

Eb 9,2-5: la Tenda del Convegno nel Giorno dell'Espiazione. La *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)¹

Fulvio Di Giovambattista
Facoltà di Teologia, Lugano

Nella terza parte della lettera agli Ebrei (7,1-10,18), centrale per il contenuto oltre che per la posizione che occupa nella struttura dell'intera opera, e nella seconda sezione di tale parte (8,1-9,28), a sua volta pure centrale, si trova la pericope che offre una descrizione sommaria della struttura del luogo di culto dell'Antica Alleanza e della disposizione del suo mobilio (9,2-5).² Il modo brusco e repentino in cui lo stesso autore archivia il brano (9,5b), potrebbe indurre erroneamente a pensare di doverlo liquidare in maniera sbrigativa e superficiale, ritenendolo accessorio ed incidentale. Assai numerosi e difficili sono stati in realtà i punti problematici che gli esegeti hanno

¹ Tale articolo, a causa della sua estensione, non è potuto comparire nel precedente numero della RTLu «La fede che agisce per amore. Scritti in onore di Mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano». Tuttavia esso resta dedicato al Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano in occasione del suo 70° genetliaco.

² Cfr. A. VANHOYE, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, PIB, Roma 1989, pp. 32-40.

dovuto affrontare al riguardo, tra i quali spicca la ben nota *crux interpretum* sulla collocazione dell'Altare dell'incenso all'interno del Santo dei Santi (9,4).

Per la loro soluzione, che senza dubbio contribuisce non poco ad arrivare a una comprensione coerente e adeguata del «punto capitale» (8,1) del messaggio della lettera, è assolutamente necessario tener conto del fatto che la descrizione offerta dall'autore non è fine a se stessa, ma si trova inserita in una sezione dove, come già preannuncia la frase introduttiva (8,1-2), si mette a confronto l'efficacia nel raggiungere Dio da parte delle istituzioni culturali legate all'Antica Alleanza (8,3-9,10) con l'offerta di Cristo e la conseguente instaurazione della Nuova Alleanza (9,11-28).³

1. TERMINOLOGIA

Gli studiosi generalmente concordano nel ritenere che nella sua descrizione l'autore ha certamente in mente la Tenda del Convegno piuttosto che il Tempio di Salomone⁴: lo dimostra inequivocabilmente il ripetuto uso del vocabolo σκηνή, «tenda», per indicare il luogo di culto o sue parti, e non solo nel brano specifico (9,2,3), ma anche nel contesto immediato che lo precede (8,2,5) e lo segue (9,6.7.8.11.21)⁵, mentre non vi è traccia della terminologia relativa all'indicazione del Tempio.⁶ Al contrario la menzione in 9,4 della presenza dell'Arca nel Santo dei Santi autorizza a escludere con certezza che vi sia un qualsiasi riferimento al Secondo Tempio, sia di Zorobabele che di Erode, nei quali il Santo dei Santi era completamente vuoto dopo che l'Arca era scomparsa con la distruzione del Tempio.⁷

Riguardo alla Tenda del Convegno sono presenti nella Scrittura due differenti tradizioni.⁸ Per la tradizione epica (J ed E), la più antica, la Tenda sarebbe collocata fuori dell'accampamento e avrebbe una funzione oracolare: Dio vi scendeva temporaneamente in

³ Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Torino 1990, p. 139.

⁴ Cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà: l'espiazione dall'Antica alla Nuova Alleanza secondo Ebrei 9,1-14. Una proposta esegetica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, p. 48.

⁵ Il termine ricorre ancora due volte nel resto della lettera (11,9 [uso profano]; 13,10).

⁶ In generale la terminologia della LXX relativa all'indicazione del Tempio ricalca quella dell'ebraico. E così *báyit*, «casa/tempio», che designa il Tempio nel suo complesso, con i suoi cortili e gli edifici connessi, viene tradotto regolarmente con *oikos* (cfr. Es 23,19; 1Re 6,1; 2Cr 3,1; Ez 40,5), mentre per rendere *miqdash*, «santuario», quando indica l'edificio del Tempio vero e proprio, viene impiegato il termine *hýlaion* (cfr. Es 25,7; 1Cr 22,19; Ez 48,21). Nel NT, quando non si citano, direttamente o per allusione, passi dell'AT, invece di ricalcare la terminologia della LXX si adotta quella degli scrittori ellenistici dell'epoca: così τὸ ἱερόν serve per indicare il Tempio nel suo complesso (cfr. Mt 4,5), e ὁ ναός, il Santuario, l'edificio vero e proprio (cfr. Mt 23,35), e tale distinzione si trova già nei due libri dei Maccabei (cfr. 1Mac 1,22; 13,52; 2Mac 2,9; 8,2). Mai, si ribadisce, tale terminologia viene impiegata nella lettera. Cfr. P. JOÜON, *Les mots employés pour désigner "le Temple" dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et Josèphe*, in "Recherches de Science Religieuse" 25 (1935), 329-332.

⁷ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, Gabalda, Paris 1952-53, pp. 247-248; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia 1989, p. 231.

⁸ Cfr. B.A. LEVINE, *Leviticus / ויקרא*, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1989, p. 4.

una nube, detta la Gloria, *kabôd*, segno e manifestazione della sua presenza, per incontrarsi con Mosè, che fungeva da intermediario con chiunque volesse consultare il Signore (Es 25,22; 29,42-43; 30,6,36; 33,7-11; Nm 7,89).⁹ Per la più recente tradizione sacerdotale (P) la Tenda sarebbe invece posta al centro dell'accampamento (Nm 2,2.17), la nube divina vi stazionerebbe permanentemente (Es 40,36-38) e avrebbe una funzione cultuale (Lv 1-16).¹⁰

Della costruzione della Tenda del Convegno si parla in due sezioni: in Es 25-31 si ha la serie delle istruzioni e in Es 35-40 il racconto della loro esecuzione. Un interessante legame esiste col racconto della Creazione.¹¹ La sezione delle istruzioni è divisa in sette parti, ognuna introdotta dalla formula «e parlò il Signore a Mosè» (Es 25,1; 30,11.17.22; 31,1) o «e disse il Signore a Mosè» (Es 30,34; 31,12). Le prime sei hanno a che fare con la creatività degli artigiani, mentre la settima e ultima tratta in dettaglio del riposo sabatico. Anche Lv 19,30 e 26,2 associano assai strettamente sabato e Santuario: «Osserverete i miei sabati e venererete il mio Santuario: io sono il Signore». Inoltre Es 40,17 riferisce che i lavori terminano nel giorno d'inizio del nuovo anno, a sottolineare che una nuova era è cominciata nella vita del popolo. Lo stretto rapporto tra i due racconti è infine confermato da contatti verbali e tematici (Gen 2,1 e Es 39,32; Gen 1,31 e Es 39,33a; Gen 2,3 e Es 39,43b; Gen 2,2 e Es 40,33).

Per i critici, da Wellhausen in poi, la descrizione del Tabernacolo e dei suoi arredi, presentata nelle due suddette sezioni appartenenti alla tradizione sacerdotale, è una costruzione letteraria idealizzata che proietta nel passato all'epoca del deserto, dimezzandone esattamente le dimensioni, la struttura del Secondo Tempio.¹²

La Tenda era delimitata da un recinto rettangolare¹³, orientato con il lato più lungo sulla direttrice est-ovest e con l'entrata¹⁴ posta sul lato orientale (Es 27,9-19). Il recinto aveva la funzione di separare l'area sacra al suo interno da quella profana al di fuori. Lo spazio al suo interno era diviso in due zone quadrate perfettamente uguali¹⁵: quella a oriente era occupata dal Cortile¹⁶, accessibile anche ai laici e con al centro l'Altare degli olocausti¹⁷, l'altra conteneva il Santuario vero e proprio. Questo si componeva di due parti di dimensioni diseguali, il Santo dei Santi¹⁸ e il Santo¹⁹,

⁹ Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, tr. it., Paideia, Brescia 1972, pp. 271-273.

¹⁰ Cfr. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1977³, pp. 295-296.

¹¹ Cfr. N.M. SARNA, *Exodus* / שמות, The Jewish Publication Society, Philadelphia – New York – Jerusalem 1991, pp. 155-156.

¹² Cfr. R. RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 1990, p. 33; A. ROTHKOFF, *Tabernacle*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, ed. C. Roth – G. Wigoder, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, p. 685.

¹³ *Khatzer*, di dimensioni 100x50 cubiti (un cubito corrisponde a circa 46 cm).

¹⁴ *shá'ar*, larga 20 cubiti.

¹⁵ di 50x50 cubiti.

¹⁶ In 2Cr 4,9 e 6,13 è detto '*azarâ*, «atrio».

¹⁷ *mizbakh ha-'olâ*.

¹⁸ *qôdesh ha-qodashîm*, detto *d'bîr*, lett.: «stanza posteriore», in 1Re 6-8 e 2Cr 2-4.

¹⁹ *qôdesh*, detto *hêkal*, «tempio», in 1Re 6-8, 2Cr 2-4 e Ez 40-43.

separati dal Velo²⁰, una cortina di porpora e lino decorata con ricami raffiguranti dei cherubini. Il Santo dei Santi, una struttura perfettamente cubica²¹, era la zona più santa dell'intero complesso, tanto che vi poteva accedere soltanto il Sommo Sacerdote una volta all'anno, proprio nel Giorno dell'Espiazione. Al suo interno c'era l'oggetto più sacro, l'Arca.²² Nel Santo²³ avevano accesso solo i sacerdoti per eseguire i diversi riticonnessi con gli oggetti ospitati al suo interno, ossia la Tavola dei pani²⁴, il Candelabro²⁵ e l'Altare dell'incenso²⁶ (fig.1).

In base all'ordine decrescente di santità si può quindi vedere il Santuario come composto di tre zone, il Santo dei Santi, il Santo ed il Cortile: l'antica tradizione della teofania al monte Sinai di Es 19-24 ne è l'archetipo immediato.²⁷ Difatti anch'esso in quell'occasione era delimitato (Es 19,12) e diviso in tre zone di differente santità: la sua sommità ardente, da cui usciva la voce di Dio (Es 19,20) e su cui solo Mosè poteva salire (Es 19,20b; 34,2b); le sue pendici coperte dalla nuvola, cui poterono accedere in compagnia di Mosè i settanta anziani ed i sacerdoti, cioè Aronne e i suoi figli Nadab ed Abiu (Es 24,1); la base del monte, sotto la nuvola, dove Mosè eresse l'altare e le dodici stele (Es 24,4).

Il monte Sinai fu perciò solo il luogo dell'incontro iniziale tra Dio e Mosè, ma in seguito Dio designò la Tenda come il luogo dei loro successivi incontri, santificandola con la sua Gloria, la nube che lo nascondeva ma ne rivelava altresì la presenza, sul modello della teofania del Sinai, in modo da diventare, per così dire, un «Sinai portatile». Il Santuario venne così a costituire il luogo dell'incontro, della comunicazione tra Dio e il suo popolo: dall'Arca, nella nube, Dio parlava ad Israele, mentre dall'Altare degli olocausti gli Israeliti potevano raggiungere il cielo. Ed è singolare il fatto che proprio questi ultimi due elementi occupino il centro dei due quadrati uguali in cui si può dividere lo spazio all'interno del recinto.

Presso i popoli vicini ad Israele il tempio era costruito per essere l'abitazione del dio o della dea cui apparteneva. Tale concezione soggiace anche ai termini ebraici *báyit*, «casa», e *hêkal*, «palazzo», mutuati proprio dai popoli mesopotamici e semitici e usati per indicare un tempio pagano o yahwista, ed in modo particolare il Tempio di Gerusalemme (cfr. *bêt ha-'elohîm*, «la casa di Dio», in Gdc 18,31; *ha-báyit*, «la casa», in 1Re 6,1; *bêt/hêkal YHWH*, «la casa/il palazzo di YHWH», in 1Re 7,12 e 2Re 23,4 rispettivamente).²⁸

²⁰ *paróket*. Una singolare peculiarità del suo tessuto è che sia misto, ossia composto di lana tinta di porpora e di bisso, una sorta di lino fine, contravvenendo alle relative proibizioni di Lv 19,9 e Dt 22,11.

²¹ di 10x10x10 cubiti.

²² *arôn*.

²³ di 10x20 cubiti.

²⁴ *shulkhan*.

²⁵ *m^enorâ*.

²⁶ *mizbakh ha-q'tóret*.

²⁷ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1991, pp. 58-61.139-143.251.

²⁸ Cfr. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, pp. 284-285.

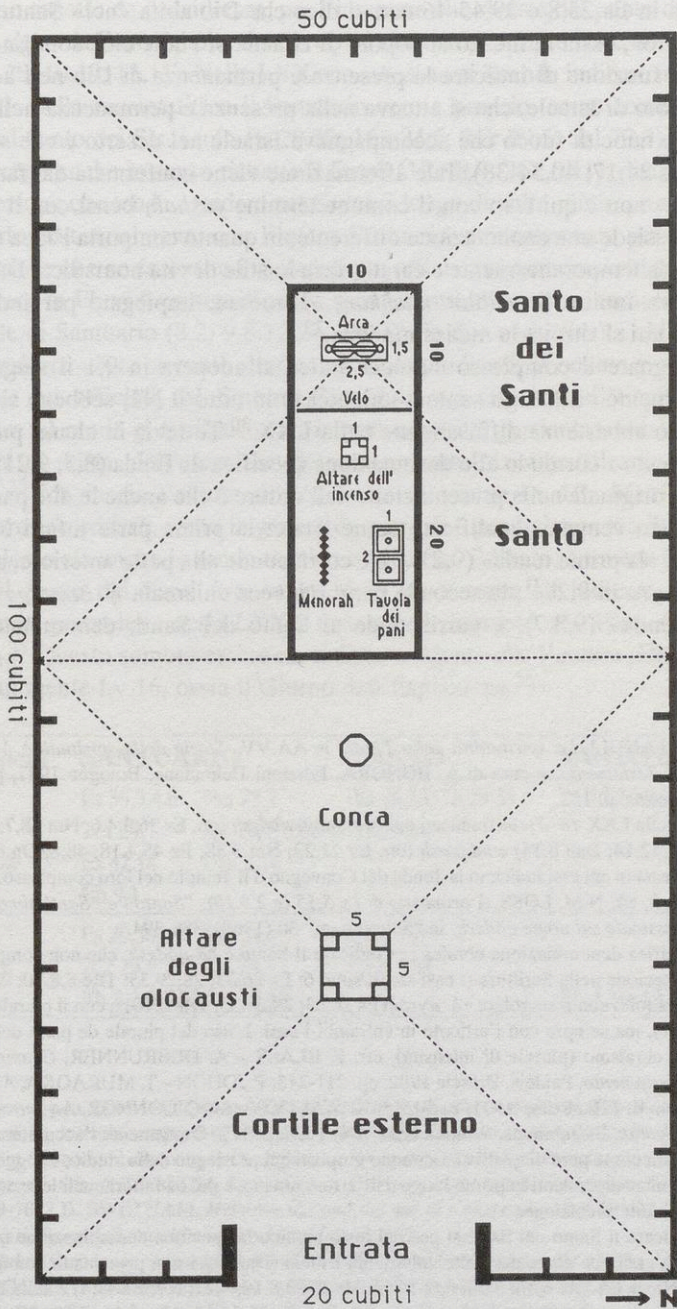


fig. 1. La Tenda del Convegno

Tuttavia in Es 25,8 e 29,45-46 non si dice che Dio abita «nel» Santuario, ma «in mezzo a loro», ossia in mezzo al popolo di Israele: si vuole cioè sottolineare che la Tenda ha la funzione di indicare la presenza e permanenza di Dio nell'accampamento del popolo di Israele, che si attuava nella presenza e permanenza nella Tenda della Gloria, la nube di fuoco che accompagnava Israele nel deserto e che scendeva sulla Tenda (Es 24,17; 40,34-38). Tale affermazione viene confermata dal fatto che il verbo «abitare» non è qui reso con il comune termine *yashab*, bensì con il più raro *shakan*, che possiede una connotazione differente, in quanto comporta l'idea di dimorare in una tenda temporaneamente e caratterizza lo stile di vita nomadica. Dalla stessa radice deriva inoltre il termine *mishkan*, «Dimora», impiegato per indicare la Tenda e dietro cui si ritrova la medesima idea.²⁹

Per designare il complesso culturale antico si adopera in 9,1 il singolare τὸ ἅγιον, letteralmente «il Luogo santo», unico caso in tutto il NT, sebbene si tratti di un uso attestato abbastanza diffusamente nella LXX.³⁰ Tuttavia in alcuni punti vi si fa pure riferimento ricorrendo alla designazione specifica di Tenda (8,5; 9,21; 13,10). Ciò che vi è di originale nella presentazione dell'autore è che anche le due parti di cui si dice composto vengano qualificate come tende: la prima parte infatti è detta ἡ πρώτη σκηνή, «la prima tenda» (9,2.6.8), e corrisponde alla parte anteriore, al Santo, denominato Ἁγία in 9,2b³¹; la seconda parte è invece chiamata ἡ δευτέρα σκηνή, «la seconda tenda» (9,3.7), e corrisponde al Santo dei Santi, denominato Ἁγία Ἀγίων in 9,3b.³²

²⁹ Cfr. A. FANULI, *La spiritualità della Tôrah*, in AA.VV., *Storia della spiritualità. I. La spiritualità dell'Antico Testamento*, a cura di A. BONORA, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, pp. 96-99; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 158.

³⁰ Infatti nella LXX τὸ ἅγιον traduce i due sostantivi *qôdesh* (cfr. Es 36,3.4.6; Nm 28,7; 2Cr 29,7; Sal 19,3; 59,8; Ez 42,14; Dan 8,14) e *miqdash* (cfr. Lv 21,23; Nm 3,38; Ez 45,4.18; 48,8; Dn 8,11) nella maggior parte dei casi in cui essi indicano la Tenda del Convegno o il Tempio nel loro complesso. Riguardo al sostantivo *qôdesh*, cfr. N.M. LOSS, *A proposito di Lv 5,15 (e 2,3.10). "Santo" e "Santissimo": abbozzo di uno studio lessicale sul nome qôdesh*, in "Salesianum" 30 (1968), 388-394.

³¹ La specifica denominazione ebraica per indicare il Santo è *ha-qôdesh*, che non compare molte volte in questa accezione nella Scrittura (i casi sicuri sono 6: Es 26,33; 28,29.35; 1Re 8,8.10; 2Cr 5,11) e che nella LXX è tradotto con il singolare τὸ ἅγιον (Es 26,33; 28,29.35; 1Re 8,10) o con il plurale τὰ ἅγια (1Re 8,8; 2Cr 5,11), ma sempre con l'articolo in entrambi i casi. L'uso del plurale da parte della LXX è probabilmente un ebraismo (plurale di intensità), cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, pp. 211-213; P. JOÛON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, PIB, Roma 1991, p. 502; B.K. WALTKE - M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1990, p. 122. Ovviamente l'accuratezza dei dati statistici qui indicati, come pure di quelli che saranno proposti nel prosieguo dello studio, è soggetta a errori o possibili differenze dipendenti in primo luogo dall'errore umano, e poi da fattori quali le lezioni varianti e i casi di dubbia interpretazione.

³² Per indicare il Santo dei Santi si usa nel testo ebraico la specifica denominazione *qôdesh ha-godashîm*, ed anch'essa non compare molte volte nella Bibbia (i casi che non presentano ambiguità sono 12: Es 26,33.34; Nm 4,19; 1Re 6,16; 7,50; 8,6; 1Cr 6,34; 2Cr 3,8.10; 4,22; 5,7; Ez 41,4) e nella LXX è tradotto con l'espressione al singolare τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων (Es 26,33.34; 1Re 6,16; 7,50; 2Cr 3,8.10; Ez 41,4) o al plurale τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Nm 4,19; 1Re 8,6; 1Cr 6,34; 2Cr 4,22; 5,7), ma sempre con l'articolo in entrambi i casi (tranne 1Cr 6,34: ἅγια τῶν ἁγίων).

Altro aspetto da considerare, per l'interesse che riveste dal punto di vista terminologico, riguarda l'uso del plurale τὰ ἅγια, che compare sette volte nella lettera (8,2; 9,8.12.24.25; 10,19; 13,11). Nella LXX con τὰ ἅγια si intende indicare in primo luogo il Santuario nella sua totalità o il Santuario vero e proprio, come composto cioè dal Santo e dal Santo dei Santi (cfr. Es 29,30; 1Cr 24,5; 2Cr 29,5; Sal 73,3), ma in alcuni casi si intende anche in senso ristretto il Santo (1Re 8,8; 2Cr 5,11): dietro ciò traspare una concezione che tende a vedere nel Santo il luogo di culto più importante, tanto da identificarlo sostanzialmente con l'intero Santuario, evidentemente per la quotidiana frequentazione che ne facevano i sacerdoti per officiarvi i numerosi riti previsti.

Invece in Eb vi è un significativo spostamento d'accento: accanto al significato generale di Santuario (8,2; 9,8.12.24; 10,19), in due passi risulta chiaramente che con il plurale τὰ ἅγια si vuole alludere al Santo dei Santi, in quanto si accenna ai riti del sangue ivi officiati dal Sommo Sacerdote nel Giorno dell'Espiazione (9,25; 13,11), e in tal modo si attribuisce un'importanza tutta particolare a tale parte anche dal punto di vista dell'esercizio del culto, tanto da identificarla con l'intero Santuario.³³ Ma in ciò l'autore ricalca molto da vicino Lv 16: difatti solo in quel passo il termine *qôdesh*, usato in genere da parte di P per indicare sia il Santuario nel suo complesso sia anche in modo tecnico e specifico il Santo, è invece impiegato per indicare il Santo dei Santi (tranne in 16,33 dove torna ad indicare la Tenda del Congegno in generale) e nella LXX è reso con il singolare τὸ ἅγιον (16,2.3.16.17.20.23.27).³⁴ Questo sembra essere un indizio evidente che l'autore nella sua esposizione ha in mente Lv 16, ossia il Giorno dell'Espiazione.³⁵

<i>ha-qôdesh</i>	SANTUARIO		SANTO	SANTO dei SANTI
τὸ ἅγιον	Es 36,3.4.6	Nm 28,7	Es 26,33; 28,29.35	Lv 16,2.3.16.17.20.23.27
	2Cr 29,7	Sal 19,3; 59,8	1Re 8,10	
	Ez 42,14	Dan 8,14		
	Eb 9,1			
τὰ ἅγια	Es 29,30	1Cr 24,5	1Re 8,8	Eb 9,25; 13,11
	2Cr 29,5	Sal 73,3	2Cr 5,11	
	Eb 8,2; 9,8.12.24; 10,19			

³³ Non si può eccessivamente enfatizzare il principio di coerenza affermando che l'autore della lettera con τὰ ἅγια intenda sempre e comunque o il Santuario nella sua totalità (Salom) o il Santo dei Santi (Swetnam): in tal modo si disconosce che egli usa un linguaggio metaforico e gioca con la flessibilità dei termini adoperati. Cfr. A.P. SALOM, *TA HAGIA in Hebrews*, in "Andrews University Seminary Studies" 5 (1967), 59-70; J.B. SWETNAM, *Hebrews 9,2 and the use of Consistency*, in CBQ 32 (1970), 205-221; A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, p. 153.

³⁴ Unico altro luogo in cui *qôdesh* indichi il Santo dei Santi si ha in Ez 42,23.

³⁵ Salom al contrario sostiene che se l'autore di Ebrei avesse voluto seguire espressamente Lv 16 avrebbe adoperato il singolare τὸ ἅγιον, e quindi egli sarebbe stato influenzato dalla tendenza generale della LXX piuttosto che da un suo passo specifico. Ma egli non tiene conto dell'originalità dell'autore nell'utilizzare e nel far riferimento ai dati biblici. Cfr. A.P. SALOM, *TA HAGIA in Hebrews*, pp. 62.64.

Sul senso profondo di tutti questi dati si tornerà in seguito, e allora risulterà chiaro come il fatto che spesso tali sfumature non vengano percepite o tenute in debita considerazione, rende conto dell'imbarazzo e della confusione che in genere si nota tra gli esegeti nel commentare la sezione centrale della lettera.

2. GLI ARREDI

L'autore passa poi a descrivere gli oggetti sacri con cui le due parti del luogo di culto sono arredate. La prima tenda, il Santo, contiene il Candelabro, ἡ λυχνία, la Tavola, ἡ τράπεζα, e l'esposizione dei pani, ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων (9,2).³⁶

Il Candelabro³⁷ era collocato sul lato meridionale del Santo, di fronte alla Tavola (Es 26,35; 40,3-4.24), e come il Propiziatorio con i suoi due Cherubini era realizzato interamente in oro puro³⁸ (Es 25,31-40; 37,17-24). Finemente lavorato con decorazioni di fiori di mandorlo, era costituito da un fusto centrale da cui si diramavano sei braccia, e alla sommità del fusto centrale e delle braccia erano poste sette lampade orientate in modo da illuminare la Tavola (Nm 8,2-3).³⁹ Al tramonto esse venivano accese dal Sommo Sacerdote e lo restavano dalla sera fino alla mattina, quando venivano riassettate (Lv 24,3-4).

In Es 25,38 sono menzionati due oggetti impiegati per eseguire questa operazione, che nel Tempio veniva effettuata anche dai semplici sacerdoti (2Cr 13,11): le molle, adoperate per rimuovere gli stoppini bruciati e consumati, e i bracieri, in cui questi veni-

³⁶ Tale espressione si ha solo qui nel NT, mentre nella LXX ricorre solo in 2Cr 13,11, dove rende l'ebraico *ma'arēket lékhem*, «disposizione dei pani», e in 2Mac 10,3. Due volte compare invece semplicemente il termine ἡ πρόθεσις senza alcuna specificazione riguardo ai pani: in Es 40,4 Dio ordina a Mosè di esporre sulla Tavola «la sua esposizione», ἡ πρόθεσις αὐτῆς (*'erkô*), mentre in 2Cr 2,3 Salomone scrive a Chiram, re di Tiro, che vuole edificare un tempio al Signore per offrire tra l'altro «l'esposizione», πρόθεσις (*ma'arēket*). Più comune è l'espressione a termini invertiti ἄρτοι τῆς προθέσεως, «pani della disposizione» (Es 40,23 [*'erek lékhem*, «pila dei pani»]; 1Sam 21,7; 1Cr 9,32; 23,29; 2Cr 4,19), che corrisponde all'ebraico *lékhem ha-ma'arēket* (1Cr 9,32; 23,29), e che anche ricorre tre volte nel NT (Mt 12,4; Mc 2,26; Lc 6,4). Diverse volte nella LXX compare pure la designazione τράπεζα τῆς προθέσεως, «la Tavola della disposizione» (39,17 [TM 39,36], 1Cr 28,16; 2Cr 29,18; 1Mac 1,22), che traduce l'espressione *shulkhan ha-ma'arēket* (1Cr 28,16; 2Cr 29,18).

³⁷ *m'nôrâ* nel TM (42 volte) e appunto λυχνία nella LXX (34 volte). Si tratta di termini tecnici riservati esclusivamente a tale oggetto cultuale (tranne 2Re 4,10 in cui se ne fa un uso profano).

³⁸ Perciò per designarlo si usano anche le espressioni «Candelabro d'oro puro», *m'nôrât zahab thahôr* (Es 25,31; 37,17), «Candelabro/Candelabri d'oro», *m'nôrât/ m'nôrôt ha-zahab* (2Cr 4,7; 13,11), «Candelabri d'oro purissimo», *m'nôrôt zahab sagûr* (1Re 7,49; 2Cr 4,20), «Candelabro tutto d'oro», *m'nôrât zahab kullah* (Zc 4,2) e «Candelabro puro», *m'nôrâ/th'hôrâ* (Es 31,8; 39,37; Lv 24,4), a motivo appunto della purezza dell'oro con cui era realizzato. È anche detto «Candelabro santo», λυχνία ἁγία (Sir 26,17), e «Candelabro della luce», *m'nôrât ha-ma'ôr*, in base alla sua funzione (Es 35,14; Nm 4,9).

³⁹ La Scrittura non riporta le sue dimensioni, ma in bMen 28b, che probabilmente fa riferimento a quello del Tempio di Erode, si dice che era alto 3 cubiti.

vano gettati.⁴⁰ Unitamente all'Arca, alla Tavola, agli Altari e al Velo, il Candelabro era affidato durante il trasporto nel deserto alla cura dei Leviti della famiglia dei Keatiti (Nm 3,31; 4,9-10). Nel Tempio di Salomone erano presenti non uno ma ben dieci candelabri, cinque lungo il muro meridionale e cinque lungo quello settentrionale, che non sono chiaramente descritti (1Re 7,49; 1Cr 28,15; 2Cr 4,7; 4,20; 13,11; Ger 52,19). Comunque nel Secondo Tempio compare sempre un solo Candelabro, come attestano uniformemente tutti i passi che ad esso fanno riferimento (Sir 26,17; Zc 4,2.11; 1Mac 1,21; 4,49.50). Diversi sono i significati simbolici associati al Candelabro: rappresenterebbe l'albero della vita, a motivo della inequivocabile forma ad albero della sua struttura; le sue decorazioni a fiori di mandorlo sarebbero simbolo della vita rinnovata e sostenuta, in quanto il mandorlo in ebraico è chiamato *shaqed*, dal verbo *shaqad*, «vigilare, essere sveglio», per essere il primo albero a fiorire, a «ridestarsi» dal sonno invernale; la sua luce attesterebbe che Dio è presente in mezzo al suo popolo, essendo la luce simbolo della vita e della presenza di Colui che la dona.⁴¹

La Tavola⁴² era invece posta sul lato settentrionale del Santo, fatta di legno e ricoperta d'oro⁴³, l'oggetto più santo dopo l'Arca (Es 25,23-30; 37,10-16). Su di essa erano disposti, uno sull'altro su due pile uguali, i dodici pani dell'esposizione, *lékhem panîm*, lett.: «pane della faccia [di Dio]» (Es 25,23-30; Lv 24,5-9). L'espressione, alquanto strana, è stata interpretata in vario modo a seconda della traduzione di *panîm*, che di solito significa «faccia» o «presenza». Secondo la gran parte delle traduzioni si deve perciò semplicemente intendere «il pane della presenza», in base a Es 25,30 e a 1Sam 21,7.⁴⁴ I pani venivano sostituiti con altri pani freschi ogni sabato, mentre quelli vecchi erano mangiati dai sacerdoti nel sacro recinto. Mentre 1Re 7,48 afferma

⁴⁰ Si è fatto notare che le decorazioni e la struttura del Candelabro sono tipiche del periodo dell'Esodo, il Tardo Bronzo (XVI-XIII sec. a.C.), sebbene candelabri con tutte o la gran parte delle sue caratteristiche non sono stati ritrovati negli scavi archeologici operati nell'area del Vicino Oriente. Ciò viene avvalorato dalla constatazione che alcuni termini usati per descrivere il Candelabro sono probabilmente d'origine egiziana o impiegati in contesti in cui si fa riferimento all'Egitto: *gabîa'*, «coppa, calice»; *qaneh*, «canna, fusto» (Gen 41,5.22; 2Re 18,21; Is 19,6; 36,6; Ez 29,6). Cfr. M. HARAN, *Menorah*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, coll. 1358-1359; J. MILGROM, *Numbers* במדבר, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1990, p. 367; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 164.

⁴¹ Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 165.

⁴² La sommità è di 1x2 cubiti e alta 1,5.

⁴³ E perciò è detta «Tavola d'oro», *ha-shulkhan zahab* (1Re 7,48). Compare pure la denominazione «Tavola pura», *ha-shulhan ha-thahôr* (Lv 24,6; 2Cr 13,11), sempre a motivo della purezza dell'oro di cui era fatta.

⁴⁴ In mMen 11,4 invece si dice che «lehem panîm [significa] che ha facce (pnym) [su tutti i lati]», intendendo così «il pane che ha visibili tutte le sue superfici». Una variante legge addirittura «*lékhem panîm* [significa] che ha angoli (pynym)», quindi «il pane che ha angoli», e si avrebbe un'interpretazione che allude ai quattro corni, gli elementi decorativi posti alle estremità del pane che ricordavano i corni dell'Altare. Inoltre i testi biblici nulla dicono sulla forma dei pani e bMen 94b riporta due opinioni: a forma di scatola rotta o a forma di chiglia di nave (fig. 2). Cfr. E. CASHDAN, *Menahoth*, in *The Babylonian Talmud*, ed. I. EPSTEIN, The Soncino Press, London 1935-52; M. HARAN, *Menahoth*, in *The Babylonian Talmud*, ed. I. EPSTEIN, The Soncino Press, London 1935-52; M. HARAN, *Menahoth*, in *The Babylonian Talmud*, ed. I. EPSTEIN, The Soncino Press, London 1935-52.

fig. 2. I pani *Shewbread* or *Showbread*, in *Encyclopaedia Judaica*, XIV, coll. 1394-1396; N.M.

esplicitamente che nel Tempio vi fosse un'unica Tavola dei pani, un'ambiguità al riguardo vi è da parte del Cronista, che a volte fa menzione di una Tavola (2Cr 13,11; 29,18), a volte di dieci (1Cr 28,16; 2Cr 4,8.19).⁴⁵ Oltre ai pani erano presenti sulla Tavola altri quattro utensili⁴⁶; gli stampi⁴⁷, per mantenere la forma dei pani dopo la loro cottura; i vasi a forma di palmo di mano⁴⁸, forse destinati a contenere l'incenso posto sulla Tavola che era bruciato il sabato, quando i pani erano rimossi; anfore e tazze⁴⁹, i due tipi di recipienti per le libagioni.

La prima singolarità che immediatamente attira l'attenzione è che nel passo di Ebrei in esame non viene fatta alcuna menzione dell'Altare dell'incenso, anch'esso collocato nel Santo di fronte al Velo (Es 30,6). Si potrebbe tentare di dare una risposta asserendo che l'autore seguirebbe gli unici due casi, ed entrambi a proposito della Tenda mosaica, in cui si enumerano solo la Tavola ed il Candelabro nel dare una descrizione o un elenco del mobilio del Santo: Es 26,35, in cui alla fine della descrizione del Velo posto a separazione del Santo e del Santo dei Santi si prescrive di collocare i due oggetti al di fuori di esso, e Lv 24,1-9, passo che stabilisce le prescrizioni rituali che i sacerdoti devono assolvere in relazione al Candelabro (24,1-4) e ai pani della Tavola (24,5-9).

A questi due brani si può accostare quello di 2Cr 4,7 riguardante il Tempio salomonico, dove però si parla dei dieci Candelabri d'oro e delle dieci Tavole in esso presenti. La precedente analisi si basa sul TM, ma se si esamina il testo della LXX si rilevano altri due casi, sempre a proposito della Tenda, in cui si elencano solo la Tavola ed il Candelabro, a motivo dell'omissione da parte della versione greca della menzione dell'Altare dell'incenso (Es 35,13-14; 38,9-17 [TM 37,10-24]). Tuttavia non sembra essere questa la strada da seguire per arrivare a una soluzione soddisfacente del problema.

Altra singolarità da considerare, che quasi nessun commentatore ha rilevato, riguarda l'ordine in cui i due oggetti sono elencati. Solo Michel vi ha prestato una certa attenzione nel tentativo di darne una spiegazione plausibile, senza tuttavia dedicarvi una estesa analisi.⁵⁰ Nelle due lunghe sezioni parallele del libro dell'Esodo che descri-

⁴⁵ Il singolare impiegato in questi casi potrebbe per alcuni commentatori essere inteso in senso collettivo. Cfr. M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1985, p. 189 n. 1.

⁴⁶ Detti altrove *k'êlê ha-qôdesh*, «gli utensili sacri» o «gli utensili del Santuario» (per es. Nm 3,31), oppure *k'êlê ha-sharet*, «gli utensili del servizio» (per es. Nm 4,12).

⁴⁷ *q'e'arôt*, «piatti, vassoi».

⁴⁸ *kappôt*, lett.: «palmi [delle mani]».

⁴⁹ Rispettivamente *q'sawôt*, «brocche», e *menaqqiyyôt*, «giare». Il significato dei due termini e la funzione degli oggetti con essi designati presenta delle difficoltà, in quanto Es 30,9 proibisce esplicitamente libagioni sull'Altare dei profumi posto nel Santo. In bMen 97a con *qesawôt* si intendono dei sostegni posti ai lati della Tavola per mantenere i pani duri e fermi in modo da non rompersi, e si fa così derivare il termine da *qasheh*, «duro». Con *menaqqiyyôt* si intendono invece delle aste a forma di mezza canna vuota inframmezzate ai pani per permettere la libera circolazione dell'aria tra essi, mantenendoli così puliti e senza muffa, e si fa allora derivare il termine da *naqî*, «pulito» (fig. 3). Cfr. E. CASHDAN, *Menahoth*.

⁵⁰ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984¹⁴, p. 299 n. 2.

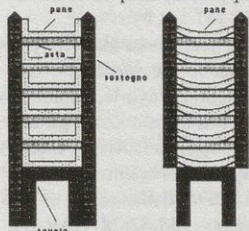


fig. 3. La Tavola dei pani

vono minuziosamente la Tenda e i suoi arredi (Es 25-31; 35-40), e anche nei sei sommari in esse disseminati che ricapitolano la lista del mobilio della Tenda (Es 30,26-30; 31,7-11; 35,11-19; 39,33-41; 40,2-15; 40,18-33), i tre oggetti posti nel Santo sono sempre presentati nel TM secondo un ordine stereotipo: Tavola, Candelabro, Altare dell'incenso (Es 30,27; 31,8; 35,13-15; 39,36-38; 40,4-5; 40,22-27).

La LXX invece, pur concordando con il testo ebraico nelle due sezioni descrittive, dove però è omissso, come detto, il brano di 37,25-29 riguardante l'Altare dell'incenso, nei sei sommari per ben tre volte presenta un ordine differente (Es 30,27; 31,8; 39,15-17 [TM 39,36-38]), e in due di questi tre casi si fa cenno prima al Candelabro e poi alla Tavola. Il medesimo ordine stereotipo dei tre oggetti si ritrova invece inalterato in altri due sommari posti nel libro dei Numeri in cui si dà l'elenco degli arredi affidati alla custodia dei Leviti della famiglia dei Keatiti (Nm 3,31; 4,7-11), e in questi passi vi è pure concordanza tra TM e LXX.

Per quanto concerne il Tempio di Salomone nei tre passi in cui sono menzionati insieme i tre oggetti vi è sì concordanza tra testo ebraico e greco (1Re 7,48-49 [LXX 7,34-35]; 1Cr 28,15-18; 2Cr 4,19-20), ma l'ordine cambia e una volta i dieci Candelabri son menzionati prima delle dieci Tavole (1Cr 28,15-18). Parimenti nei tre passi relativi al Secondo Tempio in cui i tre oggetti sono associati, il Candelabro sempre precede la Tavola nell'ordine di menzione (1Mac 1,21-22; 4,49; 4,50-51).

TENDA del CONVEGNO				TEMPIO di SALOMONE	
descrizioni		sommari			
Es 25-31	T _p ⁵¹ CA	Es 30,27 [30,27-28]	C Altari T	1Re 7,48-49	A T _p C ¹⁰
25,23-30(T)		Es 31,8	Altari T C	[7,34-35]	
25,31-39(C)		Es 35,13-15 [om. v.15]	T _[p om.] C [A om.]	1Cr 28,15-18	C ¹⁰ T ¹⁰ A
30,1-10(A)		Es 39,36-38 [39,15-17]	A C T _p	2Cr 4,19-20	A T ¹⁰ _p C ¹⁰
Es 35-40	T C [A om.]	Es 40,4-5	T _p CA		
37,10-16(T)		Es 40,22-27	T _p CA	2Cr 4,7	C ¹⁰ T ¹⁰
[38,9-12]		Nm 3,31	T C Altari	SECONDO TEMPIO	
37,17-24(C)		Nm 4,7-11	T _p CA		
[38,13-17]				1Mac 1,21-22	A C T
37,25-29(A)		Es 26,35	T C	1Mac 4,49	C A T
[om.]		Lv 24,1-4 (C).5-9 (T)	C T _p	1Mac 4,50-51	A C T _p

Anche Filone e Giuseppe Flavio nelle descrizioni che danno del Tempio presentano dei testi con notevoli somiglianze con il passo di Ebrei in esame, sia per i termini impiegati sia per l'ordine in cui gli arredi sono elencati: così Filone dice che «nel Santo ci sono tre oggetti, un Candelabro, una Tavola, un Altare dell'incenso» (τρίων

⁵¹ T_p indica che con la Tavola si menzionano pure i pani, come in Eb 9,2.

ὄντων ἐν τοῖς ἁγίοις σκευῶν, λυχνίας, τραπέζης, θυμιατηρίου)⁵², o «i rimanenti tre oggetti... nel mezzo l'Altare dell'incenso... poi il Candelabro... poi la Tavola» (*tà λοιπὰ τρία σκευή... μέσον μὲν τὸ θυμιατήριον... τὴν δὲ λυχνίαν... ἢ δὲ τράπεζα*)⁵³, e Giuseppe Flavio riporta che erano collocate nella prima parte del Santuario, cioè nel Santo, tre opere d'arte universalmente ammirate e famose, «un Candelabro, una Tavola, un Altare dell'incenso» (*λυχνίαν τράπεζαν θυμιατήριον*).⁵⁴

Si può quindi affermare che all'ordine stereotipo con cui costantemente in P sono elencati i tre arredi del Santo (Tavola, Candelabro, Altare dell'incenso), e per cui sempre la Tavola è menzionata prima del Candelabro, con l'unica eccezione di Lv 24,1-9, si va sostituendo nel corso del tempo un'altra tradizione per cui acquista più importanza il Candelabro e lo si menziona prima della Tavola. Tale preminenza si fonda sul significato simbolico, di cui si ha traccia nella Letteratura Rabbinica (cfr. bMen 86b), che il Candelabro andrà assumendo presso il popolo ebraico nel corso dei secoli quale garanzia della continua presenza di Dio, e cui si deve il fatto che oggi proprio la sua rappresentazione si trova sullo stemma dello Stato di Israele. Questa tendenza, le cui tracce si possono già notare nella redazione del Cronista e in seguito nella traduzione della LXX, tende ad affermarsi sempre più col passare dei secoli, come risulta prima dai testi di 1Mac e poi da quelli dei due eminenti rappresentanti ebrei dell'inizio dell'era cristiana. Perciò l'autore della lettera agli Ebrei sembra sì rifarsi ai testi biblici relativi alla Tenda, ma letti alla luce della tradizione giudaica in cui era inserito.

In 9,3 viene poi detto che il Santo dei Santi è separato dal Santo da una cortina, detta τὸ δεῦτερον καταπέτασμα, «il secondo velo». Ben tre cortine o veli erano presenti nella Tenda: alla porta del recinto che circondava il Cortile (Es 27,16), all'ingresso del Santo e tra il Santo ed il Santo dei Santi (Es 26,31-37; 36,35-38). Sebbene l'ebraico riservi due termini differenti per le ultime due cortine, rispettivamente *masak*⁵⁵, «Cortina», e *paróket*⁵⁶, «Velo», la LXX nei passi corrispondenti presenta invece un testo spesso assai corrotto e rimaneggiato e non impiega una terminologia uniforme, tranne per *paróket*, che traduce immancabilmen-

⁵² *Quis rerum divinarum heres sit*, 46.

⁵³ *De vita Mosis*, II,94.

⁵⁴ *De Bello Iudaico*, V,216.

⁵⁵ Effettivamente in P il termine *masak* viene impiegato indifferentemente per indicare tutte e tre le cortine (per es. Es 35,12.15.17), seppure con una leggera prevalenza per quella all'ingresso del Santo (si veda oltre la tabella relativa).

⁵⁶ Si tratta di un termine tecnico che l'ebraico riserva esclusivamente al Velo per antonomasia, quello tra il Santo ed il Santo dei Santi, e che compare 25 volte nel TM. Per 18 volte esso è usato senza alcuna specificazione particolare (cfr. Es 26,31), mentre per 4 volte si trova l'espressione *paróket ha-masak*, «il velo che copre, che occulta» (Es 35,12; 39,34; 40,21; Nm 4,5), ed è pure detto *paróket ha-qóde-sh*, «il velo del Santuario» (Lv 4,6), e *paróket ha-'edút*, «il velo della Testimonianza» (Lv 24,3), mentre ricorre una sola volta ad indicare il Velo del Tempio (2Cr 3,14), cui si può aggiungere la ricorrenza rilevata in uno dei frammenti ebraici del libro del Siracide (Sir 50,5).

te con *καταπέτασμα*.⁵⁷ Questo stesso termine viene però impiegato per indicare non solo il Velo ma anche la Cortina nei due brani che descrivono l'aspetto e la funzione di entrambi (Es 26,31-37; 37,3-6 [TM 36,35-38]), e ciò può essere all'origine dell'espressione coniata dall'autore della lettera agli Ebrei.⁵⁸ Si deve invece escludere una dipendenza da Filone, che distingue chiaramente le due cortine impiegando il termine *κάλυμμα* per designare quella all'ingresso del Santo e il tradizionale *καταπέτασμα* per l'altra.⁵⁹

Altresì, seppure assai suggestiva, è fortemente improbabile l'ipotesi che qui possa esistere un qualche contatto con una tradizione giudaica antica. In mYom 5,1 si afferma infatti che nel Secondo Tempio il Santo era diviso dal Santo dei Santi non da uno ma da due Veli, separati tra loro dalla distanza di un cubito, indicata tecnicamente come *'ammâ ʿraqsîn*, «il cubito delle pareti divisorie» (mMid 4,7; bYom 51b; bBB 3a). La giustificazione di tale opinione si basa sul seguente complesso ragionamento. Secondo il testo ebraico assai corrotto di 1Re 6,16 sembra che nel Tempio di Salomone vi fosse una parete di assi di cedro che divideva il Santo dal Santo dei Santi, e su di essa era aperta una porta coperta da una cortina (2Cr 3,14). Ma in mMid 4,7 si dichiara invece che vi fossero non una ma due pareti divise dalla distanza di un cubito e in bYom 51b, dove si commenta mYom 5,1, si afferma che nel Secondo Tempio, non essendoci più tali pareti divisorie ed essendoci indecisione sull'appartenenza al Santo o al Santo dei Santi dello spa-

⁵⁷ Tranne in Es 40,21 dove usa *κατακάλυμμα*.

\ TM LXX \	<i>masak</i> (8x) cortina Cortile	<i>masak</i> (9x) cortina Santo	<i>masak</i> (5x) Velo	<i>paróket</i> (25x) Velo
<i>ἐπίσπαστρον</i>		Es 26,36		
<i>κατακάλυμμα</i>		Nm 3,25	Nm 3,31	Es 40,21
<i>κάλυμμα</i>	Es 27,16	Es 40,5 Nm 4,25		
<i>καταπέτασμα</i>	Nm 3,26	Es 26,37; 37,5 [TM 36,37]	Es 35,12; 40,21	Es 26,31.33 [ter].35; 27,21; 30,6; 35,12; 37,3 [TM 36,35]; 39,4 [TM 38,27]; 40,3.22.26 Lv 4,6.17; 16,2.12.15; 21,23; 24,3 Nm 4,5; 18,7 2Cr 3,14
omissione	Es 35,17; 38,18; 40,8.33 Nm 4,26	Es 35,15; 39,38; 40,28	Es 39,34	Es 39,34
confusione / altro	Es 39,20 (cortina Santo) [TM 39,40]		Nm 4,5 [τὸ συσκιάζον, «che occulta»]	

⁵⁸ Cfr. F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews. The english text with introduction, exposition and notes*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990², p. 199.

⁵⁹ Cfr. *De vita Mosís*, II,101.150.

zio di un cubito esistente tra di esse, si misero due Veli in corrispondenza del posto da loro precedentemente occupato.⁶⁰ Ma l'esistenza di due Veli viene messa in questione alla fine dello stesso passo di mYom 5,1 ed anche Giuseppe Flavio parla di un solo Velo⁶¹, congiuntamente alla tradizione sinottica (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45).

Passando a descrivere in 9,4 gli arredi del Santo dei Santi l'autore elenca in primo luogo un χρυσοῦν θυμιατήριον, «un incensiere d'oro», su cui si tornerà in seguito, e poi l'Arca dell'Alleanza, ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης⁶², descritta con espressione originale come «completamente ricoperta d'oro», περικεκαλυμμένη πάντοθεν χρυσίῳ, secondo quanto è riferito in Es 25,11; 37,2 (LXX 38,2). Infatti l'Arca, l'oggetto più sacro dell'intero complesso (Es 25,10-16), era una cassa di legno d'acacia⁶³, aperta alla sua sommità e rivestita d'oro⁶⁴, che conteneva le due Tavole dell'Alleanza⁶⁵ su cui era scritto il Decalogo (Es 24,12; 34,28b).

⁶⁰ Cfr. H. GOLDWURM, *Yoma*, in *The Mishnah*, III, Mesorah Publications, Brooklyn (NY) 1993², p. 81.

⁶¹ Cfr. *De Bello Iudaico*, V,219.

⁶² Espressione che compare 58 volte nella LXX e che corrisponde all'ebraico *'arôn ha-b'erit*, «l'Arca dell'Alleanza», o *'arôn ha-'edût*, «l'Arca della Testimonianza», resa più propriamente quest'ultima anche 9 volte con ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, «l'Arca della Testimonianza».

\ TM (190x) LXX (185x)\	<i>'arôn ha-b'erit</i> (40x) Arca dell'Alleanza	<i>'arôn ha-'edût</i> (13x) Arca della Testimonianza	<i>'arôn</i> (137x) Arca
ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης (58x)	Nm 10,33; 14,44 Dt 10,8; 31,9.25.26 Gs 3,3.4.6 [bis].8.11.17; 4.7.9.18; 6,[6].8; 8,33 Gdc 20,27 1Re 3,15; 6,19; 8,1 1Cr 15,25.26.28.29; 16,6.37; 22,19; 28,18 2Cr 5,2.7; 28,2 Ger 3,16	Es 31,7; 39,35 [LXX 39,14] Gs 4,16	Gs 3,13.15 [bis]; 4,10.11; 6,9.11.12.13 1Sam 5,4; 6,3.18; 7,1 [bis] 2Sam 6,10; 15,24 1Re 2,26 1Cr 15,27; 16,4.37; 17,1
ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου (12x)		Es 25,22; 26,33.34; 30,6.26; 40,3.21 Nm 4,5; 7,89	Es 25,10; 35,12 Lv 16,2
ἡ κιβωτὸς (115x)	1Sam 4,3.4 [bis].5 1Re 8,6	Es 40,5	TM (113x) LXX (109x) in base a 10 omissioni 4 aggiunte 2Mac 2,4.5

⁶³ *shiththim*, termine che tranne una eccezione (Is 41,19: «Pianterò acacie...») si riferisce sempre al legname utilizzato nella costruzione della Tenda e dei suoi arredi. La LXX rende il termine con l'espressione ξύλα ἄσηπτα, «legno immarcescibile», in quanto l'acacia presenta un tipo di legno molto leggero e resistente, che non assorbe umidità, come sembra anche indicare bYom 72a.

⁶⁴ Di 2,5x1,5 cubiti di base e 1,5 di altezza.

⁶⁵ *Lûkhot ha-'edut*, lett.: «le Tavole della Testimonianza». Di per sé l'espressione è una variante di *lûkhot ha-b'erit*, «le Tavole dell'Alleanza», in quanto *'edut*, «Testimonianza», e *b'erit*, «Alleanza», in ebraico sono sinonimi. Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 160.

Nella marcia nel deserto l'Arca doveva essere trasportata per mezzo di due stanghe di legno rivestite d'oro, inserite nei quattro anelli d'oro posti ai quattro piedi⁶⁶ ai suoi lati. Forse per proteggerla dal contatto con mani profane, le stanghe dovevano rimanere sempre inserite negli anelli, anche quando stazionava (Es 25,15), e tale comando sarà pure osservato quando essa sarà collocata definitivamente nel Tempio di Salomone, dove dal Santo si vedeva il rigonfiamento creato dal loro premere contro il Velo (1Re 8,8; 2Cr 5,9). Dando prova di una notevole conoscenza dei testi biblici l'autore della lettera dice anche che nell'Arca erano presenti, oltre le Tavole dell'Alleanza, αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, un vaso d'oro con la manna, στάμνος χρυσῇ ἔχουσα τὸ μάννα, e il bastone di Aronne che era fiorito, ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα, deducendo ciò in base ai testi di Es 16,32-34 e Nm 17,16-26. A proposito dell'urna contenente la manna il TM non dice che sia d'oro, ma ciò viene precisato nella LXX: altra inequivocabile indicazione che l'autore utilizza il testo biblico nella sua versione greca. Ad ogni modo in questo passaggio colpisce pure una singolare imprecisione, dal momento che i due oggetti vengono posti «all'interno» dell'Arca. Da una parte ciò potrebbe essere in aperta contraddizione con 1Re 8,9 e 2Cr 5,10 che esplicitamente dichiarano che nell'Arca non c'era nulla se non le due Tavole dell'Alleanza: il condizionale è però d'obbligo in quanto tali due testi si riferiscono alla situazione del Tempio, non della Tenda. Decisivo al riguardo è però il fatto che esista un evidente contrasto con i due passi di Es 16,34 e Nm 17,25 in cui si dice che il vaso contenente la manna e il bastone di Aronne vengono posti «davanti alla Testimonianza»⁶⁷, ossia davanti all'Arca e non dentro. È tuttavia sorprendente ritrovare in bYom 52b uno strettissimo parallelo al passo in esame: infatti lì pure si afferma che accanto all'Arca fossero presenti il vaso con la manna e il bastone di Aronne con i suoi fiori e le sue mandorle, cui inoltre sono aggiunti anche un vaso contenente l'acqua per la purificazione preparata con le ceneri della giovenca rossa (Nm 19)⁶⁸ e il cesto con gli ex-voto dei Filistei (1Sam 6,8).

In 9,5 si dice che sopra l'Arca c'erano i Cherubini della gloria, Χερουβὶν δόξης⁶⁹, che facevano ombra al Propiziatorio, κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον,

⁶⁶ Es 25,12 di per sé usa il termine *pa'amôt*, «battito, passo, occorrenza», che in Is 26,6 appare in parallelo con il termine *régel*, «piede». Ma poiché non si dice altrove che l'Arca abbia dei piedi, tale significato sembra qui incerto, ed altrettanto incerto appare il loro posto ai lati dell'Arca dove sono posizionati i quattro anelli (in cima o in basso). Cfr. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 160.

⁶⁷ Il termine *'edût*, «Testimonianza», in ebraico, come detto, sinonimo di *b'rît*, «Alleanza», di per sé indica le due Tavole di pietra su cui era scritto il Decalogo (Es 24,12; 25,16.21; 31,18; 34,28; 40,20; Dt 10,1-5), e perciò dette *lûkhot ha-'edut*, «le Tavole della Testimonianza» (Es 31,18; 32,15; 34,29) e *lûkhot ha-b'rît*, «le Tavole dell'Alleanza» (Dt 9,9.10.11.15), ma per estensione esso indica anche l'Arca che le conteneva (Es 27,21; 30,6; Lv 16,13; Nm 17,19), e per questo motivo denominata anch'essa «Arca della Testimonianza», *'arôn ha-'edût*.

⁶⁸ Non si vede bene come venga dedotta la presenza di tale oggetto presso l'Arca, in quanto in Nm 19,9 si ingiunge di riporre in un luogo mondo fuori dell'accampamento solamente le ceneri della giovenca rossa, e non un vaso con dell'acqua preparata con tali ceneri.

⁶⁹ Χερουβὶν è un *apax* per quanto concerne il NT, e qui si fa riferimento alla forma aramaica del sostantivo, mentre δόξα, titolo divino che si ritrova in Eb 1,3 e più volte nel NT (cfr. Mt 25,31; At 7,55), è equivalente a μεγαλωσύνη, «Maestà», che si ha solo in Eb 1,3; 8,1; Gd 25. Cfr. J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, T.&T. Clark, Edinburgh 1924, p. 115.

posto direttamente sull'Arca (Es 25,20; 30,6; Lv 16,13). Infatti l'Arca era coperta dal *kapporet*, «il Propiziatorio», una lastra d'oro puro avente le sue stesse dimensioni⁷⁰, e sormontata alle estremità da due Cherubini⁷¹ d'oro, rivolti l'uno verso l'altro e con le ali distese su di essa (Es 25,17-22). Si trattava comunque di un'entità separata dall'Arca, non un suo mero coperchio, prova ne è il fatto che le loro misure sono riportate separatamente e che pure separatamente i due oggetti sono elencati nei diversi inventari degli arredi della Tenda (Es 31,6-7; 35,10-12; 39,33-35). La traduzione di *kapporet* con «Propiziatorio» si basa sulle versioni della LXX (*ἱλαστήριον*) e della Vulgata (*propitiatorium*), con cui si intende «strumento di propiziazione». Ma né il verbo *kipper*, da cui si fa derivare, ha il senso di «propiziare, rendere favorevole, placare», bensì di «espiare, cancellare», né l'oggetto ha mai svolto una funzione espiatrice o propiziatrice che dir si voglia.

L'altra traduzione con «coperchio», si basa sulle versioni della LXX (Es 25,17: *ἐπίθεμα*) e del Targum (*ksy'*), e ritenendo che il senso primario di *kipper* sia «coprire», come il corrispondente verbo arabo *kafara*, ma anche ciò è stato dimostrato non avere fondamento.⁷² Molto più semplicemente il nome può essere dovuto al fatto che l'oggetto in questione era il punto focale del rito espiatorio che si svolgeva nel Giorno dell'Espiazione. Un'ipotesi piuttosto suggestiva è stata avanzata al riguardo da Görg: *kapporet* sarebbe un termine mutuato dall'egiziano *kp(n)rdwy*, che significa «pianta del piede», comune al tempo del Nuovo Regno (XVI-XI sec. a.C.) e probabilmente pronunciato *kappuri(e)t*, e il cui significato potrebbe essersi esteso fino a indicare «il luogo dove riposano i piedi»: nella Scrittura è comune l'immagine dell'Arca come sgabello dei piedi di Dio (Sal 132,7; 1Cr 28,2).⁷³ L'espressione *Χερουβὶν δόξης*, che mette direttamente in relazione i Cherubini con la Gloria, non ha precedenti ma il suo senso è chiaro: si allude al fatto che Dio nella sua Gloria, la nube che riempiva la Tenda (Es 40,34-35), parlava a Mosè da sopra il Propiziatorio posto sull'Arca, in mezzo ai due Cherubini (Es 25,22; Nm 7,89). Infatti il Propiziatorio con i suoi

⁷⁰ 2,5x1,5 cubiti. La Scrittura tace sulle dimensioni del suo spessore, tuttavia bSuk 5a afferma che dovesse misurare un palmo, cioè c. 8 cm. Ma da un rapido e semplice calcolo si può evincere facilmente che tale ipotesi è inverosimile: dovendo essere fatto di oro puro, il peso del Propiziatorio avrebbe abbondantemente superato la tonnellata, non rendendolo di certo un oggetto agevolmente trasportabile, come invece lasciano intendere le narrazioni bibliche. Cfr. A. KAPLAN, *The living Torah. The Five Books of Moses and Haftarat. A new translation based on traditional Jewish sources, with notes, introduction, maps, tables, charts, bibliography and index*, Maznaim Publishing Corporation, New York – Jerusalem 1981, pp. 385-386.

⁷¹ *k'rubim*. L'etimologia più probabile del termine sembra essere quella dall'accadico *kuribu*, che indica dei geni protettivi che in Mesopotamia venivano raffigurati all'ingresso dei templi e dei palazzi e che avevano sembianze ibride, ossia con caratteristiche oltre che umane, anche di animali e di uccelli. I cherubini descritti in Ez 1,5-11 sono rappresentati con caratteristiche che rammentano molto da vicino questi esseri, sebbene le differenze, unitamente a quelli del Propiziatorio, siano altrettanto notevoli. Cfr. S.M. PAUL, *Cherub*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, coll. 397-399; N.M. SARNA, *Exodus*, p. 161.

⁷² Cfr. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1956, pp. 189-221.

⁷³ Cfr. M. GÖRG, *Eine neue Deutung für kapporet*, in "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 89 (1977), 115-118; ID., *Nachtrag zu "kapporet"*, in "Biblische Notizen" 5 (1978), 12.

Cherubini era concepito come il sostegno dell'invisibile trono di Dio, come risulta dal titolo dato a Dio di essere «Colui che siede sui Cherubini» (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Re 19,15; 1Cr 13,6; Sal 80,2; 99,1; Is 37,16; Dan 3,55). Tale concezione si ritrova anche in diversi passi delle visioni di Ezechiele in cui il profeta vede la Gloria di Dio che riposa sui Cherubini (Ez 9,3; 10,4.18; 11,22).

Per quanto riguarda la seconda espressione, essa ricalca da vicino tre testi della LXX che impiegano σκιάζω (Es 38,8 [TM 37,9]; 1Cr 28,18) o συσκιάζω (Es 25,20), «fare ombra», per rendere l'ebraico *sakak*, «coprire, proteggere», usato per descrivere la funzione dei Cherubini come quella di essere posti a proteggere il Propiziatorio con le loro ali spiegate (cfr. anche 1Re 8,6-7 e 2Cr 5,7-8, dove però si rende *sakak* rispettivamente con περιεκάλυπτον e συνεκάλυπται, «coprivano»), immagine che si ritrova anch'essa nel TM di Ez 28,14.16 ma non nel corrispettivo testo greco della LXX.

3. LA CRUX INTERPRETUM DI χρυσοῦν θυμιατήριον (9,4)

Premessa l'analisi precedente, si è ora in grado di affrontare l'alquanto complessa *crux interpretum* di 9,4 riguardante l'espressione χρυσοῦν θυμιατήριον. Il termine θυμιατήριον costituisce un *hapax* per quanto concerne il NT, mentre nella LXX compare solo tre volte (2Cr 26,19; Ez 8,11; 4Mac 7,11) ed indica sempre inequivocabilmente un «incensiere», in quanto traduce il termine ebraico *miqthéret*. È questa l'opzione pressoché unanime della tradizione.⁷⁴

Allora l'autore avrebbe qui in mente il rito dell'incenso del Giorno dell'Espiazione (Lv 16,12-13), per molti versi unico nel suo genere e che prevedeva che in quel giorno il Sommo Sacerdote, dopo aver colmato un incensiere con dei carboni ardenti presi dall'Altare degli olocausti e aver riempito i suoi due pugni con dell'incenso finemente polverizzato, si recasse nel Santo dei Santi e versasse l'incenso sui carboni accesi, in modo tale che tutto l'ambiente si riempisse di fumo prima di espletare i riti di asperzione del sangue ivi previsti.⁷⁵ In Lv 16,12 per indicare l'incensiere utilizzato in questa occasione non si usa *miqthéret*, termine che nella Bibbia ebraica compare solo nei due passi summenzionati (2Cr 26,19; Ez 8,11), ma *makhtâ*⁷⁶, dal verbo *khatâ*, «raschiare, raccogliere [il fuoco, la brace]», il cui senso primario è dunque «braciere», e che viene reso nel greco con πυρεῖον⁷⁷, da πῦρ,

⁷⁴ Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 249.

⁷⁵ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, pp. 300-301.

⁷⁶ Cfr. G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il Kippur nella tradizione biblica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 57-58. Ricorre 22 volte nel TM e nella LXX è tradotto generalmente con πυρεῖον (17 volte), ma due volte anche con θυσία, dal verbo θίω, «sacrificare», il cui senso primario è «far fumare» (1Re 7,50 [LXX 7,36], Ger 52,19), e solo in relazione al Candelabro con ἐπαρυστήρ (Es 25,38) o ἐπαρυστήρις (Es 37,23 [LXX 38,17]; Nm 4,9), termini che indicano delle ampole per l'olio. Il termine θυσία nella versione greca è impiegato altre 21 volte per tradurre *kap*, letteralmente «palmo della mano», e che indica quindi un recipiente piatto e ricurvo, simile a un catino.

⁷⁷ Viene impiegato nella LXX esclusivamente per rendere *makhtâ*.

«fuoco», che possiede perciò lo stesso senso originario. L'autore della lettera agli Ebrei preferisce tuttavia impiegare in 9,4 il termine, θυμιατήριον, dal verbo θυμιάω, «offrire incenso», in quanto più adatto ad indicare un incensiere.⁷⁸

La Scrittura non riferisce nulla riguardo al materiale con cui tale incensiere era realizzato. Ma se anche l'autore non avesse conosciuto la tradizione riportata in mYom 4,4 in cui viene detto che l'incensiere usato dal Sommo Sacerdote per la festa del Giorno dell'Espiazione era d'oro rosso, considerato il più prezioso, a differenza di quello usato tutti gli altri giorni, che era d'oro bianco⁷⁹, tuttavia egli avrebbe potuto inferire la natura del metallo di cui era fatto in base al principio che emerge chiaramente dai testi biblici che descrivono gli arredi della Tenda, per cui più un oggetto è vicino al Santo dei Santi più preziosi devono essere i materiali con cui è realizzato.⁸⁰ E di fatto la dimostrazione che egli fosse a conoscenza di tale principio lo prova la triplice menzione dell'oro solo in relazione con oggetti posti nel Santo dei Santi (9,4), proprio a voler sottolineare che l'oro è il metallo distintivo di tale parte.⁸¹ Inoltre alcuni passi biblici attestano che il Tempio era dotato di incensieri d'oro (1Re 7,50 [LXX 7,36]; 2Cr 4,22).

Ma dal momento che alla gran parte degli esegeti fa difficoltà che nel passo di Ebrei in esame non si annoveri nella descrizione del mobilio della Tenda l'Altare dell'incenso, allora si propende a ritenere che esso venga qui indicato con l'espressione χρυσοῦν θυμιατήριον.⁸² In effetti l'Altare dell'incenso⁸³ era un oggetto sicuramente importante e di esso si parla più volte nella Scrittura (cfr. Es 30,1-10,27; 31,8; 37,25-29 [LXX omette]). Situato davanti al Velo, era fatto di legno rivestito d'oro e provvisto anch'esso di quattro corni come l'Altare degli olocausti. Due volte al giorno, al momento del Tamid, vi era bruciato l'incenso, unica offerta permessa sopra di esso. La nube di fumo così prodotta rievocava la presenza invisibile di Dio, proprio come la nube di fuoco, la Gloria, che accompagnava Israele nel deserto e che scendeva sulla Tenda. Quindi gli studiosi che ritengono che con l'espressione χρυσοῦν

⁷⁸ È interessante notare che Aquila e Simmaco in Ger 52,19 traducono *makhtâ* con θυμιατήριον (la LXX impiega invece θυῖσκη).

⁷⁹ Riguardo alla forma mYom 4,4 aggiunge anche che esso era leggero e dotato di un lungo manico, a differenza di quello usato tutti gli altri giorni che era pesante e con un manico corto.

⁸⁰ Cfr. M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, p. 164; N.M. SARNA, *Exodus*, pp. 156-157.

⁸¹ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 301 n. 2.

⁸² Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, Macmillan, New York 1906³, pp. 248-250; F.W. FARRAR, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, University Press, Cambridge 1912, pp. 112-113; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, pp. 113-115; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, pp. 249-251; G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1972, p. 143; H. BRAUN, *An die Hebräer*, Mohr, Tübingen 1984, p. 251; M.S. CAMACHO, *The Altar of Incense in Hebrews 9,3-4*, in "Andrews University Seminary Studies" 24 (1986), 5-12; H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 234-235; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 199-202; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Press, London 1991, pp. 70-71; W.L. LANE, *Hebrews*, II, Word Books, Dallas (TX) 1991, pp. 220-221.

⁸³ *Mizbakh ha-q'thoret* (Es 30,27; 31,8; 35,15; 37,25; Lv 4,7; 1Cr 6,34; 28,18; 2Cr 26,16.19), con una base di 1x1 cubiti ed un'altezza di 2 cubiti.

θυμιατήριον l'autore di Ebrei voglia alludere a tale Altare fanno in primo luogo riferimento all'impiego del termine θυμιατήριον in Filone⁸⁴ e Giuseppe Flavio⁸⁵, per i quali indica l'Altare dell'incenso, come pure nelle recensioni giudaiche della LXX del II sec. d.C. di Simmaco e Teodoziona (Es 30,1).

Comunque a tal proposito si deve innanzi tutto far notare che sebbene il termine indichi un altare per l'incenso anche presso alcuni autori classici⁸⁶, tuttavia in alcuni papiri non biblici⁸⁷ e a volte nello stesso Giuseppe Flavio⁸⁸ indica un incensiere. La LXX poi per designare l'Altare dell'incenso usa sempre il termine θυσιαστήριον, «altare», sia nell'espressione τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος, «l'Altare dell'incenso» (Es 30,1.27; Lv 4,7; 2Mac 2,5) οὗ τοῦ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων, «l'Altare degli incensi» (Lv 4,18; 1Cr 6,34; 28,18; 2Cr 26,16.19; 1Mac 4,49), che corrisponde all'ebraico *mizbakh ha-qēthoret*, sia in quella τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν, «l'Altare d'oro» (Es 40,5.26; Nm 4,11; 1Re 7,48; 2Cr 4,19; 1Mac 1,21), che corrisponde all'ebraico *mizbakh ha-zahab*.⁸⁹ Allo stesso modo nel NT per indicarlo compaiono una volta ciascuna le espressioni τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος (Lc 1,11) e τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν (Ap 8,3). Inoltre nel brano di 2Cr 26,16-20 i due termini vi appaiono associati, ma con significato nettamente distinto: Azaria-Ozia, re di Giuda (781-740 a.C.), empientemente entra nel Santo per bruciare incenso sull'Altare degli incensi, τὸ θυσιαστήριον τῶν θυμιαμάτων (26,16.19), con in mano τὸ θυμιατήριον τοῦ θυμιάσαι, «l'incensiere per offrire l'incenso». Altra considerazione che si porta a sostegno di questa opinione è che l'incensiere sarebbe un oggetto di così poca importanza e rilevanza per poter pensare che sia stato voluto annoverare nella descrizione degli oggetti del Santo dei Santi.⁹⁰ Affermazione a dir poco sorprendente appena si considera che l'autore registra anche la presenza di oggetti, quali un vaso d'oro contenente la manna e il bastone di Aronne che aveva fiorito, di per sé non certo più significativi, dal momento che se ne parla una sola volta nella Scrittura e ai quali pertanto la tradizione biblica non doveva aver attribuito un valore rilevante! In più tali autori protestano che nella Scrittura non si dice da nessuna parte che tale incensiere fosse d'oro, ma in precedenza sono stati forniti sufficienti elementi per poter replicare in modo adeguato a tale obiezione.

Comunque il punto più debole di tale proposta è che si crea un nuovo problema, in quanto l'Altare dell'incenso verrebbe così a essere posto dall'autore nel Santo dei Santi. Gli studiosi hanno tentato di risolvere tale difficoltà seguendo due linee diffe-

⁸⁴ *Quis rerum divinarum heres sit*, 46; *De specialibus legibus*, I,231; *De vita Mosis*, II,94.101.105.146.

⁸⁵ *De Bello Iudaico*, V,216.218; *Antiquitates Iudaicae*, III,147.193.198.

⁸⁶ ERODOTO, *Historiae* II,162; ELIANO, *Varia historia*, XII,51, ma è un autore del III sec. d.C.

⁸⁷ *Papiri di Ossirinco*, III,521,19.

⁸⁸ *Antiquitates Iudaicae*, IV,32.54.57.

⁸⁹ Così chiamato per distinguerlo dall'Altare degli olocausti, fatto di rame e posto nel Cortile. Nella letteratura rabbinica viene perciò anche indicato come *mzbkh hpny*, «Altare interno» (cfr. bYom 59a; bShevu 10b). Per la storia di tale Altare e per una suggestiva proposta sulla etimologia di tale denominazione, cfr. R. DE LANGHE, *L'Autel d'or du Temple de Jérusalem*, in "Biblica" 40 (1959), 476-494.

⁹⁰ Cfr. F.F. BRUCE, *The Epistle to Hebrews*, p. 200.

renti, tra loro contrapposte: da una parte si pensa a un errore dell'autore nell'operare tale collocazione; dall'altra si opta invece per una collocazione intenzionale, giustificata in base ai più svariati motivi, ma dei quali nessuno è apparso sinora convincente.⁹¹ Esaminando più da vicino l'ipotesi della collocazione erronea, l'argomento principale proposto a sostegno di essa consiste nel dire che seppure la sua collocazione tradizionalmente accettata era nel Santo tra il Candelabro e la Tavola, come concordemente attestano Filone⁹², Giuseppe Flavio⁹³ e la Mishna⁹⁴, i passi biblici al riguardo adoperano tuttavia una terminologia assai vaga, che può dar adito ad ambiguità⁹⁵:

	TM	LXX
Es 30,6	<i>lipnê ha-paróket...lipnê ha-kappóret</i> «davanti al Velo...di fronte al Propiziatorio»	<i>ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος</i> «davanti al Velo»
Es 40,5	<i>lipnê 'arôn ha-'edût</i> «davanti all'Arca della Testimonianza»	<i>ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ</i> «davanti all'Arca»
Es 40,26	<i>lipnê ha-paróket</i> «davanti al Velo»	<i>ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος</i> «davanti al Velo»
1Re 6,22 [6,21]	<i>ha-mizbeakh 'asher la-d'bîr</i> «l'Altare che appartiene al Santo dei Santi»	<i>κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβιρ</i> «di fronte al Santo dei Santi»

Tale ambiguità si aggiungerebbe all'imprecisione che a volte caratterizza l'autore nel far riferimento a passi biblici.⁹⁶ Ad ogni modo se anche si può concedere che alcuni testi della LXX presi isolatamente siano poco chiari, tuttavia non è possibile che l'autore abbia potuto fare alcuna confusione in base all'insieme complessivo dei dati biblici sull'Altare dell'incenso: infatti già in Es 30,7 si prescrive che due volte al giorno dell'incenso deve essere offerto su di esso, e poiché in Lv 16,2 è esplicitamente proibito di entrare in qualsiasi momento nel Santo dei Santi, ma solo una volta all'anno nel Giorno dell'Espiazione, norma che l'autore dimostra di ben conoscere (9,7), è impensabile che egli abbia collocato tale Altare nel Santo dei Santi.⁹⁷ Va inol-

⁹¹ Per tali interpretazioni e per una loro chiara discussione e confutazione, cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 53-55.

⁹² *Quis rerum divinarum heres sit*, 46; *De vita Mosis*, II, 94.

⁹³ *De Bello Iudaico*, V, 216.

⁹⁴ mYom 2,3; 5,5.7; mTam 3,1.6.9; 6,1; mHag 3,8.

⁹⁵ Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 234-235.

⁹⁶ Oltre il caso visto sopra in cui sono posti «nell'Arca» il bastone di Aronne e un vaso d'oro contenente la manna, si prenda ad esempio anche quello del sangue dell'Alleanza (Es 24,6-8) con cui, secondo l'autore, Mosè avrebbe asperso anche la Tenda e tutti gli arredi di culto (9,21): ma ciò non ha avuto luogo, se non altro perché la Tenda e i suoi arredi saranno realizzati solo successivamente (Es 25-31; 35-40)! L'autore fa confusione evidentemente con l'episodio della consacrazione con l'olio dell'unzione operata da Mosè in occasione dell'erezione della Tenda (Es 40,9-11) e nel giorno della consacrazione di Aronne e dei suoi figli (Lv 8,10-11).

⁹⁷ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 300 n. 2; M.S. CAMACHO, *The Altar of Incense in Hebrews 9,3-4*, p. 5.

tre tenuto conto del fatto che il testo ebraico di 1Re 6,22, l'unico che pone addirittura esplicitamente l'Altare dell'incenso nel Santo dei Santi, è molto corrotto e rimaneggiato, e la LXX presenta un testo abbastanza differente e non più ambiguo.

Un'altra e più importante considerazione si oppone all'affermazione che nel collocare l'Altare dell'incenso nel Santo dei Santi l'autore avrebbe commesso un errore o un'imprecisione o una svista a motivo dell'ambiguità dei relativi testi biblici, come fanno questi esegeti cercando di minimizzare ma non risolvendo il problema⁹⁸: l'autore, al contrario, avrebbe in tale modo dimostrato una mostruosa ignoranza⁹⁹, in quanto nessun pio ebreo versato nelle Scritture, come l'autore dimostra di essere a ogni pie' sospinto, sarebbe potuto incorrere in una simile confusione¹⁰⁰, tanto più se si considera l'affermazione di Giuseppe Flavio che asserisce che i tre oggetti posti nel Santo erano universalmente noti.¹⁰¹

Comunque vi è un punto da tenere in debita considerazione, ed è che tutti gli oggetti elencati in 9,3-4 vengono fatti precedere dall'articolo, segno che sono unici nel loro genere e ben noti agli interlocutori, tranne due¹⁰² e precisamente il vaso d'oro contenente la manna e l'incensiere d'oro, chiaro indizio che si sta alludendo a degli utensili generici, dozzinali e non specifici: e perlomeno è sospetto che pressoché tutti i commentatori passino sotto silenzio questo particolare, certamente importante se non decisivo, e i pochi che non possono far a meno di evidenziarlo ne danno spiegazioni davvero poco convincenti, per non dire evanescenti.¹⁰³

Alle precedenti conclusioni si è giunti analizzando solamente il testo di Eb 9,2-5, ma esse vengono ancor più avvalorate se si estende l'esame anche al contesto di tale pericope. Come si è potuto constatare l'autore si rifa fondamentalmente ai dati scritturistici e il testo base da lui seguito è quello della LXX, e sebbene non manchino formulazioni che presentano somiglianze più o meno vaghe nell'ambiente giudaico-ellenistico¹⁰⁴, tuttavia egli presenta tale materiale veterotestamentario in maniera assolutamente originale e soprattutto lo legge alla luce del mistero della morte e risurrezione di Cristo, descritto in termini di liturgia secondo il rituale del Giorno dell'Espiazione.¹⁰⁵

⁹⁸ Cfr. N. CASALINI, *Dal simbolo alla realtà*, pp. 52.201 n.63.

⁹⁹ Cfr. F.W. FARRAR, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, p. 113.

¹⁰⁰ Cfr. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 300.

¹⁰¹ *De Bello Iudaico*, V,216.

¹⁰² L'espressione *Χερουβὶν δόξης*, «i Cherubini della Gloria», senza articolo in entrambi i sostantivi, ricalca lo stile della LXX, che a sua volta presenta tale fenomeno per evidente influsso dell'ebraico. Così in genere nel NT come nella LXX quando si ha un nome seguito da un genitivo l'articolo o manca o è presente in tutti e due i termini, come si riscontra per esempio nelle locuzioni perfettamente equivalenti *ἀνάστασις νεκρῶν* (1Cor 15,21) e *ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* (1Cor 15,42), «la resurrezione dei morti». Si veda ugualmente l'espressione *Ἁγία Ἀγίων* (Eb 9,3). Cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, pp. 331-334.

¹⁰³ Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, p. 249.

¹⁰⁴ Cfr. R. FABRIS, *La Lettera agli Ebrei e l'Antico Testamento*, in "Rivista Biblica Italiana" 32 (1984), 237-252.

¹⁰⁵ Cfr. H.W. ATTRIDGE, *The use of antithesis in Hebrews 8-10*, in "Harvard Theological Review" 79 (1986), 9.

Si è detto all'inizio che l'autore presenta in modo originale il complesso cultuale dell'Antica Alleanza come diviso in due tende: ἡ πρώτη σκηνή, «la prima tenda» (9,2.6.8), che corrisponde alla parte anteriore, al Santo, e che si doveva attraversare per giungere a quella parte che è considerata come il Santuario vero e proprio, detta ἡ δεύτερα σκηνή, «la seconda tenda» (9,3.7), che corrisponde al Santo dei Santi, altrove indicato proprio con il plurale τὰ ἅγια (9,25; 13,11), espressione che denota il Santuario (8,2; 9,8.12.24; 10,19). Il motivo di tale presentazione si può comprendere solo alla luce del confronto che nella sezione 8,1-9,28 l'autore instaura tra il mistero della passione e della glorificazione di Cristo e lo svolgimento del culto antico. Così tra 9,1-10 e 9,11-12 viene stabilito un contrasto attraverso i mezzi di accesso al Santuario, e in ultima analisi a Dio stesso, mezzi che sono fondamentalmente due: la tenda e i riti. In effetti nella prima tenda, il Santo (9,2), entravano ogni giorno per il culto i semplici sacerdoti (9,6), mentre nella seconda tenda, il Santo dei Santi (9,3-5), solo il Sommo Sacerdote una volta all'anno nel Giorno dell'Espiazione, per effettuare il rito dell'incenso, portando con sé l'incensiere, e i riti di espiazione, portando con sé il sangue di capri e di tori (9,7.25): tuttavia egli non riusciva a raggiungere veramente l'effetto voluto, cioè la comunione con Dio, perché non aveva accesso al vero Santuario ma entrava solamente in un'altra tenda (9,8)!

Cristo invece «per mezzo»¹⁰⁶ della tenda più grande e perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di questa creazione» (9,11), ossia con il suo corpo risuscitato¹⁰⁷, e con il suo proprio sangue (9,12), ossia attraverso la sua morte, è entrato una volta per sempre nel vero Santuario, nei cieli (9,24), raggiungendo la presenza e la comunione con Dio, e ottenendoci così una redenzione eterna. L'autore impiega perciò il termine σκηνή, «tenda», in primo luogo perché fa allusione sia all'istituzione mosaica, sia alla metafora che spesso compare nella Scrittura del corpo dell'uomo paragonato ad una tenda (es.: Is 38,12; Sap 9,15; 2Cor 5,1.4; 2Pt 1,13).¹⁰⁸ Inoltre la divisione dell'intero complesso in due tende gli permette di poter instaurare il confronto che vede da un lato la prima tenda e la seconda tenda/il Santuario fatto da mani d'uomo (9,8.24), ossia il Santo ed il Santo dei Santi, e dall'altro la tenda vera (8,2), più grande e perfetta, non fatta da mani d'uomo, cioè non di questa creazione (9,11), e il vero Santuario, ossia il corpo glorioso di Cristo e il cielo stesso (9,12.24).¹⁰⁹ L'autore non vuole comunque negare che la Tenda e il suo arredo fossero santi o che non fossero ordinati da Dio (8,5; 9,1), anzi, al contrario, riportandone numerosi dettagli vuole enfatizzarne il valore: tuttavia ciò era prefigurazione del mistero di Cristo e la Nuova Alleanza da lui e in lui operata risulta ancor più gloriosa.¹¹⁰

Risulta infatti chiaramente che il confronto tra i riti antichi e il sacrificio di

¹⁰⁶ L'autore gioca qui con il doppio significato, locale, «attraverso», e strumentale, «per mezzo di, con», che la preposizione διὰ può assumere: Cristo per entrare nel vero santuario (8,2), ossia il Santo dei Santi, si è servito sia della tenda, cioè il suo corpo glorioso, sia del suo sangue. Cfr. A. VANHOYE, «*Par la tente plus grande et plus parfaite...*» (Heb 9,11), in «Biblica» 46 (1965), 10; 27 n. 2.

¹⁰⁷ Cfr. Ivi, pp. 21-27.

¹⁰⁸ Cfr. Ivi, p. 10 n. 2.25.

¹⁰⁹ Cfr. Ivi, pp. 1-4; ID., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote*, pp. 149-155.

¹¹⁰ Paolo giunge alla medesima conclusione attraverso una via indipendente (2Cor 3). Cfr. P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, p. 71.

Cristo viene sviluppato secondo uno schema progressivo, piramidale, che presenta al suo apice, per quanto concerne il santuario terreno, il luogo di culto più importante, l'officiante più rappresentativo ed autorevole, i riti della ricorrenza liturgica più significativa rispetto allo scopo del culto, l'espiazione dei peccati: dai molteplici riti officiati tutti i giorni dai semplici sacerdoti nella prima tenda, il Santo (9,6), si arriva perciò a considerare i riti officiati dal Sommo Sacerdote una volta all'anno nel Santo dei Santi (9,7), in modo tale che il punto culminante del confronto viene raggiunto quando son presi in considerazione appunto i riti espiatori del sangue del vitello del Sommo Sacerdote e del capro del popolo che si svolgeva nel Santo dei Santi nel Giorno dell'Espiazione, considerato così il vertice di tutto il rituale antico (9,12).

Allo stesso modo nella descrizione della Tenda mosaica, funzionale al confronto tra essa e la vera tenda di Cristo (9,11), l'autore con la menzione dell'incensiere d'oro che sta nel Santo dei Santi fissa il punto nel tempo che ha in mente e che ritiene più importante, ossia il Giorno dell'Espiazione¹¹¹: infatti l'altro rito che il Sommo Sacerdote officiava nel Santo dei Santi durante quella festa consisteva nell'offerta dell'incenso, che per così dire oscurava l'offerta quotidiana dell'incenso sull'Altare d'oro dell'incenso posto nel Santo. La preminenza del rito dell'incenso officiato nel Santo dei Santi si evince anche dal particolare tipo di incenso usato. In effetti l'incenso bruciato ogni mattina ed ogni sera sull'Altare dell'incenso era composto secondo la Scrittura di quattro resine odorose (Es 30,34-38)¹¹², per cui era chiamato «incenso aromatico»¹¹³, per distinguerlo dall'«incenso ordinario».¹¹⁴ Nel Giorno dell'Espiazione si prescrive che l'«incenso aromatico» sia «finemente polverizzato»¹¹⁵ (Lv 16,12a). Vi era così una triplice gradazione per la qualità dell'incenso, che rispecchiava la differente santità del luogo in cui veniva offerto: sull'Altare degli olocausti, insieme all'oblazione, veniva offerto dell'«incenso puro» (Lv 2,1.2.15.16), uno degli ingredienti dell'«incenso aromatico», che era invece bruciato sull'Altare dell'incenso nel Santo; e nel Santo dei Santi veniva infine offerto, solo nel Giorno dell'Espiazione e solo dal Sommo Sacerdote, dell'«incenso aromatico finemente polverizzato».¹¹⁶

Si spiega così l'omissione della menzione dell'Altare dell'incenso nel Santo: si vuole sottolineare il più importante rito dell'incenso, cioè quello officiato dal Sommo Sacerdote con un incensiere d'oro nel Santo dei Santi nel Giorno dell'Espiazione.

Nel confronto sono quindi portati in primo piano in modo parallelo i due più

¹¹¹ Cfr. B. CHILTON, *The Temple of Jesus. His sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1992, pp. 155-156.

¹¹² Per bKer 6a era invece composto da ben undici differenti ingredienti, e secondo Giuseppe Flavio addirittura da tredici profumi, ricavati da sostanze presenti nel mare e nella terra, abitata e disabitata, a significare che tutte le cose sono di Dio e sono fatte per Dio (*Antiquitates Iudaicae*, V,5,218).

¹¹³ *qthóret ha-sammim*, lett.: «incenso dei balsami».

¹¹⁴ *qthóret*, «incenso» o *l^ebonâ*, «incenso puro», termine che letteralmente significa «bianchezza», a motivo del fumo bianco che si produceva quando veniva bruciato.

¹¹⁵ *daqqâ*, «fine». In bKer 6b si prescrive che alla vigilia della festa doveva essere rimesso nel mortaio e pestato di nuovo.

¹¹⁶ Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, pp. 1025-1028.

importanti riti del Giorno dell'Espiazione, officiati dal Sommo Sacerdote nel Santo dei Santi: al rito dell'incenso, il primo che aveva luogo in ordine temporale (Lv 16,12-13), si allude nella pericope che concerne la disposizione della Tenda con la menzione dell'incensiere d'oro posto nel Santo dei Santi (9,4); ai riti del sangue (Lv 16,14-15) si fa invece riferimento nella successiva descrizione dei riti sacrificali (9,7).

In conclusione, attraverso un'approfondita disamina del testo di Eb 9,2-5, operata in base a un'esegesi il più possibile completa dal punto di vista filologico, testuale, letterario e storico, si è tentato di far risaltare tutta la ricchezza, l'originalità e la profondità teologica che inaspettatamente soggiace a tale pericope, in modo tale da proporre della *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον un'interpretazione seriamente fondata, la quale sembra tra l'altro l'unica che si armonizza con i dati testuali, non solo presi in sé isolatamente, come finora si era fatto, bensì considerandoli nell'insieme del loro contesto e nella prospettiva del pensiero dell'autore.

Riassunto

Attraverso un esame approfondito di Eb 9,2-5 si tenta di far risaltare tutta la ricchezza, l'originalità e la profondità teologica che inaspettatamente soggiace a tale pericope, e di proporre della *crux interpretum* di χρυσοῦν θυμιατήριον – da intendersi «incensiere d'oro» – una interpretazione che sembra armonizzarsi con i dati testuali, non solo presi in sé isolatamente, come finora si era fatto, bensì considerandoli nell'insieme del loro contesto e nella prospettiva del pensiero dell'autore della Lettera agli Ebrei. Egli, pur rifacendosi fondamentalmente ai dati scritturistici in base al testo della LXX e presentando formulazioni di cui si riscontrano somiglianze più o meno vaghe nell'ambiente giudaico-ellenistico, tuttavia presenta tale materiale veterotestamentario in maniera assolutamente originale e soprattutto lo legge alla luce del mistero della morte e risurrezione di Cristo, descritto in termini di liturgia secondo il rituale del Giorno dell'Espiazione.

Summary

By means of a close examination of Eb 9,2-5 we attempt to emphasize all the richness, the originality and the theological deepness that unexpectedly are behind this passage, and to offer of the *crux interpretum* of χρυσοῦν θυμιατήριον – in the meaning of «golden censer» – an interpretation that seems to harmonize with the textual data, not only taken separately, as done so far, but considering them in their context and in the perspective of the thought of the author of the Letter to Hebrews. He fundamentally follows the scriptural data on the base of the text of the LXX and presents formulations that have similarities more or less indefinite with the judaic-hellenistic literature, but he presents this oldtestamentary material in a very original way and, above all, he reads it on the light of the death and resurrection of Christ, described in terms of liturgy according to the ritual of the Day of Atonement.