già in uno stadio precedente ai libri di Samuele possedevano una esistenza letteraria propria. Così sono esistiti documenti ufficiali scritti ... il racconto dell'Arca (1Sam 4-6; 2Sam 6), la storia della successione al trono (2Sam 9-20; 1Re 1-2) con il racconto della guerra contro gli Ammoniti in esso inserito (2Sam 10-12).<sup>15</sup>

Hertzberg non è altrettanto convinto dell'omogeneità della cronaca dell'ascesa al trono di Davide e su quella delle storie specifiche di Saul (III parte). Soprattutto in queste, ma non solo, coglie particolare cura e ossequioso rispetto, da parte dell'autore finale, nei confronti del materiale tradito,<sup>16</sup> nonché una raffinata capacità di organizzare il tutto secondo

<sup>13</sup> Hertzberg 2003: 13-17.

<sup>14</sup> Questa l'intera suddivisione:

I parte	1Sam 1-3	Eli e Samuele
II parte	1Sam 4-6	La storia dell'Arca
III parte	1Sam 7-15	Samuele e Saul
IV parte	1Sam 16-2Sam 1	Saul e Davide
V parte	2Sam 2-8	Il re Davide
VI parte	2Sam 9-20	La successione al trono di Davide
VII parte	2Sam 21-24	Appendici.

<sup>15</sup> Hertzberg 2003: 15.

<sup>16</sup> Riguardo all'immagine di Saul, che nella tradizione appare nel contempo tremolante e incerta, ma anche degna di ammirazione, anzi di venerazione che si alterna a timore e paura, l'autore ultimo non avrebbe operato alcun cambiamento, lasciando



uno schema teologico ben preciso. Quanto all'identità dell'autore finale, Hertzberg lo identifica con qualcuno appartenente agli ambienti dtr, esattamente come per il resto dell'opera storica. Ma nei libri di Samuele, come anche aveva sottolineato Noth, Hertzberg nota come la mano dell'autore Dtr sia stata meno pesante che altrove; pertanto, se si vuol scoprire la sua pennellata teologica, si deve procedere con riserbo «e talvolta è necessario leggere più tra le righe che sulle righe».<sup>17</sup> Ciò che appare chiaro secondo Hertzberg è che quanto era già stato un tratto caratteristico degli antichi materiali – ossia la coscienza della costante e onnipresente opera del Signore – viene preservato anche nella redazione dtr.

La teoria di Noth, integralmente recepita solo in ordine alla percezione dell'unitarietà redazionale dei sette libri (da Dt a 2Re), fu in seguito soggetta a discussioni che mirarono a rintracciare all'interno della redazione delle fasi intermedie. L'iniziatore di questa ricerca fu von Rad,<sup>18</sup> il quale più che parlare di diverse fasi redazionali, si sofferma sulle distinte impostazioni storiografiche riscontrabili nell'opera dtr. L'impostazione, infatti, si presenta "ciclica" in Giudici e "lineare" in 1-2Re, denunciando, secondo von Rad, l'azione di due diversi scrittori. Altra intuizione da ascrivere a von Rad è l'aver individuato nell'opera storica dtr lo schema teologico della *profezia-compimento*. Un esempio lo si trova in 2Sam 7,13 (profezia di Natan sul figlio di Davide che avrà un trono saldo e costruirà il tempio) e 1Re 8,20 (Dio mantiene la promessa, dunque l'erede di Davide costruisce il tempio).<sup>19</sup> Per quanto concerne la storia di Davide, von Rad, in linea con quanto già notato da Noth, evidenzia l'inspiegata assenza di elaborazione dtr tra 1Sam 12 e 1Re 3. L'autore ne individua le ragioni nell'unitarietà e nell'elevata dignità letteraria con la quale il documento che trattava di Davide si era presentato davanti al Dtr. Componenti che avrebbero trattenuto il Dtr dall'applicare al documento la tecnica usuale di inserire delle glosse e commenti di ogni genere. Per cui – a parte la ben conosciuta alterazione del significato della profezia di Natan, mediante l'inserzione di 2Sam 7,13 – è solo alla fine della storia di

---

dunque trasparire l'atteggiamento positivo che la tradizione ha riservato al primo re. Non avrebbe operato invece allo stesso modo sulla tradizione del figlio di Iesse, che originariamente presentava un Davide per tutta la vita costretto a misurarsi con l'ombra di Saul: aspetto che l'autore finale a suo modo avrebbe cercato di soffocare (cf. Hertzberg 2003: 16).

<sup>17</sup> Id., 17.

<sup>18</sup> von Rad 1963: 74-91.

<sup>19</sup> Qui di seguito l'elenco completo delle coppie di ricorrenze che seguono lo schema individuato da von Rad (1963): 2Sam 7,13 - 1Re 8,20; 1Re 11,29 - 1Re 12,15b; 1Re 13 - 2Re 23,16-18; 1Re 14,6ss. - 1Re 15,29; 1Re 16,1ss. - 1Re 16,12; Gs 6,26 - 1Re 16,34; 1Re 22,17 - 1Re 22,35; 1Re 21,21s. - 1Re 21,27-29; 2Re 1,6 - 2Re 1,17; 2Re 21,10ss. - 2Re 24,2; 2Re 22,15ss. - 2Re 23,30.

Davide che il Dtr inserisce qualche commento, ma sempre molto più discreto rispetto agli interventi più espliciti e chiari che invece realizzerà a favore del figlio di Iesse nel seguito dell'opera, ossia in 1-2Re (1Re 9,4; 11,4.6.33.38; 14,8; 15,3.5.11; 2Re 14,3; 16,2; 18,3; 21,7; 22,2).

La teoria delle fasi successive nella redazione dell'opera dtr è stata sostenuta da diversi autori; se ne segnalano due in particolare, i quali diventano i capiscuola di due rispettivi orientamenti. Si tratta di Smend<sup>20</sup> e Cross<sup>21</sup>: il primo è per una redazione da considerare interamente esilica, anche se operata da mani diverse in fasi distinte; il secondo, invece, postula una redazione duplice, una pre-esilica e l'altra esilica. Smend sostiene che dopo lo storico – che egli chiama DtrG, da *Grundschrift* (“testo di base”), o DtrH, da *Historiker* (“storico”) – vi sia stato un revisore insistente sull'obbedienza alla legge – che egli chiama DtrN, da *Nomistic* (“nomista”). Alle due redazioni individuate da Smend, Dietrich<sup>22</sup> ne aggiunge un'altra, intermedia, di un redattore che s'interessa al ruolo dei profeti e al compimento delle loro profezie: DtrP, da *Prophetisch* (“profetico”).<sup>23</sup> Nell'elaborazione della sua teoria, Cross muove da un'aperta critica a Noth e all'ipotesi di un unico autore Dtr, il quale ripensando dall'esilio alla storia del suo popolo redasse l'opera storica

<sup>20</sup> Smend 1993: 146ss. L'autore divide così l'opera di Samuele: Samuele (1-7); regno di Saul (8-15); Saul e Davide (16-31); regno di Davide (2Sam 1-24).

<sup>21</sup> Cross 1973: 274-289.

<sup>22</sup> Dietrich 1972. Il suo pensiero è tratto dall'articolo di AncBD sopra citato.

<sup>23</sup> Si anticipa qui una rilettura che circa trent'anni più tardi verrà fatta di tale nomenclatura da Vermeylen 2000: 3-5, con un contenuto parzialmente modificato: 1) DtrH redige la sua opera all'inizio dell'esilio all'indomani del grande disastro del 587. Egli cerca di spiegare ai Giudei, che accusano il Signore di essere un Dio ingiusto e crudele, per quale ragione è successo tutto questo. E così, mediante un grande affresco storico ricavato da un'interpretazione di documenti antichi, denuncia il popolo di essere stato infedele all'Alleanza. 2) DtrP scrive durante l'esilio, esprimendo il punto di vista della seconda generazione, che si domanda per quale ragione è costretta a pagare per un male che non ha commesso. Allora il DtrP distingue tra la generazione colpevole, che è stata punita, e la generazione innocente che invece conoscerà un futuro migliore. Sarebbe questo il senso di Dt 1,35 – in cui si dice che nessuno di quella “generazione perversa” avrebbe visto la terra promessa ai padri – e di Dt 1,39, in cui si dice che sarebbero stati i figli che invece vi sarebbero entrati. Questo redattore, anche se condivide l'essenziale della teologia con DtrH, possiede come caratteristica propria anche la predicazione morale: egli mette in guardia dalla tentazione di imitare la condotta disastrosa dei padri. Il profetismo – con la questione del rigetto da parte dei profeti che richiamano la fedeltà all'Alleanza – in questa seconda redazione giocò un ruolo non trascurabile. 3) DtrN infine, intorno al 525, quando i deportati, guidati dal clero, fanno ritorno nella terra dei padri. Questo redattore interviene qua e là nel testo, richiamandosi alla teologia di DtrH e DtrP, ma giudicando la classe dirigente e sacerdotale colpevole della rovina del popolo.

compresa fra Dt e 2Re, interpretando tutto come una storia di peccato e punizioni sfociata poi nella perdita dell'autonomia statale. Nel contestare la teoria di Noth, Cross giunge invece a individuare almeno un aspetto positivo nell'opera ascritta al Dtr: la promessa divina di una stabile e duratura dinastia davidica (2Sam 7,16.29; 1Re 11,36; 2Re 8,19, dove si ignora la fine che avrebbe fatto anche il regno di Giuda). La presenza di questo tema obbligherebbe a pensare ad un periodo di composizione dell'opera in cui la casa di Davide era ancora in piedi e offriva la fiducia in una riforma. Vi sono anche altri passaggi che, a parere di Cross, pur essendo di matrice redazionale, non possono che essere pre-esilici: ad esempio, la formula "fino a questo giorno" (1Re 9,21; 2Re 8,22; 16,6) o la predizione di 2Re 22,20, secondo cui Giosia sarebbe stato composto nel sepolcro *in pace* בְּשָׁלוֹם. La redazione di tale predizione ha senso solo se prodotta prima di conoscere il modo in cui il monarca sarebbe effettivamente morto (in battaglia a Meghiddo 2Re 23,29), dunque prima del 609 a.C. In base a queste considerazioni, Cross postula nella redazione Dtr due edizioni: una dei tempi di Giosia (Dtr<sub>1</sub>) e l'altra dell'Esilio (Dtr<sub>2</sub>), quest'ultima dimostrata dal fatto che tutta l'opera presuppone la grazia concessa al re Ioiachin nell'anno 560 a.C. (2Re 25,27-30). Fu uno scrittore giosiano, a suo parere, che diede al materiale una prima forma: una storia scritta per supportare la riforma di Giosia, ponendo particolare enfasi sulla priorità del Tempio di Gerusalemme e sulla fedeltà al re davidico. La denuncia dell'idolatria sarebbe da intendere allora non come un'amara riflessione in una situazione di disperazione, ma come mero incoraggiamento alla riforma. Il Dtr esilico avrebbe avuto infine il compito più lieve di aggiornare l'opera e provvedere a una spiegazione del fallimento della riforma giosiana. Questa spiegazione l'avrebbe trovata principalmente nei peccati commessi da Manasse, nonno di Giosia (cf. 2Re 24,3). Quanto ai libri di Samuele, l'unico intervento del Dtr<sub>2</sub>, secondo Cross, sarebbe da individuare in 1Sam 12,25, dove si fa menzione esplicita del rischio che corre tutto Israele insieme al suo re se si ostina a compiere il male: «Ma se vi ostinate a fare il male, sia voi che il vostro re perirete».

L'ipotesi delle tre redazioni è stata applicata da Veijola<sup>24</sup> alla storia di Davide e a quella delle origini della regalità: se DtrH sembra favorevole a Davide e alla monarchia, DtrN e DtrP, secondo l'autore, appaiono più reticenti relativamente all'istituzione monarchica e allo stesso Davide.

Una prima conclusione, dunque, si potrebbe trarre dall'esame degli autori suddetti e cioè che la mano redazionale dtr in 1-2Sam eccelle nella sua discrezione e lievità, sia che appartenga all'epoca giosiana, sia che appartenga all'epoca esilica. McCarter<sup>25</sup> spiega il fenomeno ipotizzando

<sup>24</sup> Cf. Veijola 1975.

<sup>25</sup> McCarter Jr. 1980: 12ss.

che le fonti di Samuele siano arrivate ai circoli dtr nella forma di unità narrative di considerevole ampiezza, già ordinate con un punto di vista pre-deuteronomico. Rifacendosi a una teoria elaborata da Weiser,<sup>26</sup> egli individua in questa precedente organizzazione del materiale una prospettiva profetica sospettosa nei confronti dell'istituzione della monarchia. Sebbene Weiser abbia pressoché escluso l'esistenza di una vera e propria unità letteraria redatta dal circolo profetico, McCarter avanza l'ipotesi di una vera e propria "edizione" pre-dtr prodotta da antichi circoli profetici, almeno per quanto concerne 1Sam 7-15.

Secondo McCarter<sup>27</sup> risulta chiaro che le fonti più antiche riscontrabili nella prima metà del primo libro (capitoli 1-15) e in parte anche nella seconda metà (16-31) furono sistematicamente ritoccate per produrre una storia profetica continua sulle origini della monarchia in Israele. Almeno tre fonti maggiori, tutte contenenti informazioni ben conosciute, furono coinvolte: 1. Un racconto sulla cattura e il ritorno dell'Arca; 2. Un vecchio complesso di storie circa l'antica carriera di Saul; 3. Una narrazione generalmente chiamata "La storia dell'ascesa di Davide". Lo scrittore profetico che incorporò queste fonti nella sua storia le ampliò e ritoccò parte di esse – qualche volta con considerevole licenza – per riflettervi il proprio peculiare orientamento. Introdusse ovunque la figura dominante di Samuele, la cui attività divenne il fattore ordinante del suo lavoro. Il risultato fu una narrazione sistematica articolata in tre sezioni, ognuna strutturalmente completa in se stessa ma argutamente connessa con le altre: la storia di Samuele (1-7); la storia di Saul (8-15); la storia dell'ascesa di Davide (1Sam 16-2Sam5).

Qui di seguito la descrizione delle tre sezioni, con il punto di vista profetico individuato da McCarter:<sup>28</sup>

#### 1) *La Storia di Samuele*: capitoli 1-7.

Questa prima sezione rappresenta una lezione sull'efficacia e adeguatezza della *leadership* profetica. Samuele è nato nelle circostanze più propizie e cresce a servizio del Dio d'Israele, per divenire un profeta la cui parola guiderà tutto Israele (cf. 4,1).

Questa la serie di operazioni letterarie che realizza lo scrittore nella "Storia di Samuele":

- nel racconto della nascita di Samuele incorpora alcuni particolari mediati da un'antica storia della nascita di Saul, che probabilmente faceva

<sup>26</sup> Cf. Weiser 1948.

<sup>27</sup> Ci limitiamo a quello che l'autore dice riguardo al primo libro di Samuele, considerato che la nostra attenzione sarà focalizzata su questa parte dell'opera di Samuele.

<sup>28</sup> Si dia particolare rilievo a tale lettura di McCarter, perché costituirà un punto rilevante per la nostra riflessione.

parte dell'antico complesso su Saul soggiacente alla sezione successiva (1,20,27: Anna impone a suo figlio il nome Samuele dicendo «L'ho domandato al Signore». Questo lascerebbe pensare piuttosto all'etimologia del nome di Saul, da individuare nella radice לָמַד *domandare*);

- interpola una serie di commenti favorevoli nei confronti del giovane Samuele all'interno della condanna alla condotta dei figli di Eli (2,11-26);

- compone un intero capitolo (il terzo) in cui Samuele riceve una vocazione profetica mediante una visione di condanna ai figli di Eli. E in seguito viene riconosciuto come profeta del Signore in tutto Israele (3,20);

A questo punto lo scrittore profetico inserisce il ciclo narrativo dell'Arca (4,1-7,1), trovando in esso la drammatica dimostrazione di un pericolo per la società israelitica: pericolo che sarà completamente superato dai buoni uffici svolti dal profeta in un passo finale di propria composizione (7,2-17).

## 2) *La Storia di Saul*: capitolo 8-15.

La seconda sezione mostra lo scandaloso inizio della monarchia e l'affermazione del crescente ruolo del profeta.

La funzione di questa sezione, secondo McCarter, non è solo quella di presentare l'origine della monarchia da una prospettiva profetica, ma anche introdurre paradigmaticamente la relazione tra re e profeta, stabilendo il ruolo crescente del profeta. La fonte principale a cui attinge lo scrittore consiste in un complesso di storie relative al primo re di Israele. Queste le operazioni effettuate:

- introduce la sezione con una descrizione personale della richiesta di un re da parte del popolo (capitolo 8);

- inserisce nell'antico racconto popolare di Saul che cercava le asine e trovò la regalità (9,1-10,16) alcune revisioni che innestano la figura di Samuele nella storia e con lui anche il concetto dell'unzione profetica del re;

- compone di propria mano, almeno nella sua forma finale, il racconto dell'elezione di Saul a Mizpa mediante sorteggio (10,17-27a);

- la storia della vittoria di Saul su Nahash l'ammonita (10,27b-11,15) la prende invece integralmente dall'antico complesso di Saul, operandovi soltanto qualche leggera revisione;

- il capitolo 12 viene inserito come un passaggio chiave nella storia profetica, poiché mostra il riconoscimento popolare dell'autorità profetica, implicandovi un crescente ruolo di mediazione fra Dio e il suo popolo (cf. vv. 16-20a,23);

- i vecchi materiali su Saul soggiacenti ai capitoli 13-14 vengono assunti più o meno intatti nella storia profetica, eccetto il primo scontro con i Filistei, che fu usato come introduzione al passo profetico di 13,7b-15, in cui viene condannata la continuità dinastica di Saul;

- lo scrittore profetico conclude la sua storia aggiungendo, come aveva fatto all'inizio, un episodio di sua propria mano (15,1-34): Samuele condanna la regalità di Saul una volta per tutte, a causa di un'ulteriore disobbedienza al comando divino. Il re, dunque, appare sì come capo, ma soggetto al tempo stesso sia all'istruzione e all'ammonizione del profeta, che agisce da portavoce del Signore, sia all'elezione e al rigetto per mano dello stesso profeta, secondo quanto piace a Dio.

### 3) *La Storia dell'ascesa di Davide al trono: 1Sam 16-2Sam 5.*

Questa terza sezione presenta un tema che secondo McCarter appare già implicito nella storia di Saul, dove si dice che Dio si era scelto «un uomo secondo il suo cuore» (13,14). Proprio per questo la sezione si apre con Samuele che viene mandato a Betlemme a ungere Davide al posto di Saul. Le storie che seguono mostrano la continua ascesa delle fortune di Davide e il corrispondente declino di quelle di Saul, fino al momento in cui lo sfortunato re non si sente confermare dallo spettro di Samuele (capitolo 28) quanto già preannunciatogli dallo stesso (15). Sopraggiunge dunque la sua fine e cade in battaglia sul monte Gelboe, mentre Davide diventa re (2Sam 1-5).

La funzione svolta da questa terza sezione è quella di condurre lo sguardo del lettore oltre la valutazione negativa della monarchia presentata precedentemente. Una volta che l'istituzione è stata sanzionata da Dio, essa deve essere ora rappresentata altresì da lui gradita, ma a patto che sia lui personalmente che si scelga il re per se stesso (16,1). Per realizzare tale riscatto della figura regale, lo scrittore profetico adotta un'estesa narrazione che già presentava Davide come successore scelto per intervento divino e vi antepone un passo di sua composizione (16,1-13), in cui mostra Samuele nell'esercizio della prerogativa profetica di ungere il futuro re.

Nessun altro segno di rimaneggiamento profetico, secondo McCarter, è riscontrabile nei capitoli 16-31, eccetto nel breve episodio di Rama in 19,18-24, dove si presuppone la conoscenza reciproca dei due personaggi Davide e Samuele. Si deve ammettere, perciò, un collegamento con 15,35-16,13, che, come già detto, è attribuibile molto probabilmente allo scrittore profetico. Conseguentemente, McCarter arguisce che anche 19,18-24 è opera del medesimo scrittore; come lo è la notizia della morte di Samuele in 25,1 insieme al singolare racconto della riunione di Endor (28,3-25). Qui lo scrittore profetico avrebbe rivisitato un antico racconto in cui un anonimo fantasma prediceva la morte di Saul nella battaglia seguente. L'avrebbe così identificato con il fantasma di Samuele e avrebbe incluso nella divinazione una ricapitolazione delle predizioni del capitolo 15, ponendo perciò l'accento sul coinvolgimento profetico nel corso degli eventi.

Quanto alla provenienza e al periodo di composizione della storia profetica, McCarter avanza varie ipotesi. La regalità vista come un ufficio limitato dall'autorità profetica è peculiare del Nord, soprattutto in relazione alla pratica dell'elezione e del rigetto da parte dei profeti, spesso menzionata in connessione con i re del Nord (1Re 11,29-39; 14,1-16; 16,1-4; 2Re 9,1-10), ma estranea al regno di Giuda, dove invece è il principio dinastico l'unico criterio di elezione regale. Anche dal punto di vista geografico, la storia profetica si mostra settentrionale, essendo focalizzata su Beniamino e soprattutto nelle città di Rama e Mizpa. Questo aspetto aveva condotto alcuni studiosi (Budde e altri) a identificare tale stadio letterario intermedio con la fonte settentrionale del Pentateuco, conosciuta come l'Elohista. Quanto all'aspetto antimonarchico che ne emerge, McCarter vi coglie un'affinità con i passi antimonarchici di Osea (cf. Os 8,4a; 13,11<sup>29</sup>), profeta del Nord. Perciò, giunge alla conclusione che si deve parlare di un'origine settentrionale.

Sul periodo di composizione, McCarter non ha dubbi circa l'antiorità della storia profetica rispetto alla redazione dtr, ma sulla base di 1Sam 8,11-18 (il cosiddetto diritto del re) egli deduce che sia sufficientemente tardiva, al punto da aver ereditato già un residuo di esperienza negativa della monarchia. Ora, visto il riconoscimento del diritto di Davide a succedere a Saul, McCarter ipotizza che la storia profetica sia fiorita in qualche circolo del Nord che nutriva una certa simpatia per il Sud. Tale atteggiamento potrebbe risalire all'epoca immediatamente precedente o successiva alla caduta del Regno di Samaria. Dunque, il *background* dello scrittore sarebbe settentrionale – motivo per cui egli nel rileggere la storia si basa sugli insegnamenti dei circoli profetici del Nord – ma il suo sguardo è rivolto con speranza al Sud, il futuro di Israele. Sarà nel Sud che la sua opera prenderà forma e in seguito verrà incorporata dallo scrittore Dtr nella sua storia più ampia. Mentre le affinità che il Dtr troverà tra la storia profetica e la tradizione Deuteronomica<sup>30</sup> – che appaiono soprattutto nella relazione fra i dettagli

<sup>29</sup> Questo passo sembra particolarmente affine a 1Sam 8, avendo il Signore acconsentito a fatica a concedere un re al suo popolo.

<sup>30</sup> Per molti studiosi anche le origini della legge e della teologia Deuteronomica sono da cercare nei circoli profetici del Nord. Nicholson 1967, a tal proposito, dopo aver argomentato muovendo da una presentazione del pensiero di altri autori, come Alt, che hanno portato avanti l'ipotesi dell'origine settentrionale del nucleo principale del Dt, giunge all'affermazione che il Dt scaturisce dal Nord di Israele. Ciò gli pare particolarmente chiaro quando si sofferma sulle tante affinità riscontrabili con la fonte Elohista e con Osea, ma soprattutto per la sua associazione con l'idea dell'antica anfibionia, trasmessa lungo i secoli dal partito profetico del Nord (p. 73). La conclusione della sua riflessione si può riassumere in questa sua dichiarazione: «The immediate background to the composition of Deuteronomy is Jerusalem in the seventh century B.C. Here the prophetic circles who had come south after 721 B.C.

del capitolo 8 e la tradizione preservata in Dt 17,14-20, e nell'ideologia della "guerra santa" condivisa fra 1Sam 15 e Dt 20 – lo condurranno a ritoccare soltanto lievemente la storia profetica, per poterla incorporare nella sua opera. Ad esempio, vi inserirà alcuni concetti specificamente del Sud, come quello della promessa dinastica a Davide.

Campbell,<sup>31</sup> che sostiene come McCarter e altri l'esistenza di una redazione profetica, postula l'idea di un vero e proprio documento che egli denomina "Documento Profetico", che si estenderebbe da 1Sam 1,1 a 2Re 10,28 e che deriverebbe dai circoli profetici del Nord dai quali sarebbe stato composto alla fine del IX sec. a.C.<sup>32</sup> La sua presenza, secondo Campbell, risulta maggiormente evidente in tre gruppi di testi: i testi associati con l'unzione di Saul, Davide e Ieu; i testi associati con la designazione e/o il rigetto di Geroboamo, Achab e Ieu; i testi che puntano alle interrelazioni esistenti tra i primi due gruppi e i loro collegamenti con il contesto più ampio.<sup>33</sup> L'ipotesi "Documento Profetico" ci permetterebbe di superare la distinzione fra una monarchia carismatica del Nord e una monarchia dinastica del Sud. Questa distinzione rimarrebbe senza alcun fondamento storico, trovando invece la sua origine nella teologia dei circoli profetici, dove si sarebbe creato il concetto dello spirito che penetra con forza in un uomo e lo abilita a governare come re. Concetto che non viene applicato a ogni re, ma soltanto a determinate figure: Saul, Davide, Geroboamo e Ieu.<sup>34</sup>

---

and who with their predecessors in the northern kingdom were the custodians of the old amphictyonic traditions underlying the book, worked during the reign of Manasseh and drew up their plan for reviving and reforming the nation when the opportunity for doing so would arise» (p. 106). Non era stato della medesima idea H.W. Wolff, il cui pensiero è sintetizzato da Nicholson (p. 73 ). Wolff non ammette infatti che il circolo sia stato quello profetico quanto piuttosto quello levitico. Vi sono alcuni aspetti dell'insegnamento del Dt che non possono, a suo avviso, essere stati ereditati da predecessori profetici: ad esempio, la sua marcata preoccupazione per il culto ideale e la conseguente familiarità con le antiche tradizioni sacre di Israele. La posizione di Wolff comunque non si allontana molto da quella di Nicholson, visto che non nega un'origine settentrionale, anche se non profetica. Inoltre, anche quelli che dissentono da questa ipotesi, non escludono che tra la tradizione pre-Dtr e quella profetica del Nord si siano avuti dei contatti in qualche punto.

<sup>31</sup> Campbell 1986. L'autore riprende la propria posizione, pressoché immutata, nel suo commentario in due volumi sui libri di Samuele (Campbell 2003 e 2005).

<sup>32</sup> Cf. Campbell 1986: 1.

<sup>33</sup> Id., 17.

<sup>34</sup> Id., 113.



Un interessante contributo alla critica è offerto dal commentario di Caquot e de Robert,<sup>35</sup> di cui qui si espone in sintesi la teoria sulla formazione dei libri di Samuele.

Gli autori, muovendo dallo stile e dalle tendenze teologiche riscontrabili nell'opera, sostengono l'idea di una formazione avvenuta in tre fasi, che dalla più recente alla più antica si possono sintetizzare in: 1) redazione dtr; 2) redazione sadocita; 3) prima stesura del materiale.

*La redazione dtr.* È meno consistente che in Gdc e 1-2Re, ma ugualmente identificabile mediante la fraseologia tipica, la sua preoccupazione per la cronologia, la sua dottrina della retribuzione e la sua polemica contro l'idolatria. Oltre che in alcune composizioni omogenee, come il discorso d'addio di Samuele (1Sam 12), il Dtr, secondo i nostri due autori, appare all'opera soltanto nei ritocchi apportati qua e là a narrazioni precedenti o nei rimaneggiamenti più importanti tesi ad offrire la disposizione attuale a punti nodali del racconto, come 1Sam 8-12 o 2Sam 21-24. Quanto ai tempi di questa redazione, Caquot e de Robert ritengono che si debba ipotizzare una scuola che ha conosciuto la catastrofe del 587 a.C.

*La revisione sadocita.* Si tratta di un'edizione che risente del linguaggio e degli interessi propri del clero di Gerusalemme. La si chiama Sadocita giacché 1Sam 2,27-36 appare come una sorta di censura dei sacerdoti di Silo, di cui l'unico discendente, Ebiatar, verrà destituito da Salomone a favore di Sadoq (1Re 2,27). Altri particolari che portano Caquot e de Robert a fissare questa seconda fase della composizione dell'opera sono: l'interesse per il culto, l'adesione all'ideologia regale, l'attaccamento alla dinastia davidica e alla promessa di cui essa appare destinataria (2Sam 7). Questa edizione, a parere dei nostri autori, sembra familiare anche con certe tradizioni patriarcali e nazionali del Pentateuco. Una caratteristica del suo stile linguistico è l'uso frequente dell'infinito assoluto seguito dal corrispondente verbo finito. In 1Sam 20,3-9, ad esempio, questo tipo di costruzione si trova ben cinque volte. Dal carattere polemico di tale revisione Caquot e de Robert deducono che il ricordo del conflitto per la successione era ancora vivo, mentre dalle allusioni ai due regni essi giungono a ipotizzare che la redazione di questa fase intermedia risalga al periodo che seguì lo scisma tra le tribù del Nord e quelle del Sud (dunque dopo il 931 a.C.).

*La prima stesura del materiale.* Gli autori ritengono che all'interno dei racconti primitivi – non solo quello della successione al trono, ma anche quelli più discontinui delle origini della monarchia e dell'ascesa al trono – si possa riscontrare una medesima arte di raccontare, la stessa plasticità

<sup>35</sup> Caquot - de Robert 1994: 19-22. Una posizione molto simile è stata ripresa più recentemente nel commentario di Tsumura 2007.

nel presentare gli eventi, un'identica precisione nel racconto di dettagli pittoreschi. Per cui si suppone all'opera uno stesso scrittore, o uno stesso circolo, con evidente familiarità con il santuario di Silo, il culto dell'Arca, la consultazione divina con le sorti e con una spiccata attenzione rivolta al personaggio Samuele, probabilmente suo maestro. Tutto questo conduce Caquot e de Robert a ipotizzare che si tratti presumibilmente di qualcuno della stirpe sacerdotale "Elide". Più precisamente, per quanto concerne la storia di Saul e di Davide, un "Ebiataride",<sup>36</sup> vista la devozione a Davide che traspare nello scritto, benché non ne vengano celate le debolezze. Al tempo stesso si lascia intendere un'ostilità nei confronti di Saul – persecutore di Davide e dei sacerdoti di Nob (1Sam 22), di cui Ebiatar è membro – e gli si oppone Samuele come vero salvatore del popolo.

Anche lo studioso Cortese<sup>37</sup> accetta di porre tra i documenti antichi e la redazione esilica una redazione giosiana, ma non ammette una precedente redazione di tipo profetico, sebbene prenda in considerazione un fenomeno: il profetismo nasce contestualmente alla monarchia. È come dire che quando la conduzione politica o religiosa di una comunità si laicizza e si istituzionalizza, il carisma divino, per non correre il rischio di essere soffocato, si sposta su un altro polo. Pertanto, dal momento dell'istituzione della monarchia, il popolo d'Israele fa capo a due poli distinti: la monarchia e il profetismo. Ma Cortese aggiunge subito che lo Spirito, se pur gestito dai profeti, ha come destinatario principale, anzi unico, il re futuro: è il caso di Saul (10,6.10; 11,6; 19,0.23) e ancor più quello di Davide, che diviene perenne ricettacolo dello Spirito (16,13). Un ulteriore elemento che accomuna Cortese ad altri studiosi precedenti è l'origine settentrionale delle tradizioni su Saul. Ne è data prova dal fatto che gli episodi si svolgono sempre nella zona che diverrà il Regno del Nord e non in quella del Regno di Giuda. Quanto alla redazione dei passi cosiddetti antimonarchici, con Veijola, Cortese riconosce che non tutti vadano attribuiti indiscriminatamente al Dtr esilico. L'autore di 1Sam 13,13ss., ad esempio, pur esprimendosi contro Saul, non si mostra propriamente antimonarchico; appare infatti favorevole a Davide, come emerge subito dopo, nel v. 14: «Il Signore si è cercato un uomo secondo il suo cuore». Dunque 13,13ss., secondo Cortese, è sicuramente (*sic*) un passo della redazione giosiana, basato su tradizioni antiche, probabilmente di matrice sacerdotale, considerati i motivi del rigetto (cf. anche i capitoli 15 e 28) che sono di ordine culturale. Dunque, attraverso passi del genere, il redattore giosiano – e non il redattore esilico – avrebbe descritto l'avvento di Davide. Il Dtr esilico, oltre ai dati cronologici da lui

<sup>36</sup> Già Budde, basandosi su quanto già sostenuto da Dhum, asseriva che Ebiatar, il sacerdote esiliato ad Anatot da Salomone, aveva compilato 2Sam 10-20 + 1Re 1-2.

<sup>37</sup> Cortese 1999: 63-89; Id. 2001: 249-273;

immessi o manipolati (1Sam 13,1; 2Sam 2,10-11; 5,4-5; 1Re 2,11) e qualche leggera alterazione della profezia di Natan (2Sam 7,22ss.), ossia lo spostamento dell'attenzione dal re al popolo, sarebbe intervenuto ancora solo nella valutazione negativa della monarchia in 1Sam 7,3s; 8,6-20a; 10,18s; 12,6-25. Se poi è il redattore giosiano ad aver inserito 2Sam 21-24, gli interventi di quello esilico, stando alla teoria di Cortese, si ridurrebbero in pratica alle sole espressioni pessimistiche sulla monarchia.

Una tesi che va in senso completamente opposto alla tendenza generale si ritrova in un saggio di Garbini.<sup>38</sup> L'autore giunge a confinare i libri di Samuele in un'epoca estremamente tardiva, ossia il periodo tardoellenistico (intorno al 150 a.C.),<sup>39</sup> attribuendo l'intera opera (non semplicemente la sua redazione finale) a un autore di ambiente sacerdotale che avrebbe impiegato, con estrema libertà, "esigui" materiali precedenti. Garbini nella sua posizione minimalista muove da un assioma: «Prima del II sec. a.C. esistevano su Davide tradizioni storiche notevolmente diverse da quelle raccontate con tanta efficacia dall'autore di 1-2Samuele».<sup>40</sup> Affermazione che avvalora constatando, nei libri di Samuele, l'assenza del Davide che diventerà per il Dtr il termine di paragone nella valutazione di tutti gli altri re di Giuda. Secondo Garbini, infatti, nell'intera opera emerge esclusivamente l'immagine di un Davide guerriero, avido di donne (e di uomini),<sup>41</sup> usurpatore del regno di Saul e assetato di vendetta; mentre in 1-2Re emerge la figura di un uomo giusto, tranne in una eccezione – 1Re 15,5 – in cui si menziona l'episodio di Uria l'ittita, che il noto studioso considera un'aggiunta secondaria, vistane l'assenza nei LXX. Pertanto, appare difficile a Garbini «credere che il nostro storico (il Dtr *ndr*) avrebbe avuto un sì alto concetto di Davide se avesse letto quello che leggiamo noi».<sup>42</sup> Sarebbero invece stati a disposizione degli annali che l'autore del II sec. a.C. avrebbe volutamente scartato per presentare un volto del figlio di Iesse che si discosta sensibilmente da quello ammirato dal Dtr. In questi annali Davide era presentato come il costruttore del Tempio: questo il grande merito che gli si attribuiva. Garbini sostiene tale idea muovendo da alcuni particolari del testo biblico che a suo parere ne dimostrerebbero la fondatezza. Si tratta in particolare di 2Re 11,10, in cui si dice che il sacerdote Ioiada armò i capi dei suoi seguaci con «la lancia e gli scudi del re Davide che stavano

<sup>38</sup> Garbini 2003: 111-136.

<sup>39</sup> Cf. Garbini 2008, ove l'autore giunge a sostenere che tutti i libri raccolti nella Bibbia ebraica presentano le memorie d'Israele come storia sacra finalizzata a trasmettere una forma di "religione" che si propone di contrastare il pensiero greco.

<sup>40</sup> Garbini 2003: 120.

<sup>41</sup> Id., 127.

<sup>42</sup> Id., 122.

nel tempio del Signore», e 2Sam 8,7, dove si racconta che dopo aver sconfitto Adadezer re di Soba, «Davide prese gli scudi d'oro che erano dei ministri di Adadezer e li portò a Gerusalemme». Il motivo per cui «l'autore di 1-2 Samuele abbia preferito rinunciare al profilo di Davide tracciato dallo storico Dtr per raccogliere invece racconti romanzeschi di gusto popolare, da lui ulteriormente elaborati in una prospettiva che oggi potremmo definire da *telenovela*»,<sup>43</sup> Garbini lo individua nella paura del clero di Gerusalemme di perdere il potere, in un momento in cui si faceva forte l'idea di un re di stirpe davidica che avrebbe salvato il popolo dall'oppressione degli occupanti ellenisti. E i discendenti di Levi e di Aronne, afferma Garbini, non dovevano essere certo entusiasti di una tale prospettiva, visto che dal loro tempio governavano la Giudea. Per questa ragione essi avrebbero composto un racconto che delinea una figura di Davide piuttosto sconcertante, oltre ad essere ben lontana dalla figura di un monarca assoluto dell'Oriente antico: viene unto da un profeta, Samuele (1Sam 16,1-13) – che in qualsiasi momento può destituirlo – e, per regnare, ha anche bisogno dell'unzione del popolo, nonché di stringere un patto con loro (2Sam 2,4; 5,3). In definitiva un re, che se proprio doveva esserci, avrebbe dovuto sottostare alle regole del clero di Gerusalemme. Ecco dunque la ragione, secondo Garbini, in 1-2Sam e in 1-2Re, per cui non si menziona la costruzione del Tempio compiuta da Davide: il messianismo davidico doveva restare ben distinto da quello sacerdotale che si andava affermando contemporaneamente, mostrando un forte legame all'idealizzazione del Tempio. Era necessario, dal punto di vista dei sacerdoti, sottrarre il Tempio al destino della casa di Davide, qualsiasi esso fosse. Dunque l'unico modo – sostiene Garbini – era quello di togliere al figlio di Iesse la paternità del Tempio.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Id., 122.

<sup>44</sup> A questo punto appare quasi necessario soffermarsi su taluni aspetti, non proprio convincenti, della lettura di Garbini, anzitutto sul piano metodologico. Fra gli aspetti poco edificanti della figura di Davide, lo studioso presenta la questione dell'omosessualità che, a suo giudizio, nel figlio di Iesse è indiscussa. Ora, a sostegno di questa sua certezza, riporta l'espressione pronunciata da Saul nei confronti di suo figlio Gionata in 1Sam 20,30, traducendo nel modo seguente: «lo sapevo che eri l'amante del figlio di Iesse, per vergogna tua e per vergogna della vulva di tua madre» (p. 127). A tal riguardo è difficile accettare come scontata la traduzione del verbo בחר del TM con l'espressione "eri l'amante", poiché questa accezione scelta da Garbini potrebbe essere giustificata soltanto come significato secondario del verbo ebraico, che ha invece come significato primario quello di *scegliere/eleggere*. Perché allora non chiarire, a beneficio del lettore, attraverso quali passaggi egli, partendo dal significato principale sia giunto a preferire la suddetta interpretazione? D'altra parte anche in un altro punto del saggio riguardante, questa volta, il Tempio, lo studioso compie un'operazione simile, sostenendo che nella Bibbia non si dice della distruzione del Santuario da parte di Nabucodonosor, il quale invece «si limitò a deprearlo» (p. 131). Anche qui, perché non chiarire l'*iter* attraverso il quale si può

### 2.3. Conclusione

Sulla base di quanto postulato dai vari autori passati in rassegna, si può constatare che i libri di Samuele prima di arrivare alla loro forma attuale sono passati attraverso varie fasi.

In origine troviamo principalmente quattro distinte fonti narrative parallele: il Ciclo dell'Arca; il Ciclo di Saul; la Storia dell'ascesa di Davide al trono; la Storia della successione al trono. Il Ciclo dell'Arca consiste nel resoconto della cattura e del ritorno dell'Arca di Dio. La maggior parte degli autori lo colloca in 1Sam 4,1b-7,1 + 2Sam 6. Il Ciclo di Saul consiste invece in una serie di materiali sciolti riguardanti l'antica carriera di Saul. Oggi si può individuare questo ciclo soprattutto nel racconto delle asine smarrite di Kis (1Sam 9,1-10,16) e nelle storie che descrivono le guerre di Saul contro gli Ammoniti (capitolo 11) e i Filistei (capitoli 13-14). La storia dell'ascesa di Davide al trono, che per molti autori si estende da 1Sam 16,14 a 2Sam 5,10, pone speciale enfasi sulla legittimità dell'ascesa al potere del figlio di Iesse, il quale lungo tutto il suo itinerario verso la regalità viene accompagnato dall'assistenza divina. Questa storia potrebbe essere stata composta già durante il regno di Davide come apologia di corte, ma alcuni preferiscono considerarlo più tardivo, insieme a tutto il materiale apologetico. La storia della successione di Davide al trono, che si può individuare nella sezione che comprende 2Sam 9-20 + 1Re 1-2, spiega il modo in cui Salomone sia riuscito a succedere al padre, pur non essendo il figlio maggiore. Per ciò che concerne il periodo di

---

giungere ad una tale accezione di un verbo, la radice שרף di 2Re 25,9 e Ger 52,13, che significa invece univocamente *bruciare* (cfr. anche i LXX)? Si potrebbe pertanto pensare ad una sorta di "debolezza" a livello metodologico, dato che in altri punti del suo assunto si possono sottolineare posizioni quasi assolute. Un'ulteriore osservazione scaturisce dalla questione dei doppioni presenti nei libri di Samuele. Garbini li spiega come un intervento del sacerdote-scrittore, che avrebbe voluto «dare una propria versione degli avvenimenti» (pp. 118-119) già presenti nel materiale letterario che aveva a disposizione. Anche qui sarebbe stato più opportuno accompagnare l'affermazione con esempi concreti di tale reinterpretazione. Quanto alla redazione dell'opera di Samuele, lo studioso sostiene che sia da assegnare ad un sacerdote del II sec. a.C. e non dunque al Dtr. Ma questa ipotesi rende difficile giustificare la presenza di alcune espressioni tipicamente dtr. Inoltre se, come afferma Garbini, la preoccupazione principale dell'autore appartenente alla classe sacerdotale – che vede in pericolo il proprio prestigio politico – è quella di disegnare un'immagine di Davide fondamentalmente negativa ed estranea alle questioni del Tempio, non si spiega per quale ragione una tale esigenza non l'abbia avvertita, più o meno nel medesimo periodo storico, anche il Cronista che anzi, dal canto suo, ha fatto un'operazione contraria. Ha, infatti, liberato il figlio di Iesse da ogni connotazione di ambiguità e ha attribuito a lui tutti i preparativi per la costruzione del Tempio. Eppure anche i leviti, nel cui circolo si individua solitamente il Cronista, a parere di Garbini (p. 126), fanno parte di coloro che temevano di perdere potere.

composizione di questa fonte, gli studiosi sono orientati generalmente per l'epoca salomonica, sebbene non manchino coloro che contestano una datazione così alta.

Una seconda fase nella composizione dell'opera è da collocare nella cosiddetta "Storia Profetica", una estesa narrazione che, raccogliendo i cicli preesistenti, perseguiva l'obiettivo di riflettervi il punto di vista profetico – sospettoso nei confronti dell'istituzione monarchica – e postulare per il ruolo dei profeti in Israele un'importanza riscontrabile sin dall'inizio dell'esperienza monarchica. Alcune delle idee espresse nella Storia Profetica anticipano aspetti del pensiero dtr, per cui non manca chi attribuisce al Dtr determinati tratti dell'opera di Samuele, che invece per i più sono di matrice profetica. L'ambiente di composizione potrebbe essere quello dei circoli profetici del Nord, mentre il periodo sarebbe quello immediatamente precedente o successivo alla caduta di Samaria. Ma vi è anche chi si spinge a datare la redazione profetica alla fine del IX sec. a.C.<sup>45</sup>

L'ultima fase è individuabile nell'incorporazione del materiale preesistente e già redatto dal compositore profetico, nella più ampia storia dtr, che si estende dal Dt fino a 2Re. Questa storia, per molti composta in diverse fasi, risale fondamentalmente al periodo Giosiano e a quello esilico. Contiene una serie di antichi materiali posti insieme e valutati dal redattore Dtr, i cui criteri di giudizio sono mediati dalle leggi del Dt. Per quanto riguarda il nostro libro, si è visto che Noth ascrive alla mano del Dtr soprattutto lo strato cosiddetto antimonarchico dell'opera, che si situa all'interno di 1Sam 7-12, in particolare nei passi 7,2-8,22; 10,17-21b $\alpha$ (21b $\beta$ -27a[?]); 12,1-25. Una volta stabilita la propria posizione nei confronti dell'istituzione monarchica, l'autore Dtr non ritenne opportuno interporre i propri giudizi e le proprie interpretazioni nel seguito dell'opera. Per cui la revisione del Dtr nei libri di Samuele risulta essere molto meno consistente che in Gdc e 1-2Re, nonostante le storie qui raccontate rivestano un ruolo determinante nell'intero complesso dtr, delineando il personaggio Davide – figura ideale di re in base alla quale tutti i re di Giuda verranno giudicati – e Gerusalemme, la città dove Dio ha scelto di essere adorato (cf. Dt 12,13-28).

---

<sup>45</sup> Cf. Campbell 1986: 1.

## CAPITOLO III

### LA PERICOPE DI 1SAM 16,1-13: IPOTESI SULLA FORMAZIONE

#### 3.1. PROBLEMI INTRODUTTIVI

Con la pericope 1Sam 16,1-13, denominata “L’unzione di Davide”, il narratore introduce la figura di Davide. Questo passo, insieme a 16,14-23, a 17,12ss. e a 17,55-58, costituisce una delle quattro presentazioni del “figlio di Iesse”, che, considerate nella disposizione finale del testo biblico, destano non pochi problemi di coerenza.

In 16,14-23 Davide viene presentato a Saul e diviene suonatore di cetra e scudiero del re. Inizialmente il racconto appare compatibile con quanto si è già narrato nella pericope precedente (16,1-13), ma in seguito, al v. 18, Davide viene indicato come *guerriero*, אִישׁ מִלְחָמָה, laddove il passo dell’unzione lo indicava come un giovane pastorello, il più piccolo della famiglia di Iesse – הַקָּטָן (v. 11).

In 17,12ss. il narratore presenta Davide al lettore, che in realtà già conosce la famiglia di Iesse e il suo figlio minore dal racconto di 16,1-13. Tanto più questo passo appare in contraddizione con 16,14-23, perché, quasi ignorando che il figlio di Iesse è già stato presentato come “guerriero” (v. 18), lo presenta come “il più piccolo” della famiglia (17,14), e quindi come “un ragazzo” (17,33), quando Saul gli si rivolge scoraggiandolo dall’impresa contro Golia. Infine, la presentazione che Davide fa di se stesso nei vv. 34ss. è compatibile con 16,1-13 ma non con 16,14-23, visto che Davide avverte la necessità di manifestare le proprie credenziali al re, che a sua volta mostra di non conoscerlo. Ancora, in 17,55-58 Davide viene interrogato sulla propria identità da Saul: con quale coerenza rispetto a 16,14-23?

Accanto a queste prime difficoltà, che riguardano il contesto immediato della pericope, ve ne sono altre relative alla possibilità di considerarla in rapporto al ciclo dell’ascesa di Davide al trono. Il figlio di Iesse e Samuele entrano in contatto diretto soltanto nella nostra pericope e nell’episodio raccontato in 19,18ss., quando Davide fugge da Saul e si rifugia a Rama. Inoltre, in tutto il seguito della storia, abbiamo una sorprendente omissione, da parte di Dio, di ogni riferimento alla questione dell’unzione betlemmita del figlio di Iesse.<sup>1</sup> Quanto invece alla coerenza interna della nostra pericope, sono riscontrabili alcuni aspetti che, come vedremo nell’analisi esegetica, rimangono oscuri: il ruolo degli anziani di

---

<sup>1</sup> Vi è esclusivamente un riferimento implicito di Dio all’unzione di Betlemme in 2Sam 12,7, su cui ci si soffermerà in seguito.

Betlemme nell'ambito del banchetto sacrificale e dell'unzione, unitamente alla questione della segretezza stessa del gesto compiuto da Samuele.

Tutto questo ha suscitato non poche domande sulla collocazione della pericope 1Sam 16,1-13 all'interno dell'opera, nonché sulla sua formazione e storicità. Daremo pertanto uno sguardo agli autori che, con le loro interpretazioni, appaiono più rappresentativi nel tentativo di risolvere tali questioni.

### 3.2. Storia dell'interpretazione

Nella suddivisione presentata nel suo libro, Smith,<sup>2</sup> pone 16,1-13 all'inizio della sezione denominata "Saul e Davide", che termina in 2Sam 1. La differenza tra l'immagine di Davide della nostra pericope (v. 11) e quella della pericope successiva (v. 18) è interpretata come un segno chiaro della presenza di due mani diverse all'opera nei due passi. Egli considera pertanto l'unzione di Davide come il seguito di una fonte "teologizzata" e tardiva chiamata *Sm* (per "Samuele") che comprendeva 1Sam 1; 3; 4; 7,3-17; 8; 10,17-25; 12; 15. L'esordio di Davide alla corte, ossia 16,14-23, sarebbe invece la prosecuzione di una fonte più antica denominata *Sl* (per "Saul") e comprendente 1Sam 9,1-10,16; 11; 13,2-14,52. Quest'ultima sezione sarebbe più antica nelle idee religiose, mostrandosi molto più concreta e colorita di *Sm*; aspetto che Smith riscontra anche nella pericope 16,14-23, ma non in 16,1-13.

Come Smith, anche Dhorme<sup>3</sup> ritiene che in 16,1-13 e nella pericope successiva si debba parlare di due differenti autori. Egli propende per l'attribuzione dei vv. 14-23 a J, o almeno all'autore del capitolo 14, come già altri avevano ammesso, accennando tuttavia a una difficoltà: l'identificazione dell'autore dei vv. 1-13. Mentre Budde, Cornill, Löhr e Nowack avevano ritenuto che questi versetti appartenessero a un redattore assai recente – identificato senza difficoltà da Budde con l'autore del "midrash del libro dei Re" menzionato in 2Cr 24,27 – Dhorme preferisce non identificare l'autore: si limita a chiamarlo X e lega la nostra pericope al capitolo 15, come aveva suggerito Smith, e 16,14-23 a 14,52, come Wellhausen e altri. La pericope dell'ingresso di Davide alla corte di Saul sembra non conoscere, infatti, il rigetto del capitolo 15, ma solo quello di Gilgal descritto nel capitolo 13. Infine, egli sostiene, sulla base di alcuni elementi in comune (il sacrificio, il termine "veggente" [così i LXX in 16,4], l'unzione, lo spirito del Signore) che 16,1-13 dipenda da 9,1ss., di matrice yahvista.

<sup>2</sup> Smith 1899: xxiii.

<sup>3</sup> Dhorme 1910: 145.



Contrario alla supposta dipendenza di 16,1-13 da 9,1ss., Hertzberg<sup>4</sup> respinge l'idea che la storia dell'unzione di Davide sia nata esclusivamente per creare un parallelo con il racconto dell'unzione di Saul o che essa sia un midrash recente. Nella sua argomentazione egli si appella a Budde, che pur sostenendo la dipendenza di 16,1-13 da 9,1ss., riconosce che il nostro passo non contiene indizi linguistici che provino una composizione tardiva. Hertzberg, di conseguenza, sostiene che il racconto dell'unzione segreta del figlio di Iesse riprende semplicemente un'antica tradizione che dava notizia del modo in cui Dio già da tempo avesse messo gli occhi su Davide. E poiché il racconto è connesso al capitolo 15, si deve pensare che entrambi gli episodi vadano collegati alle tradizioni di Gilgal. In origine il materiale tradizionale sarebbe stato custodito a Betlemme con un impianto ben più ricco di dettagli rispetto al racconto giunto fino a noi che, al contrario, risulta ben più conciso ed offre al lettore solo l'indispensabile.

Ben più elaborata si presenta l'argomentazione di Foresti.<sup>5</sup> Per spiegare la formazione di 16,1-13 egli muove da uno studio preliminare sul capitolo 15 e tenta di dimostrare che nel racconto originale – considerato del DtrP – la sentenza del rigetto di Saul, contenuta nel v. 23b («Poiché hai rigettato la parola del Signore, egli ti ha rigettato dall'essere re!»), era stata temporaneamente sospesa a causa del pentimento del re descritto nei vv. 30s. Ma sarebbe stato il DtrN a porre invece l'accento sull'immediato rigetto di Saul, ripetendo l'espressione di 23b nel v. 26b e introducendo dunque la scena dei vv. 27s., che culmina nella terza sentenza di rigetto, dove nel v. 28aβ si sottolinea l'"oggi": «Oggi il Signore ha strappato il regno d'Israele da te». Supposta questa stratificazione nel capitolo 15, Foresti, in base a quanto affermato dalla maggior parte degli autori (Wellhausen, Budde, Dhorme, Gressmann, Stöbe, Veijola), tranne qualche eccezione (Smith, Eissfeldt, McCarter), conclude che 16,1-13 sia secondario rispetto a quest'ultimo e che la pericope sia stata concepita dal suo autore come una continuazione tematica del medesimo capitolo. Tuttavia, non viene considerata come un prolungamento dello strato originale del DtrP, bensì dell'espansione operata dal DtrN, come sarebbe dimostrato da 16,1a, che appare infatti legato alla rielaborazione del DtrN:

- 16,1aα («[...] Fino a quando andrai osservando i riti del lutto per Saul?») con 15,35aβ («perché Samuele faceva lutto su Saul»);

- 16,1aβγ («mentre io l'ho rigettato dal regnare su Israele») sembra più vicino a 15,26b («il Signore ti ha rigettato dall'essere re su Israele»)

<sup>4</sup> Hertzberg 2003: 303-304.

<sup>5</sup> Foresti 1984: 150-153.

(DtrN) che a 15,23bβ («egli [il Signore] ti ha rigettato dall'essere re!») (DtrP).

Un ulteriore dettaglio di rilievo, che spinge Foresti a considerare la nostra pericope espansione della sezione del DtrN, riguarda la paura espressa in 16,2 da Samuele nei confronti del re Saul. Lo studioso ritiene che difficilmente questa paura possa armonizzarsi con la relazione teocratica esistente tra i due personaggi nel capitolo 15\*,<sup>6</sup> dove Samuele si confronta con Saul senza esitazione, mentre il re adotta un atteggiamento di inferiorità nei confronti del profeta (vv. 30s.).<sup>7</sup> Inoltre, secondo Foresti, in contrasto con la scena finale del capitolo 15\* – racchiusa nei vv. 30s. e 34a – dove si descrive una sorta di riconciliazione tra Samuele e Saul<sup>8</sup> e si introduce una tregua tra i due personaggi, il racconto dell'unzione di Davide si apre con un'espressione di Dio, che sembrerebbe inequivocabile: egli intende eseguire immediatamente la decisione di rigettare Saul (16,1a). D'altronde, la serie di aggiunte fatte da DtrN in 15,34b.35aβb (afflizione del profeta a causa di Saul e pentimento del Signore riguardo all'elezione del re) suonano secondo Foresti molto più pessimistiche delle originali conclusioni di DtrP, ossia i vv. 30s., 34a («Samuele se ne andò a Rama») e 35aα («Samuele non volle più vedere Saul fino al giorno della sua morte»). Per questa ragione esse non contrasterebbero con l'altrettanto negativa sentenza di 16,1a.

Ma vi è un punto debole che, a nostro parere, rende difficile l'attribuzione di 16,1-13 al DtrN. Si tratta della questione che pone 2Sam 12,7b: *אָנֹכִי מִשְׁחַחְתִּיךָ לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאַנֹכִי הַצִּלְתִּיךָ מִיַּד שָׂאוּל* *Io stesso ti ho unto re su Israele e io ti ho salvato dalla mano di Saul*. Espressione che dal nostro autore e da altri che egli stesso cita, viene attribuita alla stesura redazionale del DtrP. La successione logica delle proposizioni ci lascia intendere che qui si allude a un'unzione ricevuta da Davide prima di essere perseguitato da Saul ed, evidentemente, a quella descritta in 16,1-13, che Foresti considera del DtrN, successiva allo strato del DtrP. Ma egli difende la propria posizione e nega che l'allusione sia riferita all'unzione di Betlemme basandosi sulle seguenti argomentazioni:

Le due espressioni che cominciano con *אָנֹכִי* andrebbero assegnate a due mani differenti, essendoci, a suo avviso, una certa disomogeneità sintattica nei vv. 7b-8a: *וְאַנֹכִי* di 7bβ segue “goffamente” al primo *אָנֹכִי* (7bα) e interrompe l'armonia della successione *anoky + qatal + i due waeqtol* di 8aαβ. Foresti allora preferisce considerare 7bβ

<sup>6</sup> Con l'asterisco \* si indica lo strato “originale” del capitolo.

<sup>7</sup> Secondo Foresti in 1Sam 15\*, il DtrN non ha cambiato l'ordine gerarchico imposto dal DtrP, onde evitare di contravvenire all'impostazione stessa del racconto.

<sup>8</sup> Ma non fra Dio e Saul: potrebbe essere proprio questa la ragione del protrarsi del lutto di Samuele: lui si è riconciliato, ma Dio no.

(וְאֵנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ מִיַּד שָׂאוּל) omogeneo con 8aα (il primo *waeqtol*: וְאֵנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ לְךָ אֶת בַּיִת אֲדֹנֶיךָ וְאֶת נְשֵׁי אֲדֹנֶיךָ *Ti ho dato la casa del tuo signore e le donne del tuo signore*) e appartenente allo strato più antico del racconto. Mentre 7bα (וְאֵנֹכִי מִשְׁחַתְּתִיךָ לְמִלְכָּךְ עַל יִשְׂרָאֵל) e 8aβ (וְאֵנֹכִי הִצַּלְתִּיךָ לְךָ אֶת בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְיְהוּדָה *E ti ho dato la casa di Israele e di Giuda*) apparterrebbero al DtrP. La sua conclusione è che le due proposizioni appartenenti allo strato più antico alludono agli episodi dell'ascesa al trono di Davide, mentre le proposizioni dello strato appartenente al DtrP si riferiscono alle unzioni riportate in 2Sam 2,4 e 5,3, e non a quella di Betlemme.

Quello di Foresti sembra un procedimento poco convincente, soprattutto perché l'unico argomento che egli adduce è di natura sintattica, per giunta discutibile: una costruzione come quella riscontrata in 2Sam 2,7b-8a è di fatto sintatticamente possibile. Essa, semanticamente non fa altro che porre enfasi sul soggetto Dio nei due atti fondanti della regalità di Davide, ossia l'unzione e la liberazione. Mentre le due azioni che seguono (la consegna dei beni) consistono in normali conseguenze delle due azioni fondanti e non hanno bisogno di alcuna enfasi. La debolezza della teoria di Foresti è altresì riscontrabile nell'attribuzione della nostra pericope a un qualsiasi autore Dtr sulla base del vocabolario del racconto, che egli ritiene tipicamente dtr. Ma egli si limita a rilevare una sola parola, il verbo בָּחַר *scegliere* dei vv. 8, 9 e 10, che innegabilmente è un "deuteronomismo", soprattutto quando il soggetto è Dio.<sup>9</sup> Si tratta, tuttavia, dell'unico termine in tutta la pericope che può riportarsi univocamente al Dtr, come molti autori fanno notare.<sup>10</sup>

Nonostante questa penuria di termini dtr, un altro studioso, Carlson,<sup>11</sup> non esita ad affermare che in 16,1-13 si riscontra «un linguaggio tipicamente Deuteronomico», pur senza spiegarne le ragioni. La medesima tendenza la si registra in Dietrich,<sup>12</sup> che ritiene la maggior parte della pericope 16,1-13 di matrice Dtr. Egli afferma infatti che i vv. 2-4aα provengono, come i vv. 6-10 e 12b, dal DtrP, a cui si deve il tema dell'elezione e del rigetto, come anche la concezione del profeta che agisce per ordine diretto di Dio.

<sup>9</sup> Si può notare l'altissima frequenza del verbo nel Dt, motivo per cui Driver 1913: LXXVIII e Weinfeld 1972: 324, 327, 354, lo inseriscono nel vocabolario e nella fraseologia tipicamente deuteronomica.

<sup>10</sup> Si segnala, fra i tanti, il punto di vista di Noth (1981: 48), il quale fa rientrare 16,1-13 nell'antica tradizione su Saul, l'attuale sezione che va da 13,2 a 16,13 (esclusi 14,47-51 e 15,24-31), la quale sarebbe stata assunta dal Dtr, apponendo la formula di introduzione di 13,1, senza poi operare ulteriori interventi altrove.

<sup>11</sup> Carlson 1964: 158.

<sup>12</sup> Dietrich 1987: 73.

Van Seters<sup>13</sup> individua un'affinità tra 15,1-16,13 e 28,3-25 e li considera, di conseguenza, provenienti da una medesima mano, che li avrebbe aggiunti alla più antica storia dell'ascesa di Davide al trono. Entrambe le aggiunte, infatti, presenterebbero una visione di Saul differente da quella riscontrabile nelle compilazioni più antiche. In particolare, la differenza tra il rigetto raccontato nel capitolo 15 e quello riportato in 13,7b-15a, consiste nel fatto che il primo contiene anche l'ammissione della colpa da parte di Saul e una richiesta di perdono completamente disattesa da Samuele, mentre 13,7b-15a non presenta alcuna traccia di tutto questo. Il medesimo tema del capitolo 15 è riscontrato da Van Seters in 28,3-25, dove nonostante la cura di Saul nell'eliminare tutti i negromanti dal paese, Dio rifiuta di rispondergli, cosicché la sua morte è segnata. Dunque, se si ammette che 15,1-16,13 è una porzione secondaria rispetto alla storia combinata di Saul e Davide, allora la storia dell'ascesa di Davide comincerebbe con 16,14 e seguirebbe direttamente al sommario di conclusione di 14,47-52, come altri avevano già notato.

Lemche<sup>14</sup> ritiene che la pericope 16,14-23 contenga l'informazione storica più preziosa, mentre 16,1-13 sarebbe leggendaria e, dal punto di vista letterario, soltanto un'introduzione secondaria a tutto il ciclo dell'ascesa al trono. La sua argomentazione prende avvio da ciò che si è già fatto notare all'inizio: se si considerano i tre racconti di 16,1-13; 16,14-23; 17,1-18,5, le affinità maggiori si riscontrano tra il primo e il terzo, poiché vi emerge una medesima immagine di Davide, visto come un ragazzo senza alcuna esperienza, militarmente parlando, e il minore fra i fratelli. Fra i due racconti egli nota anche un'innegabile connessione dal punto di vista della storia della tradizione, ossia la menzione del nome dei tre fratelli maggiori di Davide, che si riscontra in 16,6ss. e 17,13, ma non in tutto il seguito del ciclo narrativo.<sup>15</sup> Quanto alla storicità della sfida di Davide con Golia, Lemche la ritiene dubbia, visto che in 2Sam 21,19 si dice che era stato Elchana, uno degli eroi di Davide, a sconfiggere Golia di Gat. Solo in seguito, a suo avviso, questa impresa fu attribuita a Davide, mediante un racconto che ebbe la sua forma finale a Gerusalemme, forse in connessione con il culto. Il carattere "leggendario" della sfida del figlio di Iesse con il Filisteo inficerebbe, secondo il punto di vista di Lemche, la stessa storicità di 16,1-13, vista la stretta relazione tra i due racconti; a suo avviso, dunque, il racconto dell'unzione, pur condividendo degli elementi con 17,12ss., dipenderebbe nello schema di fondo dall'unzione

<sup>13</sup> Van Seters 1983: 263.

<sup>14</sup> Lemche 1978: 3-4.

<sup>15</sup> Il nome del terzo figlio, sebbene con un'ortografia diversa, שְׁמִיָּהּ, verrà citato anche in 2Sam 13,3.

segreta di Saul (9,1ss.).<sup>16</sup> La prova letteraria del carattere leggendario di 16,1-13 e 17,12ss. consisterebbe nel fatto che il ciclo dell'ascesa di Davide al trono potrebbe sussistere senza questi due racconti, ma non senza 16,14-23, che invece ha una forte valenza storica, con Davide "suonatore di cetra" e "scudiero". Elementi che, insieme allo stato di depressione di Saul, ritornano anche nel seguito della storia.

North<sup>17</sup> asserisce che fra i racconti di presentazione del personaggio Davide, il primo, 16,1-13, mostrerebbe la preoccupazione della fonte Elohista<sup>18</sup> di far entrare in gioco Dio fra gli intermediari e mancherebbe di collegamento con il seguito della narrazione; 16,14-23 sarebbe invece a suo avviso verosimilmente dtr; infine, il capitolo 17 tradirebbe un carattere marcatamente Yahvista. Circa la possibilità di assegnare 16,1-13 alla fonte Elohista, si segnali che Eissfeldt<sup>19</sup> era stato del medesimo parere. Egli però asseriva che appartenesse alla stessa fonte anche il resto del capitolo 16, dunque, la stessa pericope dell'ingresso di Davide alla corte di Saul, come suonatore di cetra.

Caquot e de Robert<sup>20</sup> considerano l'accurata e marcata transizione dal capitolo precedente, mediante 16,1a, un segno evidente dell'intervento dell'editore Dtr, che ha voluto mostrare come l'entrata in scena di Davide costituisse l'immediata contropartita della destituzione notificata a Saul. Questo ingresso, che sposta l'orizzonte verso Giuda e Betlemme, entra in concorrenza con quello riferito dal capitolo successivo (17,12ss.), da cui, secondo i nostri autori, la pericope dell'unzione di Betlemme sarebbe dipendente. A giusta ragione, gli autori colgono una buona connessione anche con la pericope che segue, mediante la menzione dello "spirito del Signore" (sia al v. 13 che al v. 14), che irrompe su Davide proprio mentre si ritira da Saul.

McCarter<sup>21</sup> sostiene che 15,35-16,13 sia una sezione composta dallo scrittore profetico, come introduzione a un'unità narrativa che già presentava Davide come successore divinamente scelto. L'obiettivo dello scrittore profetico sarebbe stato quello di mostrare Samuele nell'esercizio della prerogativa profetica di ungere il futuro re. McCarter

<sup>16</sup> In questa conclusione egli si appoggia a molti altri studiosi, fra cui Gunneweg e Hermann.

<sup>17</sup> North 1982: 529.

<sup>18</sup> Si asserisce ciò in base al carattere profetico della pericope.

<sup>19</sup> Eissfeldt 1966: 272.

<sup>20</sup> Caquot - de Robert 1994: 187ss.

<sup>21</sup> McCarter Jr. 1980: 20-21. Anche de Vaux 1953: 78, aveva ascritto 16,1-13 alla tradizione profetica, la quale non avrebbe voluto che Davide, sul punto dell'unzione, fosse inferiore a Saul. Perciò sarebbe stata aggiunta questa pericope in cui si dice che il figlio di Iesse è stato unto dalla mano del profeta.

conseguentemente esclude 16,1-13 dalla storia dell'ascesa di Davide, che inizierebbe invece al v. 14 e si concluderebbe in 2Sam 5,10.

Vermeylen<sup>22</sup> situa la nostra pericope all'inizio della sezione che egli chiama "Gli esordi di Davide" (1Sam 16,1-19,7), poiché è dal capitolo 16 che il narratore comincia a parlare di Davide. In questa sezione del libro si legge dell'unzione del figlio di Iesse, della sua entrata a servizio di Saul, della sua sfida contro Golia e della sua ascesa progressiva, a cui corrisponde una crescente gelosia di Saul. Una sezione molto composita, osserva giustamente Vermeylen.<sup>23</sup> La storia dell'unzione, a suo avviso, si situa in una posizione concorrenziale rispetto al racconto molto antico dell'introduzione di Davide alla corte di Saul (16,14-23). Da Wellhausen in poi, fa notare Vermeylen, si sostiene generalmente che i vv. 1-13 formino un elemento aggiunto, d'origine molto recente. In effetti la giustapposizione dei due episodi e la corrispondenza di certi elementi (la presentazione di Davide come "figlio di Iesse" nei vv. 1 e 18; l'accento posto sul bell'aspetto di Davide nei vv. 12 e 19, a cui si aggiunge il particolare significato assunto dal verbo *בָּחַר* preso con l'accezione di "selezionare" nei vv. 1 e 17; la questione dello spirito del Signore che scende su Davide nel v. 13 mentre si è ritirato da Saul nel v. 14) lasciano intendere che i vv. 1-13 siano stati composti da un redattore che conosceva già i vv. 14-23. In più, l'unzione segreta di Davide come re su "Israele" (v. 1) anticipa la doppia unzione pubblica dello stesso re su Giuda (2Sam 2,4) e su Israele (2Sam 5,3). Vermeylen interpreta questo aspetto come argomento probante: la nostra pericope presupporrebbe gli altri due testi e utilizzerebbe la medesima parola "Israele", ma in un senso differente, ossia pan-israelitico. Questo però non risolve, a suo avviso, la questione dell'origine del racconto. Se è vero che 16,14-23 appartiene allo strato più antico della storia di Davide, non è da escludere che i vv. 1-13 possano essere stati introdotti anch'essi molto presto nell'epoca monarchica.

Agli occhi di Vermeylen la pericope appare pressoché omogenea. Solo in due casi apparirebbero espressioni secondarie: 1) nel v. 1aβ, in cui riprende quasi parola per parola 15,35aβb DtrP e utilizza il verbo *בָּחַר* per indicare il rigetto di Saul, come già in 15,23 DtrH e 15,26 DtrP; secondo Vermeylen (in questo supportato da Mommer e da Hentschel), l'espressione sarebbe del DtrH e in seguito il DtrP l'avrebbe riprodotta in 15,35. E 2) nel v. 7b, in cui si parla del Signore alla terza persona all'interno di un discorso pronunciato da Dio stesso. Appare dunque una riflessione teologica in contraddizione con quanto si dirà nel v. 12. Sembra che il redattore qui introduca una teologia della retribuzione in

<sup>22</sup> Vermeylen 2000: 81-87.

<sup>23</sup> Da notare che il passo 17,55-58 non è attestato nella versione dei LXX<sup>B</sup>.

funzione dei meriti estranea al racconto più antico. Per la sua menzione del “cuore”, come sede della scelta morale (cf. Ger 17,10; 20,12), l’espressione del v. 7b sembra a Vermeylen affine con 10,9.26 DtrP (dove troviamo לב anziché לבב). Lo studioso conclude allora che anche qui il redattore appartiene alla scuola dtr.

Infine, G. Hentschel<sup>24</sup> sostiene che in 16,1-13 siano da considerare secondari tutti i versetti che ritraggono Samuele mentre agisce su ordine del Signore: vv. 1-4α.6b-7.12b; ma non spiega le ragioni che lo spingono a considerarli secondari; tra l’altro, sarebbe difficile immaginare che il racconto “primitivo” potesse stare in piedi senza questi versetti. Campbell e O’Brien<sup>25</sup> ritengono, invece, che l’intera nostra pericope provenga dalla Scuola Profetica, ma chiariscono che gli editori profetici non hanno creato una *fiction*, bensì un racconto che trova ispirazione nello svolgimento degli eventi successivi.

### 3.3. Conclusione

Dalla rassegna degli studi appare chiaro che la pericope 16,1-13 non fu originariamente parte della storia dell’ascesa al trono di Davide, la quale dunque comincerebbe da 16,14-23. L’attuale contesto redazionale della pericope dell’unzione sarebbe conseguentemente il risultato di un’operazione pensata per presentare la successione degli eventi come naturale e coerente: Saul viene rigettato (capitolo 15), per cui Davide viene scelto dal Signore e unto da Samuele (16,1-13) e poi introdotto alla corte di Saul per iniziare la sua ascesa al potere (16,14-23).

La compattezza letteraria della pericope non viene messa in discussione, se non da quegli studiosi che scorgono in determinati versetti l’intervento di una mano diversa da quella che compose il racconto originario. Dietrich propone di isolare all’interno del passo i vv. 2-4α.6-10.12b e di attribuirli al DtrP, a cui si deve il tema dell’elezione e del rigetto. Hentschel è più o meno sulla medesima linea, ritenendo secondari i vv. 1-4α.6b-7.12b, ma - come già detto - senza offrire una spiegazione sufficiente. Entrambe le ipotesi, però, sembrano insostenibili, vista la difficoltà di immaginare in piedi il racconto “primitivo” senza questi versetti chiave. Più moderata è apparsa la posizione di Vermeylen, il quale propone invece di considerare soltanto il v. 1aβ e il v. 7b secondari, attribuendo il primo al DtrH e il secondo al DtrP. La secondarietà di 7b e della sua appartenenza al DtrP consisterebbe nel fatto che tale versetto è portatore di un’idea della retribuzione assente nel resto del racconto e tipica invece del Dtr. Si aggiunga anche che l’ortografia לבב della parola

<sup>24</sup> Scharbert - Hentschel 1994: 104.

<sup>25</sup> Campbell - O’Brien 2000: 257.

*cuore*, con la reduplicazione della כ è tipica del Dt, rispetto a quella senza reduplicazione che invece nel Dt è molto rara.<sup>26</sup> Questa ipotesi di Vermeylen risolve, altresì, la contraddizione rispetto a quanto si afferma nel v. 12a («Egli era rossiccio con bellezza di occhi e piacevole d'aspetto»), dove il criterio estetico sembra essere non del tutto estraneo all'elezione divina. Ma a questo punto appare difficile accettare la secondarietà del v. 1aβ, poiché è possibile ritenere, con i sostenitori della redazione profetica, che 15,35 (ma anche altre parti del capitolo 15) e la nostra pericope appartengano alla Scuola Profetica, per cui anche il riferimento al rigetto contenuto nel v. 1aβ apparterrebbe al medesimo autore.

Quanto al periodo di composizione e all'autore della pericope, fra coloro che ritengono la pericope una composizione tardiva si segnala Smith, il quale la considera parte di una fonte "teologizzata" denominata *Sm*; Dhorme che preferisce parlare di un autore *X*, cui si deve anche il capitolo 15; Van Seters, che si limita ad attribuirlo al medesimo autore del capitolo 15 e di 28,3-25, ma senza specificarne l'identità; Lemche, il quale giunge addirittura a considerare la nostra pericope "leggendaria", anch'egli però senza formulare ipotesi sull'identità dell'autore.

Altri, invece, considerando la pericope dell'unzione secondaria rispetto al ciclo dell'ascesa di Davide al trono, l'ascrivono al Dtr. Secondo Foresti si tratta del DtrN; Caquot e De Robert non ne specificano lo strato dtr di appartenenza; la medesima posizione assume Carlson e a sua volta non ne specifica la fase, limitandosi a osservare che il linguaggio della pericope è "tipicamente Deuteronomico". Nonostante l'insistenza di alcuni, sembra difficile poter ascrivere la pericope dell'unzione al Dtr, soprattutto dovendo basare l'attribuzione esclusivamente sul linguaggio e sul vocabolario. Sono davvero pochi, infatti, gli elementi linguistici tipicamente dtr al di fuori di quelli già posti in evidenza nel caso del v. 7b. Driver e Weinfeld osservano che il verbo בחר *scegliere* (vv. 8, 9 e 10), con Dio come soggetto, si inserisce nel frasario e nel vocabolario dtr, ma anche questo dettaglio appare insufficiente per poter giungere ad assegnare alla pericope una matrice dtr, soprattutto se si considera la grande affinità che il Dt condivide con la Scuola Profetica. Sia Hertzberg che Eissfeldt e North, dal canto loro, sono per una datazione più alta della pericope: il primo l'ascrive a una tradizione già presente a Betlemme e in seguito spogliata di alcuni particolari; gli altri due ritengono invece che si debba parlare di appartenenza alla fonte Elohist.

Vi sono poi studiosi – de Vaux, McCarter e Campbell e O'Brien – che attribuiscono la pericope alla Scuola Profetica. Degli obiettivi di fondo di

<sup>26</sup> Su 51 ricorrenze della parola *cuore* nel Dt, ben 47 volte si presenta con l'ortografia לבב, mentre soltanto 4 volte con l'ortografia לב.



questa Scuola si è già detto nella storia della critica moderna e vi torneremo anche in seguito. Al momento è sufficiente osservare che questa ipotesi sembra la più verosimile, considerata l'impostazione della pericope e il punto di vista profetico che in esso emerge. Per cui si ritiene ammissibile questa ipotesi ribadendo, con Keil e Delitzsch,<sup>27</sup> che la valutazione molto favorevole del personaggio Davide suggerita dalla divina unzione si armonizza bene con l'immagine globale che il Dtr possiede del figlio di Iesse e con le asserzioni positive che su di lui si trovano all'interno della storia dell'ascesa al trono, esternate da Samuele (13,13-14), Gionata (23,17), Saul (24,21), Abigail (25,28.30), Abner (2Sam 3,9-10.18) e dalle tribù di Israele (2Sam 5,1-2).

---

<sup>27</sup> Keil - Delitzsch 1980: 167.

## CAPITOLO IV

### LA PERICOPE DI 1SAM 16,1-13: ANALISI ESEGETICA

#### 4.1. ESEGESI

Prima d'intraprendere l'analisi esegetica di 16,1-13, già delimitata e suddivisa nelle quattro sezioni sopra elencate, è opportuno soffermarsi su una questione posta dall'affermazione di 15,35, secondo cui Samuele non vide più Saul fino al giorno della propria morte. Alcuni autori osservano, a giusta ragione, che questa notizia, sebbene non appaia in contraddizione con 28,3-25,<sup>1</sup> dove abbiamo l'incontro tra i due personaggi quando il profeta è ormai morto, presenta un'incoerenza con 19,18-24, in cui si riferisce di Saul che insegue Davide a Naiot di Rama, dove vi è anche Samuele.<sup>2</sup> Essi perlopiù spiegano questa incongruenza considerando 19,18-24 – che duplica alcuni aspetti di 10,10-12 – un'inserzione tardiva all'interno della storia della fuga di Davide.<sup>3</sup>

##### 4.1.1. Prima scena: vv. 1-3

Il capitolo 16 si apre nel v. 1 con una nota di disappunto da parte del Signore, il quale non riesce a tollerare il protrarsi del lutto di Samuele sul rigetto di Saul (capitolo 15). Il profeta riconosciuto da tutti come un grande,<sup>4</sup> ha ora bisogno della parola di correzione di YHWH.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> McCarter Jr. 1980: 275. Suggestiva appare l'ipotesi di Ackroid (1971: 130), il quale riscontra una certa ambiguità nell'espressione עַד יוֹם מוֹתוֹ. Secondo l'autore, essa potrebbe alludere anche all'incontro che tra i due personaggi sarebbe avvenuto dopo la morte di Samuele.

<sup>2</sup> de Vaux 1953: 78, considera 19,22-24 un'altra tradizione.

<sup>3</sup> Dello stesso parere di McCarter appare Vermeulen (2000: 116-118), il quale considera la pericope 19,18-24 come post-esilica; Bressan 1954: 250, aveva considerato anch'egli 19,18-24 come un'inserzione di una mano diversa, ma aveva preferito risolvere la contraddizione evidenziando l'assenza di dialogo tra i due personaggi nel loro incontro di Naiot di Rama.

<sup>4</sup> A tal proposito è d'uopo ricordare un'osservazione di Kessler (1970: 547), il quale pone in evidenza la grandezza di Samuele nella tradizione ebraica citando Ger 15,1, dove il profeta assume al ruolo di intercessore al pari di Mosè. A ciò si potrebbe aggiungere un altro testo, a nostro parere significativo, in cui Samuele è annoverato *fra quanti invocano il suo* (di Dio) *nome* ed è associato a Mosè e Aronne, che sono *fra i suoi* (di Dio) *sacerdoti*: Sal 99,6. La tradizione tardiva farà sempre più grande e poliedrica la figura di Samuele, fino a definirlo nel Ben Sira ebraico (46,13):  
*Amante del suo popolo e ben accetto al suo creatore, richiesto sin dall'utero di sua madre, nazireo del Signore nella profezia, Samuele, giudice e con funzioni sacerdotali.*

עד קָמְתִי אֶתְּהָ מִתְּאַבֵּל אֶל שָׂאוּל וְאֲנִי מְאַסְתִּיו מִמֶּלֶךְ<sup>6</sup> עַל יִשְׂרָאֵל *Fino a quando andrai osservando i riti del lutto per Saul, mentre io l'ho rigettato dal regnare su Israele?* Il costrutto עַד קָמְתִי esprime esasperazione e auspica in maniera perentoria la cessazione di una situazione incresciosa o dell'atteggiamento negativo dell'interlocutore o di un terzo. Habel, trattando dello schema letterario della chiamata, a proposito di questa espressione, afferma che «normalmente implica un tono di indignazione piuttosto che di tenerezza».<sup>7</sup> Si aggiunga che tale espressione – sovente in contesto profetico<sup>8</sup> – in molti casi è seguita o preceduta da un imperativo.<sup>9</sup> Al protrarsi del lutto da parte di Samuele, indicato dall'uso del participio מִתְּאַבֵּל (l'imperfetto הִתְּאַבֵּל di 15,35) che fornisce un aspetto iterativo<sup>10</sup> alla radice אָבַל *fare lutto, osservare i riti del lutto*,<sup>11</sup> si contrappone l'azione del *rigetto* da parte di Dio, espressa al perfetto, מְאַסְתִּי.<sup>12</sup> Dunque una contrapposizione anche temporale fra i due atteggiamenti: Samuele è ancora preso dal lutto, mentre Dio già da tempo ha rigettato Saul.<sup>13</sup> Ma quale la ragione del protrarsi del lutto? I motivi possono essere stati

<sup>5</sup> Cf. Gordon 1986: 150.

<sup>6</sup> Il verbo מִלֵּךְ *regnare* combinato con il verbo נָאֵס (su cui si tornerà nell'esegesi del v. 7) lo si trova anche in 8,7, ma lì ad essere *rigettato dal regnare* è il Signore. Un'espressione dal medesimo significato riscontrabile in 16,1, ma con l'uso del sostantivo מִלֵּךְ anziché del verbo, si ha in 15,23.

<sup>7</sup> Habel 1965: 312.

<sup>8</sup> Kessler 1970: 547, individua diversi casi in cui il costrutto appare in contesto profetico: 1Sam 1,14 (Eli che rimprovera Anna per sospettata ubriachezza esordisce con la medesima espressione); Ger 4,14,21; 1Re 18,21. L'autore sottolinea anche l'uso del costrutto in Sal 80,5, dove esso è adoperato per esprimere un'esortazione al Signore, affinché intervenga subito a favore del popolo; anche Zc 1,12.

<sup>9</sup> Il costrutto conta soltanto 29 ricorrenze nel TM, di cui 12 seguono il fenomeno rilevato: Es 10,3,7; Nm 14,27; 1Sam 1,14; 16,1; 1Re 18,21; Sal 6,4; Sal 80,5 (l'imperativo corrispondente lo si trova soltanto nel v. 8: הָשִׁיבֵנוּ *Facci ritornare!*); 82,2; 90,13; Pr 1,22; Ger 4,14 (qui l'imperativo precede la domanda).

<sup>10</sup> Cf. Fokkelman 1986: 113.

<sup>11</sup> Si offrono qui di seguito alcuni esempi di ricorrenze della radice אָבַל nel TM (quelle dei libri di Samuele sono riportate tutte), curando di evidenziare i diversi motivi del lutto: per la morte fisica di un parente (Gen 37,34; 2Sam 14,2 [2x – Una donna di Tekoa viene invitata da Ioab a fingersi in lutto vedovile]; 19,2 [Davide fa lutto per la morte del figlio Assalonne]); per i peccati commessi (Esd 10,6; Ne 8,9); per il giudizio di Dio (Es 33,4; 1Sam 6,19 [Gli abitanti di Bet-Shemesh fanno lutto per il flagello con cui il Signore li ha colpiti]); per una calamità (Ne 1,4; Ez 7,12); per il rigettato Saul (1Sam 15,35; 16,1). Dunque, un campo semantico che parte dal lutto in senso stretto fino ad estendersi verso ambiti che non necessariamente riguardano la morte fisica, esattamente come avviene nel nostro caso.

<sup>12</sup> Si è già posto in rilievo nell'analisi sintattica il carattere di contrapposizione fra le due proposizioni, fornito dal *waw-x-qatal*.

<sup>13</sup> Cf. Vironda 1993: 265.

diversi: attaccamento personale del profeta all'uomo Saul, in cui egli aveva colto la confluenza di numerose qualità;<sup>14</sup> speranza che il Signore potesse pentirsi di aver rigettato Saul; emozione privata di un profeta, che, come altri, è tenuto a consegnare messaggi non sempre piacevoli, tanto meno per se stesso;<sup>15</sup> la paura che il popolo potesse soffrire per il rigetto di Saul e una conseguente inquietudine legata al destino del popolo e del regno,<sup>16</sup> tanto più che il profeta sa bene che un cambio di dinastia comunemente significa guerra civile e indebolimento rispetto ai nemici esterni.<sup>17</sup> Il dolore di Samuele oltre a essere profondamente umano, varca i confini delle emozioni personali per acquistare un significato eminentemente politico. Dunque, potrebbe essere stato questo il motivo per cui egli aveva continuato a sperare che Dio potesse pentirsi di aver rigettato il suo unto (15,11, dove si dice che Samuele *gridò al Signore tutta la notte* *כָּל הַלַּיְלָה*), sebbene poi egli non esiterà ad annunciare a Saul l'irrevocabilità della sentenza di Dio: *L'Eminenza di Israele non mente e non si pente*,<sup>18</sup> *perché egli non è uomo da doversi pentire* *כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחֵם וְגַם נֹצֵחַ יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר וְלֹא יִנָּחֵם* (15,29).

Alla disapprovazione dell'atteggiamento del profeta, Dio fa seguire un ordine perentorio che porrà fine alla situazione di stasi prodotta dal protrarsi del lutto: invia Samuele ad ungere un nuovo re, chiedendogli di riempire di olio<sup>19</sup> il suo corno: *מִלֵּא קֶרֶן שָׁמֶן*. L'uso del *corno* *קֶרֶן* come contenitore dell'olio per l'unzione, menzionato qui e nel. v. 13, ricomparirà ancora in occasione dell'unzione di Salomone come successore di Davide, in 1Re 1,39.<sup>20</sup> In 10,1, invece, per l'unzione di Saul il testo non presenta il termine *קֶרֶן*<sup>21</sup> bensì il più generico *כֵּל* *recipiente*,

<sup>14</sup> Cf. Blaikie 1902: 253; Bressan 1954: 254; Polzin 1993: 154. Polzin, oltre a riconoscere l'attaccamento del profeta al primo re, aggiunge anche la seguente motivazione al dolore di Samuele: «God has rejected someone whom Samuel has so successfully molded to his own power-driven specification».

<sup>15</sup> Cf. Gordon 1986: 147.

<sup>16</sup> Cf. Keil - Delitzsch 1980: 167.

<sup>17</sup> Cf. Blaikie 1902: 253.

<sup>18</sup> Questa asserzione – "(Dio) *non si pente*" – appare in chiara tensione con quanto invece il testo dice in 15,35: «Il Signore *si era pentito* di aver fatto regnare Saul su Israele».

<sup>19</sup> Secondo l'indicazione fornita in Es 30,23-25 l'olio delle unzioni probabilmente doveva essere composto di olio d'oliva aromatizzato con mirra, cinammono, cannella e cassia.

<sup>20</sup> Altre tre volte si riscontra il termine *קֶרֶן* nell'opera di Samuele, ma all'interno di preghiere e con l'accezione di *forza/potenza*: 2,1.10 (nella Preghiera di Anna) e 2Sam 22,3 (sulla bocca di Davide).

<sup>21</sup> Suggestiva la spiegazione offerta da Ippolito Romano sull'assenza dell'uso del *corno* nel caso dell'unzione di Saul: *Saul argilleo cornu unctus est quia facile conterendus erat*,

probabilmente dalla radice פכה *gocciolare*. Il profeta viene inviato (וְלֵךְ אֲשַׁלְחֶךָ *Va', voglio mandarti*)<sup>22</sup> da un uomo di nome ישי, specificato dall'appellativo בֵּית הַלְּחָמִי, qui e anche nel v. 18 e in 17,58. In tutto l'AT il nome ישי appartiene soltanto al padre di Davide e la sua etimologia è oscura.<sup>23</sup> Considerato che il Signore nel suo ordine non aggiunge altri particolari per l'individuazione di Iesse, possiamo dedurre che fosse un personaggio conosciuto e che anche Samuele, sebbene non avesse con lui una relazione personale, potesse essere al corrente della sua fama.<sup>24</sup> Il non aver fornito le credenziali di Iesse e dunque le informazioni sulla sua genealogia, rimane comunque abbastanza inusuale, dal momento che non riflette la pratica diffusa negli scrittori dell'AT.<sup>25</sup> La genealogia di Iesse è invece tracciata altrove, ossia in 1Cr 2,3-12 e Rt 4,17-22. Qui veniamo a sapere che il nonno di Iesse è Boaz, il marito di Rut, e andando indietro di sei generazioni si giunge a Perez, il figlio di Giuda e Tamar. L'ordine di Dio viene accompagnato anche dalla motivazione dell'invio, mediante l'espressione מִלֵּךְ לִי מִלְּךָ *Perché ho scelto per me un re fra i suoi figli*. Qui fa la sua prima apparizione la radice ראה che ritornerà nei vv. 6, 7 (3x + la ricorrenza nominale מִרְאֵהוּ *il suo aspetto*) e 12 (sostantivo רֵאָה). Anche se il significato base è *vedere*, nel nostro caso, come in altri nel TM (cf. p.e. Gen 22,8; 41,33; Dt 33,21) la sua accezione più appropriata è *scegliere/selezionare*.<sup>26</sup> ראה ricorre anche in altri passi in qualche modo correlati al nostro testo: 9,9(2x).11.18.19 (in queste ricorrenze troviamo la radice verbale coniugata al participio attivo con il significato di “veggente” applicato a Samuele); 9,16 (Samuele “vede” Saul,

---

*quia parvo quodam tempore erat regnum eius; David autem potenti cornu unctus est, sicut ipse ait: «Oriri-faciam cornu in Davidem»* (Garitte 1965: 3).

<sup>22</sup> Nel TM generalmente si trova לך seguito da un altro imperativo o da un verbo finito preceduto da ו, ma non mancano espressioni simili alla nostra: in Es 3,10 (וְעָתָה לֵךְ וְאֲשַׁלְחֶךָ); in Nm 23,27 (לֵךְ נָא אֲפָתֶךָ) e 24,14 (לֵךְ אֵינְךָ). Nel nostro caso l'espressione con la forma coortativa indica la forte determinazione di Dio. Fokkermann (1981: 115) afferma che אֲשַׁלְחֶךָ pone in risalto la persona del Signore come colui che al contempo impartisce l'ordine e rassicura, invitando dunque alla fiducia.

<sup>23</sup> Bressan 1954: 255, accanto alle vecchie etimologie (di Peters, Gesenius e Scerbo) che basandosi sulla variante ortografica del nome attestata in 1Cr 2,13, ישי, lo interpretavano come “Uomo di YHWH”, oppure “virile”/“forte”, presenta anche la possibilità di leggerlo come un'abbreviazione per dire “Esiste YHWH” (si veda anche Klein 1983: 160).

<sup>24</sup> Cf. Blaikie 1902: 254; anche Miscall 1986: 116: l'autore pone giustamente in rilievo il parallelo con il v. 18, in cui neppure Saul chiederà delucidazioni sull'identità di Iesse.

<sup>25</sup> Ad esempio, di personaggi come Kis, il padre di Saul (9,1), e di Elkana, padre di Samuele (1,1), viene offerta la genealogia.

<sup>26</sup> Per il senso “elettivo” del verbo ראה in 1Sam, si veda: Eslinger 1985: 473, nota 34.

ma è il Signore ad avvertirlo che egli è l'eletto); 15,35 (Samuele non vuole più "vedere" Saul). Il costrutto לִי sta a indicare che il re è una scelta di Dio e "per"<sup>27</sup> Dio, dunque visibilmente in contrasto con quanto avvenuto nel caso di Saul, il quale, sebbene ufficialmente scelto da Dio (10,24: יהוה בָּחַר בּוֹ הַיְהוָה *Vedete che l'ha scelto proprio il Signore!*), resta il risultato di una istanza del popolo, che "a proprio vantaggio" chiede la nomina di un re (8,5: שְׂיָמָה לָנוּ מֶלֶךְ *Stabilisci per noi un re!*; 8,22: וְהַמְלִכָה לָהֶם *E fa regnare per loro* (detto dal Signore a Samuele con riferimento al popolo)).<sup>28</sup>

Nel v. 2 prende la parola il profeta rispondendo all'imperativo di Dio mediante una domanda-esclamazione אֵיךְ אֶלֶךְ *Come potrò andare?* insieme alla ragione della sua perplessità e timore: וְהִרְגֵנִי וְהָרַגְנִי *Sentirà Saul e mi ucciderà.*<sup>29</sup> La paura che il profeta mostra di avere nei confronti di Saul appare in netta contraddizione con l'atteggiamento di sottomissione che il re rigettato assume nei confronti di Samuele nel capitolo precedente. Ma indubbiamente l'unzione di un rivale, per il monarca regnante, è sempre un affare pericoloso (2Re 9,3, in cui si racconta di Ieu che viene unto re su Israele mentre è regnante il figlio di Acab, Ioram)<sup>30</sup> e concretamente significa tradimento.<sup>31</sup> D'altro canto, l'elemento letterario del timore davanti a una missione difficile costituisce quasi una costante nelle storie di chiamate. Richiamiamo ad esempio l'atteggiamento di Mosè (Es 3,11-13)<sup>32</sup> e di Geremia (Ger 1,6). Il timore di

<sup>27</sup> Si segnala l'accezione di dativo di vantaggio assunta dal costrutto לִי (v. 3). Il carattere fortemente personale della scelta operata da Dio è evidenziata anche dall'espressione riscontrabile in 13,14, dove Samuele, rivolgendosi a Saul dice: בִּקֵּשׁ יְהוָה לּוֹ אִישׁ כְּלִבּוֹ *Il Signore si è scelto un uomo secondo il suo cuore.*

<sup>28</sup> Cf. Gordon 1986: 150; Baldwin 1988: 121.

<sup>29</sup> Sintatticamente l'espressione la si può intendere sia come una normale prosecuzione dell'asse del futuro indicativo (analisi sintattica), dunque esprime certezza, sia come un periodo ipotetico (cf. Gesenius, § 159g, che cita proprio questo esempio), per cui si avrebbe: *Se sente Saul, mi ucciderà.* Così la considera Dhorme 1910: 140, il quale riporta come caso simile l'espressione di 2Sam 12,18, quando i servi, temendo di riferire a Davide della morte del figlio, affermano: *Come potremo dirgli che il bambino è morto? Potrebbe fare un cattivo gesto* וְאֵיךְ נֹאמֵר אֵלָיו מֵת הַיֶּלֶד וְעָשָׂה רָעָה *Ande il Targum ha inteso il nostro caso come un'ipotetica, per cui traduce usando la congiunzione וְ.*

<sup>30</sup> In seguito Saul dimostrerà di non tollerare affatto un rivale, quando più volte cercherà di eliminare Davide.

<sup>31</sup> Klein 1983: 160: l'autore non esita a parlare di vero e proprio tradimento del re da parte di Samuele. Tradimento che nessun re potrebbe tollerare.

<sup>32</sup> È sorprendente l'affinità che si riscontra tra 1Sam 16,1-3 e Es 3, sia dal punto di vista del vocabolario che della comune dinamica letteraria dei due racconti. Si individuano paralleli linguistici nei seguenti punti: וְלֵךְ אֲשַׁלְּחֶךָ (v. 1) – וְעָתָה לֵכָה וְאֲשַׁלְּחֶךָ (Es 3,10; anche Gen 37,13, dove la medesima espressione la rivolge Giacobbe al figlio Giuseppe); וְאֵיךְ אֶלֶךְ (v. 2) – כִּי אֶלֶךְ *Chi sono io*

Samuele, che già si sente controllato da Saul per il fatto di averlo informato che Dio si è scelto un uomo secondo il suo cuore e che gli ha ormai tolto la regalità per darla a un altro più degno (13,14 e 15,28), probabilmente è da connettersi anche con il contesto geografico in cui si svolgono gli eventi: per recarsi da Rama<sup>33</sup> a Betlemme il profeta dovrà passare attraverso Gabaa di Saul,<sup>34</sup> dunque lungo la dorsale di Beniamino e di Giuda. L'interpretazione che invece Smith<sup>35</sup> offre della paura di Samuele riduce la questione a un mero espediente letterario, finalizzato a porre in rilievo la segretezza dell'unzione che si sta per compiere.

Al timore denunciato da Samuele non fa seguito un'espressione di biasimo,<sup>36</sup> ma, al contrario, Dio gli propone un pretesto per giustificare la sua visita a Betlemme: il sacrificio di *una giovenca dell'armento* עֵגְלַת בָּקָר.<sup>37</sup> Quello che dalla maggior parte degli esegeti viene

*perché vada?* (Es 3,11); לִזְבַּח לַיהוָה בְּאֵי (v. 2) – וְעָתָה נִלְכָּה נָא וְנִזְבַּחַה לַיהוָה Ed ora lasciaci andare ... affinché possiamo sacrificare al Signore (Es 3,18). In entrambi i casi si riscontra il timore dei chiamati e il conseguente rimedio, rappresentato dal pretesto del sacrificio. Del resto si è già posta in evidenza la grande importanza di cui Samuele gode nella tradizione biblica, sebbene solo in tre passi venga associato esplicitamente a Mosè: Ger 15,1; Sal 99,6; 1Sam 12,8-11. Più frequenti, invece, sono i paralleli tra i due personaggi che si riscontrano nei testi della tradizione giudaica, compreso il MShem: Grillet - Lestienne 1997: 72-73.

<sup>33</sup> È lì che presumibilmente si trova Samuele quando riceve l'ordine dal Signore (15,34 e 16,13).

<sup>34</sup> È così chiamata (1Sam 11,4; 15,34; 2Sam 21,6; Is 10,29) la città in cui il re Saul aveva stabilito il suo quartier generale, dopo aver espulso i Filistei dalle alture di Beniamino. Tendenzialmente oggi si identifica il sito con Tell el-Fûl (5 Km a nord di Gerusalemme). Di questo stesso parere era già stato Albright (1922: 8-11), ma si trovano anche opinioni diverse. Per una trattazione approfondita si veda: *AncBD*, volume 2, voce "Gibeah", 1007-1009. Quanto a Gabaa come passaggio probabilmente obbligato per recarsi a Betlemme, si veda l'episodio della "Concubina del levita" (Gdc 19,1-21): qui il levita e la sua concubina, per recarsi da Betlemme a casa, nella regione montuosa di Efraim (v. 1), passano nei pressi di Gerusalemme ma decidono di pernottare a Gabaa o a Rama (v. 13). La scelta cadrà su Rama (v. 15).

<sup>35</sup> Smith 1899: 143.

<sup>36</sup> Il fatto che Dio non rimproveri Samuele starebbe ad indicare che vi è un fondamento reale per la preoccupazione espressa dal profeta: Cf. Keil - Delitzsch 1980: 167.

<sup>37</sup> Usando la parola "pretesto" non si vuole intendere che il sacrificio fosse una "bugia necessaria". A tal proposito si legga il pensiero del riformatore Giovanni Calvino (riportato in Keil - Delitzsch 1980: 168): «There was no dissimulation or falsehood in this, since God really wished His prophet to find safety under the pretext of the sacrifice. A sacrifice was therefore really offered, and the prophet was protected thereby, so that he was not exposed to any danger until the time of full revelation arrived». Hertzberg (2003: 165) tiene a precisare che si tratta di "celebrare, non inscenare!"; non così Smith (1899: 144), che chiama il sacrificio un "sotterfugio". Quanto alla credibilità del piano di Dio agli occhi di Saul, a nostro avviso bisogna esserne certi, visto che non era affatto inusuale che Samuele compisse sacrifici (capitolo 9).

considerato una maniera per nascondere il vero obiettivo della visita di Samuele a Betlemme, dall'esegesi rabbinica medievale<sup>38</sup> viene invece interpretato come un'ulteriore sfida di Dio a Samuele: il profeta ha paura di essere scoperto da Saul e Dio invece gli dice di rendere ancora più pubblico l'atto "illegale" che sta per compiere – ossia l'unzione di un altro re – accompagnandolo con un sacrificio pubblico. Pertanto, vi sarebbe un messaggio chiaro da parte di Dio: bisogna fare dell'unzione del neo eletto un affare di pubblico dominio ed è inutile avere paura.

Il sacrificio di cui si sta parlando è un sacrificio di comunione,<sup>39</sup> dal momento che nella legge sacerdotale il termine זָבַח, la cui radice<sup>40</sup> è presente nel nostro testo (לְזַבֵּחַ לַיהוָה בְּאֵתִי) *Per sacrificare al Signore sono venuto*), viene usato per indicare questo tipo di sacrifici nei quali le vittime potevano essere bovini maschi, ma anche femmine come nel nostro caso (Lv 3,1ss.).<sup>41</sup> Il sacrificio pacifico riservava gran parte della vittima all'offerente, il quale la offriva in un banchetto ai suoi parenti e amici.<sup>42</sup> A questo si alluderà, anche se in maniera per noi un po' oscura (si veda sopra la relativa critica testuale), nel v. 11, quando Samuele affermerà: כִּי לֹא נֹכַח *Perché non ci metteremo a tavola*. Un riferimento molto più esplicito alla consumazione del banchetto sacrificale vi era stato invece nel contesto dell'unzione di Saul (cf. 9,13ss.).<sup>43</sup>

Il v. 3 si apre con un'ulteriore indicazione di Dio a Samuele: una volta annunciato agli abitanti di Betlemme il motivo della sua visita, egli dovrà

<sup>38</sup> Cf. Rosenberg 1992: 130 (si riporta un commento di David Kimchi).

<sup>39</sup> «Questo sacrificio anticamente doveva essere il più comune. Era la causa fondamentale dell'allegria festiva e della vita della comunità. Includeva danze e canti (salmi)»: Cortese - Kaswalder 1996: 49.

<sup>40</sup> Nel nostro passo la radice זָבַח ricorre 5 volte, di cui 2 volte sotto forma di verbo con il medesimo costrutto לְזַבֵּחַ (vv. 2 e 5) e 3 volte come sostantivo (vv. 3 e 5[2x]).

<sup>41</sup> Budde (citato in Dhorme 1922: 140) osserva però che la *giovenca* עֵגְלָה, come vittima sacrificale propriamente non viene presentata che in due casi: Gen 15,9 (Alleanza di Dio con Abramo) e Dt 21,3 (Sacrificio nel caso di omicida ignoto).

<sup>42</sup> Per una prima trattazione sul tema dei sacrifici si può utilmente consultare EncBib VI, 34-46 ("Sacrificio"); de Vaux 1964: 406-407, 414-416.

<sup>43</sup> A proposito della presenza del motivo del sacrificio riscontrabile in entrambi i racconti di unzione, interessante appare l'ipotesi di Schunck 1963: 85, il quale ritiene che il redattore Dtr l'abbia inserito nell'episodio dell'unzione di Davide, affinché le si attribuisse la medesima solennità di quella di Saul. D'altra parte questo riferimento a un sacrificio effettuato a Betlemme non è senza fondamento visto che molto probabilmente in quella città esisteva un santuario. Questa è l'idea sostenuta da Vilar Hueso (1981: 97-102) sulla base di alcuni testi: Gdc 17-18; 19-20; 1Sam 16,3-5 e 20,6.29. Egli ricorre anche all'antico nome di Betlemme, *Bit Lahmi*, attestato nelle Lettere di El Amarna, che indicherebbe la presenza nella città di un santuario preisraelitico dedicato al dio il cui nome (*lahmu*) è presente nel toponimo. In seguito alla conquista di Giuda il tempio sarebbe stato trasformato in un santuario yahvistico.



invitare Iesse al sacrificio, ma senza preoccuparsi del seguito: *Io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare* וְאֵנֹכִי אֹדִיעֶךָ<sup>44</sup> אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה. Come abbiamo già rilevato nell'analisi sintattica, questa proposizione rompe la linea principale della comunicazione per fornire un'informazione che esprime contemporaneità e contrapposizione con quanto detto prima, ponendo l'accento sul pronome personale אֵנֹכִי. Davide verrà unto per la piena autorità di Dio e non per la decisione dell'uomo Samuele.<sup>45</sup> Peraltro, il procedimento di comunicare solo gradualmente le indicazioni da seguire in una missione, viene sovente adottato da Dio nella narrazione biblica (Gen 12,1 [La chiamata-invio di Abramo]: «... verso la terra che io ti mostrerò»; 22,2 [Il sacrificio di Isacco]: «... su di un monte che io ti dirò»; Nm 22,20 [Il signore si rivolge a Balaam]: «... Alzati, va' con loro, ma farai solo ciò che ti dirò»). L'accento sulla preminenza del ruolo di Dio viene espresso anche dalla riapparizione del costrutto לִי già trovato nel v. 1 e qui riferito esplicitamente all'unzione: וּמִשַּׁחֶתָּ לִי *E ungerai per me*.<sup>46</sup> La medesima costruzione è attestata anche in 1Cr 29,22, dove l'unzione è riferita a Salomone e la preposizione לִי è accompagnata dal nome di Dio: וַיִּמְשָׁחוּ לַיהוָה לְנָגִיד *E unsero lui come principe per il Signore*. Gesenius segnala diversi usi della preposizione לִי, fra cui quello che indica o un *dativus commodi* o un *dativus possessoris*.<sup>47</sup> Sia nel nostro versetto che nel testo di 1Cr appena evidenziato i due usi ci sembrano entrambi pertinenti e non appaiono escludersi a vicenda.<sup>48</sup>

#### 4.1.2. Seconda scena: vv. 4-5

Questa sezione si apre al v. 4 con una formula che mostra Samuele obbediente agli ordini ricevuti da Dio: וַיַּעַשׂ שְׂמוּאֵל אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה *Così Samuele fece ciò che aveva detto il Signore*. Una formula che troviamo simile anche in altre occasioni nella Bibbia, quando si tratta di eseguire gli ordini di Dio (Lv 8,36; Nm 5,4; Gdc 6,27). Il testo prosegue presentandoci

<sup>44</sup> L'*hifil* del verbo ידע si trova espresso in prima persona da Dio anche in altri passi: Is 5,5; Ger 16,21(2x); Ez 20,11; 39,7; Pr 1,23 (Qui parla la Sapienza! Essa dice: אֹדִיעֶהָ דְבָרֵי אֲתָכֶם *Vi farò conoscere le mie parole*). Un'espressione molto simile alla nostra si riscontra in 1Sam 10,8, dove però è il profeta il soggetto del verbo ed è lui che, dopo l'unzione di Saul, fornisce al neo-unto delle disposizioni, in particolare sul loro incontro di Galgala. A tal proposito gli dice: וְהוֹדִיעֵתִי לְךָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה *E ti farò conoscere ciò che dovrai fare*.

<sup>45</sup> Cf. Klein 1983: 160.

<sup>46</sup> Sulla radice verbale מִשַּׁח, che si riscontra ancora nel nostro passo ai vv. 12 e 13 (più l'aggettivo מְשִׁיחַ *unto* del v. 6), ci si soffermerà nel commento esegetico al v. 13.

<sup>47</sup> Gesenius, § 119r-u.

<sup>48</sup> Suggestiva sarebbe anche l'ipotesi di interpretare il לִי con il significato di *al posto mio*. Dunque sarebbe come se Dio stesso stesse per ungere il suo re: 2Sam 12,7, dove il Signore, per bocca di Natan a Davide: וְאֵנֹכִי מִשַּׁחֶתִּיד *Io (stesso) ti ho unto*.

l'arrivo di Samuele a Betlemme, con *gli anziani della città זְקֵנֵי הָעִיר* (Dt 19,12; 21,19.20; 25,8; Gdc 8,14.16; 1Sam 11,3; Esd 10,14)<sup>49</sup> che gli vanno incontro trepidanti: לִקְרָאתוֹ ... נִיחָרְדוּ. Il verbo חרד *trepidare/tremare/palpitare/preoccuparsi* è attestato sia in ambito profano (cf. p.e. Gen 27,33; 42,28; 1Sam 21,2; Gdc 7,3), sia in ambito sacro, indicando in tal caso il tremore associato con una Teofania (Es 19,16.18; 1Sam 14,15).<sup>50</sup> Il costrutto לקראת (ל + infinito costruito qal di קרא) invece viene tradotto dai lessici con la preposizione *verso/incontro a*, ma anche *contro*.<sup>51</sup> Nel nostro caso riteniamo si debba intendere in senso positivo, dunque da tradurre con la preposizione composta *incontro a*, benché si parli di anziani che sono *trepidanti*. Un atteggiamento giustificato dal carattere straordinario che essi hanno colto nella visita di Samuele (21,2: Achimelek va incontro a Davide *trepidante* a causa della sua visita inaspettata) e dal peso morale che l'uomo di Dio riveste, dal momento che egli «aveva la parola del Signore, e perciò disponeva della vita e della morte!».<sup>52</sup> Dunque, una trepidazione da intendere al contempo come riverenza, ma anche come paura, motivata dal sospetto di trovarsi di fronte a una visita disciplinare del profeta,<sup>53</sup> o comunque una visita di cattivo auspicio (1Re 22,8: Il re Acab teme Michea perché non gli «profetizza mai cose buone»). Riteniamo interessante anche la spiegazione offerta da Hertzberg a una tale trepidazione: probabilmente, «le divergenze tra Samuele e Saul erano note e quindi essi temevano di dovere subire spiacevoli conseguenze, come succederà più avanti alla città sacerdotale di Nob (1Sam 22 ndr)». <sup>54</sup> Quanto detto giustifica la domanda degli anziani: וַיֹּאמְרוּ שְׁלֹם בּוֹאֶךָ E (uno)<sup>55</sup> disse: «È pace<sup>56</sup> la tua venuta?» L'esegesi rabbinica medievale propone la possibilità di identificare quell'uno implicito del testo nel più potente degli anziani, o addirittura in Iesse stesso,<sup>57</sup> sulla cui famiglia si focalizzerà l'attenzione del testo nella

<sup>49</sup> In tutti questi passi emerge il carattere di responsabilità del gruppo degli anziani di una città nei confronti della popolazione.

<sup>50</sup> Cf. GLAT III, 206-212 (חרד).

<sup>51</sup> Il costrutto si trova sia in contesti di accoglienza pacifica (Gen 19,1; Es 4,27; Nm 31,13; Gdc 11,31; 1Sam 9,14; 10,10; 1Re 2,19; Is 21,14) che di scontro (Es 14,27; Dt 2,3; Gdc 7,24; 20,25; 1Sam 4,1.2; 15,12 [Samuele va “incontro a”/“contro” Saul per comunicargli il verdetto del rigetto da parte di Dio]; 1Cr 19,10; Ger 51,31[2x]). Nei libri di Samuele il costrutto ricorre 33 volte, ed è adoperato sia in entrambi i sensi.

<sup>52</sup> Smith 1899: 144.

<sup>53</sup> Cf. de Vaux 1953: 79; Bressan 1954: 257; Gordon 1986: 151.

<sup>54</sup> Hertzberg 2003: 165.

<sup>55</sup> Sulla spiegazione di וַיֹּאמְרוּ in questo testo si veda la critica testuale corrispondente.

<sup>56</sup> Anche sul carattere interrogativo dell'espressione ebraica בּוֹאֶךָ שְׁלֹם si veda sopra.

<sup>57</sup> Rabbi David Kimchi, rifacendosi al MShem, afferma che il padre di Davide fu rinomato per la sua santità e per la prodigiosa conoscenza della Torah, che è

parte centrale del racconto. Si tratta, ovviamente, di un'ipotesi che rimane difficilmente dimostrabile.

Il v. 5 si apre con la risposta di Samuele che, reagendo con decisa rapidità, non lascia spazio ad alcun indugio: la sua venuta è pacifica, come “pacifico” è il sacrificio che egli annuncia, invitandoli ad unirvisi: *וְבָאתֶם אִתִּי הִתְקַדְשׁוּ וְבָאתֶם אִתִּי* *Santificatevi, così verrete con me al sacrificio*. Il verbo *שׁ קָדַשׁ* all'*hitpael* assume un valore indubbiamente riflessivo e viene usato per indicare l'azione di “santificare” o “consacrare” se stessi (Es 19,22; Lv 11,44; 20,7), o di portarsi nella condizione di purità cultuale. Il termine viene usato anche senza la menzione di un rito (Nm 11,18; Gs 3,5 [Qui collegato all'opera prodigiosa che sta per compiere Dio]; 7,13).<sup>58</sup> Il significato concreto dell'atto della santificazione possiamo in parte dedurlo da alcuni testi, Es 19,10 e Nm 8,21, dove alla menzione della santificazione (in Nm 8,21 reso con l'*hitpael* di *הִטַּף* *purificarsi dalla sporizia*) segue un riferimento al lavaggio dei vestiti. Probabilmente, la partecipazione al banchetto sacro comportava anche l'astensione dalle donne, come si evince da 21,5-6, dove Davide, parlando con il sacerdote Achimelech lo rassicura dello stato di purità (si usa il *piel* di *שׁ קָדַשׁ*) in cui si trovano i suoi giovani (sic!), essendosi essi astenuti dalle donne.

A Iesse e ai suoi figli è riservato un trattamento speciale da parte del profeta. Il testo utilizza il *piel* di *שׁ קָדַשׁ*, che potrebbe essere inteso sia con valore attivo (“santificare”) che con valore fattitivo (“far santificare”). In entrambi i casi è Samuele stesso che si fa carico della loro santificazione.<sup>59</sup> Ma la coerenza con quanto si dirà nel v. 6 (*egli vide Eliab*), in cui il profeta non ha ancora visto personalmente i figli di Iesse, ci porta a scegliere la seconda possibilità, ossia “fece santificare”, benché la maggior parte dei commentatori<sup>60</sup> propenda per la prima opzione, probabilmente basandosi sui LXX e la Vulgata.<sup>61</sup> In conclusione, nella dinamica del racconto, l'aspetto rilevante è che Samuele stesso si occupa della santificazione della famiglia di Iesse, probabilmente per il ruolo speciale che essa assumerà all'interno della sua visita a Betlemme e per evitare il rischio che qualche impurità legale vada a invalidare la sua missione.

---

comparata al pane (Pr 9,5): ecco il perché del titolo *Beth-halach-mi*. Inoltre, proprio per la fama di santità di cui godeva, nel Midrash (19,2) Iesse viene menzionato tra i quattro che morirono solo a causa del cattivo consiglio dato dal serpente a Eva, e non per peccati propri (cf. Rosenberg 1992: 131).

<sup>58</sup> Cf. GLAT VII, 843 (*שׁ קָדַשׁ*), ove fra i testi che non fanno menzione di un particolare rito a cui devono partecipare coloro che si santificano, viene citato anche il nostro, forse senza considerare che qui il sacrificio viene ben menzionato.

<sup>59</sup> Lo stesso verbo al *piel*, riferito al sabato, lo si usa anche in altri testi (Gen 2,3; Es 20,11; Ger 17,22.24.27) con il senso di *riconoscere santo*: GLAT, *loc. cit.*

<sup>60</sup> Si vedano al riguardo i commentari già citati.

<sup>61</sup> Usano rispettivamente i verbi *ἀγιάζω* e *sanctifico*.

## 4.1.3. Terza scena: vv. 6-10

La terza sezione si apre al v. 6 con un'indicazione di tipo temporale, **בְּבוֹאָם** *quando essi giunsero*, che presenta un suffisso di terza persona plurale non sufficiente ad identificare il soggetto dell'azione; per di più, non viene fornita alcuna indicazione spaziale. Quanto al soggetto dell'azione, pertanto, solo riferendoci al contesto immediatamente precedente, è possibile ipotizzare che esso sia da identificare col profeta e con coloro che egli ha fatto santificare, ovvero gli anziani e la famiglia di Iesse. Il luogo in cui si recano, invece, con molta probabilità coincide con la casa di Iesse, nel periodo di tempo tra il sacrificio e il banchetto,<sup>62</sup> oppure una sala di convito attigua alla *bāmāh*, che era il luogo dove sorgeva l'altare.<sup>63</sup> **וַיִּרְאֵה אֶת אֱלִיָּאב** *Notò Eliab*:<sup>64</sup> Neanche in questa espressione viene menzionato il soggetto, ma dal v. 7 possiamo facilmente dedurre che è Samuele a notare subito Eliab, a differenza di quanto accadrà con gli altri figli di Iesse, che invece avranno bisogno di passare davanti al profeta per poter essere esaminati. Il nostro testo non ci riferisce che Eliab è il primogenito, sarà invece in 17,13 che troveremo espressamente la formula **אֱלִיָּאב הַבְּכוֹר** *Eliab il primogenito*. Lì ci verrà altresì riferito che Abinadab e Samma sono insieme a lui i **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַגְּדֹלִים** *figli maggiori di Iesse*, lasciando intendere in 17,14 che i fratelli sono soltanto quattro in tutto, compreso Davide che, come si dice in 16,11, era *il più piccolo* **הַקָּטָן**. Notizia discordante rispetto a quella fornita in 17,12, dove si parla di otto figli di Iesse, così come si può dedurre anche da 16,10ss.<sup>65</sup> Ricorrendo al Cronista (1Cr 2,13-15), d'altro canto veniamo a conoscenza di altri dettagli sulla famiglia di Iesse, fra cui i nomi degli altri figli che in 16,10 verranno soltanto enumerati: complessivamente, il numero che conosce il cronista è di sette figli. Ricapitolando, possiamo dire allora che nella nostra pericope troviamo combinate due tradizioni differenti sui figli di Iesse: quella che ne conosce quattro (16,6.8.13;

<sup>62</sup> Qualche commentatore ipotizza che siano passate molte ore tra il sacrificio e la festa, dal momento che la vittima doveva essere spellata e preparata e poi finalmente cucinata. Questo intervallo può essere stato speso nella casa di Iesse. Si veda: Spence - Exell 1880: 295; Keil - Delitzsch 1980: 168.

<sup>63</sup> Cf. Bressan 1954: 258.

<sup>64</sup> Dhorme 1910: 141 tenta un'etimologia del nome: *il mio Dio è padre*. Questo lo fa sulla base di uno studio di Ranke (1905: 99) sui nomi personali nell'antica Babilonia, fra i quali appare il nome *Ili-abi*.

<sup>65</sup> de Vaux 1953: 79 ipotizza che il nostro testo originariamente conoscesse solo 4 figli, quelli chiamati per nome, e che in seguito sarebbe avvenuto un "abbellimento" nel v. 10, dopo il quale anche 17,12 sarebbe stato ritoccato.

17,13s.) e quella che ne conosce sette (16,10; 1Cr 2,13-15)<sup>66</sup> o otto (16,11 e 17,12). Gordon,<sup>67</sup> a proposito di quest'ultima discordanza fra i sette e gli otto, ipotizza che alla base possa esserci il noto artificio poetico del *climax*, che accomuna la letteratura biblica (Am 1,3.6.9; Pr 30,18.21 *ndr*) a quella ugaritica. Ad esempio, nell'epopea ugaritica di Keret, che costituisce un parallelo molto interessante all'unzione di Davide, si asserisce che l'erede del re Keret deve essere il più giovane dei figli, non il più anziano, e il testo prosegue proprio con la tecnica del *climax*: il suo «settimo, anzi l'ottavo».<sup>68</sup> Gordon prosegue affermando che solo in poesia «sette» può essere uguale a «otto». Perciò, entrambi, il «sette» di Cr e l'«otto» di Sam, richiamerebbero un componimento poetico perduto che parlava dell'unzione di Davide. Qui probabilmente vi si leggeva: «David, settimo figlio di Iesse, anzi ottavo».

Il testo del v. 6 prosegue descrivendoci la reazione di Samuele davanti alla vista di Eliab: וַיֹּאמֶר אֶךְ נָגַד יְהוָה בְּנִשְׁיָהוּ. *E pensò: «Sicuramente<sup>69</sup> è di fronte al Signore il suo unto!»*. Molto probabilmente questa espressione sarà appartenuta alla riflessione interiore di Samuele, senza che la cosa sia stata dunque udita dai presenti.<sup>70</sup> Un'ipotesi più che legittima, se si considera che sovente il verbo אָמַר assume il significato di *pensare*, sia quando è accompagnato dalla specificazione *nel proprio cuore*: Gen 17,17; Is 47,8; Sal 10,6; 14,1; sia quando, come nel nostro caso, lo si trova senza specificazione: Gen 44,28; Ger 3,7.19; Sal 82,6; 139,11; Gb 29,18. Dunque, il motivo più profondo della visita del profeta alla città e alla famiglia di Iesse probabilmente continua a essere un segreto. Il costruito בְּנִשְׁיָהוּ<sup>71</sup> che ricorre anche in 12,3.5 dove è riferito a Saul, crea

<sup>66</sup> Secondo Kalimi 2001: 1-9, la tradizione dei «sette» e in particolare la denominazione di «settimo» applicata a Davide dal Cronista, sarebbe da ascrivere alla concezione del numero «sette» come numero perfetto e mistico (p. 2).

<sup>67</sup> Si veda la recensione di Gordon (1952: 180-181).

<sup>68</sup> «The Legend of Krt» (text 128: I-II), in Gordon 1949: 74-75.

<sup>69</sup> Intonazione di certezza data dalla particella asseverativa אֶךְ. Si noti come alla certezza espressa nel TM corrisponda un atteggiamento completamente opposto nella Vulgata, dove troviamo una interrogativa espressa mediante l'avverbio *num*, che attende risposta negativa: *Num coram Domino est Christus eius?*

<sup>70</sup> Cf. Dhorme 1910: 141; Keil - Delitzsch 1980: 169. Hertzberg 2003: 166 afferma: «Così il silenzio corrisponde perfettamente all'impostazione di questo brano: fuori dei due dialoganti (il Signore e Samuele), gli altri non sono che semplici comparse delle quali si parla solo per quanto è strettamente necessario all'oggetto, l'azione divina che porta all'elezione e all'unzione del re. Lo stesso Davide compare sulla scena solo per essere unto. Tutto il racconto è assolutamente teocentrico ed è per questa ragione che non si sofferma a chiarire i particolari storici o psicologici».

<sup>71</sup> L'aggettivo verbale sostantivato בְּנִשְׁיָהוּ (che nel nostro caso è sostantivato) è di tipo *qatil* con significato passivo. Esso, a differenza del participio passivo בְּנִשְׁיָהוּ, probabilmente vuole intendere una «condizione permanente dell'unto», dunque uno

subito un parallelo fra il personaggio Eliab e il re Saul,<sup>72</sup> parallelo ripreso in maniera ancora più esplicita nella risposta che Dio darà al profeta.

Il v. 7 rappresenta la reazione di YHWH davanti allo sguardo compiaciuto di Samuele nei confronti del figlio maggiore di Iesse. L'ingiunzione è: **אַל תִּבְט אֶל מְרֵאָהוּ וְאַל גְּבַהַ קוֹמָתוֹ** *Non mostrare riguardo al suo aspetto e all'imponenza della sua statura!*. Sebbene il significato base del verbo **נִבַּט** rimanga quello di *guardare*, il BDB, trattando delle diverse accezioni assunte dalla radice verbale, presenta questo caso come un esempio da interpretare col senso di *mostrare riguardo*.<sup>73</sup> Birch<sup>74</sup> ipotizza invece che l'uso del verbo **נִבַּט** anziché di **רָאָה** starebbe ad indicare che il Signore accusa Samuele di "guardare" senza realmente "vedere". Ma il contesto sembra suggerire piuttosto la prima ipotesi: il profeta guarda compiaciuto. Il costrutto **מְרֵאָהוּ**<sup>75</sup> *il suo aspetto* richiama anch'esso la radice **רָאָה**. Quanto all'espressione **גְּבַהַ קוֹמָתוֹ**, composta dallo stato costruito dell'aggettivo **גְּבַהַ** *alto* + il sostantivo **קוֹמָה** *statura* con suffisso di terza persona singolare maschile, ne tratta il Gesenius e la considera uno dei casi in cui «l'aggettivo appare non come un attributo dopo il sostantivo, ma in stato costruito che domina il

---

status. In tal senso è divenuto teologumeno fisso e, nell'AT, appare quasi esclusivamente in associazione con YHWH. È interessante notare che in 2Sam 1,21 – se non si considera la variante presente in 21 manoscritti – ove si ha **מְשִׁיחַ** – la parola **מְשִׁיחַ** è riferita allo scudo di Saul, nell'elegia di Davide per la morte di Saul e Gionata. Questo potrebbe significare che all'epoca del canto funebre, considerato antico, il nome era ancora flessibile come il verbo (Is 21,5) e non si era ancora cristallizzato nel significato sopra enunciato. È importante anche segnalare che finora nell'area vicino-orientale antica non sono stati trovati paralleli a **מְשִׁיחַ יְהוָה** come titolo di provenienza teologica. Per ulteriori informazioni su **מְשִׁיחַ** si veda GLAT V, 398-412 (**מְשִׁחַ**, in particolare 405-406).

<sup>72</sup> In tutta l'opera di Samuele, 11 volte Saul viene chiamato *l'unto* (a parte Saul nessun altro re che non sia di stirpe davidica riceverà il medesimo titolo): 2 volte è appellato in questo modo da Samuele: 12,3,5; 9 volte è Davide a chiamarlo così: 24,7(2x).11; 26,9.11.16.23; 1Sam 1,14.16. Nel resto dell'opera la parola **מְשִׁיחַ** ricorre ancora in 2,10.35: Cantico di Anna; in 16,6: applicato erroneamente dal profeta Samuele a Eliab; e in 2Sam 19,22; 22,51; 23,1: riferito a Davide. Ampliando lo sguardo a tutto il TM si noti che un consistente numero di ricorrenze del termine è concentrato nelle fonti della storiografia dtr e in testi propriamente dtr. Un numero ugualmente consistente appare nella tradizione dei salmi (qui non elencati), dove **מְשִׁיחַ** indica sempre un titolo regale. Si annovera tra i salmi anche il parallelo di Sal 105,15, che è 1Cr 16,22; il parallelo di Sal 132,10, che è 2Cr 6,42; Lam 4,20 e Ab 3,13. L'unica ricorrenza nella letteratura profetica è in Is 45,1, anche lì come titolo regale-davidico. Le altre ricorrenze si trovano nei testi di tradizione Sacerdotale, riferite al (somm) sacerdote (Lv 4,3.5.16; 6,15) e in Dn 9,25.26.

<sup>73</sup> Si veda anche Am 5,22; Sal 84,10; Lam 4,16.

<sup>74</sup> Si veda la posizione di Birch in AA.VV. 1998: 1098.

<sup>75</sup> La medesima parola verrà usata in 1Sam 17,42, riferita a Davide nella descrizione delle caratteristiche notate da Golia riguardo al ragazzo.

sostantivo».<sup>76</sup> Pertanto appare giustificata la traduzione *imponenza della sua statura*. L'aspetto e la statura sono caratteristiche già poste in evidenza nel caso di Saul (9,2 e 10,23)<sup>77</sup> e già in quell'occasione apprezzate da Samuele (10,24: «Non c'è uno come lui in tutto il popolo!»). Dio, però, dal canto suo sta cercando di comunicare a Samuele che è inutile che si attardi su quelle caratteristiche, poiché nonostante l'aspetto e la statura, il primogenito di Iesse egli l'ha scartato (יִשְׁתַּחֲוֶה), allo stesso modo in cui né la bellezza né l'altezza di Saul gli avevano impedito di “rigettarlo” (15,23.26; 16,1). Il verbo שָׁחַח<sup>78</sup> esige una traduzione differenziata in base al contesto in cui si colloca. Senza dubbio il suo sviluppo semantico gravita attorno al concetto teologico del rifiuto, sebbene non manchino gli usi dello stesso in ambito profano.<sup>79</sup> Ma sono possibili anche altre accezioni della radice: “disprezzare”, “disdegnare”, “scacciare”, “respingere”, “non stimare”, “non volere”, “ritrattare”. È quanto trova conferma nei LXX, dove viene usato un numero straordinario di corrispondenti: ἀπωθέομαι (19x), ἐξουθενόω/ἐξουθενέω (16x, di cui 9x nell'opera di Samuele,<sup>80</sup> che utilizza sempre questo verbo in corrispondenza di שָׁחַח), ἀποδοκιμάζω (7x), ἀπειθέω (4x), ἀποποιέομαι (3x), senza contare almeno altri tre verbi tradotti con forme diverse. Sembra però che tutte le accezioni conducano a un significato primario: “non voler aver nulla a che fare con”. E normalmente la traduzione “rifiutare/rigettare” è la più adatta per l'uso teologico in cui Dio è soggetto<sup>81</sup> e il re – o anche il popolo o qualsiasi altro individuo – dopo essere stato scelto da Dio, diviene poi oggetto di una rimozione operata per una qualche indegnità successivamente intervenuta.<sup>82</sup> Ma nel caso di 1Sam 16,7 si pone un problema: può Dio aver rigettato un qualcuno che

<sup>76</sup> Gesenius, § 132c.

<sup>77</sup> Si dice che è *bello* טוֹב (9,2) e *alto* (9,2: l'aggettivo גָּבַח; 10,23: il verbo גִּבַּח).

<sup>78</sup> Per un approfondimento sull'uso di שָׁחַח nella Bibbia si rimanda all'articolo di Wildberg in DTAT, 758-769 (שָׁחַח); si veda anche GLAT IV, 877-894 (שָׁחַח).

<sup>79</sup> Sebbene in alcuni passi שָׁחַח venga usato in riferimento a eventi della vita quotidiana, si può facilmente intuire che questo uso profano non è il suo significato originale: cf. Sal 118,22 (qui subito dopo, nel v. 3, si parla del Signore); Is 33,8; Ger 6,30.

<sup>80</sup> Di seguito le 9 ricorrenze di שָׁחַח nell'opera di Samuele: 1Sam (8,7[2x]; 10,19; 15,23[2x].26[2x]; 16,1.7). Si noti che sono tutte nell'ambito della prima esperienza di monarchia di Israele: dalla richiesta di un re al rigetto di Saul da parte del Signore, con l'appendice costituita dal rifiuto di 16,7.

<sup>81</sup> Ma quasi sempre il rigetto da parte di Dio è preceduto dal rigetto operato da chi verrà poi rigettato da Dio: questo emerge soprattutto nelle conclusioni storico-teologiche dell'opera dtr, nella caduta del Regno del Nord dove il rigetto di Dio (2Re 17,20) è causato dal rigetto degli statuti di alleanza da parte del popolo (2Re 17,15).

<sup>82</sup> Cf. 15,26.23; 16,1; 2Re 17,20; Ger 33,24.

non ha preventivamente scelto? Wildberger,<sup>83</sup> nel suo articolo sul verbo **בָּחַר**, presenta il nostro caso insieme a Ger 2,37 come un'eccezione in cui la radice verbale è da intendere con l'espressione negativa "non scegliere".<sup>84</sup> La ragione di questa traduzione risiederebbe in ciò che viene espresso nei versetti seguenti (8.9.10) in riferimento agli altri figli di Iesse: "Neanche costui (**לֹא גַם בָּחַר**) ha scelto (**בָּחַר**) il Signore".<sup>85</sup> Dunque, nel v. 7 sarebbe espresso mediante il verbo **בָּחַר** (in "positivo") ciò che invece negli altri versetti viene enunciato negando il verbo **בָּחַר**.<sup>86</sup> Si aggiunga che la spiegazione di Wildberger sarebbe supportata anche dall'uso della congiunzione negativa **לֹא** (...) **גַּם** neanche che, creando un legame con l'idea espressa nel v. 7, indicherebbe un'evidente analogia tra la posizione di Eliab e quella degli altri fratelli. Resta una difficoltà: per quale ragione l'autore non ha usato per Eliab la medesima forma negativa riservata agli altri fratelli?<sup>87</sup> La risposta la si potrebbe trovare in un richiamo letterario al caso di Saul, voluto dall'autore per attaccare il tema della bellezza e dell'altezza come criteri di scelta. Ma non va trascurato anche un altro aspetto: Eliab è il primogenito e anche questo lo accomuna a Saul. Egli

<sup>83</sup> Cf. DTAT I, 764.

<sup>84</sup> Appare della medesima idea anche Wagner in GLAT IV, 881 (**בָּחַר**).

<sup>85</sup> Il verbo **בָּחַר** scegliere si costruisce sia con l'accusativo che con la preposizione **בְּ**; nel nostro caso regge la preposizione **בְּ**, come anche altre due volte nella pericope, sempre in risposta al passaggio dei figli di Iesse davanti a Samuele. La prima volta, nel v. 9 – in un'espressione del tutto identica a quella del v. 8 – e la seconda nel v. 10, a conclusione del passaggio di tutti i figli di Iesse. Sembra esserci anche un richiamo letterario a 10,24, dove Samuele, parlando di Saul e rivolgendosi al popolo, dice: **בָּחַר בּוֹ יְהוָה** *Avete visto quello che il Signore si è scelto?* Ritorneremo in seguito su questo parallelo. Per ciò che concerne la prima delle espressioni rivolte a Iesse (v. 8b), essa lascerebbe intendere che il vecchio abbia già sentito il primo rifiuto del Signore, laddove invece la narrazione ci aveva fatto pensare ad un dialogo segreto e silenzioso tra il profeta e Dio.

<sup>86</sup> Si può notare che anche i LXX hanno inteso in questo modo, ma non solo in 16,7, bensì anche in tutte le altre ricorrenze del verbo **בָּחַר** nell'opera di Samuele, visto che pur disponendo di una varietà di vocaboli per esprimere le diverse accezioni della radice verbale **בָּחַר**, preferiscono utilizzare il medesimo verbo  $\xi\zeta\omicron\upsilon\delta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\omega$  /  $\xi\zeta\omicron\upsilon\theta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\omega$ , che significa "stimare nulla", "non tenere in alcun conto", "disprezzare". Dunque l'interpretazione della versione di Alessandria è andata nella direzione di un'accezione più generica, che non presuppone una scelta operata precedentemente.

<sup>87</sup> Il problema si era posto anche nell'esegesi rabbinica medievale; Rashi giunge a ipotizzare che Eliab fosse stato effettivamente scelto per occupare il trono e che se non fosse stato per la sua irascibilità (la sua reazione nei confronti di Davide in 17,28) avrebbe occupato quel posto (cf. Rosenberg 1992: 132). Va sottolineato, peraltro, che il Cronista (2Cr 11,18) ci informa che in seguito la stirpe di Eliab entrerà a far parte della famiglia reale: «Roboamo prese in moglie Macalat, figlia di Ierimot, figlio di Davide e di Abiaïl, figlia di Eliab, figlio di Iesse».



pertanto diviene immagine di Saul<sup>88</sup> non solo perché presenta le medesime caratteristiche del primo re, ma anche in qualità di primogenito, che lo porta a essere il primo anello della catena di coloro che verranno “scartati”, dunque “non scelti” dal Signore. Ecco dunque un altro probabile motivo dell’enfasi posta sulla sua esclusione. Ma potremmo avanzare anche un’altra ipotesi, interpretando il suffisso pronominale di מֵאַסְתִּיהוּ come riferito alle caratteristiche fisiche di cui si parla poco prima, ossia מֵרֵאָהוּ ו מֵגִבָּה קוֹמָתוֹ. Allora la traduzione del nostro costrutto sarebbe: *questo* (l’aspetto e l’imponenza della statura) *l’ho rigettato*; quindi, quello che Dio “rigetta” sarebbe non tanto la persona, quanto il criterio di scelta che, paradossalmente, egli stesso aveva utilizzato nel caso di Saul. A sostegno di questa nostra ipotesi riportiamo un pensiero di W. Brueggemann,<sup>89</sup> che a proposito di 1Sam 16,7 dice: «The explicit reference to height in this verse suggests that *Yhwh* can remember when they both were misled by the appearance of Saul (10,23), and Israel does not need another Saul». Risulta interessante, a tale riguardo, anche un’affermazione riscontrata altrove: «Saul has been rejected, and with him the standard of physical strength and height by which he had been picked out for his office».<sup>90</sup>

Quasi per suggellare e spiegare la propria scelta, Dio aggiunge un principio generale espresso attraverso l’affermazione seguente:

כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה הָאָדָם כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיִם וַיְהוּהָ יִרְאֶה לְלֵבָב  
*Perché non (conta) ciò che guarda l’uomo, dal momento che l’uomo guarda all’apparenza agli occhi/secondo gli occhi, mentre il Signore guarda al cuore/secondo il cuore.*<sup>91</sup> Un’affermazione che starebbe a significare, dunque, che vi è una differenza sostanziale tra il modo di guardare dell’uomo e il modo di guardare di Dio. Se intendiamo il costrutto לְלֵבָב nel senso di *secondo il cuore*, resta da interpretare se si tratti del cuore di Dio o di quello dell’uomo. Nel primo caso si riscontrerebbe un parallelo immediato in 13,14, dove Samuele dice a Saul: *Il Signore si è cercato un uomo secondo il suo cuore* בְּקֶשׁ יְהוָה לוֹ אִישׁ כְּלֵבָבוֹ. Se lo interpretiamo come uno sguardo di Dio rivolto al cuore dell’uomo, dunque, con la prima possibile traduzione presentata, rileviamo un parallelo in 1Cr 28,9, dove Davide ribadirà a Salomone la capacità di Dio di guardare al cuore. Infatti, nell’atto di fornire al suo erede le disposizioni per la costruzione del tempio, il figlio di Iesse, dopo averlo invitato a servire Dio con cuore

<sup>88</sup> «Eliab is something of a “new Saul”, so that in his rejection Saul is denounced in effigy»: Mettinger 1976: 175.

<sup>89</sup> Brueggemann 1990: 122.

<sup>90</sup> Buttrick (ed.) 1953: 968.

<sup>91</sup> Si è già notata la difficoltà testuale di questa espressione. Robinson 1993: 96 ipotizza, inoltre, che questo versetto provenga dai circoli sapienziali, vistane la forma letteraria di sentenza.

integro e animo volenteroso, gli ricorda che *il Signore scruta tutti i cuori e percepisce ogni intenzione dei pensieri:*

כָּל לִבְבוֹת דּוֹרֵשׁ יְהוָה וְכָל יִצְרַר מִחֲשָׁבוֹת מִבֵּין

In Ger 17,10, inoltre, il Signore dice di se stesso che «*scruta* (חִקֵּר) *il cuore* (לֵב) ed *esamina i reni* (כְּלָיֹת)<sup>92</sup> per giudicare ciascuno secondo la propria condotta». In Ger 20,12 invece il profeta, rivolgendosi a Dio, gli dice che è «un esaminatore (בַּחֵן) giusto che vede (רִאָּה) i reni e il cuore (כְּלָיֹת וְלֵב)». Evidentemente l'accezione del termine לבב<sup>93</sup> come intesa nel v. 7 e negli esempi sopra presentati è di tipo metaforico, tanto più che all'interno della letteratura biblica l'uso del senso fisico della parola *cuore* è piuttosto raro rispetto all'uso del senso metaforico. Proprio quest'ultimo valore metaforico vede il cuore come centro delle facoltà psichiche, dunque della coscienza che solo Dio conosce (Sal 7,10; Pr 21,2; 24,12); come sede dell'attività affettiva (ruolo molto secondario), dunque simbolo dell'amore fra un uomo e una donna (Gdc 16,15; Ct 5,2); come sede della volontà, in relazione con gli atti del decidersi e del riflettere (Dt 6,5; 10,12; 15,7; 1Re 8,17; Is 10,7; Ger 11,20); come centro della vita intellettuale, in relazione con il pensiero, la riflessione, la meditazione, il discernimento (Gen 17,17; Dt 8,5; 1Re 3,9 [Salomone chiede a Dio «un cuore che ascolti per poter giudicare» il popolo, «in modo da discernere tra il bene e il male»]; Sal 19,15); come sede della vita morale<sup>94</sup> e religiosa, e che come tale può desiderare il bene e il male (Dt 10,16; 30,6; Sal 20,5; 21,3; Ger 24,7; 32,38-39; Ez 11,19.20; 36,26).<sup>95</sup> Tutte caratteristiche, dunque, che riguardano la sfera più intima dell'uomo e che descrivono

<sup>92</sup> La parola כְּלָיֹת, come sinonimo della parte più segreta dell'intimo umano, di cui Dio ha piena conoscenza, compare sia da sola (Sal 16,7; Pr 23,16) che in composizione con לב / לבב (Sal 7,10; 26,2; Ger 11,20; 17,10; 20,12; 73,21).

<sup>93</sup> La forma לב sarebbe più antica di לבב, preferita dallo scrittore Dtr: nel solo Dt, delle 51 ricorrenze della parola *cuore*, 47 presentano l'ortografia לבב, mentre soltanto 4 l'ortografia לב. In tutto il TM la forma לב è attestata 202 volte, mentre לבב è presente 43 volte.

<sup>94</sup> Vermeylen 2000: 83, a proposito del nostro testo si sofferma a considerare il cuore soprattutto come sede delle scelte morali, elemento particolarmente caro al Dtr.

<sup>95</sup> Cf. EncBib, volume 2, 728-730; si veda anche: Dhorme 1922: 488-517. Fra le altre cose qui l'autore pone in stretta relazione la parola קִרְבַּי *parte interna* con la parola לב / לבב *cuore* come termini interscambiabili. La loro sinonimia proviene dal fatto che il cuore esprime per eccellenza la parte interna ed invisibile, per opposizione alla parte esterna e visibile che è la faccia. Così come l'accadico, che per dire "nell'interno" usa indifferentemente *ana/ina qirbi* o *ana/ina libbi*, l'ebraico si serve indifferentemente di בקרב o di בלב (si veda, ad esempio, Pr 14,33, in cui le due espressioni vengono usate in parallelismo sinominico, ndr). Trattando il caso specifico di 1Sam 16,7, considerando la lezione dei LXX - εἰς πρόσωπον *faccia* (in ebraico פָּנִים) - come la primitiva, dimostra che la contrapposizione פָּנִים לב - corrisponde al normale modo di esprimersi nella Bibbia per indicare ciò che si trova in superficie (cf. Gen 1,20: עַד לֵב הַשָּׁמַיִם) e ciò che si trova all'interno (cf. Dt 4,11: עַל פְּנֵי רִקְיעַ הַשָּׁמַיִם).

bene la portata dell'espressione pronunciata da Dio. Solo a lui è nota la sfera più intima dell'uomo! A tal proposito, non si può escludere la possibilità che quanto espresso da Dio sia una nota di polemica nei confronti del profeta Samuele: egli, che altrove viene chiamato (9,9[2x].11.18) o chiama se stesso (9,19) הַרְאָה *il veggente*,<sup>96</sup> reputandosi capace di vedere nel cuore di Saul (cf. 9,19), non vede che come tutti gli altri uomini.<sup>97</sup> Kessler,<sup>98</sup> dal canto suo, percepisce il motivo del biasimo di Dio a Samuele come un *leitmotiv* dell'intera pericope, trovandosi esso sia nel v. 1 che nel v. 7, seguito in entrambi i casi da una commissione divina. L'autore propone il seguente schema:

v. 1 וַיֹּאמֶר יְהוָה: segue il rimprovero per il lutto su Saul (Samuele viene redarguito per la sua lentezza);

v. 2 וַיֹּאמֶר יְהוָה: seconda parte della commissione divina;

v. 7 וַיֹּאמֶר יְהוָה: segue il rimprovero per il giudizio sbagliato (Samuele viene redarguito per l'impulsività);

v. 12 וַיֹּאמֶר יְהוָה: commissione divina di ungere Davide.

I due rimproveri, allora, costituirebbero i poli opposti dello stesso problema: il profeta fallisce nell'andare al passo con gli obiettivi di Dio; prima egli è troppo dietro rispetto al Signore, poi gli passa sulla testa ed è tentato di prendere in mano la questione. Un profeta di così grande statura viene dunque redarguito per aver esercitato la sua indipendenza da Dio, di cui invece è stato chiamato ad essere servo.

Dopo l'esclusione del primo figlio, si ravvisa nei vv. 8, 9 e 10 un intervento attivo di Iesse nella selezione che il profeta sta effettuando per conto di Dio: gli fa passare davanti i suoi sette figli. Il procedimento ricorda il sorteggio di Saul raccontato in 10,17-27, dove però lo sviluppo sembra ben più elaborato e potrebbe essere assimilato alla combinazione di due distinte operazioni: una selezione "per sorte" e una consultazione di tipo *sha'al*, tipica dei sacerdoti.<sup>99</sup> Nel nostro passo, invece, benché vi sia un evidente richiamo al procedimento adottato dal profeta nella selezione di Saul, risulta tutto molto più semplice: Samuele "getta le sorti" per

<sup>96</sup> Da notare che tutte le ricorrenze della parola הַרְאָה riferite a Samuele sono situate all'interno del capitolo 9, considerato dalla maggior parte degli studiosi il risultato della rielaborazione profetica di un antico racconto: cf. McCarter Jr. 1980: 26; Campbell - O'Brien 2000: 237-238.

<sup>97</sup> Cf. Rashi in Rosenberg 1992: 132. A proposito di questa interpretazione di Rashi, si aggiunga che nel MShem, in corrispondenza di 9,19, quando Samuele dice di se stesso הַרְאָה אֲנִי *Sono io il veggente*, si afferma: «Il Santo – benedetto egli sia – disse a Samuele: “Tu chiami te stesso veggente? Io ti mostrerò che non sei un veggente”. E Samuele fallì nel non individuare subito Davide fra i figli di Iesse».

<sup>98</sup> Kessler 1970: 546-547.

<sup>99</sup> Cf. Mettinger 1976: 176; sull'argomento delle divinazioni e delle sorti nella Bibbia si veda: ISBE II, 860-863 (“Divination”); DTAT I, 761 (שאל), § 4; Lindblom 1962: 164-168.

discernere fra il sì e il no,<sup>100</sup> ma Dio sembra rispondere direttamente, senza la mediazione di strumenti. Anche per tale ragione Foresti<sup>101</sup> ritiene che 16,1-13 ripeta e corregga motivi sviluppati dal DtrN (sic!) in 10,17-27a, in cui Saul viene “eletto” (10,24a) mediante la sorte e si distingue per la sua alta statura (vv.23s.); per cui, fra le righe di 16,1ss. si leggerebbe, secondo Foresti, una polemica contro un modo così umano di presentare l'elezione divina (10,17ss.); motivo per cui in 16,1ss. interviene Dio stesso, senza la mediazione di un rituale di selezione.

Ancora una volta è difficile dire se Iesse fosse a conoscenza o meno del reale intento della visita del profeta alla città e alla sua famiglia, nonché di quello che stava accadendo. L'unico luogo in cui Samuele espressamente<sup>102</sup> gli si rivolge informandolo di quanto sta avvenendo è nel v. 10, quando gli dice **לֹא בָחַר יְהוָה בְּאַלֶּהָהֶם** *Il Signore non ha scelto loro/fra di loro*. Questa espressione, che è già stata pronunciata come un ritornello (ma al singolare), riferita nel v. 8 ad Abinadab e nel v. 9 a Samma,<sup>103</sup> sintetizza e conclude la serie dei “no” pronunciati da Dio riguardo ai figli presentati da Iesse. Abbiamo già trattato la questione del numero dei figli, ma qui ribadiamo un elemento che emerge dal testo del v. 10, il quale nell'*incipit* presenta la seguente espressione: **וַיַּעֲבֵר יֵשׁוּ שִׁבְעֵת בְּנָיו** *E Iesse fece passare i suoi sette figli*. Un'informazione che sembra essere stata costruita per porre in rilievo l'esclusione di Davide dal computo dei figli. A significare che il figlio minore non viene preso in alcuna considerazione dal padre Iesse.

#### 4.1.4 Quarta scena: vv. 11-13

<sup>100</sup> Zandee 1974: 276 segnala che anche in Egitto simili questioni erano rimesse al giudizio della divinità, che soleva esprimere il suo oracolo durante una processione, quando la sua statua veniva trasportata in una piccola barca, sulle spalle dei sacerdoti, nello stesso modo in cui veniva portata l'Arca del Signore. In base al movimento assunto dalla barca, si rendeva intelligibile la risposta del dio. Il ruolo dei sacerdoti in questa operazione era ovviamente importante. Tuthmosis III, fu indicato come re dal dio Amon, proprio mentre il simulacro veniva portato in processione. Il re, infatti, ricorda l'evento in questo modo: «Egli mi designò per sedere sul suo trono. Egli mi riconobbe, in realtà, quando lui stesso permise di farsi mettere per terra» (*Urk. IV 157,2; 159,11-12*).

<sup>101</sup> Foresti 1984: 152.

<sup>102</sup> Nel testo dei vv. 8 e 9, all'interno dell'espressione **וַיֹּאמֶר גַּם בָּחַר יְהוָה לֹא בָחַר יְהוָה** si sottintendeva il soggetto del verbo “dire” (Samuele), ma non veniva espresso il suo destinatario, per cui si poteva interpretare come un “pensare fra sé” del profeta, mentre non può essere inteso così nel v. 10, dove il destinatario risulta essere espressamente Iesse.

<sup>103</sup> Il terzo figlio di Iesse nel nostro testo è chiamato **שָׁמָה**, mentre in 2Sam 13,3 è chiamato **שִׁמְעָה** e in 1Cr 2,13 e 20,7 è chiamato **שִׁמְעָה**.

Davanti all'ultimo "no" pronunciato da Dio, pare ormai che la missione di Samuele sia destinata al fallimento, ma la narrazione continua con un nuovo slancio, offerto dall'intervento del profeta. Egli rifiuta di arrendersi all'evidenza: la rassegna dei figli di Iesse sembra terminata, ma Samuele si rivolge nuovamente al betlemmita. La stessa articolazione sintattica dell'espressione che segue ci suggerisce che sta per accadere qualcosa di nuovo e inaspettato: la domanda che nel v. 11 Samuele pone a Iesse, <sup>104</sup> הַתָּמוּ הַנְּעָרִים *Sono finiti i giovani?*,<sup>105</sup> viene infatti preceduta da un'ulteriore introduzione – וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּ *E disse Samuele a Iesse* – che potrebbe apparire come un elemento superfluo, poiché Samuele sta proseguendo il suo intervento già iniziato nel v. 10b (לֹא בָחַר יְהוָה בְּאַלְהָהּ) introdotto da una espressione identica a quella di 11a (וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יֵשׁוּ). La replica di tale espressione la si può pertanto spiegare solo come introduzione ad un nuovo sviluppo della narrazione. Fra la rassegna dei figli maggiori e l'introduzione al colpo di scena finale è necessario, infatti, uno stacco.<sup>106</sup> Rimane ancora una possibilità per Samuele, ossia che Iesse abbia qualche altro figlio. La risposta del capofamiglia giunge subito a dare prova che il profeta non si sta ingannando, né è stato ingannato da Dio: עוֹד שָׂאֵר הַקְּטָן *Resta ancora il più piccolo*.<sup>107</sup> Davide viene chiamato הַקְּטָן anche in 17,14. Il tema del "più piccolo" ci riporta ad un motivo ricorrente nella Bibbia,<sup>108</sup> dove il più piccolo, per un'espressione di suprema libertà divina, viene scelto al posto del più grande. Abbiamo diversi esempi a riguardo: Abele (Gen 4,1-16), Giacobbe (Gen 27,1-29), Giuseppe (Gen 37,1-11), Efraim (Gen 4,8-22). La

<sup>104</sup> Il verbo חָנַם che qui assume l'accezione principale della radice, ossia *essere completo/finito*, presenta un'unica ricorrenza nel testo e solo altre 3 nei libri di Samuele: 2Sam 15,24 (anche qui al *qal* e con il senso di *cessare*); 20,18 (all'*hifil*, con il senso di *portare a perfezione/risolvere*); 22,26 (all'*hitpael*, con il senso di *mostrarsi perfetto*). Quanto al termine נָעַר, esso può assumere i seguenti significati: *ragazzo/adolescente; giovane (uomo); servo/accompagnatore*. Nel nostro caso il plurale הַנְּעָרִים è da intendere come *giovani*. Lo stesso termine ricorre ancora nel capitolo 16, al v. 18, ma lì è da intendere come *giovani consiglieri/ministri*. Nel capitolo 17 invece più volte la parola נָעַר viene applicata a Davide e in contesti in cui si pone in evidenza la sua giovane età, per cui essa è da tradurre piuttosto con *ragazzo*.

<sup>105</sup> In 10,22 il popolo consulta il Signore riferendosi a Saul: הֲלֵם אִישׁ עוֹד הָבָא *L'uomo è già venuto qui?*

<sup>106</sup> L'apparente ridondanza della doppia introduzione è stata notata anche da Dietrich 1987: 73s. e da Caquot - de Robert 1994: 189. Ma mentre Dietrich interpreta la ripetizione come un normale collegamento del v. 11 al v. 5, visto che egli considera i vv. 6-10 un'aggiunta del DtrP, Caquot - de Robert la considerano soltanto un procedimento di rilancio della narrazione.

<sup>107</sup> Il tema della ricerca di Davide è menzionato anche in Sal 89,21: הוֹדוּ עֲבָדַי בְּשִׁמֹן קֹדֶשׁי כִּדְשֵׁי מִשְׁחָתִי *Ho trovato Davide mio servo, con il mio olio santo l'ho unto*.

<sup>108</sup> E anche nella letteratura extra-biblica, come già notato nell'epopea di Keret.

medesima logica sarà seguita anche nel caso di Salomone, il quale salirà al trono contro ogni aspettativa, dopo che verranno scartati progressivamente Amnon, Assalonne e Adonia.<sup>109</sup> Il costrutto הַקָּטָן, che assume valore di superlativo, ci richiama per contrasto l'altezza di Saul (9,2 e 10,23) e di Eliab (v. 6), e per similitudine la piccolezza della tribù a cui Saul appartiene (9,21: הַלּוֹא בֶן יְמִינִי אֲנֹכִי מִקְטָנֵי שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל *Non sono forse io beniaminita, di una delle più piccole tribù d'Israele?*). Iesse nel suo intervento non si limita a informare Samuele dell'assenza del più piccolo,<sup>110</sup> ma gli fornisce anche un'informazione che servirà a far procedere il racconto, <sup>111</sup> וְהִנֵּה רֹעֵה בְצֹאֵן *Ecco, sta pascolando il gregge*. Questa informazione su Davide può voler prefigurare il suo grande futuro,<sup>112</sup> visto che i re erano spesso descritti come pastori nel Vicino Oriente Antico. Il motivo di Davide come pastore viene ripreso anche negli altri due passi di introduzione al personaggio: l'ingresso alla corte di Saul come suonatore (16,14-23) e la sfida contro il Filisteo (17,1-58). All'interno del primo episodio nel v. 23 si racconta che Saul chiede a Iesse di mandargli il figlio *che è con il gregge* בְּצֹאֵן אֲשֶׁר (qui il verbo רֹעֵה non è espresso); nel secondo episodio si fa riferimento all'attività di pastore nel v. 15, dove si dice che Davide andava e veniva da Saul *per pascolare il gregge di suo padre* לְרֹעוֹת אֶת צֹאֵן אָבִיו, e nel v. 34, in cui Davide dice di se stesso a Saul: *Il tuo servo pascolava il gregge di suo padre* רֹעֵה הָיָה עֹבְדֶךָ לְאָבִיו בְּצֹאֵן. Nel v. 40 vi è ancora un altro riferimento alla sua attività quando, mentre si sta raccontando dell'astuta mossa del ragazzo nei confronti di Golia, il testo ci dice che prese cinque ciottoli dal torrente e li pose *nel suo sacco da pastore* לֹוּ בְּכֵלֵי הָרְעִים אֲשֶׁר לוֹ.<sup>113</sup> La

<sup>109</sup> Si veda anche il caso di Gedeone (Gdc 6,15), il quale viene scelto per salvare Israele, pur essendo del clan più debole/povero di Manasse.

<sup>110</sup> Hertzberg 2003: 167 riprendendo un'ipotesi di Caspari – la cui opera non è stato possibile consultare direttamente – ipotizza che per la sua giovane età Davide non fosse ancora abilitato a partecipare alle funzioni religiose, per cui rimane assente in quel momento così solenne per la sua famiglia.

<sup>111</sup> In questa espressione si noti che il verbo רֹעֵה *pascolare*, per esprimere il complemento oggetto costituito da צֹאֵן *gregge*, è costruito con la preposizione ב. La medesima costruzione la si riscontra nella storia di Giuseppe (Gen 37,2: הָיָה רֹעֵה אֶת אָחָיו בְּצֹאֵן *Pascolava con i suoi fratelli il gregge*) e nel dialogo di Davide con Saul prima della lotta con Golia (1Sam 17,34). In tutte le altre ricorrenze in cui le due parole appaiono combinate, l'oggetto (צֹאֵן) viene espresso con l'accusativo: Gen 30,31.36; Es 3,1; 1Sam 17,15 (לְרֹעוֹת אֶת צֹאֵן אָבִיו) [ *Davide andava e veniva da Saul per pascolare il gregge di suo padre*]; 1Sam 25,16 (senza אֶת).

<sup>112</sup> Cf. Klein 1983: 161; non sono invece dello stesso avviso Caquot e de Robert 1994: 189, i quali vedono da parte di molti commentatori uno sfruttamento eccessivo dell'immagine di Davide pastore relazionata alla "regalità sacra".

<sup>113</sup> Si veda anche 17,28, dove Eliab, rivolgendosi con durezza a Davide gli dice: *E a chi hai lasciato quelle poche pecore nel deserto?* וְעַל מִי נִטְשָׁתָּ מְעַט הַצֹּאֵן הַזֶּה בַּמִּדְבָּר.

radice verbale רעה riferita a Davide, ma con il senso metaforico di “pascolare il popolo”, la si riscontra altresì in 2Sam 5,2, dove il popolo rammenta a Davide una promessa fattagli dal Signore, *Tu pascerais Israele mio popolo, e tu sarai principe su Israele*:

אַתָּה תִּרְעֶה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה תִּהְיֶה לְנָגִיד עַל יִשְׂרָאֵל  
 “Pascere il popolo” significa dunque essere suo “principe” (נָגִיד).<sup>114</sup> La notizia dell’esistenza di un altro figlio ridona speranza a Samuele, il quale pone un ultimatum al padre: עַד בָּאוּ פֹה לֹא נֹסֵב<sup>115</sup> *Manda a prenderlo, perché non ci metteremo a tavola finché egli non sarà venuto qui*. L’ultimatum dell’uomo di Dio viene accolto e così nel v. 12 appare per la prima volta il più piccolo della famiglia di Iesse. Non viene ancora rivelato il suo nome – quasi a creare *suspense* – ma il testo, così come era accaduto per Saul (9,2 e 10,23),<sup>117</sup> insiste in una descrizione dettagliata e amorevole del personaggio chiave della pericope: וְהוּא אֲדָמוּנִי עִם יָפֶה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי *Egli era rossiccio con bellezza di occhi e piacevole d’aspetto*. L’aggettivo אֲדָמוּנִי in tutta la Bibbia Ebraica conta soltanto altre due ricorrenze: Gen 25,25 (riferito ad Esaù)<sup>118</sup> e 1Sam 17,42 (riferito a Davide e pensato in senso dispregiativo dal filisteo Golia). Il significato indicato dai lessici è quello di *rossiccio*, che potrebbe essere

<sup>114</sup> Si veda 2Sam 7,8, dove il Signore per bocca di Natan dice a Davide: «Io ti ho preso dal pascolo, da dietro al gregge, perché tu fossi *principe* sul mio popolo Israele».

<sup>115</sup> Per la spiegazione del costrutto לֹא נֹסֵב cf. la critica testuale corrispondente.

<sup>116</sup> La combinazione dei due verbi לָקַח e שָׁלַח coordinati mediante il ו assume sempre il significato di *mandare a prendere*. Oltre che nel nostro caso, essa è presente in: Gen 27,45; 1Sam 20,31; 2Re 6,13; 23,16; Ger 25,9; 39,14; 43,10. In 1Sam 20,31 l’espressione utilizzata – שָׁלַח וְקַח אֹתוֹ – è riferita ugualmente a Davide e differisce da quella in esame soltanto nell’assenza della ה paragogica nel primo imperativo e dal modo diverso con cui è espresso l’oggetto pronominale, ossia mediante la particella accusativa אֹת.

<sup>117</sup> Ma nel caso di Saul, oltre che di bellezza – qualità che viene messa in evidenza in Davide – era stata posta in rilievo anche la sua altezza/imponenza, che assieme alla bellezza costituiva una delle caratteristiche fisiche più valorizzate nell’antichità in un governante, in quanto segno di forza virile (Keil - Delitzsch 1980: 87).

<sup>118</sup> Origene, muovendo dalla medesima caratteristica che presentano Esaù e Davide, si sofferma a precisare la differenza tra i due personaggi: «Esaù era *rosso*, con una pelle pelosa, perché portava la mortalità a seguito d’un peccato, giacché egli aveva dei pensieri di assassinio contro Giacobbe. Ma Davide era *rosso con begli occhi*, per mostrare la propria perspicacia» (Nautin - Nautin 1986: 160-161). Il paragone fra i due lo si rileva anche in *MShem* 19,6 e *BerR* 66,8, dove si arguisce che quando Samuele vide Davide si spaventò perché era rossiccio e disse: «Costui verserà del sangue come Esaù, il quale fu chiamato *rossiccio*». E così l’Onnipotente gli disse: «Egli ha begli occhi». Esaù uccise a suo piacimento, mentre costui ucciderà soltanto con il consenso del Sinedrio, che sono gli occhi di Israele (cf. Rosenberg 1992: 133-134).

riferito ai capelli o alla pelle. Alcuni esegeti<sup>119</sup> sono dell'idea di riferire l'aggettivo ai capelli<sup>120</sup> e di considerare l'informazione finalizzata a porre in rilievo una peculiare bellezza del ragazzo, visto che nel Vicino Oriente, in cui il colore dei capelli era generalmente nero, i capelli chiari erano particolarmente apprezzati. Altri<sup>121</sup> applicano invece il colore rossiccio non tanto ai capelli quanto piuttosto alla pelle, così che esso diventa un segno sia di giovinezza (cf. 17,42, dove Davide viene disprezzato dal Filisteo *perché era un giovane* כִּי הָיָה נֶעַר) che di bellezza e santità.<sup>122</sup> Zandee,<sup>123</sup> a tal proposito propone l'esempio di Lam 4,7, dove si dice: "I suoi (di Sion) *consacrati* (נִזְרִיָּה) erano più splendidi della neve ... quanto al corpo erano più *rossi* (אֲדָמוּ) dei coralli ..." Zandee registra altresì la consuetudine egiziana di raffigurare gli uomini con la pelle rossiccia, come standard di bellezza e di salute, oltre che come segno esteriore di una maggiore esposizione al sole rispetto alle donne. L'espressione עִם יָפֵה עֵינַיִם (cf. il richiamo a לְעֵינַיִם del v. 7) con la presenza dell'aggettivo יָפֵה *bello*<sup>124</sup> ha un parallelo simile in 17,42, dove insieme alle altre caratteristiche già dette sopra si afferma anche che Davide era עִם יָפֵה נֹרְאָה *con bellezza d'aspetto*. Questo tipo di costruzione dell'aggettivo in stato costruito preceduto dalla preposizione עִם è attestato soltanto nei nostri due casi ed appare evidente che si tratta di una espressione insolita, se non anomala. Lo avevano notato già filologi come Smith<sup>125</sup> e Driver<sup>126</sup>, i quali sulla base di studi condotti da Grätz e da Krenkel<sup>127</sup> suggerivano di emendare il testo, sostituendo עִם con עֲלֵם

<sup>119</sup> Keil - Delitzsch 1980: 169. Qui l'esegeta afferma: «Già il color biondo dei suoi capelli, tendente al rosso – cosa rara tra gli ebrei, nei quali prevaleva il nero corvino (Ct 5,11) – gli dava un certo qual risalto ed aumentava quel che di gentile, di delicato, di fine dei tratti fisionomici»; troviamo la stessa idea anche in Hertzberg 2003: 167, secondo cui il termine andrebbe tradotto *castano*, dunque un colore dei capelli e un colorito più chiari della media.

<sup>120</sup> Krenkel, citato da Smith 1899: 147, suggerisce addirittura di emendare il testo in עֲלֵם אֲדָמוּ *rosso di capigliatura*.

<sup>121</sup> Cf. Caquot - de Robert 1994: 189, nota 11; si veda anche Baldwin 1988: 122. Qui l'autore afferma: «*Ruddy implied light-skinned by comparison with his compatriots, and therefore striking in appearance*»; della medesima idea è altresì Ubach 1952: 5.

<sup>122</sup> In questo modo gli autori tentano anche una conciliazione tra la descrizione fisica di Davide e quanto è stato affermato da Dio nel v. 7.

<sup>123</sup> Zandee 1974: 275.

<sup>124</sup> L'aggettivo יָפֵה viene usato perlopiù nel senso di bellezza esteriore. Ne è prova il fatto che molto spesso il termine è associato con sostantivi come תֹּאֵר *forma* (Gen 41,48; Dt 21,11; 1Sam 25,3; Est 2,7), נֹרְאָה *aspetto* (Gen 12,11; 41,2.4; 1Sam 17,42; 2Sam 14,27), o entrambi (Gen 29,17; 39,6): cf. GLAT III, 919-922 (יָפֵה).

<sup>125</sup> Cf. Smith 1899: 147.

<sup>126</sup> Cf. Driver 1913: 134.

<sup>127</sup> Driver ne riporta anche il riferimento bibliografico: Krenkel 1882: 309.



*giovane uomo*,<sup>128</sup> termine che troviamo anche in 17,56, sempre riferito a Davide, e in 20,22 riferito allo scudiero di Gionata. Driver però, accanto alla proposta di emendamento, non esclude la possibilità di leggere il testo considerando יָפֵה un aggettivo neutro come il גִּבּוֹהַ del v. 7,<sup>129</sup> per cui la traduzione sarebbe: *con bellezza di occhi* (dunque *con bellezza d'aspetto* in 17,42). McCarter,<sup>130</sup> ritenendo difficile l'interpretazione, suggerisce invece di ricostruire il testo – compresa la parola che precede, אֶדְמוּנֵי – nel modo seguente: *rosso e attraente*. E considera il parallelo di 17,42 un'espansione ispirata da 16,12. Ad ogni modo, l'emendazione del testo non pare sufficientemente giustificata, pertanto propendiamo per la lettura che suggerisce Driver: *con bellezza di occhi*. Nell'ultima espressione della descrizione – וְטוֹב רֵאִי – l'aggettivo טוֹב *piacevole* lo si può considerare in stato costruito, per cui si otterrebbe un caso di genitivo epesegetico.<sup>131</sup> Quanto al sostantivo רֵאִי *aspetto*, che è molto raro, lo si riscontra soltanto in altri tre casi nel TM: Gen 16,13; 33,21; Na 3,6 (qui con il significato di *spettacolo*) ed è indubbia la sua provenienza dalla radice רָאָה.<sup>132</sup> La bellezza di aspetto è da interpretare come un indizio di speciale favore divino<sup>133</sup> ed è sintomatico che si metta in evidenza questa componente estetica anche nella presentazione di altre figure di eroi ed eroine, oltre che nel caso di Saul e di Davide. Ad esempio, nel delineare la figura di Giuseppe in Gen 39,6, si afferma che era *bello di forma e bello di aspetto* מְרֵאָה מְרֵאָה וַיְיָפֵה תֹאֵר וַיְיָפֵה תֹאֵר; stessa cosa nel caso di Mosé in Es 2,2, in cui si legge che *era bello* הוּא טוֹב כִּי טוֹב הוּא; e di Ester di cui si attesta in Est 2,7 che *era graziosa di forme e bella d'aspetto* מְרֵאָה וְטוֹבַת מְרֵאָה יָפֵת תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרֵאָה. Anche in 2Sam 14,25 si dirà che *non c'era nessuno bello come Assalonne in tutto Israele*: וּכְאֲבִשָׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֵה בְּכָל יִשְׂרָאֵל.

Un'altra magnifica e ben più ampia descrizione del personaggio Davide verrà offerta, invece, nella pericope successiva alla nostra, nel v. 18, all'interno del racconto dell'introduzione del ragazzo alla corte di Saul come suonatore di cetra. Uno dei ministri di Saul dirà *Sa suonare, è un uomo competente, è un guerriero, è prudente di parola, è un uomo dalla forma raffinata e il Signore è con lui*: יָדַע גִּיּוֹן וְגִבּוֹר חַיִל<sup>135</sup> וְאִישׁ מְלַחְמָה<sup>134</sup> וְגִבּוֹן

<sup>128</sup> Così lo traduce BK II, 835 (עָלַם), che fra le attestazioni del termine riporta anche la congettura del nostro versetto.

<sup>129</sup> Si veda l'analisi esegetica fatta al v. 7. Anche i LXX.

<sup>130</sup> McCarter Jr. 1980: 275.

<sup>131</sup> Gesenius, § 128x.

<sup>132</sup> Klein 1987: 600.

<sup>133</sup> McCarter Jr. 1980: 173; Gordon 1986: 151.

<sup>134</sup> מְלַחְמָה: Di Davide lo si dirà ancora in 2Sam 17,8, dove sarà Achitofel a parlare e a definirlo tale. Anche in 1Cr 28,3, all'interno del dialogo di Davide con Salomone, a proposito della costruzione del tempio, il figlio di Iesse ricorda ciò che gli aveva riferito Dio: «Non costruirai un tempio al mio nome, perché sei *un guerriero* ...».

דְּבָרָה 138 וְאִישׁ תֹּאֵר 137 וַיְהִי עִמּוֹ 136

Pertanto sarebbe lecito affermare che la descrizione delle caratteristiche psico-fisiche, nonché il riferimento alla sua attività di pastore, accomuna tutt'e tre i racconti di presentazione del personaggio.

Tornando alla scena dell'unzione, ci dovremo soffermare ora sull'atteggiamento di Samuele, il quale facendo tesoro di quanto avvenuto nel caso di Eliab, prima di compiere ogni gesto di approvazione, attende il consenso del Signore. È ormai chiaro, infatti, che solo *lui guarda al cuore*, benché, come si è potuto notare, egli paia non disdegnare il bell'aspetto. Con un chiaro tentativo di superare una certa contraddizione con quanto enunciato da Dio al v. 7, Birch afferma: «L'apparenza può non essere quello che conta per la scelta di Dio, ma il testo sembra quasi dilettersi nel dire che la persona scelta potrebbe essere comunque di bell'aspetto».<sup>139</sup> Così il consenso questa volta non tarda ad arrivare. Si tratta di un ordine fulmineo, che anche sintatticamente viene presentato come tale mediante

<sup>135</sup> חַיִל: L'espressione risulta molto frequente in tutto il TM, usata perlopiù in ambiti militari e dunque con l'accezione di *valoroso in guerra* (Gdc 11,1; 1Cr 12,29), ma la si ritrova anche in ambiti civili e allora il significato è quello di *uomo coraggioso/abile/potente* (Rt 2,1 [Si dice di Boaz che è *uomo potente*]; 1Cr 9,13 [Qui al plurale e con l'accezione di *abili*]). Nel nostro caso probabilmente è da intendere nel senso di *uomo competente/esperto*, visto che la caratteristica specifica di *uomo di guerra* è espressa dal costrutto che segue. L'ipotesi è supportata anche dai LXX, che in questo caso traducono con ἄριστος συστειτός. Il nostro costrutto si ritrova anche in 1Sam 9,1 riferito a Kis, padre di Saul, il quale è un *uomo potente* (qui, come in tante altre ricorrenze i LXX traducono l'espressione ebraica con ἀνὴρ δυνατός). Non vi sono altri luoghi in cui Davide viene definito con la medesima espressione, ma in 2Sam 17,10 Achitofel riferendosi a lui lo chiama גְּבוּר *prode/eroe*. La parola חַיִל *forza* riferita a Davide ritorna nella preghiera che egli rivolge a Dio in 2Sam 22, dove al v. 33 è Dio la sua חַיִל e al v. 40 Dio lo cinge di חַיִל.

<sup>136</sup> Questa parte della descrizione sintetizza tutte le altre componenti: le qualità che il giovane possiede sono il risultato del favore di Dio. La formula עִמּוֹ וַיְהִי la si ritrova identica o simile come *leitmotiv* in diversi passi successivi riferita a Davide: 18,12.14.28; 20,13; 2Sam 7,3. Anche a Saul Samuele, subito dopo l'unzione, mentre gli fornisce le indicazioni per l'immediato futuro dice: וְעַתָּה הֲאֵלֶיְהִים דִּיּוֹ עִם תֵּן.

<sup>137</sup> אִישׁ תֹּאֵר: Il KB (IV, 1677, תֹּאֵר; ma anche Jastrow, ilq uale alla voce צוּרָה, 1271, riporta il caso di bTaan 16a) per l'interpretazione della nostra espressione suggerisce di fare riferimento a un costrutto simile utilizzato nell'ebraico medio, ossia *un uomo dalla forma raffinata/signorile*. I LXX traducono aggiungendo l'aggettivo ἀγαθός, per cui hanno: καὶ ἀνὴρ ἀγαθός τῷ εἶδει. La Vulgata usa il costrutto *virum pulchrum*.

<sup>138</sup> דְּבָרָה: La prima parola – גְּבוּרָה – è lo stato costruito singolare maschile del participio *nifal* di בָּיַן. I significati della radice al *nifal* possono essere i seguenti: *essere intelligente, discreto, prudente, perspicace*. Il nostro costrutto potrebbe essere il caso di un genitivo di relazione, dunque, si avrebbe: *prudente in quanto alla parola/di parola*. In 1Re 3,12 Dio dona a Salomone «un cuore saggio e *perspicace* (וְנִבְוִין)».

<sup>139</sup> Birch in AA.VV. 1998: 1099.

l'uso di due proposizioni iussive coordinate asindeticamente per offrire maggiore incisività e rapidità al comando: **קִיֹּם מְשַׁחְהוּ כִּי זֶה הוּא**<sup>140</sup> *Alzati/Svelto, ungi, perché questi è lui!* In questo caso, dunque, l'indicazione data dal Signore a Samuele nel v. 3 («Io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare e ungerai per me colui che ti dirò») trova la sua realizzazione. La motivazione dell'ordine impartito dal Signore, **מְשַׁחְהוּ**, preannunciato già nel v. 3, risiede nel fatto che colui che egli avrebbe indicato a Samuele (**אֵת אִשָּׁר אָמַר אֱלֹהִים** del v. 3) è proprio lì, di fronte al profeta: **זֶה הוּא** *questi è lui!*. Di fronte ad una indicazione così inequivocabile, Samuele – siamo ormai al v. 13 – compie altrettanto repentinamente il gesto centrale di tutto il racconto: prese il corno dell'olio e lo unse (**וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ**) *fra i suoi fratelli* (**בְּקִרְבֵּי אֶחָיו**). L'esecuzione della commissione divina, dal punto di vista lessicale, trova piena corrispondenza con l'inizio del racconto, così che la menzione del “corno dell'olio” costituisce una sorta di inclusione.<sup>141</sup> La radice verbale **מִשַּׁח** significa *ungere* ed esclusivamente con *olio שמן* (anche se questo termine spesso è soltanto implicito). I destinatari dell'unzione nella Bibbia Ebraica possono essere sia oggetti<sup>142</sup> sia persone, le quali – se si esclude il caso di Am 6,6 in cui il profeta si riferisce ai trattamenti cosmetici dei nobili bontemponi – appartengono a tre categorie: sacerdoti,<sup>143</sup> re<sup>144</sup> e profeti.<sup>145</sup>

<sup>140</sup> Il verbo **קִיֹּם**, tradotto qui con *alzati*, preposto ad un'altra azione è un caratteristico pleonasma biblico che racchiude in sè sempre l'idea della fretta. Può dunque tradursi anche con *svelto*.

<sup>141</sup> Cf. Kessler 1970: 552.

<sup>142</sup> Gli oggetti – che appartengono tutti all'ambito del sacro, tranne gli scudi di 2 Sam 1,21 e Is 21,5 e i muri di una casa di Ger 22,14 – sono i seguenti: i pani (Es 29,2; Lv 2,4; 7,12; Nm 6,15); la stele (Gen 31,13); l'altare (Es 29,36; 40,10; Lv 8,11; Nm 7,1.10.84.88); Tenda del Convegno, Arca e suppellettili varie (Es 30,26; Es 40,9; Lv 8,10; Nm 7,1); il Santo dei Santi (Dn 9,24).

<sup>143</sup> Sono i sacerdoti e il sommo sacerdote, oltre agli oggetti sacri già elencati, i destinatari dell'unzione nel documento P (Es 28,41; 29,7; 40,13; Lv 6,13; 7,36; Nm 3,3). Qui il verbo **מִשַּׁח** è quasi sempre associato al *piel* קָרַשׁ *santificare*. L'unico luogo in cui si parla dell'unzione di un sacerdote fuori del documento P è 1Cr 29,22: si tratta del sacerdote Zadok, che viene unto insieme a Salomone.

<sup>144</sup> Se si esclude la parabola degli alberi di Gdc 9,7ss., i re unti di cui si parla nel TM sono: Saul (1Sam 9,16; 10,1; 15,1.17); Davide (1Sam 16,3.12.13; 2Sam 2,4.7; 3,39; 5,3.17; 12,7; 1Cr 11,3; 14,8; Sal 89,21); Assalonne (2Sam 19,11: qui il verbo **מִשַּׁח** viene usato in una espressione ellittica); Salomone (1Re 1,34.39.45; 5,15; 1Cr 29,22); Hazael di Aram (1Re 19,15: è l'unica volta in cui si parla dell'unzione di un re straniero); Ieu d'Israele (1Re 19,16; 2Re 9,6.12); Ioash (2Re 11,12); Ioacaz (2Re 23,30).

<sup>145</sup> L'unico profeta di cui si dice esplicitamente che viene unto è Eliseo (1Re 19,6). Ma si allude all'unzione di una figura profetica anche in Is 61,1.

I soggetti che operano l'unzione sono: il Signore,<sup>146</sup> Mosé,<sup>147</sup> Samuele,<sup>148</sup> un profeta,<sup>149</sup> un sacerdote,<sup>150</sup> il popolo.<sup>151</sup> Davide viene unto da Samuele, ma in 2Sam 12,7 (cf. Sal 89,21), molto probabilmente riferendosi all'unzione di Betlemme,<sup>152</sup> si dirà che è stato il Signore stesso a ungerlo re su Israele;<sup>153</sup> inoltre in 2Sam 2,4.7; 5,3 si parla di unzione da parte di rappresentanti del popolo, di Giuda prima e di Israele dopo. Dunque il caso di Davide rappresenta l'unico in tutto il TM in cui si racconta dell'unzione sia da parte di Dio o del suo intermediario, che da parte di rappresentanti del popolo. Il verbo מָשַׁח molto spesso ricorre seguito dalla preposizione ל + il titolo per il quale viene operata l'unzione, così che abbiamo i seguenti costrutti: <sup>154</sup>לְכֹהֵן, <sup>155</sup>לְמַלְכֵי, <sup>156</sup>לְנִייד, <sup>157</sup>לְנָבִי. Mettinger<sup>158</sup> interpreta la presenza di questa preposizione come segno evidente del cambiamento di status che interviene nella persona che riceve l'unzione. Non abbiamo questo tipo di costruzione nel nostro passo, ad ogni modo, riferita a Davide, essa è riscontrabile in 2Sam 2,4.7; 5,3 (1Cr 11,3). L'usanza di ungere i re nel Vicino Oriente Antico non era molto diffusa. Il miglior parallelo Mettinger lo trova presso gli Ittiti, sebbene certi ufficiali e vassalli egiziani venissero anch'essi unti. Molto

<sup>146</sup> Nel caso di Saul (1Sam 10,1; 15,17); di Davide (2Sam 12,7; Sal 89,21); di Ieu (2Re 9,3.6.12; 2Cr 22,7); di un profeta (Is 61,1); del re (?) (Sal 45,8).

<sup>147</sup> In tutti i passi del documento P.

<sup>148</sup> Nel caso di Saul (1Sam 9,16; 10,1) e di Davide (1Sam 16,3.12.13).

<sup>149</sup> Elia riceve l'ordine di ungere Hazael re di Aram, Ieu re di Israele e Eliseo come profeta al suo posto (1Re 19,15.16); uno dei discepoli dei profeti unge Ieu (2Re 9,3.6.12). Natan coopera con Zadok all'unzione di Salomone (1Re 1,34.45).

<sup>150</sup> Zadok unge Salomone (1Re 1,34.39.45); il sommo sacerdote Ioiada unge Ioash (2Re 11,12; 2Cr 23,11).

<sup>151</sup> Nel caso di Davide (2Sam 2,4 [אָנְשֵׁי יְהוּדָה]; 2,7 [בֵּית יְהוּדָה]; 5,3=1Cr 11,3 [כָּל זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל]); di Assalonne (2Sam 19,11); di Salomone (1Cr 29,22); di Ioacaz (2Re 23,30 [עַם הָאֲרָזִים]).

<sup>152</sup> Un parere su questo aspetto è stato già espresso nel presentare le varie ipotesi di formazione della pericope.

<sup>153</sup> Qui il riferimento sembra essere all'unzione operata da Samuele a Betlemme, perché il testo prosegue dicendo: «Io ti ho strappato dalla mano di Saul».

<sup>154</sup> 1Cr 29,22.

<sup>155</sup> Gdc 9,15; 1Sam 15,1.17; 2Sam 2,4.7; 12,7; 1Re 1,34.45; 5,15; 19,15.16; 2Re 9,3.6.12; 1Cr 11,3; 14,8.

<sup>156</sup> 1Sam 9,16; 10,1; 1Cr 29,22.

<sup>157</sup> 1Re 19,16.

<sup>158</sup> Cf. Mettinger 1976: 191; si veda anche: GLAT V, 401(מָשַׁח); Birch in AA.VV. 1998: 1099.

comune, afferma Mettinger, era l'uso dell'olio nella diplomazia, nei contratti d'affari e nei riti nuziali. Il rito dell'unzione assume pertanto un significato contrattuale o di alleanza. La persona o le persone che compivano l'unzione si impegnavano con il destinatario e rimanevano obbligati con lui. Così gli anziani che ungeranno Davide accetteranno un'obbligazione nei suoi confronti, mentre il re garantirà loro una promessa regale o un'alleanza (specialmente 2Sam 5,3, dove si parla espressamente di בְּרִית *alleanza*).

La locuzione בְּקֶרֶב אֶחָיו intesa in senso locativo – secondo la sua accezione principale – porterebbe a pensare che Davide sia stato unto alla presenza di tutti.<sup>159</sup> Una realtà che troverebbe conferma in alcuni indizi riscontrabili in 25,30; 2Sam 3,9.18; e 5,2, sebbene considerati dalla maggioranza degli studiosi elementi tardivi. Da essi emerge che la realtà dell'unzione di Betlemme diverrà qualcosa di pubblico dominio. Tutto questo risulterebbe in contrasto con la segretezza iniziale della missione, pertanto alcuni tentano di sciogliere tale difficoltà considerando l'ipotesi di un'incomprensione del gesto da parte dei presenti,<sup>160</sup> o semplicemente di un fraintendimento che li avrebbe portati a pensare ad una unzione finalizzata a fare di Davide un discepolo dei profeti.<sup>161</sup> Del resto il passo di 17,28ss. lascerebbe intendere che i fratelli (in particolare Eliab) ignorino pienamente l'accaduto.<sup>162</sup> Un ulteriore tentativo di risolvere il contrasto

<sup>159</sup> Cf. Keil - F. Delitzsch 1980: 169; Birch in AA.VV. 1998: 1099. A questo punto può risultare interessante si aggiunga anche una testimonianza pittorica che attesta come la presenza dei fratelli al momento dell'unzione di Davide, fosse quasi sicuramente un dato acquisito nella tradizione giudaica del III sec. d.C.: si tratta di una delle scene raffigurate nella sinagoga di Dura Europos, in Siria, dove si vede il profeta Samuele che con il corno unge Davide, alla presenza dei suoi "sei" (*sic*) fratelli. I. Kalimi (2001: 4-5), probabilmente sulla base della posizione di sfondo che i fratelli assumono nella pittura, propone accanto all'interpretazione a suo avviso esatta del בְּקֶרֶב inteso come "in mezzo a", anche l'altra possibilità, ossia quella di cambiare il כ in ח (basandosi su Lev 8,32; 22,24), ottenendo il costrutto "da mezzo a". Quanto al numero dei figli, Kalimi arguisce che il pittore può aver scelto di seguire la tradizione dei "sette" del Cronista, pur raffigurando una scena tratta da 1Sam.

<sup>160</sup> Ricciotti 1955: paragrafo 356: «Forse, meravigliati dall'inusitato rito compiuto dall'autorevole profeta, gli astanti l'interpretarono lì per lì come un rito strettamente religioso di recondito significato, e più tardi non vi tornarono più col pensiero»; si vedano anche Ubach 1952: 107; Gordon 1986: 151. Non è del medesimo parere Bressan 1954: 261, il quale è convinto invece che i presenti avessero capito molto bene il gesto, per analogia con quanto già avvenuto con Saul. E per questa ragione – continua Bressan – gli astanti fecero un giuramento inviolabile di segretezza, perché la cosa non arrivasse alle orecchie del re e Betlemme non ne venisse a soffrire. Il patto fu violato soltanto quando le relazioni fra Davide e Saul si ruppero e poi dopo la morte del re: 25,30; 2Sam 3.9.18; 5,2.

<sup>161</sup> Cf. Keil - Delitzsch 1980: 170.

<sup>162</sup> Bressan 1954: 281-282 considera invece questo passo una prova del carattere pubblico dell'unzione e spiega l'atteggiamento di Eliab nei confronti di Davide come

con la segretezza iniziale potrebbe muovere, a nostro giudizio, da una diversa interpretazione del  $\text{בְּקֶרֶב אֶחָיו}$  che abbiamo sì inteso nel senso locativo, ma che può essere spiegato anche come una sorta di “partitivo”: *a preferenza dei suoi fratelli / di tra i suoi fratelli*.<sup>163</sup> Un esempio di tale costruzione, con la locuzione intesa ugualmente come partitivo, lo si potrebbe riscontrare in Dt 18,2, dove è attestata la stessa espressione  $\text{בְּקֶרֶב אֶחָיו}$  riferita alla tribù di Levi, che *a differenza dei suoi fratelli / fra i suoi fratelli* non avrà eredità. Se si accogliesse tale interpretazione della locuzione, l'intento sotteso al nostro testo sarebbe quello di porre in risalto che la scelta di Dio è caduta su Davide e non invece sugli altri figli di Iesse. Questa interpretazione del costrutto, sebbene non riferisca esplicitamente dell'assenza dei fratelli, fornisce almeno l'argomento e *silentio* per ipotizzarla.<sup>164</sup> D'altronde, se l'autore avesse voluto positivamente porre in rilievo la presenza di qualcuno a testimonianza del gesto, quale personaggio sarebbe stato più opportuno se non Iesse stesso, il capofamiglia,<sup>165</sup> o gli altri anziani, piuttosto che i fratelli di Davide? E invece proprio di Iesse e degli anziani non si fa menzione. È difficile però giungere ad una conclusione certa su questo punto, benché si apprenda dal v. 10 che Iesse fosse stato almeno informato sul senso del gesto, visto che Samuele l'aveva coinvolto nella selezione.

La conseguenza istantanea dell'unzione – resa mediante una coordinata della catena narrativa, ad esprimere la successione icastica e immediata degli eventi – è che *lo spirito del Signore penetrò con forza in Davide*  $\text{וְהַצִּיחַ רוּחַ יְהוָה אֶל דָּוִד}$ .<sup>166</sup> La radice verbale  $\text{צִלַח}$  presenta un

---

una reazione al fatto di non essere stato scelto da Dio. Per la spiegazione della reazione di Eliab, si veda anche l'articolo di Bodner 2003: 55-71. Qui l'autore suggerisce di considerare insieme le due scene in cui appare Eliab (1Sam 16 e 17), poiché nel primo caso egli appare come uno strumento di correzione per il profeta, mentre nel secondo caso è presentato come strumento di correzione per il giovane Davide.

<sup>163</sup> Qualcosa di simile è ipotizzato anche da A. Schulz (*Das Erste Buch Samuel*, 248) e da Hertzberg 2003: 167-168, che ritengono che la traduzione migliore del costrutto debba essere “da mezzo ai fratelli”.

<sup>164</sup> E se davvero, come è ipotizzabile, Samuele e Davide erano soli al momento dell'unzione, in questo caso si avrebbe un ulteriore parallelo con l'unzione di Saul, il quale fu unto di nascosto dal servo (9,27) e la cosa rimase un segreto anche per lo zio (10,16).

<sup>165</sup> Cf. Schulz 1919: 248.

<sup>166</sup> Il costrutto  $\text{רוּחַ יְהוָה}$  ricorre in tutto 27 volte nella Bibbia Ebraica, di cui 5 nell'opera di Samuele. Di seguito l'elenco completo di tutte le attestazioni: Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,6; 16,13.14; 19,9; 2Sam 23,2; 1Re 18,12; 22,24; 2Re 2,16; 2Cr 18,23; 20,14; Is 11,2; 40,7.13; 59,19; 63,14; Ez 11,5; 37,1; Os 13,15; Mi 2,7; 3,8. Si può subito notare la sua assenza nel Pentateuco e la concentrazione maggiore nei libri storici.

campo semantico che comprende le seguenti accezioni: *dividere/spaccare; penetrare con forza; riuscire*.<sup>167</sup> Vi è un gruppo testuale che come soggetto di צלח ha lo spirito di Dio. Tre di queste ricorrenze riguardano Sansone: Gdc 14,6.19; 15,14. Quattro hanno come destinatario Saul: 1Sam 10,6.10; 11,6; 18,10 (quest'ultimo ha come soggetto רוח אלהים רעה *uno spirito cattivo di Dio*). Infine vi è il nostro versetto, in cui il destinatario dell'azione dello spirito è Davide, qui indicato per nome per la prima volta nel testo. La costruzione di צלח con il soggetto רוח אלהים o רוח יהוה costituisce dunque un'espressione convenzionale per indicare, nel caso di Sansone e in parte nel caso di Saul (11,6), la divina ispirazione e il soffio vitale di Dio di cui gli eroi sono investiti in prossimità delle loro imprese militari. Così essi sperimentano lo spirito come una esplosiva sorgente di forza.<sup>168</sup> Nel caso di Saul si dice anche che l'irruzione dello spirito gli serve per profetizzare (10,6.10), ma ciò che pare utile sottolineare è che tale irruzione dello spirito, nel figlio di Kis, non appare connessa direttamente con l'unzione e per di più è solo una conseguenza fra le altre. Nel caso di Davide invece, lo spirito irrompe immediatamente e l'informazione di questa irruzione/penetrazione è accompagnata da una specificazione – *da quel giorno in poi* <sup>169</sup> וּמֵעַתָּה הָהוּא מְהִיִּים – che sembra andare ben oltre il carattere episodico<sup>170</sup> e particolare<sup>171</sup> dell'irruzione così come è stato inteso negli altri due personaggi.

Dopo la menzione della discesa dello spirito, la successione logica degli eventi avrebbe richiesto la presenza di altri due elementi nel testo: la spiegazione a Davide del gesto dell'unzione (si veda 10,1, dove il profeta spiega a Saul ogni cosa) e il resoconto del banchetto preannunciato. Ma la rapidità con cui viene descritta la successione degli eventi ha portato il narratore a tacere entrambi i particolari, lasciando il lettore

<sup>167</sup> Cf. GLAT VII, 678-682 (צלח). Per un ulteriore approfondimento, si veda Tawil 1976: 405-413.

<sup>168</sup> Cf. McCarter 1980: 182.

<sup>169</sup> L'espressione, che si trova in 9,2 e 10,23 in senso locativo, qui è usata nel senso temporale, come in 30,25.

<sup>170</sup> Smith 1899: 147 chiama "spasmodica" l'attività dello spirito in Saul.

<sup>171</sup> Rabbi Yehonathan ben Uziel definisce lo spirito che penetra in Davide «uno spirito di profezia dalla presenza del Signore»; David Kimchi invece combina due aspetti: Davide dal tempo della sua unzione viene dotato di tale forza e coraggio da essere indotto ad ammazzare sia il leone e l'orso – i quali importunavano il suo gregge (17,34.36.37) – sia il filisteo Golia; inoltre egli viene dotato di uno spirito divino che lo avrebbe ispirato a comporre i Salmi (cf. Rosenberg 1991: 132). Si tenga presente che anche il Targum ha fornito una connotazione specifica allo spirito, nel tradurre l'espressione ebraica del v. 13: על דוד *E dimorò lo spirito di potenza dal cospetto del Signore su Davide*.

nell'incertezza su quanto il piccolo Davide possa aver compreso della sua unzione. Incertezza che si riscontra anche nel prosieguo della sua storia.<sup>172</sup>

La conclusione di tutto il racconto è segnata dal movimento repentino<sup>173</sup> di Samuele il quale, compiuta la sua missione, fa ritorno a Rama רָמָה, esattamente come era avvenuto in 15,34a, al momento della rottura con Saul. Rama è la città del padre del profeta (1,1 [qui è chiamata רָמָה];<sup>174</sup> 1,19; 2,11) e luogo in cui Samuele opera e dimora (cf. 7,17; 8,4; 15,34; 16,13; 19,18) e in cui sarà sepolto (25,1; 28,3). Inoltre, quando Saul comincerà a perseguitare Davide, questi si rifugerà presso Samuele a Rama ed egli lo condurrà a *Naiot di Rama* (19,18.19; 20,1 [qui si riferisce della fuga di Davide da *Naiot di Rama*]). La città viene menzionata ancora in 19,22[2x].23[2x], quando si dice che Saul si mette a profetare a *Naiot di Rama* insieme ai profeti. E si trova a Rama Saul quando decide di ammazzare tutti i sacerdoti di Nob (20,1).

#### 4.2. Conclusione

L'analisi esegetica fin qui condotta ci fornisce alcuni elementi essenziali che qui vengono elencati e che in parte serviranno per definire, insieme a quanto ancora si andrà scoprendo nel prossimo capitolo, il ruolo della pericope dell'unzione di Davide per mano del profeta all'interno dell'intera opera di Samuele e della grande opera storica dtr.

Un aspetto emerso distintamente è una sobria essenzialità (o forse voluta ambiguità?) nella narrazione, tanto che l'autore ha tralasciato di darci alcune notizie non certo di scarsa rilevanza: l'identità di coloro che si muovono nel v. 6, nonché il luogo in cui essi si recano; il ruolo degli anziani nel seguito della storia, dopo essere stati i primi ad accogliere Samuele all'ingresso della città e a santificarsi per partecipare al sacrificio; la consapevolezza o inconsapevolezza di Davide e degli astanti – ammesso che ci fossero – rispetto al gesto compiuto da Samuele; la conclusione del

<sup>172</sup> Sul seguito della storia di Davide de Vaux (1953: 80) afferma: «L'esprit s'empare de lui ... mais sans les signes extérieurs et en liaison immédiate avec l'onction: l'esprit de Dieu est ici la grâce impartie à une personne consacrée». Anche Keil - Delitzsch 1980: 170-171, i quali asseriscono che sia Iesse che Davide siano stati informati in segreto della portata dell'unzione e giustificano l'atteggiamento successivo del ne-unto: «In the anointing which he had received he did not discern either the necessity or obligation to appear openly as the anointed of the Lord, and that after receiving the Spirit of the Lord in consequence of the anointing, he left the further development of the matter to the Lord in childlike submission, assurde that He would prepare and show him the way to the throne in His own good time».

<sup>173</sup> È così che deve intendersi l'espressione שָׁמוּאֵל נִקְּחָם piuttosto che un vero e proprio "alzarsi".

<sup>174</sup> Qualcuno afferma che questa forma al duale sarebbe la più antica, mentre il singolare sarebbe da interpretare come una modernizzazione dello stesso termine (KB III, 1240-1241, רָמָה: si cita a riguardo la posizione di Stoebe).



banchetto sacrificale. Il vocabolario, invece, non presenta peculiarità essenziali. Eccetto nel caso del verbo בחר *scegliere* (16,8.9.10) che con Dio come soggetto può essere annoverato fra i deuteronomismi, così come il termine לבב *cuore* scritto con la reduplicazione del ב. Questo termine si trova in un'espressione (16,7b) che, a causa della teoria della giusta retribuzione di cui sembra farsi veicolo, può essere considerato insieme a molti studiosi un'aggiunta operata dal Dtr. Torneremo in seguito su questa ipotesi.

Questi i punti chiave della narrazione:

- forte attaccamento di Samuele al re Saul, al punto da protrarne a lungo il lutto (v. 1a);

- situazione di stasi in cui si era precipitati nel momento del rigetto di Saul e del conseguente lutto di Samuele superata dalla determinazione con cui Dio interviene. Viene usata infatti un'espressione dal significato volitivo: *Va', voglio mandarti!* (v. 1b);

- accento posto sul carattere personale della scelta operata da Dio nei confronti di uno dei figli di Iesse: *perché ho scelto fra i suoi figli per me un re!* (v. 1b);

- reticenza di Samuele davanti alla decisione di Dio. Egli sembrerebbe quasi paralizzato dal fantasma di una realtà ormai passata. E per di più ha paura di Saul (v. 2a), paura che risulta in contraddizione con la forte determinazione mostrata nel capitolo 15, quando aveva annunciato al figlio di Kis il rigetto deciso da Dio;

- pretesto del sacrificio e promessa di una speciale assistenza di Dio nella missione affidatagli, che giungono a sbloccare il profeta e a renderlo obbediente: *E Samuele fece ciò che gli aveva detto il Signore* (v. 4a);

- nell'atteggiamento trepidante degli anziani (4b) torna il carattere autorevole del personaggio Samuele, che era sembrato compromesso dalla debolezza mostrata dal profeta nel versetto 2;

- tutta l'attenzione dal 5b in poi è rivolta esclusivamente a Iesse e ai suoi figli, già destinatari di un trattamento speciale nei preliminari del sacrificio: *fece santificare Iesse e i suoi figli* (v. 5b);

- Samuele nel v. 6 sembra volersi rendere autonomo rispetto a Dio, ma per questa ragione va incontro al proprio fallimento: Eliab non è la persona scelta dal Signore;

- Dio interviene direttamente sulla scena (v. 7) senza più lasciarla. È ormai giunto il momento di cambiare rotta: è necessario guardare al cuore, centro della volontà e dell'intelletto.

- Il più piccolo, colui che è totalmente assente dalla scena e che non viene neppure annoverato tra i figli di Iesse (*Fece passare i suoi sette figli* [v. 10a]) è colui sul quale è caduta la scelta di Dio (v. 12b);

- il gesto dell'unzione e la conseguente irruzione dello spirito del Signore su Davide (v. 13a), di cui finalmente si rivela il nome, portano a

compimento la missione del profeta, il quale ora può tornare a casa (v. 13b).

Sul fronte della coerenza interna la pericope mostra due problemi maggiori:

1) la segretezza della missione – ipotizzabile sulla base del timore espresso da Samuele e del pretesto del sacrificio escogitato da Dio – entra in contrasto con l'eventuale presenza di testimoni al momento dell'unzione;

2) l'affermazione di Dio, del v. 7b, secondo cui il punto essenziale della scelta è nel cuore, contraddice alla cura con cui il narratore descrive le caratteristiche fisiche del piccolo Davide nel v. 12.

Al primo problema si è tentato di rispondere in diversi modi, fra cui la probabile totale assenza di testimoni al momento dell'unzione, oppure – come ha inteso l'esegesi rabbinica medievale – la sfida aperta di Dio nei confronti del profeta: egli espone il suo terrore di incorrere nell'ira di Saul e Dio, dal canto suo, gli chiede di ungere il nuovo re addirittura durante un pubblico sacrificio. Accanto a queste ipotesi è opportuno aggiungere che l'assenza di ogni menzione dell'unzione di Betlemme all'interno della storia dell'ascesa di Davide al trono, non costituisce una prova della segretezza del gesto, vista l'anteriorità di quel ciclo rispetto alla nostra pericope.

Per ciò che concerne il secondo problema, si può tentare di scioglierlo affrontando la questione dal punto di vista diacronico: nel trattare della storia della formazione della pericope si è già assunta, infatti, la possibilità che il v. 7b costituisca un'aggiunta operata successivamente dal Dtr. Ma si consideri anche l'altra possibile soluzione – di tipo sincronico – proposta da Birch: «L'apparenza può non essere quello che conta per la scelta di Dio, ma il testo sembra quasi dilettersi nel dire che la persona scelta potrebbe essere comunque di bell'aspetto».<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Birch in AA.VV. 1998: 1099.

## CAPITOLO V

### CONFRONTO TRA 1SAM 16,1-13 E 1SAM 9,1-10,16

#### 5.1. QUESTIONI INTRODUTTIVE SU 9,1-10,16

Nell'analisi esegetica di 1Sam 16,1-13 si sono già posti in evidenza alcuni aspetti lessicali e tematici che nel testo dell'unzione di Davide richiamano l'unzione di Saul (1Sam 9,1-10,16). A questo punto un confronto sistematico tra le due pericopi appare utile al fine di sottolinearne sia le convergenze che le differenze. L'obiettivo è quello di individuare il progetto storiografico soggiacente alla nostra pericope e il cambiamento di prospettiva che interviene tra la prima e la seconda esperienza monarchica in Israele. Per concisione non si entrerà nel merito di tutte le problematiche riscontrabili nella pericope 9,1-10,16c, ci si limiterà, invece, alla trattazione di alcuni punti chiave che si ritiene possano costituire il punto di partenza nel confronto tra i due racconti di unzione.

La pericope dell'unzione di Saul si situa all'interno di una sezione comunemente denominata "Storia di Saul" (1Sam 8-15): una sezione che traccia i problematici e complicati inizi dell'esperienza monarchica in Israele. Nonostante il successo della *leadership* di Samuele (capitolo 7) il popolo chiede inspiegabilmente un re "alla maniera degli altri popoli" e dopo un tentativo di dissuaderlo, Dio cede alla richiesta e quindi istruisce il suo profeta per realizzare quanto decretato (capitolo 8). Il giovane Saul è l'eletto, e dopo essere stato unto segretamente da Samuele (9,1-10,16), viene eletto ancora mediante la sorte a Mizpa (10,17-27a) e, in seguito a una brillante vittoria sugli Ammoniti a cui egli conduce Israele, la sua regalità viene confermata a Gilgal (11,14-15). In un solenne discorso (capitolo 12), Samuele dichiara ufficiale la nuova istituzione della monarchia e vanta davanti al popolo i meriti dei suoi servizi passati. Dopo una vigorosa dimostrazione del suo potere profetico (12,18), essi lo supplicano di continuare ad agire in loro favore (12,19), sebbene in circostanze ormai mutate. A questo punto Israele sembra ben servito sia dal re che dal profeta. Ma Saul perde rapidamente il favore di Dio: per ben due volte egli disobbedisce alla parola divina mediata dal profeta e per punizione viene privato prima delle prospettive dinastiche (13,13-14) e poi della sua stessa regalità (15,13-35).

La pericope dell'unzione segreta di Saul, come fanno notare Campbell e O'Brien,<sup>1</sup> è la prima delle tre ricorrenze bibliche in cui un profeta unge

---

<sup>1</sup> Campbell - O'Brien 2000: 237.

un futuro re. Le altre due si hanno in 16,1-13 (Samuele unge Davide) e in 2Re 9,1-13 (un discepolo di Eliseo unge Ieu). Nel nostro racconto il narratore, dopo una breve introduzione sulle origini di Saul (vv. 1-2), ci presenta la storia del giovane figlio di Kis, che, su invito del padre, parte con un servitore alla ricerca delle asine smarrite (vv. 3-4). Arrivati al paese di Suf, essi decidono di consultare un “uomo di Dio” che abita nella città (vv. 5-13). Ma al v. 14 avviene qualcosa di inaspettato: lo sconosciuto “uomo di Dio”/“veggente” è Samuele. Il lettore già lo conosce, Saul invece sembra ignorare la sua identità e la sua fama. A questo punto l'andamento della storia muta e mediante un *flashback* ci viene detto che Dio aveva già rivelato a Samuele l'arrivo di Saul in città (vv. 15-16). Così è Dio stesso ad indicarlo a Samuele (v. 17): in questo modo, il lettore apprende che è Saul colui che è stato scelto per divenire **נָשִׂיא** *principe* su Israele. Samuele lo invita con tutti gli onori ad un solenne banchetto sacrificale (vv. 17-24) e l'indomani mattina lo unge **נָשִׂיא** sul popolo di Dio (10,1), profetizzandogli una serie di segni (10,2-8), che, anziché realizzarsi in maniera dilazionata, come predetto da Samuele, trovano compimento in un solo istante, nel mutamento del cuore del neunto (10,9). Solo un segno, però, ci viene raccontato: a Gaba i profeti vanno incontro a Saul, il quale, investito dallo spirito del Signore, si mette a profetizzare con loro (10,10-12). Infine Saul incontra suo zio, ma gli nasconde la questione della *regalità* (10,14-16).

Molti studiosi concordano sul fatto che nel corso della sua formazione, la pericope 9,1-10,16 abbia accolto diversi elementi della tradizione popolare. Motivo per cui si è giunti a ritenerla poco attendibile per una ricostruzione storica degli eventi. Tuttavia, si può affermare che essa condivide con le altre fonti cosiddette antiche (1Sam 11 e la maggior parte di 13-14) – che per molti autori costituiscono la “storia dell'ascesa di Saul” – una disposizione positiva nei confronti di Saul e della monarchia in generale. Contrariamente a quanto accade nella fonti cosiddette tardive (1Sam 7; 8; 10,17ss.; 12), che invece presentano ostilità nei confronti dell'istituzione monarchica.

Quanto all'unità interna della pericope, Gressmann è stato il primo a individuare l'esistenza di un antico racconto a carattere popolare all'interno della narrazione di 9,1-10,16. Egli giunse a questa conclusione partendo da alcuni elementi caratteristici, a suo avviso, riscontrabili soprattutto nei primi 13 versetti:<sup>2</sup> il tema “fantastico” che si snoda intorno a un Saul che da giovane va in cerca delle asine e trova la regalità; l'immagine ideale di un giovane che eccelle su tutti gli altri per statura e bellezza; l'anonimato della città in cui Saul e il suo servo si recano e

<sup>2</sup> Viene qui riportata la sintesi dell'osservazione di Gressmann, proposta in Birch 1971: 58.

l'anonimato dell'"uomo di Dio"/"veggente"; l'indeterminatezza del tempo in cui si svolge la storia; l'intera atmosfera del racconto sembra appartenere al "regno delle meraviglie" piuttosto che a quello della realtà.

Anche Hertzberg,<sup>3</sup> pur soffermandosi a elogiare la vivacità della narrazione e la sua unità stilistica, non esita a far notare una serie di particolari che lo inducono a considerare la presenza di due narrazioni all'interno dello stesso racconto; ma tutt'e due antiche, contrariamente a quanto ipotizzato da Gressmann. Una narra del giovane Saul, il quale essendosi allontanato troppo di casa, si era rivolto a un "veggente" sconosciuto per essere aiutato nella ricerca delle asine smarrite e aveva da lui ricevuto la predizione di una futura dignità regale; l'altra narrazione, invece, probabilmente parlava di una visita di Saul a Samuele (il quale abitava non lontano da Gaba), dell'invito a un banchetto, dei segni previsti da Samuele e dell'unzione. Hertzberg sostiene l'idea che all'inizio i due racconti abbiano avuto origini locali diverse: il primo a Suf e il secondo a Rama. Le due narrazioni sarebbero state poi combinate in unico racconto a Betel e in seguito incorporate nella "storia dell'ascesa di Saul" e poi nell'attuale opera di Samuele.

Muovendo da uno studio fatto da Birch,<sup>4</sup> ci soffermiamo ora sulle ragioni di natura letteraria che hanno condotto gli studiosi a teorizzare una stratificazione nella pericope dell'unzione di Saul; di volta in volta verranno evidenziati altri particolari utili a rintracciare le tensioni riscontrabili in 9,1-10,16.

I vv. 9,6-8.10 riferiscono di un anonimo "uomo di Dio" (אִישׁ אֱלֹהִים) residente in una città apparentemente sconosciuta a Saul, come lo è anche l'uomo stesso. In 9,9.11-13 la medesima figura è definita come "veggente" (רֹאֶה), conosciuta soltanto in ambito locale. In entrambi i casi si sta parlando di qualcuno in grado di trovare delle cose smarrite in cambio di un "onorario",<sup>5</sup> e non del personaggio conosciuto a tutto Israele (3,20), che ha il potere di convocare il popolo a Mizpa (capitolo 7) o a Rama (capitolo 8), quale è invece Samuele. Da 9,14 in poi questa figura si identifica esplicitamente con Samuele: egli appare già investito da Dio stesso dell'autorità (9,15-17) con la quale potrà ungere Saul come נָגִיד (9,16; 10,1). Inoltre, in 10,14-16 egli torna a essere il personaggio conosciuto da tutti, il leader che appare nei capitoli 7-8. Lo zio di Saul così si rivolge infatti al nipote e al suo servo: «Rivelatemi ciò che vi ha detto Samuele!».

<sup>3</sup> Hertzberg 2003: 91-92.

<sup>4</sup> Birch 1971: 56.

<sup>5</sup> Cf. Campbell - O'Brien 2000: 238.

In 9,19a Samuele invita Saul a precederlo sulla collina, ma in 9,22 si ritrovano improvvisamente insieme e Samuele introduce Saul e il suo servo “nella sala del banchetto” (לְשֵׁכֶתָהּ).<sup>6</sup>

In 9,19b Samuele annuncia a Saul che la mattina seguente gli darà conto di tutto ciò che egli ha nel suo cuore. Dunque, pare che nel racconto popolare il veggente avesse bisogno della notte per ricevere la rivelazione divina. Mentre nella rielaborazione del racconto la rivelazione era già avvenuta (9,15-17), per cui in 9,20a Samuele dice al figlio di Kis di non preoccuparsi più delle asine. Questo fa di 9,20a un doppione di 10,2, che sembra invece essere al posto giusto, visto che riporta un'espressione rivolta da Samuele a Saul il giorno seguente.

In 10,1 (leggendo con i LXX)<sup>7</sup> si parla di un solo segno (τὸ σημεῖον), mentre in 10,7.9 la parola usata è al plurale (הַאֲתוֹת). Inoltre, è altrettanto anomalo che mentre Samuele in 10,2-8 predice diversi segni, di fatto ci venga raccontata la realizzazione del solo segno riguardante i profeti, ossia l'ultimo della serie.

Per superare le tensioni sopra evidenziate, Birch<sup>8</sup> giunge a individuare i seguenti segmenti che potrebbero aver fatto parte dell'antico racconto popolare di cui aveva già parlato Gressmann: 9,1-14.18-19.22-24; 10,2-4.9.14-16a. Ecco le ragioni addotte per alcune delle sue scelte:

<sup>6</sup> La parola לְשֵׁכֶתָהּ, che nel nostro testo si presenta con il suffisso direzionale, ricorre 47 volte nel TM e indica quasi sempre una delle camere di servizio all'interno del Tempio (2Re 23,11; 1Cr 9,33; Esd 8,29; Ne 10,38; Ger 36,10; Ez 40,38). Si trova solo 3 volte anche nell'accezione di “camera di uno scriba” situata all'interno del palazzo del re (Ger 36,12.20.21). Infine una sola volta, nel nostro testo, indica la sala annessa alla בַּמִּזְבֵּחַ, luogo dove si consumava il banchetto sacrificale. Qui c'interessa notare che probabilmente anche in 16,6, dove non si esplicita il luogo dove “essi giunsero” il riferimento possa essere proprio a questa sala dove si svolgeva il banchetto dopo il sacrificio di comunione.

<sup>7</sup> I LXX presentano in 10,1 un testo più lungo, del quale qui viene riportata in grassetto la parte in più rispetto al TM: καὶ ἔλαβεν Σαμουὴλ τὸν φακὸν τοῦ ἐλαίου καὶ ἐπέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐφίλησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ οὐχὶ κέχρικέν σε κύριος εἰς ἄρχοντα ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐπὶ Ἰσραὴλ καὶ σὺ ἄρξεις ἐν λαῷ κυρίου καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον ὅτι ἔχρισέν σε κύριος ἐπὶ κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς ἄρχοντα – *Samuele prese l'ampolla dell'olio e (la) versò sulla sua testa e lo baciò e gli disse: “Forse non ti ha unto il Signore come principe sul suo popolo, su Israele? Tu governerai sul popolo del Signore e tu lo salverai dalla mano dei suoi nemici all'intorno. E questo sarà per te il segno che il Signore ti ha unto principe sulla sua eredità”*. Si conviene dunque con Driver 1913: 78; Birch 1971: 56 e Vermeylen 2000: 25-26 che la lezione testimoniata nel TM sia frutto di un'aplografia avvenuta per *homoioarkton*: lo scriba sarà passato con il suo sguardo dal primo ἔχρισέν al secondo. Per un parere contrario, a favore della lezione del TM e contro la lezione dei LXX considerata secondaria, Pisano 1984: 166-169; Caquot - de Robert 1994: 122.

<sup>8</sup> Birch 1971: 59-61.

9,1-13<sup>9</sup> presenta tutte le caratteristiche del racconto popolare, come aveva già osservato Gressmann.

9,18-19 presenta un richiamo al banchetto di cui si parla in 9,13. Nel v. 9 si legge infatti che Samuele dice a Saul e al suo servo: «Oggi mangerete con me».

9,22-24, anch'esso ci fornisce un richiamo evidente al banchetto preannunciato in 9,13.

10,2 è parallelo con 9,5, infatti troviamo in entrambi i versetti la menzione del padre di Saul non più preoccupato per le asine ma per il figlio e il servo. Per di più si usa il medesimo verbo in ciascuno dei due casi: **אָנאָר** *essere in ansia*.

10,3-4, in cui si presenta il secondo dei segni predetti da Samuele, quello dei pani, che potrebbe costituire un richiamo a 9,7, dove si apprende che Saul e il servo erano rimasti senza pane.

Quanto a 9,14, che costituisce il primo luogo della pericope nel quale l'anonimo uomo di Dio e veggente viene identificato con Samuele, secondo Birch costituiva il colpo di scena dell'antico racconto: Saul, che allora era solo un giovane, non si era reso conto di essersi imbattuto fortuitamente nel profeta Samuele (9,18). E così 9,19 costituisce per il lettore la conferma che il veggente che cercava Saul era proprio Samuele. Se si considera l'ipotesi che il profeta fosse presente anche nell'antico racconto, si comprende allora che tutti i versetti che, in quanto menzionanti Samuele, difficilmente potevano essere considerati parte dell'antico racconto popolare, possono essere ritenuti validi quanto alla formazione del testo in questione. L'antica narrazione si preoccupava di mostrare che sin da giovane Saul venne destinato a cose grandi, sebbene egli stesso allora non se ne fosse reso conto.

Diversa è la conclusione a cui approdano i sostenitori della redazione profetica, ad esempio McCarter,<sup>10</sup> e Campbell e O'Brien.<sup>11</sup> Essi muovono

<sup>9</sup> All'interno di questa sezione più antica, quasi tutti gli studiosi sono dell'opinione di dover isolare il v. 9, considerandolo una glossa di una mano successiva, destinata a spiegare il v. 11 (e questo è il motivo per cui Driver 1913 e Dhorme 1910: 77 suggeriscono di considerare l'attuale posizione il frutto di una trasposizione accidentale e di spostarla dunque a dopo il v. 11). Essendovi delle espressioni analoghe in Dt 2,10.12.20; Gs 11,10b; 14,15; 15,15; Gdc 1,10.11.23, alcuni propongono di considerare 1Sam 9,9 di mano dtr e, vista la sua menzione del "profeta", si pensa specificamente al DtrP. Si veda: Caquot – De Robert 1994: 125; Vermeylen 2000: 23. Quanto all'opportunità di questa glossa redazionale, McCarter Jr. 1980: 177 osserva che essa non implica che il termine **אָנאָר** avesse bisogno di spiegazione editoriale, perché ormai obsoleto, ma piuttosto che il redattore sentisse la necessità di armonizzare il racconto in questione, in cui Samuele viene chiamato "uomo di Dio" e "veggente", con gli altri passi, in cui egli viene invece chiamato "profeta".

<sup>10</sup> McCarter Jr. 1980: 20.

<sup>11</sup> Campbell - O'Brien 2000: 257.

dall'opinione che lo scrittore profetico abbia apportato all'antico racconto le seguenti trasformazioni, finalizzate a far rientrare la narrazione nel loro piano storiografico:

- l'anonimo profeta viene identificato con Samuele, conosciuto a tutto Israele (3,20);

- l'incontro casuale viene trasformato in un evento guidato dal disegno di Dio («Domani a quest'ora ti manderò un uomo dal paese di Beniamino»: 9,16aα);

- il futuro previsto per Saul diviene esplicito: verrà unto per liberare Israele dai Filistei (cf. 9,16aβ), unzione che poi si realizza in 10,1.

I sostenitori della redazione profetica pertanto non ammettono che nell'antico racconto popolare – tradizione su un incontro casuale di Saul con un anonimo profeta che gli predice un cambiamento importante nel suo futuro – ci sia stata menzione del profeta Samuele. Questa la differenza fondamentale rispetto alle conclusioni raggiunte da Birch. Ve ne sono anche altre e riguardano l'estensione dello stesso racconto popolare. Di seguito i versetti (esclusa la menzione di Samuele) che secondo la loro ipotesi, riassunta da Campbell e O'Brien,<sup>12</sup> ne farebbero parte: 9,1-13 (esclusa l'espressione: *Dopo di ciò gli invitati mangiano* – אֲכָלוּ הַקָּרָאִים כֵּן אַחֲרָיָהוּ del v. 13b); 9,14a.18-19.22a.24bβ-27; 10,2-4.7.9. Dunque, riassumendo le differenze rispetto a quanto affermato da Birch, vanno segnalate: l'esclusione del riferimento al posto d'onore riservato a Saul fra gli invitati (9,22b-24bα); l'aggiunta della descrizione del pernottamento e della segretezza delle parole rivolte dal veggente a Saul (9,25-27); l'aggiunta della rassicurazione da parte del veggente (10,7); l'esclusione del dialogo con lo zio (10,14-16a).

Le due posizioni, però, non appaiono del tutto inconciliabili. Tuttavia, può risultare più convincente la teoria elaborata da Birch, poiché l'idea della presenza della figura di Samuele già nel primo racconto e il riferimento a un posto d'onore riservato a Saul nel banchetto si presentano come una soluzione adatta a rendere più verosimile l'ipotesi della rielaborazione di un antico racconto. Qui vi sarebbero stati *in nuce* quasi tutti gli elementi che poi, reinterpretati e resi espliciti dal redattore profetico, giungeranno fino a noi.<sup>13</sup> Quanto alle parti considerate

<sup>12</sup> Campbell - O'Brien 2000: 237-241.

<sup>13</sup> Non mancano coloro che considerano la rielaborazione dell'antico racconto opera esclusiva dello scrittore Dtr. Fra questi va segnalato innanzitutto Vermeylen 2000: 28-33, che oltre alla glossa di 9,9, considera la presenza delle seguenti aggiunte al racconto antico: la menzione del banchetto sacrificale a cui Samuele invita Saul (9,13.19aβb.22-27); la missione di Saul come "salvatore" d'Israele (9,16aβb; 10,1[LXX]); i segni che Saul incontrerà sul suo cammino. Secondo Vermeylen, le due aggiunte più antiche sono 9,16aβb e 10,1(LXX), che proverrebbero dal DtrH, visto che vi si pone Saul sulla stessa linea dei giudici, i quali salvavano Israele dai nemici, oltre ad essere coloro che venivano inviati da Dio per educare il popolo alla fedeltà.



aggiunte, si noti altresì che diversi autori considerano la sezione 10,11-12 un'eziologia<sup>14</sup> su un antico proverbio su Saul: «È anche Saul fra i profeti?», che ricorre anche in 19,19-24 con un'altra spiegazione. Le storie che spiegano il proverbio, in entrambe le ricorrenze sono sì secondarie rispetto al proverbio stesso, ma non si può non ammettere che nel nostro caso la spiegazione funziona altresì come compimento del terzo segno. Pertanto, essa assume una funzione ben definita all'interno della pericope, soprattutto per la menzione della discesa dello spirito su Saul,<sup>15</sup> che, sebbene con una modalità diversa, si ritrova anche in 16,13.

## 5.2. Elementi lessicali ed espressioni accomunanti<sup>16</sup>

Vocabolario	1Sam 16,1-13	1Sam 9,1-10,16
La radice מִלֵּךְ	16,1: qui abbiamo sia il verbo מִלֵּךְ <i>regnare</i> che il sostantivo מֶלֶךְ <i>re</i>	10,16b: qui ricorre מְלִיכָה <i>regalità</i> , che è un sostantivo derivato dalla medesima radice <sup>17</sup>
Il verbo שָׁלַח <i>mandare</i>	16,1: Dio ne è il soggetto e	9,16: Dio ne è il

Le altre aggiunte (9,9.27; 10,7.9), che hanno in comune il nome divino sempre אֱלֹהִים, farebbero pensare a un solo autore e, poiché presentano Samuele come profeta e non come giudice, Vermeylen le considera appartenenti alla mano del DtrP. Anche la scena del banchetto, che mostra Saul in comunione di tavola con il profeta Samuele, insieme al capitolo 28 (l'episodio di Endor), appartarrebbe al DtrP, con l'obiettivo di dimostrare che solo la comunione col profeta era stata la chiave del successo iniziale del primo re d'Israele.

<sup>14</sup> Per alcuni autori la sezione dell'eziologia comprende tutta la parte che racconta dell'incontro dei Saul con i profeti, dunque 10,10-13 e la previsione dell'incontro fatta da Samuele in 10,5-6. Si veda: Mettinger 1976: 65; Vermeylen 2000: 26; Campbell - O'Brien 2000: 240-241 (che propendono però per 10,10-13a).

<sup>15</sup> Cf. Klein 1983: 93; Vermeylen 2000 esprime in questo modo il suo pensiero a riguardo: «De toute manière, la rencontre de Gibéa a tout son sens dans le contexte de l'onction: elle montre que l'Esprit de Dieu s'est emparé de l'élu; on dira la même chose de David après son onction secrète (16,13)».

<sup>16</sup> Sono riportati in grassetto i versetti ritenuti parte dell'antico racconto su Saul: 9,1-14.18-19.22-24; 10,2-4.9.14-16a.

<sup>17</sup> Per alcuni autori la ricorrenza della parola מְלִיכָה in 10,16b costituisce un problema, perché nel resto della pericope non si parla propriamente di regalità e non viene usata la radice מִלֵּךְ. Probabilmente il redattore ha voluto anticipare il tema della regalità. Essa verrà sì riconosciuta dal popolo solo nella pericope successiva, ma il suo inizio si pone già nell'atto dell'unzione. Inoltre il redattore ha voluto porre enfasi anche sulla questione del segreto, che è una costante che accomuna le tre unzioni profetiche di un re (Saul-Davide-Ieu) e che in tal modo giustifica il fatto che il popolo non conosca Saul nella pericope dell'acclamazione di Mizpa. Cf. Birch 1971: 65; Campbell - O'Brien 2000: 241-242.

coniugato alla prima persona singolare	Samuele l'oggetto	soggetto e Samuele l'oggetto 9,19.26: Samuele è il soggetto e Saul l'oggetto
La radice זבַח	Come verbo: 16,2.5 Come sostantivo: 16,3.5(2x)	Come verbo: 10,8 Come sostantivo: 9,12.13; 10,8 9,13.22.24
Il verbo קרא con l'accezione specifica di <i>invitare</i> (al banchetto)	16,3.5.8 (in quest'ultimo versetto non propriamente <i>invitare</i> )	
Espressioni quasi identiche comprendenti l'imperfetto <i>hifil</i> del verbo ידע <i>conoscere</i> alla prima persona singolare e l'imperfetto <i>qal</i> del verbo עשה <i>fare</i> alla seconda persona singolare maschile	16,3: וְאַנְכִי אֹדִיעֶךָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה <i>E io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare.</i> Il soggetto è Dio e il destinatario è Samuele	10,8: וְהוֹרַעְתִּי לְךָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה <i>E ti farò conoscere ciò che dovrai fare.</i> Il soggetto è Samuele e il destinatario è Saul
Il verbo נושא <i>ungere</i>	16,3.12.13	9,16; 10,1
Il costrutto לקראת <i>incontro a</i>	16,4: Gli anziani vanno incontro a Samuele	9,14: Samuele va incontro a Saul e al suo servo 10,10: I profeti vanno incontro a Saul
L'aggettivo גבה <i>alto</i>	16,7: riferito ad Eliab	9,2: riferito a Saul
Il sostantivo לבב <i>cuore</i>	16,7: all'interno del principio espresso da Dio e rivolto a Samuele	9,19: con l'ortografia לבב 9,20 e 10,9: con l'ortografia bl
L'aggettivo קטן <i>piccolo</i>	16,11: riferito a Davide	9,21: riferito alla tribù di appartenenza di Saul
Il verbo בוא <i>venire</i> coniugato all'infinito costruito e preceduto dalla medesima preposizione עד <i>fino a</i> in espressioni simili	16,11: כִּי לֹא נֹסֵב עַד בָּאוּ פֹה <i>perché non ci metteremo a tavola finché non venga qui.</i> Qui il soggetto è Davide	9,13: כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בָּאוּ <i>perché il popolo non mangia finché non sia venuto lui.</i> Qui il soggetto è Samuele

L'aggettivo טוב con l'accezione specifica di <i>bello</i>	16,12: riferito a Davide	9,2(2x): riferito a Saul
Il verbo צלח <i>irrompere</i>	16,13: il soggetto è רויח יהונה e il destinatario è Davide	10,6: il soggetto è רויח יהונה e il destinatario è Saul, nella profezia di Samuele; 10,10: il soggetto è רויח אלהים e il destinatario è ancora Saul nel momento del compimento della profezia.

Da questo primo confronto tra le due pericopi, emergono diversi paralleli di tipo lessicale. Si potrebbero aggiungere all'elenco anche tre espressioni che appaiono molto simili, sebbene con soggetti e prospettive diverse; tali espressioni sono riscontrabili in 16,3 e 10,8; 16,11 e 9,13; 16,13 e 10,6.10.

Dall'elenco dei punti in comune tra i due racconti di unzione si rileva che i contatti chiave si situano o unicamente nelle parti considerate tardive rispetto all'antico racconto dell'unzione di Saul o in entrambi gli strati. Non sono assenti elementi lessicali riscontrabili esclusivamente nell'antico racconto: il verbo קרא con l'accezione specifica di *invitare* (9,13.22.24); gli aggettivi גבוה *alto* e טוב inteso come *bello* (9,2); l'aggettivo קטן *piccolo* (9,21).

### 5.3. Contatti tematici<sup>18</sup>

Samuele compie l'unzione	16,13	10,1
Rivelazione diretta di Dio a Samuele riguardo al soggetto da ungere	16,12: קום מִשְׁחָהוּ כִּי זֶה הוּא <i>Alzati, ungi, perché è lui!</i>	9,17: הנה האיש אשר אמרת לי <i>Ecco l'uomo che ti ho detto!</i>

<sup>18</sup> Vale la pena di menzionare un'ipotesi di Campbell (1986) sul confronto fra le tre pericopi di unzione di un re da parte di un profeta. Egli individua cinque elementi fissi ricorrenti nei tre racconti:

- unzione (Saul: 10,1 - Davide: 16,13 - Ieu: 2Re 9,6);
- segreto (Saul: 9,27; 10,14-16 - Davide: 16,2-3.13 - Ieu: 2Re 9,6.11);
- YHWH (Saul: 9,15-17; 10,1 - Davide: 16,1.3.7-9.12 - Ieu: 2Re 9,3.6);
- re/*nagid* (Saul: 9,15; 10,1 - Davide: 16,1 - Ieu: 2Re 9,3.6);
- conseguenze (Saul: 10,7.9 - Davide: 16,13 - Ieu: 2Re 9,7-9a).

Offerta di un sacrificio da parte di Samuele	16,2-3.5.11: qui si fa menzione unicamente dei preparativi e non dell'esecuzione del sacrificio e del banchetto sacrificale	9,12-14.19.22-24: qui si pone particolare enfasi sul banchetto sacrificale, che assume delle proporzioni quasi regali <sup>19</sup>
In entrambi i casi l'aspetto fisico e la bellezza dell'unto assumono un significato di "predestinazione" divina <sup>20</sup>	16,12: והוא אֲדָמוּנִי עֵם יָפֵה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי <i>Ed egli era rossiccio con bellezza di occhi e piacevole d'aspetto</i>	בְּחֹר וְטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשְׁכֻּמוֹ וּמִעֲלָה גְבוּהַ מִכֹּל הָעָם (Kis aveva un figlio di nome Saul) <i>giovane e bello; tra i figli d'Israele non c'era nessuno più bello di lui; dalla sua spalla in su era il più alto di tutto il popolo</i>
Unzione del candidato socialmente meno qualificato dal punto di vista umano	16,11: עוֹד שָׂאֵר הַקֶּטָּן <i>Resta ancora il più piccolo.</i> Si aggiunga anche l'informazione che egli <i>sta pascolando il gregge</i> <sup>21</sup>	In 9,21 Saul si rivolge a Samuele dicendo: וּמִשְׁפָּחָתִי וּמִצְעָרָהּ מִכֹּל מִשְׁפָּחוֹת שְׁבֹטֵי בְנֵי־מִן <i>E la mia famiglia (non è) la più insignificante di tutte le tribù di Beniamino?</i>
Dono dello spirito da parte del Signore, sebbene con conseguenze diverse nei due casi, visto il carattere permanente del dono nel caso di Davide	16,13: וַתִּצְלַח רוּחַ יְהוָה אֶל דָּוִד מִהַיּוֹם הַהוּא וַיִּמְעַלָּה <i>E irruppe lo spirito del Signore su Davide da quel giorno in poi</i>	10,10: וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וַיִּתְנַבֵּא בְּחֹזֶק <i>E irruppe su di lui lo spirito di Dio e si mise a profetare in mezzo a loro</i>
Il carattere segreto dell'unzione <sup>22</sup>	Cf. 16,2-3, dove il vero motivo della visita a Betlemme viene occultato dalla proposta di Dio di far offrire un sacrificio	9,27: לְפָנֵינוּ אָמַר לְנֶעַר וַיַּעֲבֵר <i>Di' al ragazzo che ci preceda,</i> (ma tu fermati un momento che ti comunicherò la parola di Dio) 10,16: וְאֵת דְּבַר הַמְלֻכָּה <i>לא הגיד לו' אשר אמר שמואל</i> <i>Ma la questione della</i>

<sup>19</sup> Cf. Mettinger 1976: 178.<sup>20</sup> Non va dimenticato che in 16,7 l'intervento di Dio sembra proprio una polemica nei confronti dell'aspetto fisico assunto come criterio di scelta, dunque indirettamente diviene anche un giudizio su 9,2.<sup>21</sup> Cf. Mettinger 1976: 179.

*regalità che aveva detto  
Samuele non gliela rivelò*

#### 5.4. Differenze

Nel mandato affidato da Dio a Samuele, riferendosi al figlio di Iesse si adopera la parola מְלֶכֶךְ (16,1), riferendosi a Saul si adopera invece la parola נָגִיד (9,16; 10,1).

Nel caso della scelta di Davide, la rivelazione diretta (16,12) è preceduta da un processo di eliminazione (16,6-10). Diverso invece il caso di Saul, dove vi è esclusivamente una indicazione diretta da parte di Dio (9,17).

Il verbo בָּחַר *scegliere* presente in 16,8.9.10 è assente invece nel racconto dell'unzione di Saul.

Davide non era fra gli invitati al sacrificio e al banchetto perché “il più piccolo” e dunque probabilmente non ancora maturo per questi riti;<sup>23</sup> Saul al contrario occupa perfino un posto d'onore tra gli invitati (9,22: בְּרֵאשׁ הַקְּרוּאִים *a capo degli invitati*). Una differenza che sembra però essere colmata dall'espressione di Samuele registrata in 16,11 – «Non ci metteremo a tavola finché egli non sia venuto»<sup>24</sup> – facendo della presenza del candidato all'unzione «una condizione essenziale per la cerimonia».<sup>25</sup>

Davide non proferisce alcuna parola, mentre Saul, dal canto suo, si esprime verbalmente sia nell'ambito dell'antico racconto che nella sezione frutto della rielaborazione successiva.

Samuele mostra a Saul le ragioni dell'unzione e gli offre una serie di indicazioni per il futuro (10,1-7), mentre non dà alcuna spiegazione circa il gesto dell'unzione di Davide.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Nel caso di Davide si rimanda alla discussione esegetica. Qui pare opportuno aggiungere che Vilar Hueso (1981: 99) preferisce parlare di mistero piuttosto che di segreto: «En ambas secuencias, además se aprecia un cierto misterio sobre la persona que ha de ser consagrada: 1Sm 9,27 para Saul y 16,7-12 para David; dunque en el primer texto el secreto se remiere al acompañante de Saul y en el segundo al propio Samuel». Interessante anche l'idea di Campbell (1986: 21) che nel caso di Davide preferisce parlare sì di segreto, in linea con le altre due unzioni profetiche di un re (Saul e Ieu), ma di “segreto familiare”.

<sup>23</sup> Si veda per questo aspetto quanto già trattato nell'esegesi.

<sup>24</sup> Un'espressione molto simile, ma riferita a Samuele, si è vista anche in 9,13.

<sup>25</sup> Fokkelman 1981: 130.

<sup>26</sup> Si potrebbe aggiungere qui un'altra differenza già evidenziata nell'esegesi, ossia l'uso del termine קֶרֶן *corno* presente nella pericope dell'unzione di Davide (16,1.13) ma non in quella di Saul, dove invece si usa il generico termine פֶּחַ *fiala* (10,1). Inoltre Fokkelman 1981: 130 ci fa notare che mentre nella pericope 9,1-10,16 “è Saul a cercare il “veggente”, in 16,1-13 è Samuele a cercare, mentre Davide è colui che viene cercato”.

## 5.5. Osservazioni sul termine נָיִד (9,16; 10,1)

Prima di procedere con la valutazione delle differenze più significative fra le due pericopi, sembra opportuno esaminare il significato del termine נָיִד, che come constatato è presente nell'unzione di Saul ma non in quella di Davide.

I lessici normalmente traducono questo termine con parole come *capo*, *governante*, o *principe*. Lipiński<sup>27</sup> lo relaziona al *na-gad* numerico e al *nāqīdu* accadico, entrambi adoperati come titoli. L'origine etimologica del termine non è di facile identificazione, sebbene normalmente si sia pensato al costrutto *uno che sta di fronte*.<sup>28</sup> Molti si sono cimentati nello studio di questo termine, soprattutto a motivo del suo uso in alcuni passi chiave del TM. Nella pericope dell'unzione di Saul lo si trova in 9,16 e in 10,1; in tutto il TM presenta 44 ricorrenze,<sup>29</sup> distribuite in 14 libri. Si trova 10 volte in 1-2Sam e 1-2Re: 1Sam 9,16; 10,1; 13,14; 25,30; 2Sam 5,2; 6,21; 7,8; 1Re 1,35; 14,7; 16,2; 2Re 20,5. Se nella letteratura più antica (e in reminiscenze più recenti: Is 55,4; Dan 9,25.26; 11,22) questo titolo indicava il particolare legame che intercorreva tra il re e YHWH, ponendo in rilievo la componente più propriamente religiosa. In epoca posteriore se ne perde la connotazione specifica: la parola si riduce col Cronista (ma già in Ger 20,1) a un semplice attributo del re oppure alla definizione di diverse tipologie di capi, e può essere usata anche per stranieri (Ez 28,2; Sal 76,13; 2Cr 32,21). Nella letteratura sapienziale invece viene ad indicare semplicemente un personaggio particolarmente distinto (Gb 29,10; 31,37; Pr 8,6; 28,16).<sup>30</sup>

McCarter,<sup>31</sup> rifacendosi ad uno studio di Brockelmann (1908), sostiene che il termine possa essere una forma arcaica del participio passivo della radice נָיִד *rivelare/far conoscere*, come נְבִיא *profeta* lo è di נָבֵא, e נִשִּׂיא *unto* lo è di נִשֵּׂא. In base a questo egli giunge a tradurre il nostro termine con il costrutto *colui che vien fatto conoscere/il designato*. Anche Mettinger<sup>32</sup> aveva arguito un legame con la radice verbale נָיִד, sostenendo che il titolo נָיִד nasce dalla prerogativa del re di scegliersi il principe ereditario (1Re 1,20 dove Betsabea, rivolgendosi a Davide anziano dice: «Gli occhi di tutto Israele sono rivolti a te *perché riveli* - לְהַגִּיד loro chi siederà in seguito sul trono del re mio signore»; 1,35, dove Davide annuncia che ha costituito Salomone come נָיִד). Invece, solo in

<sup>27</sup> Lipiński 1998: 513.

<sup>28</sup> Si veda: Driver 1913: 73; Joüon 1936: 229-233.

<sup>29</sup> Da notare che il titolo non viene mai usato per un *leader* premonarchico. La prima persona per la quale viene usato è Saul in 1Sam 9,16 e 10,1.

<sup>30</sup> DTAT II, 32 (נָיִד).

<sup>31</sup> McCarter Jr. 1980: 178-179.

<sup>32</sup> Mettinger 1976: 171.

seguito tale titolo avrebbe subito la teologizzazione;<sup>33</sup> quindi secondo Mettinger non poteva esserci una divina designazione come נגיד ai tempi di Saul, Davide e Salomone. La teologizzazione del titolo fece la sua prima comparsa nel Nord, durante il regno di Geroboamo e solo successivamente nel regno di Giuda, durante il regno del figlio di Roboamo, Abia. Si spiegherebbero così gli unici due testi, 1Re 1,35 e 2Cr 11,22, in cui è il re in carica e non Dio stesso a scegliere l'erede al trono: siamo ancora in una fase in cui l'uso teologico del termine non era entrato in vigore.<sup>34</sup> Questa conclusione di Mettinger va a contraddire la conclusione che invece aveva raggiunto Alt:<sup>35</sup> egli, ragionando sul caso di Saul, sosteneva che vi fosse una differenza tra quello che Saul diviene per designazione di Dio – נגיד – e lo status che invece gli viene conferito dall'acclamazione del popolo – מלך. Entrambi i titoli, secondo Alt, costituivano elementi fondanti della monarchia israelitica: senza la previa designazione di Dio, l'acclamazione del popolo non poteva aver luogo,<sup>36</sup> e, viceversa, senza l'acclamazione, la sola designazione divina non avrebbe dato alla nuova istituzione la stabilità necessaria ad una realtà monarchica in formazione.<sup>37</sup>

A questo punto non resta che definire gli elementi sui quali vi è un accordo pressoché globale fra gli studiosi. Parlando dell'uso generico della parola נגיד nel TM, vi si riconosce il titolo riferito al designato per una carica specifica, dunque già prima che sia entrato in carica. Questo vale come consuetudine per il titolo riferito ai re d'Israele e di Giuda prima di salire al trono (1Sam 9,16; 10,1; 25,30), tranne nel caso registrato in 2Re 20,5, dove invece ci si riferisce a un re, Ezechia, già in carica: *שוב ואמרת אל חזקיהו נגיד עמי* *Torna a dire a Ezechia, principe del mio*

<sup>33</sup> Mettinger 1976: 162.

<sup>34</sup> Mettinger 1976: 164-165 spiega così l'uso profano (ossia non riferito ad una scelta divina) di נגיד in 1Re 1,35 e 2Cr 11,22: il primo testo è molto antico, essendo parte della "storia della successione al trono", che risalirebbe all'inizio del regno di Salomone; il secondo, pur essendo stato scritto in un periodo in cui la teologizzazione del termine נגיד era una realtà ormai affermata da secoli, per il fatto che si riferisce alla fine del regno di Roboamo, il suo autore ha voluto menzionare una consuetudine fino a quell'epoca in uso. Essendo invece la "storia dell'ascesa al trono di Davide" di poco successiva alla successione al trono di Abia al posto di suo padre Roboamo, l'uso teologico di נגיד, che sostituisce quello profano, è comprensibile in tutta quella sezione. Inoltre, continua Mettinger, visto che il processo di teologizzazione ha avuto inizio nel Regno del Nord, si può anche comprendere il motivo della presenza del medesimo uso teologico anche nel caso di 1Sam 9,16 e 10,1.

<sup>35</sup> Cf. Alt 1989: 195.

<sup>36</sup> Cf. GLAT V, 587 (נגיד).

<sup>37</sup> Cf. Shaviv 1984: 112.

popolo.<sup>38</sup> Da nessun'altra parte il monarca regnante viene chiamato con questo titolo, se non quando ci si riferisce a lui parlando di contesti precedenti alla sua entrata in carica come re (2Sam 5,2; 6,21; 7,8; 1Re 14,7; 16,2). Dunque, quando riguarda il re, il termine regolarmente si riferisce al titolo di "re-designato" da Dio o, come nel caso di 1Re 1,35, al titolo di "principe ereditario". Ma può anche indicare il ruolo di "capo carismatico"<sup>39</sup> rivestito dal monarca prima di salire al trono (2Sam 6,21).

Concludendo il nostro *excursus* su נגיד, si evidenzia che il titolo, applicato a Saul soltanto in 9,16 e 10,1, per indicarlo come "re-designato",<sup>40</sup> viene riferito esplicitamente o implicitamente anche a Davide nei seguenti passi:

- 1Sam 13,14. Nel contesto del primo "fallimento" di Saul, Samuele gli annuncia che "il Signore si è cercato un uomo secondo il suo cuore e l'ha stabilito (ויצדק) come נגיד sul suo popolo". Qui il titolo lo si può intendere senza difficoltà come "re-designato" riferendosi a qualcosa che avverrà solo in futuro. Si tratta, infatti, di un discorso riferito alla discendenza dinastica del trono di Saul e non alla cessazione della regalità personale del primo re nell'immediato. Egli, di fatto, rimarrà ancora in carica.<sup>41</sup>

- 1Sam 25,30. Siamo nella grande sezione della "storia dell'ascesa di Davide al trono" (1Sam 16,14-2Sam 5) e Abigail, rivolgendosi al figlio di Iesse, gli annuncia che il Signore lo "costituirà נגיד su Israele". La donna, che si sta riferendo al futuro, verosimilmente vuole intendere il titolo semplicemente come "capo".<sup>42</sup> Ma si potrebbe ipotizzare anche che lo abbia inteso come "re-designato" e neanche in questo caso l'affermazione enterebbe in contrasto con la realtà di un re, Saul, che è ancora sul trono.

- 2Sam 5,2 (e par. 1Cr 11,2). All'interno della scena che vede Davide ricevere l'unzione dagli anziani di Israele, mentre si è ormai conclusa la storia di Saul, ci si rivolge al figlio di Iesse rammentandogli che Dio gli aveva predetto che sarebbe diventato נגיד su Israele.<sup>43</sup> Questo intervento

<sup>38</sup> McCarter 1980: 178-179, notando l'anomalia, fa appello a un'eventuale secondarietà della lezione masoretica, considerata l'assenza del corrispettivo nei LXX e nel passo parallelo di Is 38.

<sup>39</sup> Cf. McCarter Jr. 1980: 20; Campbell 1986: 52.

<sup>40</sup> Quello di "principe ereditario" sembrerebbe fuori luogo, visto che egli non succede a nessun altro. Noth 1975: 209, sostenendo che in origine il titolo נגיד avesse una connotazione militare, afferma che nel caso di Saul si possa parlare anche di "capo designato", ma non come semplice capo carismatico militare, sebbene la sua unzione avesse come fine ultimo quello di liberare Israele dai Filistei.

<sup>41</sup> Cf. Campbell 1986: 54.

<sup>42</sup> Cf. GLAT V, 587 (נגיד).

<sup>43</sup> Secondo Campbell - O'Brien 2000: 287 questa menzione è opera del redattore profetico.



degli anziani conferma quanto già espresso sopra: si diviene re solo dopo essere stati designati come נָיִד da Dio stesso. Infatti l'unzione avverrà subito dopo: 2Sam 5,3 (e par. 1Cr 11,3).

- 2Sam 6,21; 7,8 (e par. 1Cr 17,7). Queste due ultime ricorrenze del termine נָיִד riferite a Davide si situano entrambe fuori dalla storia dell'ascesa al trono, per cui non costituiscono un problema in ordine all'interpretazione del titolo come "re-designato".

## 5.6. Valutazione delle differenze tra 16,1-13 e 9,1-10,16

Alcune delle differenze sopra individuate, ossia l'uso del termine מִלֵּךְ anziché נָיִד in 16,1, l'assenza del processo di eliminazione e del verbo בָּחַר in 9,1-10,16, lo studioso Mettinger<sup>44</sup> le considera una prova evidente della dipendenza di 9,1-10,16 da 16,1-13, che a sua volta dipenderebbe da 10,17-27 (acclamazione popolare della regalità di Saul a Mizpa). Le ragioni addotte si possono così sintetizzare: l'appellativo מִלֵּךְ, assente in 9,1-10,16, lo si trova invece applicato a Saul in 10,24 (10,19); il procedimento di selezione per eliminazione presente in 16,6-10 appare molto simile a quello di 10,20-22, sebbene in quest'ultimo caso si usino anche i termini tecnici della selezione per estrazione (hifil di קָרַב *far avvicinare* [vv. 20 e 21]; nifal di לָבַד *essere preso/estratto* [vv. 20 e 21])<sup>45</sup> e della consultazione del tipo *sha'al*; (שָׁאַל *interrogare* [v. 22]); l'assenza di Davide al momento della selezione richiama quella di Saul in 10,21-22;<sup>46</sup> la radice verbale בָּחַר *scegliere* (16,8.9.10), assente in 9,1-10,16, è invece applicata a Saul in 10,24, con Dio come soggetto:<sup>47</sup> «Avete visto colui che il Signore *si è scelto* (בָּחַר בּוֹ)?» Questi particolari si aggiungono ad altri condivisi da tutt'e tre le pericopi.

Mettinger, concentrando la sua attenzione in particolare su due elementi a suo avviso determinanti, ossia l'assenza del titolo נָיִד sia nella tradizione di Betlemme che in quella di Mizpa (10,17-27) e l'uso della selezione per estrazione in entrambe le tradizioni, giunge a questa conclusione: sia la pericope dell'unzione di Davide che quella dell'acclamazione di Mizpa appartenerebbero a uno stadio in cui non si conosceva ancora né la teologizzazione del termine נָיִד né tantomeno la

<sup>44</sup> Mettinger 1976: 174-179.

<sup>45</sup> Gli altri due casi dell'AT in cui si procede alla medesima maniera: Gs 7,14-18 e 1Sam 14,40-42. Nel primo caso troviamo sia l'hifil di קָרַב che il verbo לָבַד, mentre nel secondo abbiamo solo il nifal di לָבַד.

<sup>46</sup> Un fenomeno insolito, se si considera che la designazione per sorte presuppone sempre la presenza di tutte le persone coinvolte. Per un approfondimento sulla selezione per estrazione nella Bibbia si veda: Lindblom 1962: 164-178.

<sup>47</sup> Il verbo בָּחַר *scegliere* con Dio come soggetto viene considerato da Driver 1913: Lxxviii come tipico del vocabolario deuteronomico e dell'Opera Deuteronomistica, citando 1Sam 10,24 e 16,8.9.10 fra gli esempi.

prerogativa profetica di poter ricevere la rivelazione diretta di un oracolo divino. I due racconti, pertanto, si rivelerebbero più antichi della pericope dell'unzione di Saul. Inoltre, la polemica espressa in 16,7, che con molta probabilità alluderebbe alla statura di Saul (10,23), conduce l'autore a determinare altresì la direzione dell'influenza reciproca delle due tradizioni: Betlemme dipenderebbe da Mizpa.

Mettinger può giungere a tale conclusione muovendo da ciò che egli stesso ha preventivamente dimostrato, ossia l'aspetto tardivo della teologizzazione del titolo נניד e la sua differenza rispetto al titolo גולך. Su questo si è già espresso un parere, assumendo quanto ipotizzato da Alt, il quale, più che parlare di anteriorità di un titolo rispetto all'altro, preferisce adoperare il concetto di complementarità. Ma qual è il motivo che spinge l'autore sacro ad adoperare in 16,1 il termine גולך in luogo del termine נניד? Campbell e O'Brien<sup>48</sup> arguiscono che venga scelto per una ragione di discrezione: con Saul al trono, ancora esercitante il potere regale, gli editori profetici hanno voluto evitare l'uso di נניד nel senso di "re-designato" sia nella pericope dell'unzione che nella revisione di tutta la "storia dell'ascesa al trono". A questo si aggiunga che il termine גולך, utilizzato in 16,1, sebbene appaia molto esplicito, non è connesso con il verbo מנשח<sup>49</sup> e non è ancora espressamente associato a Davide: l'unico riferimento discreto al cambio di status del neo-unto è nella potenza che sprigiona dallo spirito di YHWH che irrompe "da quel giorno in poi".

Per quanto concerne l'ipotesi dell'anteriorità dell'intero racconto dell'acclamazione di Mizpa (10,17-27), rispetto a quello dell'unzione di Saul (9,1-10,16), è difficile pronunciarsi, poiché, come fanno notare molti autori,<sup>50</sup> all'interno della pericope è riscontrabile una stratificazione piuttosto evidente, con elementi che appaiono tardivi e di matrice dtr: i vv. 18-19, ad esempio, riprendono la posizione antimonarchica del capitolo 8, con una terminologia tipicamente dtr. Alcuni altri elementi, invece, denunciano che l'ossatura principale della pericope dell'acclamazione di Mizpa non conosce quella dell'unzione ed è dunque precedente ad essa.<sup>51</sup> Si ricordi, ad esempio, l'atteggiamento di un Saul

<sup>48</sup> Cf. Campbell - O'Brien 2000: 257.

<sup>49</sup> Nel caso di Saul invece il verbo מנשח è immediatamente associato con נניד sia in 9,16 che in 10,1. Anche in 2Re 9,6, nell'episodio dell'unzione di Ieu ad opera di un discepolo del profeta Eliseo, il verbo מנשח è strettamente connesso con il titolo derivante dall'unzione, che è quello di גולך. Un'ulteriore conferma della discrezione con cui l'autore profetico pare aver agito nell'uso del termine גולך in 16,1, si trova in 2Sam 2,4 e 5,3, dove al contrario si dice apertamente che "unsero Davide come re", dunque connettendo direttamente il verbo מנשח al titolo גולך.

<sup>50</sup> Cf. Vermeylen 2000 : 33; Campbell - O'Brien 2000: 242-243.

<sup>51</sup> Cf. Campbell - O'Brien 2000: 242. Non così McCarter Jr. 1980: 20, che invece sostiene che l'intera pericope 10,17-27 appartenga alla redazione profetica.

che si nasconde fra i bagagli (v. 22) – che contraddice l’immagine del Saul a cui, nella pericope dell’unzione, è stato mutato il cuore e a cui è stato conferito il potere di profetare – e il fatto che nella pericope dell’acclamazione di Mizpa, Samuele sembra non conoscere Saul. Alla luce di queste incongruenze fra i due racconti, si può ipotizzare che almeno una parte della pericope dell’acclamazione di Mizpa sia da considerare anteriore alla pericope dell’unzione. Non a causa del titolo מִלֵּךְ, che si usa in luogo del titolo נָגִיד di 9,16 e 10,1 – che Mettinger aveva considerato il vero *climax* della storia dell’unzione di Saul, nonché l’elemento discriminante tra i due racconti d’unzione – ma piuttosto per le incongruenze della pericope dell’acclamazione rispetto a quella dell’unzione. Anche la selezione per estrazione e la consultazione la cosiddetta *ša’al*) potrebbero porre in evidenza delle pratiche antiche e precedenti alla concezione del profeta destinatario di oracoli diretti.<sup>52</sup> Aspetto, quest’ultimo, che è presente sia all’interno della pericope 16,1-13 – sebbene accanto a tracce dell’altra pratica – che in 9,1-10,16. Ciò costituirebbe la prova che il racconto dell’acclamazione di Mizpa può sì aver influenzato la stesura dei due racconti di unzione, ma senza intaccare radicalmente il piano stabilito dal redattore profetico, che ha fornito ad essi numerose linee comuni, soprattutto su due punti fondamentali: l’unzione e l’irruzione dello spirito.<sup>53</sup> Se per di più si considera l’ipotesi che la scelta di usare due differenti titoli, rispettivamente נָגִיד per Saul e מִלֵּךְ riferito implicitamente a Davide, sia solo una scelta di natura strategica, si può concludere che le differenze terminologiche tra i due brani sono molto lievi. Sono molto più rilevanti, invece, i punti di contatto. Le due pericopi vanno considerate, di conseguenza, affini e temporalmente molto prossime, come supposto dai sostenitori della redazione profetica, i quali ritengono di poter attribuire ad una medesima mano la composizione dei due racconti, caratterizzati ambedue dall’unzione e dalla irruzione dello spirito, elementi tipici della scuola profetica.<sup>54</sup> Essi, una volta composti, sarebbero stati collocati a prefazione degli antichi cicli riguardanti i due personaggi Saul e Davide, sebbene con prospettive e intenti storiografici diversi nei due casi, come ora si cercherà di dimostrare. Prima di proseguire, però, si suggerisce di rileggere le due

<sup>52</sup> Non così Noth 1981: 81-82 il quale considera invece la pratica della selezione per estrazione più recente dell’oracolo diretto e ipotizza che in 10,17-27 essa sia stata introdotta dal Dtr.

<sup>53</sup> Muovendo da quanto osservato nel confronto tra le due pericopi, si può aggiungere che il redattore profetico nel comporre il racconto dell’unzione di Davide ha attinto anche al materiale dell’antico racconto popolare su Saul, che è alla base di 9,1-10,16.

<sup>54</sup> Anche Vermeylen (2000: 86) considera i due brani opera di un medesimo autore, sebbene non profetico ma Dtr.

pericopi sulla base di uno schema letterario delle storie di chiamata individuato da Habel.<sup>55</sup>

### 5.7. LE STORIE DI CHIAMATA

Lo studioso americano N. Habel, rifacendosi alla storia di diversi personaggi biblici (Gedeone, Mosé, Geremia, Isaia ed Ezechiele) così suddivide le componenti fondamentali della struttura letteraria dei racconti di chiamata divina:<sup>56</sup>

- *Intervento divino*. Si tratta dell'introduzione narrativa e della contestualizzazione fornita al discorso diretto pronunciato da Dio o da un suo messaggero (Gdc 6,11b-12a: «Gedeone stava battendo il grano [...] gli apparve l'angelo del Signore e gli disse»).

- *Parola introduttiva*. Coincide con un'espressione preparatoria ed esplicativa, che varierà a seconda della corrispondente situazione storica e che può divenire un vero e proprio dialogo iniziale tra Dio – o un suo messaggero – e il chiamato (Gdc 6,12b-13: «Il Signore è con te, valoroso guerriero! Gli rispose Gedeone: “Oh, Signore! Se il Signore è con noi, com'è che ci troviamo fra questi mali?” [...]»).

- *Commissione*. Essa è formulata solitamente con un comando diretto, mediante l'uso di imperativi e di forme volitive (soprattutto di verbi come הֵלַךְ *andare* e שְׁלַח *inviare*), e costituisce l'oggetto della chiamata (Gdc 6,14: «E il Signore si rivolse verso di lui e disse: “Va' לָךְ, perché con la tua forza salverai Israele dalle mani dei Madianiti. Sono io che ti mando שְׁלַחְתִּיךָ”»).

- *Obiezione*. Formalmente essa consiste in una manifestazione di timore, di umiltà o di indegnità da parte del chiamato (Gdc 6,15: «Gli rispose [Gedeone]: “Oh, Signore! Come farò a liberare Israele? La mia famiglia è la più oscura in Manasse e io ne sono il membro più insignificante!”»).

- *Rassicurazione*. Si manifesta mediante una reazione di Dio (o del suo messaggero) volta a rispondere alla specifica obiezione del chiamato e ad assicurargli la presenza divina nella missione (Gdc 6,16: «Ma il Signore riprese: “Sarò con te e tu potrai abbattere i Madianiti, come se fossero un solo uomo.”»)

- *Il segno*. Si tratta di un'ulteriore conferma della presenza divina, mediante l'anticipazione di una manifestazione che si realizzerà in seguito o immediatamente. Il segno serve anche a rafforzare la commissione, offrendo ulteriore impeto alla parola rivolta da Dio (o dal suo messaggero)

<sup>55</sup> Habel 1965: 297-323.

<sup>56</sup> Cf. Habel 1965: 298. Per ogni passaggio dello schema viene riportato come riferimento un tratto del racconto della chiamata di Gedeone (Gdc 6,11-27).

e abilitando l'individuo ad agire da mandatario di Dio (Gdc 6,17: «Gedeone disse: “Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, dammi un segno che sei proprio tu quello che parla con me.”» Dal seguito del racconto si apprende che Dio fornirà a Gedeone il segno da lui richiesto: consumerà, con il fuoco che sprigionerà dalla pietra, l'offerta presentatagli da Gedeone).

#### 5.7.1. Verifica dello schema di Habel su 9,1-10,16

Lo schema di Habel è già stato applicato da Birch<sup>57</sup> con risultati convincenti alla pericope dell'unzione di Saul. Eccone in grandi linee la proposta:<sup>58</sup>

- *Intervento divino.* 9,15: וַיְהִי־הָיָה אֶת־אֵזְרָאֵל שְׁמוֹאֵל יוֹם אֶחָד לְפָנָי בּוֹא שְׂאוֹל לְאַמֹּר  
 Ora, un giorno prima dell'arrivo di Saul il Signore aveva scoperto l'orecchio di Samuele dicendo. La chiamata di Saul e la commissione sono mediate dall'agente profetico, Samuele. La presenza di un profeta come mediatore ci rammenta l'episodio di Elia in 1Re 19,15-16, dove Dio gli comanderà di ungere Eliseo come suo successore, facendo così di Elia l'agente della chiamata profetica di Eliseo.<sup>59</sup> È altresì rilevante considerare che il medesimo passo contiene gli ordini di ungere Ieu come re.

- *La parola introduttiva.* 9,16-17: Ciò che è contenuto in questi versetti serve ad anticipare quasi tutta la commissione di 10,1, con una corrispondenza anche delle parole (Birch riporta di 10,1 il testo ebraico ricostruito in base alla versione lunga presentata in questo punto dai LXX, molto probabilmente originaria):

<sup>57</sup> Birch 1971: 61-67.

<sup>58</sup> Si noti che l'ordine dei vari punti individuati da Habel nel caso della chiamata di Saul risulterà leggermente cambiato.

<sup>59</sup> Birch 1971: 62 conclude questo primo punto affermando che, poiché il racconto è strutturato nella forma di una chiamata, è probabilmente collocabile nel periodo dell'inizio dell'attività dei profeti scrittori.

10,1 משחך יהוה על עמי<sup>60</sup> על ישראל  
לנגיד  
*Il Signore ti ha unto sul mio popolo, su  
Israele, come capo*

9,16 וּמִשְׁחָתוֹ לְנָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל  
*E lo ungerai come capo sul mio popolo  
Israele*

10,1 ואתה תעצר בעם יהוה  
*E tu governerai sul popolo del Signore*

9,17 זֶה יַעֲזֹר בְּעַמִּי  
*Costui governerà il mio popolo*

10,1 ואתה הושיענו מיד איביו מסביב  
*E tu lo salverai dalla mano dei suoi nemici  
circostanti*

9,16 וְהוֹשִׁיעַ אֶת עַמִּי מִיַּד פְּלִשְׁתִּים  
*E salverai il mio popolo dalla mano dei  
filistei*

È il Signore stesso che rendendosi conto dell'urgenza del momento sta rispondendo alla gravità della dominazione dei Filistei chiamando un "liberatore".<sup>61</sup>

- *L'obiezione.* 9,21: וַיַּעַן שָׁאוּל וַיֹּאמֶר הֲלוֹא בֶן יִמִּינִי אָנֹכִי מִקְטָנֵי שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל וּמִשְׁפַּחְתִּי הַצְּעֵרָה מִכָּל מִשְׁפָּחוֹת שִׁבְטֵי בְנֵימִן וְלָמָּה דִּבַּרְתָּ אֵלַי הַזֶּה  
*Rispose Saul e disse: "Non sono forse io di Beniamino, fra le più piccole tribù di Israele e la mia famiglia non è la più insignificante fra tutte le famiglie delle tribù di Beniamino? Perché allora mi hai parlato con questa parola?"*. Vi è qui un'obiezione molto simile a quella di Gedeone (in Gdc 6,15 anche Gedeone si meraviglia della chiamata, appartenendo egli alla "famiglia più oscura di Manasse"). L'obiezione di Saul segue ad un primo cenno di commissione anticipata in 9,20b:

וְלָמִי כָּל הַמְּדַת יִשְׂרָאֵל הֲלוֹא לְךָ וְלְכָל בֵּית אָבִיךָ  
*E per chi è tutto il desiderio d'Israele? Non è forse per te e tutta la casa di tuo padre?*), ma che poi verrà esplicitata in maniera piena in 10,1.

- *La commissione.* 10,1:<sup>62</sup> questa commissione, che riguarda Saul, era stata anticipata da 9,27b, in cui Samuele, rivolgendosi a Saul aveva detto: עֲמֹד כִּיּוֹם וְאִשְׁמֹעַךְ אֶת דְּבַר אֱלֹהִים  
*Fermati un momento, così che ti comunichi la parola di Dio.* Ciò costituisce per Birch un'ulteriore traccia della forte presenza mediatrice del profeta nella chiamata di Saul come liberatore del popolo.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Così Birch, ma il testo greco ha ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ, a cui dunque corrisponderebbe l'ebraico על עמו *sul suo popolo*.

<sup>61</sup> Si osservi che l'espressione di 9,16, che non è stata riportata nella tabella sopra - *perché ho visto il mio popolo, dal momento che il suo grido è giunto a me* - ci ricorda le parole simili che Dio rivolge a Mosè dal roveto ardente (Es 3,7.9).

<sup>62</sup> Si è già riportato sopra il testo ebraico ricostruito in base ai LXX.

<sup>63</sup> Birch 1971: 63 considera questo aspetto un'ulteriore prova che la tradizione di Saul chiamato come "liberatore" appartenga ai circoli profetici.

- *Il segno*. 10,1.5-7a: la parola “segno” viene utilizzata la prima volta in 10,1(LXX) – τὸ σημεῖον / הַאֵיּוֹת – dunque al singolare. Perciò Birch la vedrebbe riferita alla commissione stessa, ossia all’unzione come capo e salvatore di Israele dalle mani dei nemici. Ma se si considera l’indicazione di Habel, che ascrive il segno alla sfera della “rassicurazione” piuttosto che a quella della “commissione”, allora ci si deve riferire all’altra menzione della parola “segno” presente nella pericope e riscontrabile al plurale (הַאֵיּוֹת) in 10,7a. Essa sembra riferita, secondo Birch, alla sola predizione dell’irruzione dello spirito e del conseguente esercizio della profezia da parte di Saul insieme ad altri profeti (10,5-6).<sup>64</sup> Ma non pare inappropriata l’inclusione nello schema anche degli altri due segni contenuti in 10,2-4: i due uomini al sepolcro di Rachele, che annunceranno il ritrovamento delle asine e la preoccupazione di Kis (10,2), e l’incontro con i tre uomini che offriranno a Saul due pani alla quercia del Tabor (10,3-4). Pertanto, questi segni possono essere inclusi nello schema, benché si sia scelto precedentemente di considerare i tre versetti che contengono i due segni come appartenenti all’antico racconto. Non è dato di escludere, infatti, che la scuola profetica abbia assunto i due segni in essi già contenuti, facendoli rientrare nello schema seguito nella rielaborazione del racconto.

- *La rassicurazione*. 10,7b: כִּי הָאֱלֹהִים עִמָּךְ perché Dio è con te! La differenza rispetto ad altre espressioni di rassicurazione è costituita dalla diversa persona verbale adoperata: qui vi è una terza persona a fronte della prima regolarmente attestata. Il motivo è da individuare nel ruolo che nello schema letterario assume l’intermediario Samuele.

Nella pericope dell’unzione di Saul si riscontrano, dunque, tutti gli elementi dello schema letterario di una chiamata. Ma è necessario rilevare che, diversamente da quanto accade con altre storie di chiamata, qui i primi due punti, ossia “l’intervento introduttivo” e “la parola introduttiva”, presentano come destinatario l’intermediario anziché il chiamato stesso. Samuele, infatti, riceve preventivamente alcune istruzioni volte a renderlo poi autonomo nel seguito della narrazione, così da poter svolgere senza alcuna esitazione il ruolo di “messaggero di Dio” in merito alla chiamata-unzione di Saul.

<sup>64</sup> Ciò che poi si realizzerà in 10,10-13.

## 5.7.2. Verifica dello schema di Habel su 16,1-13

Tentiamo ora di applicare lo schema letterario di Habel anche alla pericope dell'unzione di Davide, premettendo che l'operazione non è supportata da precedenti studi.<sup>65</sup>

- *Intervento divino.* 16,1a: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל שָׁמוּאֵל *Disse il Signore a Samuele.* L'intervento di Dio è contestualizzato dal versetto precedente, 15,35, in cui si apprende della notizia del lutto di Samuele su Saul in seguito al rigetto del re. Dunque, la relazione tra il chiamato (Samuele) e il chiamante (Dio) si presenta già sufficientemente consolidata.<sup>66</sup> Per questa ragione, l'intervento divino appare nel nostro caso molto scarno, distinguendosi così dall'omologo di altre storie di chiamata.

- *Parola introduttiva.* 16,1a-b:

עַד מָתִי אַתָּה מִתְאַבֵּל אֶל שָׂאוּל וְאֲנִי מֵאַסְתִּי מִמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל *Fino a quando andrai osservando i riti del lutto per Saul, mentre io l'ho rigettato dal regnare su Israele?* Questa parola introduttiva svolge rigorosamente la funzione che le compete: preparare il chiamato Samuele a ricevere la commissione.

- *Commissione per Samuele.* 16,1d-g: מִלֵּא קֶרֶןֶךָ שֶׁמֶן וְלֶךְ אֲשַׁלְחֶךָ אֵל *Riempi il tuo corno di olio e va', voglio mandarti da Iesse il Betlemmita, perché mi sono scelto tra i suoi figli un re.*

- *Obiezione di Samuele.* 16,2a-d: וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל אֵיךְ אֵלֶיךָ וְשָׁמַע שָׂאוּל וַהֲרִגְנִי *Samuele disse: «Come andrò? Lo sentirà Saul e mi ucciderà».*

- *Obiezione di "Davide".* 16,11c-e: וַיֹּאמֶר עוֹד שָׂאֵר הַקֶּטָן וְהִנֵּה רֵעָה *E disse (Iesse): «Resta ancora il più piccolo. Ed ecco sta pascolando il gregge».* Quest'obiezione relativa alla chiamata del figlio minore di Iesse viene pronunciata dal padre, anziché da Davide stesso che è assente, intento a pascolare il gregge. Dunque, un'obiezione che si manifesta in una dichiarazione di indegnità tipica dei chiamati, sebbene qui interpretata dalla figura di Iesse. L'intervento segue alla domanda che il messaggero di Dio, Samuele, pone a Iesse in 16,11b: «Sono finiti i giovani?»

- *Rassicurazione per Samuele.* 16,2e-3: וַיֹּאמֶר יְהוָה עֲנֵלֶת בְּקֶרֶךָ תִּקַּח *Prenderai una giovenca e dirai: «Per sacrificare al Signore sono venuto!».* Inviterai Iesse al sacrificio e io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare». La rassicurazione

<sup>65</sup> Questa ipotesi muove soprattutto dai paralleli linguistici già individuati tra 1Sam 16,1-13 e un'altra pericope universalmente riconosciuta come storia di chiamata, che è Es 3.

<sup>66</sup> Tutti i capitoli precedenti sono ricchi di dialoghi tra Dio e il profeta, partendo dalla prima chiamata registrata nel capitolo 3.



qui è costituita dal pretesto del sacrificio escogitato da Dio per facilitare la missione di Samuele. In più vi si può riscontrare anche la consueta garanzia della presenza divina nella missione, visto che sarà Dio stesso che indicherà al profeta la persona da ungere. Si ottiene, allora, una sorta di equivalente della formula “Io sarò con te” rilevabile in altre storie di chiamata a una missione (Gdc 6,16; Es 3,12).

- *Rassicurazione per “Davide”*. 16,11g-i: **שְׁלָחָה וְקָחְנוּ כִּי לֹא נֹסֵב עֵד** Mandalo a prendere, perché non ci metteremo a tavola finché non sia venuto qui. All’obiezione di Iesse (a nome di Davide) segue la rassicurazione del mandatario di Dio che è Samuele. Sebbene non vi sia la formula “Io sono con te” pronunciata da Dio o dal suo mandatario, neanche qui manca la risposta “rassicurante” del mandatario Samuele all’obiezione del chiamato (per bocca di Iesse). Avviene qualcosa di simile anche nella chiamata del profeta Isaia (Is 6) dove, pur mancando la formula specifica, Habel<sup>67</sup> vi individua nei vv. 11-13 una vera e propria rassicurazione.

- *Il segno per Samuele e per Davide*. 16,13a-c: **וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קַרְן אֶת הַשֶּׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּזְעַל רוּחַ יְהוָה אֶל דָּוִד מִהַיּוֹם הַהוּא** E Samuele prese il corno e lo unse fra i fratelli. E lo spirito del Signore penetrò con forza in Davide da quel giorno in poi. Benché qui risulti assente il termine tecnico per il segno, ossia **אִיִּת**,<sup>68</sup> l’effetto dell’unzione pare svolgere tutte le funzioni proprie di un segno, fornendo una conferma al chiamato Samuele – che ora può sentirsi un mediatore divino efficace, vista la realizzazione di quanto preannunciato da Dio – e una svolta per il nuovo chiamato, Davide, che investito dalla forza che proviene dallo spirito, potrà operare come agente di Dio “da quel giorno in poi”. Vi è allora un segno con due destinatari: il profeta e il neo-unto.

Nell’applicare lo schema letterario di Habel alla pericope dell’unzione di Davide si è potuto osservare che i chiamati in questa storia sono due: Samuele e Davide. Ci si trova, pertanto, di fronte a due storie che si intrecciano, a indicare che i due destinatari dovranno condividere contestualmente il proprio riferimento a Dio. Per quanto concerne il profeta, vi si ritrovano tutti i punti dello schema di Habel, compreso il segno che viene condiviso fra i due personaggi. La chiamata del figlio di Iesse, invece, presenta uno schema in forma ridotta: si hanno unicamente gli ultimi tre punti, senza “l’intervento divino”, “la parola introduttiva” e

<sup>67</sup> Habel 1965: 312.

<sup>68</sup> Anche la storia della vocazione di Geremia (Ger 1,4-10), in cui Habel 1965: 309 individua ai vv. 9-10 il segno, pur non essendoci, come egli stesso dice, il termine tecnico che lo introduce.

una vera e propria “commissione”,<sup>69</sup> il cui ruolo viene assunto invece dalla domanda che Samuele rivolge a Iesse – «Sono finiti i giovani?» – e dall’ordine che segue all’obiezione – «Manda a prenderlo, perché non ci metteremo a tavola finché egli non sia venuto qui» – che abbiamo definito come “rassicurazione”, ma che nel contempo assume il compito di rendere più esplicita una commissione che era stata soltanto abbozzata. Davide, nonostante la sua giovane età e la sua “indegnità”, viene chiamato a una missione importante. E il ruolo di protagonista che sta per assumere nel banchetto ne è la prova evidente.

Nella lettura dello schema si constata altresì che, contrariamente a quanto accade in altre storie di chiamata, qui, il chiamato Davide non solo non proferisce alcuna parola, ma è persino assente nel momento in cui si svolgono i giochi intorno alla sua persona. È Iesse, infatti, che presta la bocca al figlio minore, vero destinatario della chiamata.

## 5.8. CONCLUSIONI

Appare evidente che fra le due pericopi anteposte dal redattore profetico ai cicli relativi ai due re vi siano molti punti di convergenza, nonché alcune differenze, riscontrabili soprattutto nel diverso ruolo assunto dai personaggi principali nelle due singole storie. Proprio su questo è utile soffermarsi ancora prima di trarre le conclusioni definitive.

I protagonisti della prima pericope (Dio-Samuele-Saul) agiscono nel modo seguente:

- Dio interviene soltanto in 9,15.16.17. Nel resto del racconto egli non interviene più direttamente, ma viene tirato in causa dal profeta in 10,1, nel momento in cui egli rivolgendosi al neo-unto gli annuncia che è Dio stesso ad averlo unto. L’ultimo intervento di Dio nel racconto dell’unzione di Saul si situa al momento dell’irruzione del suo spirito sul neo-unto (10,6.10).

- Samuele, ricevuta la rivelazione divina, rimane poi autonomo in tutto il seguito della narrazione, mentre accompagna passo dopo passo l’eletto di YHWH, che è Saul. Egli pertanto assume fino in fondo il ruolo di mediatore. Alcune espressioni chiave, che nella pericope dell’unzione di Davide appartengono a Dio e presentano come destinatario il profeta, qui invece hanno Samuele come soggetto e Saul come destinatario. Le

---

<sup>69</sup> Implicitamente la domanda di Samuele a Iesse – «Sono finiti i giovani?» – potrebbe assumere il ruolo di “commissione”, visto che abbiamo considerato la risposta di Iesse come “l’obiezione”. Non si esclude, però, che si tratti di un’obiezione che precede la vera e propria commissione, la quale è sì anticipata nella domanda di Samuele, ma che diviene esplicita solo nell’ordine che il profeta rivolge a Iesse: «Manda a prenderlo perché non ci metteremo a tavola finché egli non sia venuto qui».

richiamiamo alla mente: אֲשַׁלְחֶךָ *Voglio mandarti* (16,1f) – קוּמָה וְאֲשַׁלְחֶךָ *Alzati, affinché ti congeda* (9,26); וְאֲנִי אֹדִיעֶךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה *E io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare* (16,3b) – וְהוֹדַעְתִּי לְךָ אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה *E ti farò conoscere ciò che dovrai fare* (10,8). È ugualmente importante un'altra espressione che Samuele, ponendo in evidenza la propria autorità di agente di Dio, rivolge a Saul poco prima dell'unzione: עֲמֹד כִּיֹּם וְאֲשַׁמְיַעֶךָ אֵת דְּבַר אֱלֹהִים *Fermati un momento, così che ti comunichi la parola di Dio!* (9,27).

- Saul, se ci si limita a trattare esclusivamente la parte del racconto inerente l'unzione, interviene in 9,21, esponendo la propria obiezione alle prime avvisaglie del progetto che stava per dipanarsi dinanzi a lui; in 10,10 (ma qui il testo si limita a dirci che egli “fece il profeta”); in 10,14.16, nell'ambito del dialogo con lo zio. Egli invece non proferisce parola davanti al gesto dell'unzione e alle parole con cui Samuele accompagna questo atto centrale di tutta la storia.

I protagonisti della seconda pericope (Dio-Samuele-Davide) agiscono nel modo seguente:

- Dio interviene più volte lungo tutta la narrazione, anche durante la missione di Samuele a Betlemme. Ecco i versetti: 16,1.2.3.7.12. Egli, dopo aver chiamato il profeta affidandogli il mandato, seguirà a guidarlo fino al compimento della missione. E quando Samuele proverà ad agire senza interpellarlo (16,6), sperimenterà il fallimento. Si segnala, inoltre, che le espressioni sopra citate (16,1f: «Voglio mandarti» e 16,3b: «E io stesso ti farò conoscere ciò che dovrai fare») presentano Dio come soggetto e non Samuele, come invece accade nelle omologhe locuzioni dell'unzione di Saul. L'ultimo intervento di Dio nel racconto, anche nel caso di Davide, è segnato dall'irruzione del suo spirito sul neo-unto (16,13).

- Samuele è il destinatario di una chiamata divina volta a una commissione che egli eseguirà nei dettagli, mostrando poca autonomia nei movimenti. Samuele è nel contempo la persona che incute timore presso gli anziani (16, 4) e colui che, avendo fallito nell'aggiudicare erroneamente ad Eliab l'elezione divina (16,6), deve sottostare docilmente alla correzione di Dio (16,7) e lasciare che sia lui a compiere il seguito del gioco, senza più tentare alcuna iniziativa personale.

- Davide è anch'egli chiamato da Dio a una missione, ma non proferisce alcuna parola, mostrandosi docile a un progetto di cui non riceve alcuna informazione, contrariamente a quanto avvenuto con Saul.

L'analisi dei personaggi ci permette di osservare che l'atteggiamento di Dio nei confronti dei destinatari dell'unzione, rispettivamente Saul e Davide, è molto positiva in entrambi i racconti. Nel caso di Saul, questa benevolenza va a confermare quanto precedentemente ipotizzato, registrando la pericope dell'unzione di Saul fra quelle che offrono una

versione indulgente della prima esperienza monarchica in Israele. Ma non si può trascurare di ribadire un dettaglio: mentre nel caso di Davide Dio sottolinea con fermezza il proprio personale intervento nella scelta del candidato e il suo legame col futuro unto, affermando implicitamente l'opportunità dell'esperienza monarchica («perché *ho scelto* tra i suoi figli *per me* un re» [16,1]), nel caso di Saul la regalità è vista da Dio unicamente come una risposta al bisogno e alla richiesta insistente del popolo (9,16).

Diversa, all'interno delle due pericopi, è la disposizione divina nei confronti di Samuele: il profeta, dopo il rigetto di Saul e il fallimento della prima esperienza monarchica – verosimilmente anticipazione dell'esperienza fallimentare della monarchia del Nord – al fine di poter conservare il proprio ruolo di mediatore, dovrà essere oggetto di una nuova chiamata e di istruzioni questa volta molto più dettagliate. È qui che risiede il motivo per cui la pericope dell'unzione di Davide segue la struttura di due chiamate incrociate. Affinché si possa ricominciare un'esperienza monarchica più efficace e opportuna, il profeta e il re<sup>70</sup> dovranno agire all'unisono, e al profeta viene affidato l'importante compito di “monitorare” la monarchia nascente, verificando che non venga a rompersi quel filo di collegamento indispensabile tra il re e Dio. Ne scaturisce che monarchia e profetismo si completano a vicenda, in quanto il secondo rappresenta l'elemento carismatico finalizzato a ricordare ai sovrani che tutta la loro vita e quella del popolo è guidata dalla mano di Dio, il quale rimane l'unico vero re.<sup>71</sup> La redazione profetica riflette qui il lungo scontro verificatosi nel Regno del Nord tra il profetismo, assertore dei diritti inalienabili del Dio nazionale YHWH, e tutta una serie di re corrotti, spesso giunti al trono in seguito a violenti e oscuri colpi di stato.

Guardando al Regno di Giuda come la speranza di un nuovo inizio, la Scuola Profetica ritiene che il re e il profeta dovranno essere guidati in maniera più determinante da Dio stesso, come si evince dall'insistenza di YHWH nell'indicare a Samuele “ciò che dovrà fare”. Solo così si potrà recuperare un aspetto tipico dell'epoca pre-monarchica, quando YHWH governava personalmente su Israele, e finalmente il Dio “rigettato dal regnare” su Israele (1Sam 8,7) potrà recuperare la sovranità perduta.<sup>72</sup> Perciò tutto il seguito della storia di Davide, il re che YHWH si è

<sup>70</sup> Senza dimenticare che il re è sì il capo, ma allo stesso tempo è soggetto sia all'istruzione e all'ammonizione del profeta – che agisce da portavoce di Dio – sia alla elezione e al rigetto per mano dello stesso profeta e secondo quanto piace a Dio.

<sup>71</sup> Gedeone così si era espresso nei confronti di chi voleva che egli *governasse* (si usa la radice verbale *משל*) su Israele: «Il Signore *governa* su di voi!».

<sup>72</sup> Aspetto che al Dtr è sembrato pienamente conforme alla sua teologia, perciò ha assunto la pericope senza operare alcun tipo di intervento.

personalmente scelto “per se stesso” (16,1) e che è secondo il suo cuore (13,14), sarà guidato dallo spirito di YHWH. Di questo spirito, infatti, il narratore ci riferisce che nel momento dell’unzione fa irruzione sul figlio di Iesse “da quel giorno in poi” e non più in maniera occasionale come accaduto nel caso di Saul.

La sobria essenzialità con cui si snoda la pericope dell’unzione serve allora proprio a chiarire il senso della storia che segue: qui viene dato il segno sotto il quale si svolgerà tutta la vita del figlio di Iesse. Egli è colui sul quale lo sguardo del Signore si è posato da lungo tempo, è il prescelto, l’unto per piena gratuità divina, “scartato” dal padre Iesse e riscattato magnificamente da Dio.

Per il seguito della storia di Davide, l’unzione dal punto di vista letterario rimane ininfluyente (se si esclude la menzione che il Dtr ne fa in 2Sam 12,7), ma per chi legge l’intera opera di Samuele, l’ascesa del figlio di Iesse al trono comincia qui, nel segno della docilità allo spirito di YHWH e all’azione di Dio che si manifesta mediante il profeta, a sua volta destinatario di divine istruzioni. È già in questa pericope che la monarchia davidica è posta sotto l’auspicio della promessa e della benedizione divina. La storia dell’ascesa di Davide al trono presenta molti episodi in cui la forza, l’abilità e l’astuzia del figlio di Iesse costituiscono degli strumenti determinanti nello svolgimento della trama, ma appare altresì evidente che i risultati da lui raggiunti scaturiscono dal fatto che Dio stesso lo ha scelto come re, facendo di lui l’uomo dalla regalità secondo il cuore di Dio.<sup>73</sup> Non a caso, più volte in seguito si dirà che «YHWH era con lui» (16,18; 18,12.14.28). Si può ben comprendere allora il motivo per cui il Dtr, in tutta la sua opera storica, abbia riconosciuto in lui il parametro di confronto per ogni re che siederà sul suo trono.

Occorre, infine, tornare sull’atteggiamento assunto da Dio all’interno della pericope 1Sam 16,1-13, per avanzare un’ipotesi cui si è accennato nell’analisi esegetica.

L’intervento insistente di Dio nei confronti di Samuele potrebbe essere letto come una sorta di auto-ironia che trova la sua sintesi in quanto esposto da YHWH in 16,7. Sappiamo, infatti, che egli stesso nella scelta del primo re, si era paradossalmente sbagliato puntando all’aspetto fisico e alla statura. Ora, avendo deciso di cambiare il proprio criterio di scelta, stenta a farsi comprendere da Samuele, il quale memore della prima esperienza, non è ancora pronto a cambiare rotta: ed ecco che, sulla base della statura (16,6), cade nell’errore di riconoscere in Eliab l’unto del Signore, mentre ormai Dio, dal canto suo, ha “rigettato” questo criterio di elezione.

<sup>73</sup> Di Davide si menzionerà spesso l’integrità del cuore: 1Re 9,4; 11,4.6.33.38; 14,8; 15,3.5.

Si può concludere che da questo momento il profeta, per essere davvero efficace nei suoi interventi, dovrà cogliere un'ulteriore caratteristica di Dio: Egli può cambiare idea. Caratteristica che va a contraddire quanto il profeta aveva invece affermato in 15,29: «La Gloria d'Israele ... non *si pente* (יִנָּחֵם), perché Egli non è un uomo *da potersi pentire* (לִּיהְנָחֵם)».

## Bibliografia

- AA.VV. 1998 *Numbers, Deuteronomy, Introduction to Narrative Literature, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel* (The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes 2), Nashville.
- Ackroid, P.R. 1971 *The First Book of Samuel*, Cambridge.
- Albright, W.F. 1922 "Gibeah of Saul and Benjamin", in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 6: 8-11.
- Alt, A. 1989 *Essays on the Old Testament History and Religion*, Sheffield (edizione originale: München 1953).
- Anderson, A.A. 1989 *2 Samuel* (Word Biblical Commentary 11), Dallas.
- Aptowitz, V. 1906 *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Prolegomeni*, Vindobonae.
- Ardusso, F. - Ghiberti, G. - Marocco, G. - Rolla, A. 1969-1971 (a c.), *Enciclopedia della Bibbia*, I-VI, Torino.
- Baldwin, J.G. 1988 *1 & 2 Samuel. An Introduction & Commentary* (The Tyndale Old Testament Commentaries 8), Leicester.
- Barthélemy, D. 1982 *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, Göttingen.
- Birch, B.C. 1971 "The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in I Sam 9:1-10:16", in *Journal of Biblical Literature* 90: 55-68.
- Blaikie, W.G. 1902 *The First Book of Samuel* (The Expositor's Bible 9), London.
- Blass F. - Debrunner A. 1997<sup>2</sup> *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 2), Brescia (edizione originale: Göttingen 1976).
- Bodner, K. 2003 "Eliab and the Deuteronomist", in *Journal for the Study of the Old Testament* 28: 55-71.
- Botterweck, J. - Ringgren, H. - Fabry, H.J. 1988-2010 (a c.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I-X, Brescia (edizione originale: Stuttgart 1973-2000)
- Bressan, G. 1954 *Samuele* (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate 9), Torino.
- Brown, F. - Driver, S.R. - Briggs, C.A. 1906 (a c.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Boston.
- Brueggemann, W. 1990 *First and Second Samuel*, Louisville.
- Buber, S. 1892 מדרש שמואל Midrasch Samuel, Krakau.
- Budde, K. 1902 *Die Bücher Samuel* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 8), Leipzig.
- Buttrick, G.A. 1953 (a c.), *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in Twelve Volumes*, II, New York.
- Calonghi, F. 1975 *Dizionario latino-italiano*, Torino.

- Campbell, A.F. 1986 *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel – 2Kings 10)*, Washington.
- 2005 *2 Samuel* (Forms of Old Testament Literature 8), Grand Rapids.
- 2003 *1 Samuel* (Forms of Old Testament Literature 7), Grand Rapids.
- Campbell, A.F. - O'Brian, M.A. 2000 *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis.
- Caquot, A. - de Robert, Ph. 1994 *Les livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament 6), Genève.
- Carlson, R.A. 1964 *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockolm.
- Cignelli, L. 2001 *Sintassi di greco biblico* (Dispensa accademica Studium Biblicum Franciscanum) Gerusalemme.
- Cortese, E. 1999 *Deuteronomistic Work*, Jerusalem.
- 2001 *Le tradizioni storiche di Israele: Da Mosè a Esdra*, Bologna.
- Cortese, E. - Kaswaller, P. 1996 *Il fascino del sacro. Alla riscoperta del libro del Levitico*, Cinisello Balsamo.
- Cross, F.M. 1973 *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge.
- 1975 "The Oldest Manuscripts from Qumran", in F.M. Cross - Sh. Talmon (a c.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, London, 147-176.
- Cross, F.M. - Parry, D.W. - Saley, R.J. - Ulrich, E. 2005 (a c.), *Qumran Cave 4: XII. 1-2 Samuel* (Discoveries in the Judaean Desert XVII), Oxford.
- de Vaux, R. 1922 "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien", in *Revue Biblique* 31: 488-517.
- 1953 *Les livres de Samuel*, Paris.
- 1964 *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino.
- Dietrich, W. 1972 *Prophetie und Geschichte*, Göttingen.
- 1987 *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart.
- Dhorme, P. 1910 *Les Livres de Samuel* (Études bibliques 9), Paris.
- Driver, S.R. 1913 *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford.
- Eissfeldt, O. 1966 *The Old Testament. An Introduction*, Oxford (edizione originale: Tübingen 1964).
- Eslinger, L. 1985 *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Sheffield.
- Even-Shoshan, A. 1981 *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem<sup>3</sup>.
- Fernández Marcos, N. - Busto Saiz, J.R. 1989 *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega. 1-2 Samuel*, Madrid.
- Finkelstein, I. - Silberman, N.A. 2001 *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York.



- Fokkelman, J.P. 1981-1986 *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, 1. *King David (II Sam 9-20 and I Kings 1-2)*; 2. *The Crossing Fates (I Samuel 13-31 and II Samuel 1)*, Assen.
- Fontaine, C.R. 1982 *Traditional Sayings in the Old Testament: A Contextual Study*, (Bible and Literature Series 5) Sheffield.
- Foresti, F. 1984 *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteromistic School. A Study of 1Sam 15 and Related Texts*, Roma.
- Freedman, D.N. 1992 (a. c.), *The Anchor Bible Dictionary*, I-VI, New York.
- Garbini, G. 2003 *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia.
- 2008 *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia.
- Garitte, G. 1965 (a. c.), *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 263.15), Louvain.
- Gordon, C.H. 1949 *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts*, Roma.
- 1952 Recensione a Cassuto, U. 1951 *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age. Texts, Hebrew Translation, Commentary and Introduction*, Jerusalem, in *Journal of the American Oriental Society* 72: 180-181.
- Gordon, R.P. 1986 *I & II Samuel. A Commentary* (Library of Biblical Interpretation), Grand Rapids.
- Grillet, B. - Lestienne, M. 1997 (a. c.), *La Bible d'Alexandrie. Premier Livre des Règnes*, Paris.
- Habel, N. 1965 "The Form and Significance of the Call Narratives", in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77: 297-323.
- Hertzberg, H.W. 2003 *I Libri di Samuele* (Antico Testamento 10), Brescia (edizione originale: Göttingen 1956).
- Hurowitz, V.A. 1990 "The Etymology of Biblical Hebrew 'ayin 'appearance' in Light of Akkadian *šiknu*", in *Zeitschrift für Althebraistik* 3: 90-94.
- Jenni, E. 1992, 1994, 2000 *Die hebräischen Präpositionen, 3 Band: Die Präposition Beth, Kaph, Lamed*, Stuttgart et al.
- Jenni, E. - Westermann, C. 1978 (a. c.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I-II, Torino.
- Jongeling, B 1986 "La préposition L dans 1 Samuel 16:7", in H.L.J. Vanstiphout - K. Jongeling - F. Leemhuis - G.J. Reinink (a. c.), *Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East*, Groningen, 95-98.
- Joosten, J. 1991 "1 Samuel XVI 6,7 in the Peshitta Version", in *Vetus Testamentum* 41: 226-233.
- Joüon, P. 1936 "Notes de lexicographie hébraïque X: לָּ 'préposé', d'où 'chef'", in *Biblica* 17: 229-233.
- Joüon, P. - Muraoka, T. 1996 *A Grammar of Biblical Hebrew. Part One: Orthography and Phonetics; Part Two: Morphology; Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, I-II, Roma.

- Kalimi, I. 2001 "A Trasmission of Tradition: The Number of Iesse's Sons", in *Theologische Zeitschrift* 57: 1-9.
- Kautzsch, L. - Cowley, A.E. 1909 *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford.
- Keil, C.F. - Delitzsch, F. 1980 *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel. Two Volumes in One* (Commentary on the Old Testament 2), Grand Rapids (edizione originale: Edinburg 1869<sup>1</sup>)
- Kessler, M. 1970 "Narrative Technique in 1Sm 16,1-13", in *Catholic Biblical Quarterly* 32: 543-554.
- Kittel, G. - Friedrich, G. 1965-1992 (a c.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia.
- Klein, E. 1987 *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem.
- Klein, R.W. 1983 *1 Samuel* (Word Biblical Commentary 10), Waco.
- Koehler, L. - Baumgartner, W. 1994-2000 *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I-V, Leiden (edizione originale: Leiden 1967).
- Kraeling, C.H. 1979 *The Synagogue* (Excavations at Dura-Europos 8), New Haven.
- Lancellotti, A. 1996 *Grammatica dell'ebraico biblico*, a c. di A. Niccacci, Jerusalem.
- Lemche, N.P. 1978 "David's Rise", in *Journal for the Study of the Old Testament* 10: 2-25.
- Lindblom, J. 1962 "Lot-Casting in the Old Testament, *Vetus Testamentum* 12: 164-178.
- Lipiński, E. 1998 "«Leadership». The Roots DBR and NGD in Aramaic", in M. Dietrich - I. Kottsieper (a c.), "Und Mose schrieb dieses Lied auf". *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (Festschrift für Oswald Loretz)*, Münster, 501-514.
- Lisowsky, G. 1958 *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart.
- Lust, J. - Eynikel, E. - Hauspie, K. 1992-1996 *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Stuttgart.
- Liverani, M. 2006 *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari.
- McCarter, P.K., Jr. 1980 *I Samuel*, (The Anchor Bible 8), Garden City.
- 1984 *II Samuel*, (The Anchor Bible 9), Garden City.
- Mettinger, T.N.D. 1976 *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund.
- Miscall, P.D. 1986 *1 Samuel. A Literary Reading* (Indiana Studies in Biblical Literature 9), Bloomington.
- Montanari, F. 1995 *Vocabolario della lingua greca*, Torino.
- Nautin, P. - Nautin, M.T. 1986 (a c.), Origène, *Homélie sur Samuel* (Sources Chrétiennes 328), Paris.
- Niccacci, A. 1986 *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, Jerusalem.
- 1991 *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, Jerusalem.
- 2002 *Sintaxis del Hebreo bíblico*, Estella.
- Nicholson, E.W. 1967 *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia.

- North, R. 1982 "David's Rise: Sacral, Military, or Psychiatric?", in *Biblica* 63: 524-544.
- Noth, M. 1975 *Storia d'Israele* (Biblioteca di cultura religiosa 25), Brescia (edizione originale: Göttingen 1966).
- 1981 *The Deuteronomistic History* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 15), Sheffield (edizione originale: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1957<sup>2</sup>, 1-110)
- Orr, J. 1984 (a. c.), *The International Standard Bible Encyclopaedia*, I-IV, Grand Rapids.
- Payne Smith, J. 1903 *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford.
- Pisano, S. 1984 *Additions or Omissions in the Books of Samuel*, Freiburg.
- Polzin, R. 1989 *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History, Part Two: 1 Samuel*, San Francisco.
- 1993 *A Literary Study of the Deuteronomic History. 1 Samuel*, Indianapolis.
- 1993a *David and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History, Part Three: 2 Samuel*, Bloomington.
- Ralphs, A. 1979 (a. c.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart<sup>10</sup>.
- Ranke, H. 1905 *Early Babylonian Personal Names*, Philadelphia.
- Riccioni, G. 1955 *Storia d'Israele. Dalle origini all'esilio*, Torino<sup>5</sup>.
- Robinson, G. 1993 *Let Us be like the Nations. A Commentary on the Books 1 and 2 Samuel* (International Theological Commentary 9), Grand Rapids.
- Rocci, L. 1989 *Vocabolario Greco-Italiano*, Città di Castello.
- Rosenberg, A.J 1991 (a. c.), *Mikraoth Gedoloth: Samuel I. A New English Translation of the Text and Rashi, with a Commentary Digest*, New York.
- 1992 (a. c.), *Mikraoth Gedoloth: Samuel II. A New English Translation*, New York.
- Rost, L. 1982 *The Succession to the Throne of David*, Sheffield (edizione originale: *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926)
- Scharbert, J. - Hentschel, G. 1994 *Rut - 1 Samuel* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg.
- Schulz, A. 1919 *Die Bücher Samuel. Übersetzt und erklärt. Zweiter Halbband. Das zweite Buch Samuel mit einem Anhang: die Samuelbücher* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 8), Münster.
- Schunck, K.D. 1963 *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*, Berlin.
- Segal, M.Z. 1958 *ספר נב סירא השלם Sefer Ben-Sira ha-šalem*, Jerusalem<sup>2</sup> (ebr.).
- Shaviv, Sh. 1984 "Nabî' and Nagîd in 1 Samuel IX 1-X 16", in *Vetus Testamentum* 34: 108-113.
- Smend, R. 1993 *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia.
- Smith, H.P. 1899 *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (The International Critical Commentary 9), Edinburgh.
- Smith, H.W. 1920 *Greek Grammar*, Harvard.

- Soggin, J.A. 1987 *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, Brescia.
- Spence, H.D.M. - Exell, J.S. 1880 (a c.), *1 Samuel*, London.
- Sperber, A. 1959 (a c.), כתבי הקדש בארמי ראשונים לנבאים תרגום יונתן, *The Bible in Aramaic. The former Prophets according to Targum Jonathan*, II, Leiden.
- Tawil, H. 1976 "Hebrew הצלה / צלה, Akkadian ešeru / šušuru: A Lexicographical Note", in *Journal of Biblical Literature* 95: 405-413.
- Schneider, H. - Baars, W. - Lebram, J.C.H. 1978 (a.c.) *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, II.2. *Judges-Samuel*, Leiden.
- Theodor, J. - Albeck, Ch. 1965 (a c.), מדרש בראשית רבה, *Midrash Beresit rabbah*, I-III, Jerusalem (ebr.).
- Tov, E. 1997 *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem.
- Tsumura, D.T. 2007 *The First Book of Samuel* (The New International Commentary on the Old Testament XXII/1), Grand Rapids.
- Ubach, B. 1952 *I i II de Samuel* (La Bíblia 5), Montserrat.
- Van Seters, J. 1983 *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven - London.
- Vattioni, F. 1968 (a c.), *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli.
- Veijola, T. 1975 *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, Helsinki.
- Vermeulen, J. 2000 *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*, Leuven - Paris.
- Vironda, M. 1993 "Gli inizi dell'ascesa di Davide (1Sam 16,1-23). Analisi narratologica", in *Rivista Biblica* 41: 257-291.
- Von Rad, G. 1963 *Studies in Deuteronomy*, London (edizione originale: Göttingen 1948).
- 1972-1974 *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II (Biblioteca teologica 6-7), Brescia (edizione originale: München 1962<sup>4</sup>-1965<sup>4</sup>).
- Weinfeld, M. 1972 *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford.
- Weinrich, H. 1978 *Tempus. La funzione dei tempi nel testo*, Bologna (edizione originale: Stuttgart 1964).
- Weiser, A. 1948 *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen.
- Zandee, J. 1974 "Egyptological Commentary on the Old Testament", in Heerma van Voss, M.S.H.G. - Houwink Ten Cate, Ph.H.J. - van Uchelen, N.A. 1974 (a c.), *Travels in the World of the Old Testament*, Assen, 269-281.



## Norme per gli Autori

Gli articoli per l'*Archivio di Studi Ebraici* vanno inviati con la minore formattazione possibile, senza rientri o indentature a inizio di paragrafo, numerazioni automatiche, elenchi puntati o numerati e simili, evitando l'uso del grassetto. È preferibile utilizzare, specialmente qualora siano previsti caratteri speciali o non latini, direttamente i seguenti fonts Unicode:

– testo normale e caratteri di traslitterazione: Charis SIL

scaricabile da: <http://scripts.sil.org/CharisSILfont>;

– ebraico: SBL Hebrew

([http://www.sbl-site.org/educational/BiblicalFonts\\_SBLHebrew.aspx](http://www.sbl-site.org/educational/BiblicalFonts_SBLHebrew.aspx));

– greco: SBL Greek

([http://www.sbl-site.org/educational/BiblicalFonts\\_SBLGreek.aspx](http://www.sbl-site.org/educational/BiblicalFonts_SBLGreek.aspx)).

### *Citazioni e virgolette*

Per parole o brevi brani (fino a circa 3 righe) riportati nel testo usare le virgolette basse «a caporale»; citazioni più lunghe andranno a capo in un paragrafo a parte, separate da uno spazio prima e dopo il testo principale, in corpo più piccolo. Le virgolette cd. “inglesi” vanno usate solo per segnalare enfasi o nei titoli di articoli menzionati nel testo: in caso di altre virgolette interne, adoperare virgolette ‘semplici’. La progressione è la seguente: « “ ‘ ’ ».

### *Note, punteggiatura*

Il rimando alle note a piè di pagina dev'essere posto dopo la punteggiatura e mai in parentesi.

### *Citazioni bibliografiche*

Vanno indicate le case editrici ma non i nomi propri degli autori; per indicare le pagine non usare p./pp.; per indicare il numero di un oggetto o di una scheda, usare “n. 0”; per indicare una nota, specificare «nota 00». I titoli di riviste vanno citati per esteso (per es., *Journal of Jewish Studies* e non JJS).

Sono possibili due sistemi di citazione: 1) prima citazione per esteso, in forma abbreviata dopo la prima menzione: in questo caso non va aggiunta una bibliografia finale; 2) citazione a chiave (cd. “Harvard”), ossia autore-anno, con bibliografia finale in ordine alfabetico; seguendo questo sistema, una singola citazione va inserita preferibilmente nel testo e non in nota. In entrambi i casi, all'interno delle note la bibliografia segue l'ordine cronologico.

Esempio per 1):

monografia; prima citazione: J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris 1914;

citazione successiva: Juster, *Les juifs*, I, 12-22.

Articolo in rivista: J. Neusner, “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2 (1971) 149-160;

citazione successiva: Neusner, “The Development”, 151-152.

Articolo in volume collettivo: A. Biscardi, “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in G. Grosso (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I, Cisalpino, Milano 1972, 111-152.

Esempio per 2):

stessa citazione per monografia e articolo: Juster 1914; Neusner 1971;

alla bibliografia finale:

Juster, J. 1914 *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I-II, Geuthner, Paris.

Neusner, J. 1971 “The Development of the Merkavah Tradition”, *Journal for the Study of Judaism* 2: 149-160.

Nel caso di un autore con più titoli in bibliografia, dal secondo in poi sostituire il nome con un tratto medio (—) seguito dall'anno e dal completamento dell'indicazione bibliografica; distinguere l'anno con a, b, c, se risultano pubblicazioni dello stesso autore nel medesimo anno. Si noti, per indicare volume, pagine o note: Juster 1914, I: 36-81; Neusner 1971: 153 nota 22.

In caso di più articoli dallo stesso volume, indicare il volume a parte; per esempio:

Biscardi, A. 1972 “Nuove testimonianze di un papiro arabo giudaico per la storia del processo provinciale romano”, in Grosso 1972: 111-152;

Grosso, G. 1972 (a c.), *Studi in onore di G. Scherillo*, I-II, Cisalpino, Milano.

#### *Citazioni in ebraico e traslitterazioni*

Ebraico biblico: parole o brani in ebraico dalla Bibbia dovrebbero includere vocalizzazione e accenti: il testo masoretico (Codice di Leningrado) va preso dal sito internet: <http://www.tanach.us/Tanach.xml>.

Traslitterazione delle consonanti:

ʾ b ḅ g ġ d ḏ h w z ḥ ṭ y k ḵ l m n s ʿ p f ṣ q r š ṣ t ṭ

In traslitterazione, l'indicazione della quantità vocalica può essere limitata alle vocali lunghe, indicate con accento circonflesso (âêîôû) e alle semivocali (ʿ/ě, ă ǒ, o altri caratteri appropriati). Se richiesto dal contesto dell'articolo, è possibile inserire una traslitterazione completa, utilizzando coerentemente il proprio sistema di riferimento o la traslitterazione dal sito: <http://apww06.csumain.csu.edu.au/csp/zenlive/Zen.HomePage.cls>.

Ebraico mišnico, post-biblico e medievale: la distinzione nella traslitterazione delle doppie (*bgdḵpt*) può essere limitata a *b, k, p* (b, k, f); se il testo originale è vocalizzato si vocalizza anche la traslitterazione, ma la quantità delle vocali può essere omissa.

Traslitterazione delle consonanti per l'ebraico moderno:

ʾ b v g ġ d h w z ḥ ṭ y k ḵ l m n s ʿ p f ṣ č q r š ṣ t ṭ

#### *Illustrazioni*

Eventuale materiale illustrativo, di norma pubblicato in bianco e nero, dev'essere inviato in forma digitale tramite files di media o alta definizione (non meno di 300 dpi) in formato .jpg o .tif. Un elenco numerato delle immagini con le rispettive didascalie dev'essere inserito alla fine dell'articolo.

ISSN 2035-65  
ISBN 978-88-6719-021-8