



Guarire dall’arroganza: l’aforisma di Salomone nella Tosefta targumica di 1 Re 5,12–13

Healing from Arrogance: Solomon’s Aphorism
in the Targumic Tosefta of 1 Kings 5:12–13

Mattia Seu

Centro di studi Redemptoris Mater, Brasile
seumattia@gmail.com
 <https://orcid.org/0009-0009-9053-4586>

Andrea Lamonaca

Independent Scholar
andrealamon@gmail.com
 <https://orcid.org/0000-0002-5977-8939>

RIASSUNTO: La Tosefta targumica attribuita a Salomone fornisce un’interpretazione del testo di 1 Re 5:12–13. Tramite l’analisi delle differenze simboliche tra le due piante menzionate e l’interpretazione dei passi paralleli della tradizione rabbincia, lo studio vuole verificare se la Tosefta reinterpreta teologicamente la figura di Salomone e la sua conoscenza di tipo enciclopedico. La principale novità è una rivalutazione della figura del re che, attraverso l’aforisma, mostra una lezione di umiltà: un uomo divenuto arrogante per la sua grande conoscenza, diventa malato come un lebbroso, isolato dal suo contesto, ma può essere guarito recuperando un atteggiamento umile come quello dell’issopo biblico, schiacciato da tutti.

PAROLE CHIAVE: *Targum Jonathan*, cedro del Libano, issopo, piante della Bibbia, sapienza, lebbra, interpretazione rabbincia

ABSTRACT: The Targumic Tosefta attributed to Solomon provides an interpretation of the biblical text of 1 Kgs 5:12–13. By analysing the symbolic differences between the two plants mentioned and by interpreting parallel passages in the rabbinic tradition, the study aims to verify whether the Tosefta allows for a theological reinterpretation of the figure of Solomon and his encyclopaedic knowledge. The main novelty is a reappraisal of the figure of the king who, through the aphorism, gives a lesson in humility: a man who becomes arrogant in his great knowledge becomes as sick as a leper, isolated from his context, and can be healed by recovering a humble attitude, like the biblical hyssop, crushed by all.

KEYWORDS: *Targum Jonathan*, cedar of Lebanon, hyssop, Bible plants, wisdom, leprosy, rabbinic interpretation

Ringraziamenti: desideriamo ringraziare il Prof. Piotr Jutkiewicz per i suoi commenti ad una versione precedente dell’articolo e due anonimi revisori che con i loro suggerimenti hanno permesso di migliorare il testo.

L'utilità di un approccio cristiano cattolico alle Scritture, mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, è stata ribadita da alcuni decenni da importanti documenti ecclesiastici, oltre che dalla prassi esegetica¹. In sé non rappresenta una novità, dal momento che il ricorso alla letteratura targumica per una riflessione biblica è qualcosa avvenuto già a partire dal XII secolo nel cristianesimo d'Occidente, quando addirittura si preferivano queste parafrasi interpretative al testo ebraico: o perché ne permettevano una migliore comprensione, o perché veicolavano un'interpretazione messianica che era letta dagli autori cristiani come una più chiara prefigurazione del messaggio neotestamentario².

La letteratura targumica incorpora spesso glosse esplicative a riprova di una grande vitalità interpretativa nelle comunità giudaiche, per le quali il testo biblico doveva essere compreso, meditato e osservato. Nel linguaggio tecnico sono chiamate *toseftot*, cioè “aggiunte”. Queste letture di passi biblici scritti originalmente in ebraico ma riletta in aramaico circolarono ampiamente nel periodo medievale; oggi si ritrovano come letture marginali nei manoscritti, in raccolte separate di feste, nei commentari medievali e talvolta sostituiscono anche le interpretazioni targumiche. In particolare, le *toseftot* del *Targum Jonathan* (t.*TJon*) contengono elementi che spesso non sono fondati sul testo biblico ebraico, presentando così delle traduzioni che fornivano un'interpretazione secondo una tendenza molto meno “ufficiale”³. Il loro contenuto rimanda ad aspetti del folklore, a tradizioni haggadiche e può avere o meno paralleli nella letteratura rabbinica. Queste caratteristiche fanno sì che le t.*TJon* permettono di accedere a un pensiero autentico, basato sull'esperienza quotidiana, pervaso di una schietta sapienza popolare e di illuminare l'interpretazione di passaggi o argomenti specifici: è quindi evidente la loro utilità per studiare la storia dell'interpretazione della Scrittura⁴.

È il caso di un curioso aforisma attribuito a Salomone, il cui studio permette di approfondire il significato del suo sapere encyclopedico ammirato da tutti i popoli (“da tutte

¹ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 1993) 47–49; Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 2001).

² E. van Staalduine-Sulman, “Simeon the Just, the Septuagint and Targum Jonathan”, *Septuagint, Targum and Beyond Comparing Aramaic and Greek Versions from Jewish Antiquity* (edd. D. Shepherd – J. Joosten – M.N. van der Meer) (JSJS 193; Leiden – Boston, MA: Brill 2020) 335; E. van Staalduine-Sulman, “A Variety of Targum Texts”, *A Jewish Targum in a Christian World* (edd. A. Houtman – E. van Staalduine-Sulman – H.-M. Kirn) (JCP 27; Leiden – Boston, MA: Brill 2014) 30.

³ R. Kasher, “Different Approaches to Mythical Description in the Targums to the Prophets”, *JAB* 2 (2000) 74.

⁴ L'origine delle *toseftot* targumiche e la loro relazione con il *TJon* sono ancora incerte. Quanto contengono sembra in gran parte di origine palestinese, quantunque alcuni elementi rivelino una certa conoscenza del Talmud babilonese e dei Midrashim tardivi. Anche la loro lingua mostra talvolta un'influenza babilonese. Queste caratteristiche sono difficilmente riconciliabili. In linea di massima si possono formulare tre possibilità circa le *toseftot* targumiche: (1) potrebbero contenere antiche tradizioni che furono adeguate in un secondo momento a uno stile più formale; (2) potrebbero essere amplimenti successivi di una traduzione originariamente formale; (3) potrebbero essere state traduzioni alternative che convivevano con le traduzioni formali, benché con un'altra funzione (A. Houtman – H. Sysling, *Alternative Targum Traditions. The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* [SAIS 9; Leiden – Boston, MA: Brill 2009] 3).

le nazioni venivano per ascoltare la sapienza di Salomone” 1 Re 5,14)⁵. Infatti, l’aggiunta targumica al testo di 1 Re 5,12–13, giocando sulle piante bibliche in essa citate, permette di ampliare il senso del testo biblico. L’obiettivo di questo studio è valutare l’utilizzo della Tosefta nel caso proposto: se il sapere dell’uomo, in particolare quello enciclopedico di Salomone, può acquistare una rilettura teologica, tramite l’analisi delle differenze tra il cedro del Libano e l’issopo e lo studio dei passaggi paralleli nella tradizione rabbinica⁶.

1. L’aforisma sapienziale sul cedro e l’issopo nel suo contesto biblico

L’aforisma sapienziale di Salomone nella tosefta targumica di 1 Re 5,12–13 oggetto del presente studio è il seguente⁷.

t.TJ^{on}:

ומתל ומילל על אעיה מארזא עד איזובא
דכי גאס⁸ דעתיה דאייש כהדין איזוא לקי בסגירותה
וכי משפל כהדין אייזובא מיתשי לאלהר
תלהא אלףין מתלוי והוואת שבחי האלף חמיש

[Salomone] pronunciò proverbi e parlò sui⁹ tipi di piante, dal cedro all’issopo:

“Il sapere arrogante dell’uomo è come questo cedro colpito dalla lebbra,
ma quando si umilia è come questo issopo, è risanato subito”;
tremila proverbi e le sue odi furono millecinque.

⁵ Cfr. J.-P. Sonnet, “L’origine delle specie’: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell’uomo”, *CivCat* 3807 (2009) 229–232.

⁶ Le fonti utilizzate per il presente studio sono le seguenti: le traduzioni in italiano sono state fatte a partire dall’edizione critica di A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. The Former Prophets According to Targum Jonathan*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2004) II, 222–223. In particolare, il testo delle t.TJ^{on} di 1 Re 5,12–13 è tratto da due fonti citate da Sperber: il ms p 116 della Montefiore Library, Jews’ College di Londra (1486 d.C.) e l’edizione di Leiria dei Profeti anteriori (1494 d.C.), a cui si aggiunge per completezza un terzo testimone presentato da Rimon Kasher: il ms Madrid 7542 (1533 d.C.), R. Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets* (Sources for the Study of Jewish Culture 2; Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1996) 129.

⁷ Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 222–223; Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129.

⁸ אִיסׁ, “arrogante”, è riportato solo dal ms citato da Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129. M. Jastrow indica come significato letterale “gonfiare” e come significato traslato “diventare/essere arrogante”, es. b.Ber 47a (בְּעַתָּה וְהַ) e b.San 8a (בְּהַהְהָנָה וְהַ) (“גֹּוֹ”, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [London – New York: Luzac & Putnam 1903] I, 224). Anche in greco si può trovare lo stesso slittamento semantico per il verbo denominativo φυτόω: da “gonfiare” a “riempire d’orgoglio”, cfr. P. Chantraine et al., “φύσσω”, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck 1968–1980) IV-2, 1236. Emblematico è l’uso che ne fa Paolo in 1 Cor 8,1: “Ma la conoscenza riempie di orgoglio, mentre l’amore edifica” (cfr. 1 Cor 4,6.18.19; 5,2; 13,4; Col 2,18).

⁹ Nella Tosefta riportata da Kasher (*Targumic Toseftot to the Prophets*, 129) si trova la preposizione עַם e non עַל, per cui la traduzione lett. è “con”: “è parlò con tutti i tipi di piante”. Di conseguenza questa tosefta veicola una tradizione in base alla quale Salomone avrebbe avuto il dono di parlare con le piante.

Dopo aver descritto la profonda saggezza di Salomone nel giudicare (1 Re 3,16–28) e nell'amministrare la cosa pubblica (1 Re 4,1–5,8)¹⁰, il testo di 1 Re 5,9–14 ne descrive il sapere universale come un autentico dono divino. Essendo stato incaricato di governare un popolo numeroso “come la sabbia del mare” (1 Re 4,20), Salomone doveva essere dotato di una capacità di governo e di un sapere altrettanto vasti. In questa descrizione il *TJon* segue il Testo Masoretico (TM)¹¹, sebbene all'inizio della pericope (v. 9) le t.*TJon* tendono, naturalmente, ad esaltare ancora di più la figura di Salomone¹². Così recita il brano (t.*TJon* 1 Re 5,9):

Il Signore diede a Salomone sapienza, così che non c'è stato nessuno prima di lui come lui, né dopo di lui è sorto uno simile a lui, da che si pensi ai discendenti fino a cento generazioni. [Gli diede] intelligenza in grande abbondanza, per indicare le vie della profondità della terra, e ampiezza di cuore, come la sabbia che è sulla riva del mare, che anche quando parlassero mille uomini, divisi l'uno dall'altro, si ascolterebbero come un sol uomo¹³.

Anche quando la sapienza di Salomone è paragonata a quella di altri sapienti (1 Re 5,10–11), le t.*TJon* esplicitano i vari personaggi elencati, identificandoli con personaggi che potevano essere ben noti ai propri lettori o ascoltatori. Salomone è infatti proclamato il “più sapiente di tutti gli uomini: più di Abramo, che era Etan¹⁴, più di Giuseppe, che sfamò il loro padre e i loro figli¹⁵; più di tutti i sapienti e i saggi di ogni generazione e generazione¹⁶; più di tutta la generazione del deserto a cui fu perdonato il peccato del vitello d'oro¹⁷. Il suo nome era grande tra tutti i popoli intorno” (t.*TJon* 1 Re 5,11). Quindi Salomone merita di aver raggiunto una fama universale.

Dopo aver enumerato la grande quantità di proverbi e odi da lui composte, giunto a 1 Re 5,13–14 il testo principale del *TJon* collega al re il dono della profezia, modificando così la propria versione rispetto al testo ebraico.

TM: Egli dissertò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che spunta dal muro; dissertò sulle bestie, sugli uccelli, sui rettili e sui pesci. [Uomini] di tutti i popoli venivano ad ascoltare la saggezza di Salomone, [mandati] da tutti i re della terra che avevano sentito parlare della sua sapienza¹⁸.

¹⁰ Il ritratto di Salomone come governatore ideale ricevette una rielaborazione nella letteratura ebraica già nel periodo ellenistico. Senza negare che la fonte della sua saggezza provenga da Dio, alcune versioni greche implicano che questa sapienza sia radicata nell'istruzione ricevuta dal padre e nell'osservanza della Legge (P. Dubovský, “Greek and Hebrew Portraits of an Ideal Ruler: King Solomon in 1 Kings 1–11/3 Kingdoms 1–11”, *Or 93/1* [2024] 185–186).

¹¹ Una recente traduzione italiana del *TJon* 1–2 Re è M. Seu (ed.), *Il Regno. Il Targum Jonathan 1–2 Re* (Il filo scarlatto 35; Napoli: Chirico 2025).

¹² Questa scelta amplia l'atteggiamento che si può ritrovare nei Libri delle Cronache, in cui si esaltano sia Davide, sia Salomone.

¹³ Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 222.

¹⁴ Cfr. anche b.BB 15a che identifica i due personaggi rifacendosi a Sal 89,1.

¹⁵ Il nome “Calcol” è stato riletto a partire dalla radice **כָּלְלָה** come “colui che provvede”, in riferimento a Gen 47,12.

¹⁶ Nel nome “Darda” il *meturgeman* ha ritrovato i termini “generazione” (**רֵדָה**) e “conoscere” (**עַדָּה**).

¹⁷ “Figli di Macol” è stato riletto come “figli del perdono”, dalla radice **חִילָּה**.

¹⁸ P. Merlo (ed.), *Re* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 9; Cinisello Balsamo: San Paolo 2020) 77.

TJon: Profetizzò¹⁹ sui re della casa di Davide che erano destinati²⁰ a governare in questo secolo²¹ e nel secolo del Messia. Profetizzò²² sugli animali, sui volatili, sui rettili e sui pesci. Da tutte le nazioni vennero per ascoltare la sapienza di Salomone, [mandati] da tutti i re della terra, che avevano udito della sua sapienza.

Pertanto, in *TJon*, Salomone non parla più di piante, ma dei discendenti del casato di Davide fino al tempo messianico. Il riferimento al “cedro del Libano” è stato compreso dal *meturgeman* (traduttore-interprete) come una metafora per i “re”, secondo un’abitudine che si ritrova in *TJon* 1 Re 7,2; 10,17.21; Is 2,13; Ez 31,15²³. È a questo punto che le t.*TJon* collocano, o immediatamente prima di 1 Re 5,13, o incastonandolo nel versetto, l’aforisma del presente studio.

2. Interpretazione dell’aggiunta di t.*TJon*

A partire dal testo ebraico, di cui le t.*TJon* riprendono i termini “cedro” e “issopo”, viene presentata una doppia analogia tra due tipi di piante e due atteggiamenti umani. Il cedro viene associato a un’arrogante conoscenza umana, mentre l’issopo è collegato a un comportamento umile; il primo è connesso inoltre a una pericolosa malattia, l’altro alla guarigione. L’associazione tra cedro e issopo è presente anche nei passi biblici che vertono sulla purificazione rituale necessaria dopo aver toccato un cadavere (Nm 19) o dopo l’avvenuta guarigione dalla lebbra che aveva colpito persone o cose (Lv 14).

2.1. Qual è la base dell’associazione fra “il sapere dell’uomo” e “il cedro”? Perché questo atteggiamento saccante porta alla lebbra?

Nella prima parte dell’afiorisma l’uomo, che si insuperbisce a causa della sua conoscenza, è paragonato a un “cedro del Libano” (*Cedrus libani* A.Rich.), così è chiamato in TM 1 Re 5,13: questo era l’albero più imponente e maestoso che nel corso dei millenni gli abitanti del

¹⁹ La terminologia legata alla “profezia” è assai presente in *TJon* 1–2 Re: ad es. l’espressione “uomo di Dio” è abitualmente resa con “profeta del Signore”, l’espressione “parola di Dio” è resa con “parola di profezia dal cospetto del Signore”, “lo spirito” diventa “spirito di profezia”, cfr. C.A. Dray, *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings* (SAIS 5; Leiden – Boston, MA: Brill 2006) 112–133.

²⁰ Il participio passivo **רָאשׁוֹת** è un termine tecnico della letteratura targumica: esso indica che l’avvenimento futuro è determinato da Dio e fa parte del suo piano, cfr. C.E. Morrison, “When God Intervenes in History. The Grammar of **רָאשׁוֹת** in Targum Neofiti and its Theological Import”, *AS* 9 (2011) 291–308. In *TJon* ricorre quasi esclusivamente nelle sezioni che hanno a che fare con profezie (es. Gdc 5,31; 1 Sam 2,1–3.5–6; 2 Sam 22,28–29; 23,1.3–4.7; 2 Re 8,1), con la sola eccezione dell’episodio di 2 Re 3,27.

²¹ Il termine **אַמְלָאָה** è stato tradotto in modo da avere un senso sia temporale che spaziale.

²² Un altro testimone (la Poliglotta di Anversa 1569–1573) citato da Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 223: “E parlò degli alberi, dal cedro che è in Libano all’issopo che sbuca dal muro” (= TM).

²³ Dray, *Targum Kings*, 44–46. Anche in *SifDev* 1,7 s’interpreta l’espressione “Libano” con “re”, rifacendosi a Ez 17,3 e 2 Re 14,9.

Vicino Oriente antico avevano potuto contemplare nella loro vita²⁴. Dal punto di vista simbolico, il cedro nella Bibbia ebraica ha un valore ambivalente: può avere un significato positivo, come termine di paragone del giusto (Sal 92,13), dell'amato (Ct 5,15) e della sapienza (Sir 24,13), sia un valore negativo. In questa seconda accezione il cedro è spesso associato all'alterigia e all'orgoglio dell'uomo (Is 2,13; Ez 31,3–14; Am 2,9)²⁵. Anche la tradizione giudaica ricorre all'albero di cedro per simboleggiare l'orgoglio umano: già Nogah Hareuveni segnalava che nel Midrash *HaGadol Wayiqra* (Metzora 14) Rabbi Isaac bar Taylai chiedeva il significato del legno di cedro per la lebbra e gli veniva risposto che rappresentava una metafora dell'orgoglio²⁶. Un tratto caratteristico del cedro associato spesso all'alterigia e all'orgoglio in quanto espressione della superbia dell'uomo è la sua altezza²⁷: questa peculiare caratteristica dell'albero permette di associare la conoscenza umana a questa pianta. Un'interpretazione relativa alla prima frase del secondo stico vede la malattia, o l'impurità tipica di un lebbroso, come conseguenza di chi pratica una sapienza orgogliosa. Ma in che senso “la lebbra” può essere l'esito del sapere arrogante dell'uomo?

Il termine utilizzato dalle t.*TJ*on appartiene al vocabolario targumico, poiché insieme a סגירה e צורעת, traduce l'ebraico שָׁעַרְתָּ, normalmente reso con “lebbra”. Come nei testi ebraici, anche nei targumim non è possibile associare esattamente il fenomeno a una delle tante e diverse malattie della pelle note alla dermatologia moderna²⁸. Tanto più che alcune traduzioni targumiche hanno la propensione a considerare il termine ebraico עֵגֶל, “piaga”, come “piaga dovuta alla lebbra”²⁹. Il termine “lebbra” rimanda perciò a un'infermità grave, non automaticamente mortale, che danneggia la pelle e rende la persona che ne è affetta “impura”, obbligata a vivere in isolamento dal resto della comunità (Lv 13–14). In alcuni testi è considerata il risultato di una punizione divina (Nm 12,9–11), o di una maledizione (2 Re 5,27), dalla quale solo Dio può guarire (Es 4,6–7 e 2 Re 5)³⁰.

Nella letteratura targumica questo tema viene ampliato fino ad associare la lebbra ad una serie di peccati. Un peccato in particolare sembra segnare un importante collegamento con l'interpretazione dell'aforisma salomonico. Nell'episodio di Miriam (Nm 12,1–15) la lebbra diviene la punizione per aver sospettato del prossimo (t.*Pj* Dt 24,9)³¹, mentre un altro

²⁴ L.J. Musselman, *A Dictionary of Bible Plants* (New York: Cambridge University Press 2012) 37. Il cedro del Libano è una conifera che cresce in ambiente montano, tra la Turchia e il Libano, quindi fuori dal territorio di Israele; può raggiungere i 40 metri di altezza con dimensioni monumentali (P. Grossoni *et al.*, *Trattato di botanica forestale. I. Parte generale e gimnosperme* [Milano: Wolters Kluwer 2018] 109–110).

²⁵ L. Mazzinghi, “Il cedro del Libano nella Bibbia”, *VH* 20 (2009) 368–371.

²⁶ N. Hareuveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage* (trad. H. Frenkley) (Kiryat Ono: Neot Kedumim 1984) 107–108.

²⁷ A. Lamonaca, “L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia e la metafora forestale di Sal 92,13–15”, *Greg* 104/2 (2023) 249.

²⁸ T. Hieke, “Leper, Leprosy I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament”, *EBR* XVI, 144–147.

²⁹ B. Grossfeld (ed.), *The Targum Onqelos to Deuteronomy* (ArBib 9; Collegeville, MI: Liturgical Press 1988), 55 n. 6.

³⁰ Una tradizione vuole che la figlia del faraone, affetta da lebbra, ne fu risanata nel momento in cui salvò il piccolo Mosè dalle acque del Nilo (*PRE* 48,8) e che il faraone morì di lebbra (*ShemR* 1,34; *PRE* 40,8).

³¹ “Si guardi dal sospettare uno contro il suo prossimo, per non essere punito; ricordatevi di ciò che il Signore vostra Dio fece a Maria, la quale sospettò Mosè per una cosa che non era in lui, e fu colpita dalla lebbra e perfino

passaggio afferma in modo analogo che la lebbra è ciò che merita chi sparge calunnie: “Getterò all’indietro colui che parla con lingua bugiarda³² contro il suo prossimo e sarà colpito con la lebbra; nel mondo non abiterò con colui che procede con occhi alteri” (Tg Sal 101,5). Oltre al sospetto ingiustificato e alla calunnia, la lebbra viene associata ai seguenti peccati: l’idolatria, come nel caso di coloro che fabbricarono il vitello d’oro (Tg Ct 1,12)³³, e l’usurpazione delle prerogative sacerdotali (t.PsNm 17,5)³⁴. A tal riguardo, è ben noto in 2 Re 15,5 e 2 Cr 26,16–23 (TM) il caso del re Azaria/Uzzia, per il quale la rilettura targumica ripropone un’espressione che ricorda molto da vicino l’afforisma di Salomone: “Non appena fu forte, divenne così arrogante [אתגס לבייה] fino a rovinarsi. Mostrò slealtà verso la Parola [Memra] del Signore, il suo Dio; entrò nel tempio del Signore per fare un’offerta sull’altare dell’incenso profumato” (Tg 2 Cr 26,16)³⁵. Nel Tg Lam 1,1 la situazione della solitudine di Gerusalemme durante l’esilio è considerata la diretta conseguenza “dei peccati, di seduzione e di ribellione”, paragonandola all’uomo che abita da solo perché “nella sua carne è la piaga della lebbra”³⁶.

Passando in rassegna altri testi della letteratura rabbinica, le discussioni ulteriori amplificano queste associazioni, attribuendo la lebbra a ben tredici peccati: maledire Dio, licenziosità, omicidio, falso sospetto, arroganza, invasione, calunnia, furto, spergiuro, profanazione del nome divino, idolatria, invidia e disprezzo della Torah³⁷. I targumim, tuttavia, sottolineano proprio che la lebbra scaturisce dalle calunnie e dall’arroganza, che sono

ritardò il viaggio quando uscivate dall’Egitto”.

- 32 La stessa espressione, lett. “con lingua triplice” (*לִשְׁנַת הַלִּינָּה*), si trova in t.PsGen 1,16: “Dopo che la luna parlò con lingua bugiarda [calunniosa, falsa] contro il sole, venne rimpicciolita” (cfr. Gen 49,23; Lv 9,2,3; 19,16; Dt 27,24). Altrove quest’espressione idiomatica è spiegata nel seguente modo: “[la lingua triplice] uccide tre persone: colui che racconta [la calunnia], colui che l’accetta e colui a proposito del quale viene raccontata” (b.Ar 15b).
- 33 “Ma mentre Mosè loro maestro era ancora nel firmamento, per ricevere le due tavole di pietra e le leggi e i precetti, sorsero gli empi di quella generazione con la folla eterogenea che era con loro, e fecero il vitello d’oro. Le loro opere si corruppero, e si diffuse di loro una fama cattiva nel mondo. Mentre prima d’allora il loro profumo usciva e si diffondeva nel mondo, dopo d’allora essi puzzarono come nardo, dall’odore estremamente cattivo. E cadde sulla loro carne la piaga della lebbra”, G. Lenzi – U. Neri – E. Poli (edd.), *Il Targum del Cantico dei Cantici. Il Targum del libro di Rut* (Dabar 2; Genova – Milano: Marietti 2010) 12–13. Cfr. anche ShirR 4,7.
- 34 Gli incensieri dei rivoltosi vengono trasformati in lame per ricoprire l’altare come monito: per “ricordare agli Israéliti che nessun laico, che non appartenga ai figli di Aronne, si può avvicinare per offrire l’incenso profumato davanti al Signore; e che nessun uomo sarà troppo zelante da causare dissenso riguardo a questioni sacerdotali, come fecero Core e la congregazione dei suoi aiutanti. La loro fine è la distruzione; non una morte come quella di Core e della sua congregazione in una conflagrazione di fuoco e nell’essere inghiottiti dalla terra, ma essere colpiti dalla lebbra”.
- 35 Il legame tra il peccato e la lebbra ritorna con forza in Tg 2 Cr 26,22: “Il resto delle azioni di Uzzia, le prime, prima che commettesse il suo peccato e diventasse lebbroso, e le successive, dopo che divenne lebbroso, le ha descritte il profeta Isaia, figlio di Amoz”.
- 36 Si veda P.S. Alexander (ed.), *The Targum of Lamentations* (ArBib 17B; Collegeville, MI: Liturgical Press 2007) 110 n. 4 e 5. Facendo riferimento a questo brano, il *meturgeman* riesce comunque ad attenuare la severità dell’esilio, ricordando ai suoi ascoltatori che, sebbene Gerusalemme si trovi da sola e “fuori dall’accampamento”, potrà farvi ritorno una volta purificata dalla sua “malattia”, cfr. anche C.M.M. Brady, *The Rabbinic Targum of Lamentations. Vindicating God* (SAIS 3; Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 22.
- 37 WaR 16,1; 17,3; BemR 7,5; b.Ar 16a, citati da P. Cizek, “Leper, Leprosy IV. Judaism”, EBR XVI, 151.

indubbiamente espressioni di un sapere presuntuoso che vuole sostituirsi a Dio per imporre la propria volontà³⁸.

L'essere "colpito dalla lebbra", oltre che all'uomo e al suo sapere, può riferirsi anche all'albero di "cedro", in quanto il participio maschile לְקִי può concordare sia con il sostantivo "uomo" che con quello di "cedro". Le due possibilità di traduzione non sono contrapposte, ma complementari. Infatti, l'isolamento del cedro era dovuto all'abbattimento degli alberi che lo circondavano. Lo stesso Salomone affermerà, a proposito dei preparativi per la costruzione del tempio, che l'accordo con Chiram prevedeva proprio il taglio degli alberi: anche questo intervento rappresentava un'applicazione pratica della sua sapienza (1 Re 5,20). In conclusione, il cedro era isolato dagli altri alberi³⁹, proprio come il lebbroso era isolato dal contesto sociale. La menzione della lebbra esplicita perciò la condizione di isolamento in cui si viene a trovare l'albero: il sapere dell'uomo è simile al cedro che crescendo si insuperisce; esso diviene, per così dire, "un sapere malato", e come i lebbrosi si ritrova isolato dalla società.

Questa immagine ricorda la solitudine a cui fa riferimento il profeta Geremia, quando afferma: "maledetto l'uomo che confida nell'uomo, e pone nella carne il suo sostegno, allontanando il suo cuore dal Signore. Sarà come un tamerisco⁴⁰ nella steppa; non vedrà venire il bene, dimorerà in luoghi aridi nel deserto, in una terra di salsedine, dove nessuno può vivere" (Ger 17,5–6)⁴¹. Uno studio recente ha dimostrato che questa metafora indica un albero generico che, a causa delle avverse condizioni ambientali, non riesce a svilupparsi completamente, ma rimane più piccolo prendendo la forma di un arbusto⁴². Anche in questo caso, il carattere distintivo è l'altezza raggiunta dalla pianta, ma in senso negativo: non potendo svilupparsi pienamente perché confida nell'uomo e non in Dio, l'albero rimane ad un livello incompiuto, cioè la sua crescita si arresta come fosse un arbusto. L'afforisma attribuito a Salomone e la metafora di Geremia condividono l'idea che il cedro, come la pianta che vive nel deserto, è destinato a sperimentare la solitudine.

³⁸ Per altri riferimenti alla letteratura rabbinica, cfr. Cizek, "Leper, Leprosy IV. Judaism", 150–152.

³⁹ Per comprendere l'immagine dei cedri isolati sono sufficienti le fotografie e le riproduzioni dei disegni realizzati in passato, cfr. Hareveni, *Tree and Shrub*, 112; F.N. Hepper, "The Cedar of Lebanon in History", *Archaeology and History in Lebanon* 14 (2001) 7.

⁴⁰ Il *TJ* legge per l'ebraico עַכְבָּרִית, "tamerisco", il termine עַכְבָּרִיתא, "cardo (commestibile)" (Jastrow, "עַכְבָּרִיתא I" e "עַכְבָּרִית", *Dictionary of the Targumim* II, 1078: "a species of edible thistles, cardoon"), oppure עַרְבָּרִיתא, "salice" (*Ibidem*, "עַרְבָּרִית", 1113: "willow, esp. the willow branches carried in procession on the seventh day of Succoth"). Qui il termine per "cardo" non è lo stesso di *TJ* 2 Re 14,9 (חַחָא) o *Tg* 2 Cr 25,18 (סָוֵלָה), dove i due termini corrispondono meglio a "rovo".

⁴¹ "Sarà come un cardo nella pianura che non vede quando viene il bene, abita senza figli nel deserto, come la terra di Sodoma che non è più abitata" (*TJ* Ger 17,5), G. Lenzi (ed.), *Il Targum Yonathan. II. Geremia* (Dabar 3; Genova – Milano: Marietti 2011) 91.

⁴² A. Lamonaca, "Unveiling the Plant Living in the Desert (Jer 17:6): A Multidisciplinary Approach", *Verbum Vitae* 42/2 (2024) 460–463.

2.2. Che tipo di pianta va sotto il nome di “issopo”? Perché questa pianta viene presa come modello di un atteggiamento umile che ha il potere di far guarire?

Il termine aramaico-targumico אֲזֹבָא traduce abitualmente il termine ebraico אַזּוֹב (TM) che nella letteratura targumica ricorre in tre forme sostanzialmente simili: אֲזִוּבָא⁴³, אֲזִוּבָא⁴⁴, אֲזֹבָא⁴⁵. Nella resa dei diversi passaggi biblici, i testi targumici non differiscono dal testo ebraico, per cui non si possono ricavare maggiori dettagli sul significato di questo termine; fa eccezione un piccolo cambiamento in t.PsJ Nm 19,18, dove per “issopo” si intende una pianta da cui si possono ricavare degli steli maneggevoli⁴⁶.

Il termine utilizzato nel TM, אַזּוֹב, dal quale probabilmente deriva il greco ὄσσωπος⁴⁷, viene comunemente tradotto in italiano con “issopo”. Questa pianta viene oggi identificata con l’issopo siriano (*Origanum syriacum* L.)⁴⁸, confermato dall’uso samaritano di aspergervi il sangue del sacrificio pasquale⁴⁹. Pianta aromatiche che appartiene allo stesso genere di altre specie comuni usate come spezie per alimenti⁵⁰, l’*Origanum syriacum* è un arbusto assai diffuso che attecchisce in terreni sassosi. Si presenta come una pianta ramificata con molti steli dal carattere peloso, di colore grigio, alta 50–80 cm⁵¹. Questa specie non va confusa però con l’issopo europeo (*Hyssopus officinalis* L.), che non cresce in ambiente palestinese⁵².

⁴³ TO e t.PsJ Es 12,22; Lv 14,6.49.51.52; Nm 19,6.18; t.PsJ Lv 14,4.

⁴⁴ TO Lv 14,4.

⁴⁵ TNef Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6.18; Tg Sal 51,9.

⁴⁶ “Un uomo puro, un sacerdote, prenderà tre steli di issopo in un fascio e li immergerà in quest’acqua; nel momento in cui verrà a contatto con l’impurità, egli spruzzerà la tenda, tutti gli utensili e gli uomini [...].” Nella restante letteratura rabbinica si discute sull’identità e sull’uso di questa pianta. Ad esempio, nel Talmud se ne citano diverse varietà allora note: l’issopo romano, quello greco (considerato un medicinale vermicida che è proibito assumere di sabato, b.*Shab* 109b), quello di *Kohalit* (nome di un distretto ad est del Giordano, conquistato da Giovanni Ianneo, b.*Qid* 66a) e quello del deserto (b.*Hul* 62b; *MekhY* 11:26). I rabbini considerano però legalmente valido per i diversi rituali sacerdotali legati alla purificazione soltanto il semplice בָּשָׂר, privo di specificazioni geografiche: esso veniva usato per l’aspersione o per essere bruciato tra le fiamme della vacca rossa e creare la cenere adatta per la composizione dell’acqua della lustrazione (m.*Par* 11–12).

⁴⁷ Chantraine, “ὄσσωπος”, *Dictionnaire étymologique* IV.1, 1162. La LXX presenta varie parole entrate nella lingua greca come prestiti da una lingua semitica già prima della sua traduzione. Tra i termini presi in prestito rientra anche la parola succitata come unico equivalente della parola ebraica בָּשָׂר (E. Tov, “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Bib* 60/2 [1979] 220–221).

⁴⁸ L.J. Musselman, *Solomon Described Plants: A Botanical Guide to Plant Life in the Bible* (Eugene, OR: Cascade Books 2022) 155–159. Per ulteriori dettagli sulla nomenclatura botanica della pianta, cfr. Royal Botanic Gardens Kew, *Plants of the World Online*, <https://powo.science.kew.org/> [accesso: 4.01.2025].

⁴⁹ M. Zohary, *Plants of the Bible: A Complete Handbook* (Cambridge: Cambridge University Press 1982) 97.

⁵⁰ Filone, nel descrivere i modi di vita dei Terapeuti, menziona l’issopo (ὄσσωπος) come condimento nel pane (*Contempl.* I, 37.73.81). Lo stesso vale per Eusebio di Cesarea (*Hist. ecc.* II, 17) e per la descrizione in m.*Par* 11:8–9, citata da J. Feliks, “Hyssop”, *EncJud*, IX, 654. L’identità tra il termine biblico בָּשָׂר e l’*Origanum syriacum* è segnalato anche da diversi studi botanici: N. Feinbrun-Dothan, *Flora Palaestina. Part Three – Text: Ericaceae to Compositae* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1978) III, 153; Zohary, *Plants of the Bible*, 96.

⁵¹ M. Grilli Caiola – P.M. Guarnera – A. Travaglini, *Le piante nella Bibbia* (Roma: Gangemi 2013) 99; H.A. Jensen, *Il mondo delle piante nella Bibbia* (trad. F. Goriani) (San Pietro in Cariano: Gabrielli 2020) 69.

⁵² E. James – L. Cone, “Hyssop”, *EBR* XII, 692–694. Alcuni autori medievali, come Gregorio di Tours (*De virtutibus sancti Martini* 3,60) e Bernardo di Chiaravalle (*Sermo super Cantica Canticorum* 45,2) sembrano identificare l’issopo biblico con l’*Hyssopus officinalis*, attribuendogli proprietà espettoranti.

Nelle culture del Vicino Oriente antico, l'*Origanum syriacum* vanta una serie di proprietà apotropaiche e medicinali⁵³.

Secondo Lytton J. Musselman il problema maggiore in rapporto ai testi biblici è che l'issopo siriano non cresce nei muri⁵⁴, perciò è stato proposto il cappero (*Capparis spinosa* L.), un piccolo arbusto spinoso, dai rami pendenti, diffuso in Medio Oriente che cresce fra i muri di pietra. Non è raro quindi che alcuni autori segnalino entrambe le possibilità⁵⁵. Tuttavia, secondo lo stesso Musselman, il cappero non corrisponde ai criteri richiesti dai rituali nel caso dell'issopo, in particolare sulla base dei testi dell'Esodo e del Levitico⁵⁶: i suoi rami lisci e spinosi sarebbero poco adatti ad essere usati come spazzola⁵⁷. Inoltre, in ambito biblico il cappero è noto con un altro termine (Qo 12,5)⁵⁸.

Un'altra traduzione adottata erroneamente in passato presume che si tratti di muschio o dei licheni perché crescono frequentemente su rocce e muri, ma già Rashi obiettava che l'issopo biblico doveva essere una pianta provvista di steli⁵⁹. Alla luce di queste osservazioni i botanici sono d'accordo nel ritenere che l'issopo biblico corrisponda all'issopo siriano (*Origanum syriacum*)⁶⁰, che cresce soprattutto tra le rocce invece che sui muri. Anche in un recente studio i bibliсти sembrano accettare questa identificazione⁶¹.

⁵³ Si veda il riassunto di R. Hawley, "Hyssop in the Ugaritic Incantation RS 92.2014", *JANER* 4/1 (2004) 64–65. Nel testo ugaritico, oggetto del suo articolo, sembra essere considerato un "legno sacro", utile per allontanare serpenti, scorpioni e forse anche altre forze dannose. Dioscoride Pedanio ne annotò le proprietà vermicifughe e dissetanti (*Mat. med.* III, 30) e Plinio il Vecchio l'utilità contro i morsi di serpente (*Nat. XXV*, 137).

⁵⁴ Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75.

⁵⁵ Grilli Caiola – Guarerra – Travaglini, *Le piante nella Bibbia*, 75, 99. Invece, F.N. Hepper interpreta solamente il passaggio di 1 Re 5,13 come se fosse riferito al cappero (*Baker Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees. Fruits and Vegetables. Ecology* [Leicester: Three's Company 1992] 50).

⁵⁶ "But caper, because of its lack of hairs, its spiny nature, and its absence of essential oils, does not fit the criteria required of *esov* in Exodus or Leviticus" (Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75). Lo stesso autore segnala anche che il contesto di 1 Re 5,13 riguarda aspetti naturali e non oggetti realizzati dall'uomo, così il riferimento ad una pianta che cresce sul muro sarebbe fuori contesto: in questo senso, nelle aree montuose le formazioni rocciose potrebbero essere intese come dei muri (Musselman, *Solomon Described Plants*, 156). In realtà, il termine ebraico מִגְרָא (muro) non si utilizza mai in questo senso nella Bibbia, benché possa avere il significato di muretto a secco in ambito rurale (Nm 22,25). In questa accezione sembra preferibile pensare che la menzione delle due piante in 1 Re 5,13 sia un merismo per indicare tutte le piante, da quelle che crescono in ambienti naturali (il cedro) fino a comprendere quelle che crescono in ambiente antropico, contrassegnato dalla presenza di muri (l'issopo).

⁵⁷ Jensen, *Il mondo delle piante nella Bibbia*, 69.

⁵⁸ Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 33; Musselman, *Solomon Described Plants*, 56; Zohary, *Plants of the Bible*, 98. Il termine usato in TM Qo 12,5 è הַנְּבָקֵבָבָא, un *hapax legomenon* nella Bibbia ebraica inteso da alcuni studiosi nel senso di "desiderio" e da altri, sulla base della letteratura talmudica, il frutto del cappero, cfr. C.-L. Seow, "Caper-berry", *EBR* IV, 944.

⁵⁹ A commento di Es 12,22, Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo* (ed. S.J. Sierra) (Milano: Marietti 1988) 86; Hareveni, *Tree and Shrub*, 107. Anche in t.Par 12:2 si citano i rami d'issopo.

⁶⁰ Zohary, *Plants of the Bible*, 96–97; Hareveni, *Tree and Shrub*, 108–111; Musselman, *Solomon Described Plants*, 155–157. Anche H.N. Moldenke – A.L. Moldenke concordano sull'issopo siriano, anche se suggeriscono che il termine "issopo" vada inteso come nome collettivo, soprattutto distinguendo l'issopo greco (NT) dall'issopo ebraico (AT) (*Plants of the Bible* [New York: Taylor & Francis 1952; rist. 2002] 160–162).

⁶¹ J.A. Naudè – C.L. Miller-Naudè – T.J. Makutoane, "The Metaphorical and Symbolic Uses of Flora in the Bible: Identification and Translation of 'Hyssop'", *Vé-Ed Ya'aleh* (Gen 2:6). I. *Essays in Biblical and Ancient Near*

La pianta di issopo può essere legata in fasci ed essere usata come spazzola: è per tale caratteristica che sembra comparire nei vari riti anticotestamentari ed è poi citata solo due volte nel Nuovo Testamento. Un mazzo di issopo, immerso nel sangue dell'agnello, è utilizzato per tracciare i segni sugli stipiti e sull'architrave delle porte durante l'istituzione della Pasqua (Es 12,22). Altrove si ritrova nella descrizione dei riti di purificazione per i lebbrosi e per le case (Lv 14), dove è associato ad altri elementi come il legno di cedro, la lana scarlatta e a un paio di uccelli vivi (Lv 14,6–7,51). In Num 19 l'issopo serve per essere bruciato insieme al legno di cedro e alla lana scarlatta nell'offerta della giovenca rossa. Le ceneri residue mescolate nell'acqua contribuiranno a formare l'acqua lustrale, necessaria ad essere aspersa sulla persona perché ritorni in uno stato di purezza⁶². Nel Salterio l'iniquità personale è paragonata all'impurità rituale, evocando appunto il Levitico: “Aspergimi con rami d'issopo e sarò puro; lavami e sarò più bianco della neve” (Sal 51,9).

Passando al Nuovo Testamento, il termine greco ὑσσωπός si ritrova poi una sola volta nei Vangeli. Nel racconto della crocifissione secondo Giovanni, un ramo di issopo viene usato per porgere una spugna imbevuta di aceto a Gesù sulla croce (Gv 19,29). Gli esegeti si interrogano se un ramo di issopo possa avere una lunghezza adeguata, oppure possa sorreggere una spugna imbevuta di liquido⁶³, ma appare chiaro che l'uso del termine è un ricorso teologico per poter collegare la morte di Gesù, “agnello di Dio”, alla Pasqua (cfr. Es 12,22 e Gv 19,31)⁶⁴. Infine, l'Epistola agli Ebrei, con un probabile riferimento a Es 24,3–8, afferma che, dopo aver proclamato la legge al popolo, Mosè usò issopo e lana scarlatta per spruzzare sangue sul rotolo, sul popolo, sulla tenda e gli altri arredi (Eb 9,19)⁶⁵.

“L'issopo” è spesso abbinato al “cedro” in diversi passi del Pentateuco (Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6.18): tuttavia, sia gli esperti di botanica che gli esegeti concordano sul fatto che “il cedro” di cui si parla per la purificazione non sia il cedro vero e proprio, ma un rametto di una specie simile come il ginepro, o forse la tamerice, più semplice da trovare in un ambiente arido⁶⁶. La stessa coppia, “issopo” e “cedro”, si ritrova nel passaggio succitato per descrivere la vastità della saggezza di Salomone; in virtù della sua conoscenza encyclopedica,

Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein (edd. P. Machinist et al.) (WAWSup 5; Atlanta, GA: SBL 2021) 333–354.

- 62 Le ragioni pratiche circa quest'uso sono spiegate col fatto che la cenere dell'issopo è “buona e abbondante” (t. *Par* 4:10) ed è efficace nel contrastare un odore sgradevole” (Rabbi Samuel Sarsa al commento di Ibn Ezra su Es 12,22), cfr. Feliks, “*Hyssop*”, 654.
- 63 Si è ipotizzato che un rametto di cappero legasse la spugna ad un eventuale bastone rigido di cui non c'è traccia nel testo (Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75). Nel caso in cui fosse stato usato l'issopo siriano, la spugna poteva essere posizionata in mezzo ai rami della pianta (Musselman, *Solomon Described Plants*, 157).
- 64 J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni*. II. 13,1–21,25 (trad. R. Larini) (Strumenti 73; Torino: Claudiana 2017) 902–903.
- 65 In Es 24,3–8 si menziona soltanto il sangue, quindi l'aspersione con acqua, lana e issopo sarebbe un'aggiunta dell'autore di Eb, che ha fuso insieme più tradizioni. La purificazione con issopo (Sal 51,9) ricorderebbe la preghiera del re Davide che aveva imitato i re stranieri, unendosi con Betsabea (Sal 51,2): in tal caso la preghiera può essere considerata come la supplica del lebbroso, “I was proud and haughty like the cedar, and now I beseech You to make me humble like this hyssop with which I ask to be cleansed” (Hareuveni, *Tree and Shrub*, 111).
- 66 Cfr. Lamonaca, “L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia”, 246.

il re avrebbe parlato di tutte le piante (1 Re 5,13): l'implicito contrasto tra le altezze delle due piante serve per esprimere un merismo⁶⁷.

A complicare la ricerca è stata anche l'affermazione del TM secondo la quale l'issopo cresce sui muri. Questa attestazione farebbe pensare a una pianta che, crescendo a una certa altezza sul muro tende a svilupparsi verso il basso. In questo caso sarebbe meglio pensare ad una pianta di cappero, che infatti presenta dei rami più flessibili. In questo senso è abbastanza comune osservare le piante di cappero sulle mura delle città vecchie in Medio Oriente⁶⁸. Se si accetta di identificare l'“issopo” con il “cappero”, ne deriva la seguente metafora: mentre il cedro, che cresce verso l'alto, rappresenta chi è pieno di superbia, l'issopo, che si sviluppa verso il basso, allude a un atteggiamento umile che accetta di abbassarsi. Proprio questo sarebbe il comportamento che permette a chi si è insuperbito di essere risanato.

Nondimeno, la tradizione rabbinica, che si richiama a un'idea simile, comprende l'immagine in maniera differente: identifica la pianta con quell'issopo siriano, che secondo Rabbi bar Tavlai era “schiacciata da tutti”. Da qui deriva il richiamo all'umiltà (*MHG Wa, Metzora 14*)⁶⁹. Questa affermazione fa riferimento al suo uso alimentare assai noto in Medio Oriente: si tratta di un preparato in polvere o macinato, ottenuto con le foglie della pianta insieme ad altre spezie, che in arabo è chiamato *za'atar*⁷⁰. A colazione il pane viene intinto nell'olio e in questa miscela speziata⁷¹, usata anche nel tè e nei cibi cotti⁷². Nonostante la sua utilità, l'issopo siriano conserva un aspetto umile anche perché ha bisogno di poche attenzioni per essere coltivato⁷³.

L'issopo descrive così l'altro atteggiamento che può assumere l'uomo: in opposizione alla boria del cedro del Libano si trova l'umiltà. Chi è umile, anche se provvisto di molta conoscenza, o proprio perché sapiente, non si ritiene superiore agli altri, non si vuole distinguere da essi. Inoltre, chi è umile può soccombere all'inizio di fronte alle difficoltà, ma in seguito, senza incorrere in nessuna malattia, senza essere danneggiato – bisogna pensare forse alla flessibilità dell'issopo – ritorna a vivere come prima, una volta passata la prova⁷⁴.

⁶⁷ Comparando l'altezza riportata in letteratura del cedro con quella dell'issopo, il loro rapporto è di circa 50 a 1: fra questi estremi sono comprese tutte le piante.

⁶⁸ Musselman, *Solomon Described Plants*, 156.

⁶⁹ Hareveni, *Tree and Shrub*, 107.

⁷⁰ Hareveni, *Tree and Shrub*, 108–111.

⁷¹ Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 74; Musselman, *Solomon Described Plants*, 156.

⁷² Zohary, *Plants of the Bible*, 96.

⁷³ Hareveni, *Tree and Shrub*, 108.

⁷⁴ In b. *Taan* 20a si trova questa massima: “L'uomo sia sempre flessibile come una canna [קָנָה] e mai rigido come un cedro [כַּרְמֵלֶת]”. Nello stesso contesto talmudico, si legge che il cedro si contrappone alla canna (o giunco). Una serie di qualità permette, infatti, di prediligere la canna al cedro. Innanzitutto è molto più prolifico e resistente: anche se viene tagliata, la canna può ricrescere ed è in grado, per la flessibilità che manca al cedro, di resistere ai venti più violenti; può crescere in ambienti impensabili per un cedro, come gli acquitrini e le paludi. Infine, perché è con il calamo, ricavato nell'antichità dal fusto della canna, che si possono vergare le lettere della Torah.

Da ciò si deduce che è la stessa umiltà ad essere presentata come atteggiamento medicinale, capace di risanare chi, per la sapienza, è caduto nella superbia⁷⁵.

2.3. I paralleli nella tradizione rabbinica

Altri testi della tradizione rabbinica, che rappresentano dei paralleli con questo aforisma, utilizzano la stessa interpretazione simbolica. Già Rimon Kasher aveva notato come questa Tosefta targumica attribuiva al cedro e all'issopo un significato religioso e morale, simile a quanto si può leggere in un passaggio del Midrash *Tanhuma* (ed. Salomon Buber) che commenta la seguente frase biblica: “Egli dissertò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che spunta dal muro” (1 Re 5,13)⁷⁶.

È possibile che una persona parli con gli alberi?⁷⁷ Salomone disse semplicemente: Per quale ragione un lebbroso è purificato? Mediante il più alto tra gli alberi [il cedro], e attraverso la più bassa delle [piante] basse [l'issopo]. Infatti, attraverso il legno di cedro, il panno scarlatto e l'issopo si compie il rituale di purificazione. È semplicemente perché egli [Salomone (?)]⁷⁸ si era esaltato come il cedro, che fu colpito dalla lebbra, ma non appena si umiliò come l'issopo, fu quindi guarito attraverso l'issopo (*TanB*, Chukat 14,2)⁷⁹.

Lo stesso Midrash *Tanhuma* (ed. S. Buber), in un passaggio precedente a quello citato, commentando la ragione dell'uso di queste due piante nella purificazione del lebbroso, chiarisce che il cedro richiama la causa scatenante della lebbra e l'issopo la ragione della sua guarigione.

⁷⁵ Che una pianta abbia effetti curativi può essere dedotto, oltre dalla vita quotidiana, anche dalla visione di Ezechiele che parla della sorgente risanatrice che sgorga dal tempio: “Lungo il torrente, su una riva e sull'altra, crescerà ogni sorta di alberi da frutto [...]. I loro frutti serviranno come cibo e le foglie come medicina” (Ez 47,12; cfr. Ap 22,2). A proposito poi della capacità di discernere le proprietà delle piante, Tg Qo 2,5 descrive tale prerogativa di Salomone in questi termini: “Feci un giardino irrigato e dei frutteti, e vi seminai ogni genere di erbe: alcune buone da mangiare, altre buone da bere, altre per fare i farmaci, ogni genere di essenze profumate [...]” (F. Manns, “Versione del Targum”, S. Cavalli – F. Manns – M. Pazzini, *Tutto è vanità. Il libro di Qoèlet nelle versioni della LXX, della Pešîṭâ e del Targum* [Il filo scarlatto 6; Napoli: Chirico 2015; rist. 2022] 146).

⁷⁶ Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129.

⁷⁷ Il midrash inizia, infatti, interrogandosi sul valore della preposizione **בְּ**, che può essere tradotta “con” o “su/a riguardo di”.

⁷⁸ Nella letteratura biblica e rabbinica non ci sono notizie riguardo alla possibilità che Salomone fosse stato affetto dalla lebbra, mentre ve ne sono riguardo la sua superbia: “Quando il re Salomone era assiso sul suo trono regale, il suo cuore si vantò mentre egli si rallegrava della sua opulenza, trasgredì il decreto della Parola del Signore [...]. Immediatamente, si scatenò contro di lui lo sdegno del Signore, il quale inviò contro di lui Asmodeo, il re dei demoni, che lo cacciò via dal suo trono regale [...]” (Tg Qo 1,12), Manns, “Versione del Targum”, 143.

⁷⁹ La stessa interpretazione a 1 Re 5,13 viene riportata anche da Rabbi David Kimchi (XII–XIII sec.): “Perché il lebbroso viene purificato con il più alto fra i più alti e con il più basso fra i più bassi, con un albero di cedro e con l'issopo? Per il fatto che il lebbroso stesso come il cedro è colpito dalla lebbra mentre chi si umilia come l'issopo viene purificato e guarito”. Per i testi e le traduzioni in inglese online, si può consultare: <https://www.sefaria.org/>.

“Con il cedro”, perché nel caso del cedro, nessun albero è più alto di quello; quindi poiché [il lebbroso] si è esaltato come un cedro, [ha avuto] la lebbra su di lui. Così Simeone ben Eleazar ha detto: la lebbra viene a causa dello spirito arrogante, perché così si trova nel caso di Uzzia (cfr. 2 Cr 26,16.19). “E con l’issopo”, perché tra gli alberi non vi è nessuno [basso] come l’issopo. Poiché [il lebbroso] si è umiliato, [la lebbra] viene curata attraverso l’issopo (*TanB*, Metzora 8,2)⁸⁰.

Anche in *Shemot Rabba* ritroviamo delle interpretazioni omiletiche secondo le quali l’issopo, per le sue piccole dimensioni, è il simbolo dell’atteggiamento di chi si converte e accetta di umiliarsi davanti a Dio per ricevere il suo perdono, in contrasto con il cedro che simboleggia l’orgoglio. Per esempio, commentando i verbi di percezione, “vide” e “conobbe”, che hanno Dio per soggetto (Es 2,25), gli autori del Midrash arrivano a interrogarsi sul fatto che la divinità, ancor prima di liberare il suo popolo, avrebbe visto e conosciuto non solo il peccato che il popolo avrebbe commesso nel deserto, ma anche la sua conversione.

I maestri dicono: “Dio vide” che le persone mediocri si convertirono, e persino i malvagi contemplarono di convertirsi, come è scritto: “Il fico sta maturando i primi frutti” (Ct 2,13). “E Dio conobbe” [indica] che una persona non sapeva [nulla] del suo prossimo, ma solo il Santo, benedetto Egli sia, sapeva. Quello stava preparando il suo cuore, e quell’altro stava preparando il suo cuore, e si stavano convertendo. Ma anche se si fossero convertiti, se non fosse stato per il merito dei patriarchi, non sarebbero usciti da lì [dall’Egitto], perché la misura della giustizia li stava denunciando a causa del vitello che erano destinati a creare. Riguardo a questo, è scritto: “Prenderete un fascio di issopo” (Es 12,22), perché si abbassarono come un issopo per convertirsi. “E immergilo nel sangue che è nel catino”, ossia per il merito della Torah che erano destinati a ricevere, come è scritto nella rivelazione al Sinai: “Mose prese il sangue” (Es 24,8). Ed è scritto: “E tocca l’architrave” (Es 12,22), poiché Abramo fu il più grande dei convertiti; proprio come l’architrave è alto, così anche lui fu il più grande dei patriarchi; “e i due stipiti”, ossia per il merito di Isacco e Giacobbe, per insegnarti che fu per il merito di tutti loro [i patriarchi] che uscirono [dall’Egitto] (*ShemR* 1,36).

Successivamente, in un altro passaggio dello stesso Midrash, si può leggere che i rami d’issopo, utilizzati per l’aspersione del sangue dell’agnello secondo le prescrizioni pasquali (Es 12,22), vennero interpretati in modo da paragonare non soltanto il modo di agire di Dio, ma anche lo stesso Israele: egli vive tra le nazioni del mondo ed è il più insignificante, come l’issopo è la più piccola delle piante, eppure resta unito come quel fascio d’issopo, perché è proprietà di Dio.

Ci sono elementi che sembrano essere umili, e il Santo, benedetto Egli sia, ha decretato di eseguire diversi comandamenti attraverso di essi. L’issopo sembra insignificante all’uomo, ma il suo potere è grande davanti a Dio, poiché in diversi luoghi lo paragona al cedro: nella purificazione del lebbroso, nel fuoco della gioventù e in Egitto diede il comando di compiere un comandamento con l’issopo, come è affermato: “Prenderete un fascio di issopo”. Allo stesso modo, riguardo a Salomone è affermato: “Parlò delle piante, dal cedro del Libano all’issopo che sbuca dal muro” (1 Re 5,13), per insegnare che il grande e il piccolo sono uguali davanti al Santo, benedetto Egli sia. Con piccoli oggetti Egli compie miracoli e per mezzo dell’issopo, che è il più umile degli alberi, ha redento Israele. Un’altra interpretazione, “prenderete

⁸⁰ Per il testo e la traduzione inglese online, si può consultare: <https://www.sefaria.org/>.

un fascio di ['aguddat] issopo", significa: ti renderò una comunità ['agudda] per Me Stesso, anche se siete umili come l'issopo, così come è affermato: "E sarete per me una proprietà particolare [s'gulla] tra tutti i popoli" (Es 19,5) (*ShemR* 17,1–3).

Un ultimo riferimento si trova nel trattato talmudico *Mo'ed Qatan* (lett. "piccola festa"), che tra i vari argomenti, presenta anche le leggi sul lutto. In una curiosa discussione sulle parole da pronunciare in un elogio funebre si trova il seguente dialogo, dove si citano tre esempi che si basano sulla medesima logica *a fortiori*.

Rabbi Ashì chiese al famoso elogiatore Bar Qippòk: "In quel giorno⁸¹, che cosa dirai?". Gli rispose: "Dirò: Se persino sui cedri del Libano è caduta una fiamma, che cosa potrà mai fare l'issopo che cresce sui muri per salvarsi?! Se persino il Leviatano è stato tirato fuori dall'acqua con l'amo, che cosa potranno mai fare i piccoli pesci degli stagni per salvarsi?! Se l'amo ha colpito nel fiume impetuoso, che cosa potranno mai fare i pesci dell'acqua stagnante delle pozzanghere per salvarsi?! [Variante: Se la siccità raggiunge il fiume impetuoso, che faranno le acque delle pozzanghere?!]"⁸² (b.*MQ* 25b).

Il contesto è quello dunque di un elogio che cerca di esprimere la grandezza del personaggio defunto associandolo a una serie di simboli: il cedro, il Leviatano e un torrente in piena. Attraverso tre domande retoriche la fine di ciò che è grande, imponente e forte è paragonata a quello che inevitabilmente accadrà a qualcosa che appartiene a un ordine naturale di minor importanza. Così l'issopo, fuori di metafora, può ben rappresentare le persone comuni che non si distinguono dagli altri, rispetto alle persone importanti simboleggiate dai cedri.⁸³

Questa breve antologia di testi rabinici permette, quindi, di cogliere come la simbologia del cedro e dell'issopo coincida con quanto in maniera probabilmente più enigmatica viene espresso nell'afforisma salomonico. Il cedro, che rappresenta la pericolosa e dannosa arroganza, è contrapposto all'issopo che raffigura l'umiliazione e un abbassamento che guarisce. Questo secondo atteggiamento di conversione, unito ai meriti dei patriarchi, permette all'uomo di essere partecipe dell'azione salvifica divina. Infine, secondo l'interpretazione rabbinica, ciò che paradossalmente agli occhi degli uomini è comune e insignificante, se ri-entra nella sfera dell'obbedienza a Dio, si trasforma in fonte di grazia e redenzione.

⁸¹ Si può intendere il giorno in cui Ravinà morirà; oppure che rabbi Ashì intendersse chiedere: "Quando io morirò, che cosa dirai?", cfr. M. Ascoli (ed.), *Trattato Mo'ed Qatan (Giorno semifestivo)* = מככית מועד קטן (Talmud babilonese 11; Firenze: Giuntina 2023) 283–285.

⁸² Può sembrare strano che si riprenda per due volte l'immagine dell'amo, per questo c'è chi propone di leggere "siccità" al posto di "amo", seguendo altri mss, cfr. Ascoli, *Trattato Mo'ed Qatan*, 285 n. 13.

⁸³ Jastrow, "בִּנְגָ", *Dictionary of the Targumim*, I, 37, che citando proprio b.*MQ* 25b commenta: "the hyssop (moss) on the wall (common humanity)".

Conclusione

Nel rileggere la tradizione giudaica sulla figura di Salomone, l'aforisma che t.*TJon* gli attribuisce in relazione a 1 Re 5,9–14 presenta una novità se paragonato con altri racconti midrashici. Infatti, in questi ultimi a Salomone non sono risparmiate una serie di lezioni di umiltà⁸⁴, mentre nel passaggio studiato è lo stesso re a impartirla. Il discendente davidico non solo continua l'azione che Adamo aveva cominciato, dando un nome a tutti gli animali (Gen 2,20), ma sorpassa la scienza delle liste di ambiente mesopotamico. In questa attività si rivela una verità importante: anche il più saggio di tutti gli uomini non deve cadere nella tentazione dell'orgoglio e della presunzione.

Un altro elemento rimarchevole è il contesto nel quale la Tosefta è stata inserita, quando si descrive il dono della sapienza ricevuto da Salomone. Soltanto questo proverbio tra le migliaia attribuiti al re (“tremila”) è citato quasi per indicare il caposaldo per l'uomo sapiente o almeno un punto di riferimento necessario a non smarrirsi. L'uomo che possiede una grande conoscenza corre un grave rischio, di cui Salomone è consapevole: il pericolo della superbia. Se infatti l'uomo assolutizza il proprio sapere cade in una situazione drammatica paragonabile a quella dell'impuro. Non riconoscere più che la fonte della sapienza è Dio (1 Re 5,9) lo porterà alla degenerazione (1 Re 11). Ma, anche arrivato al limite estremo, egli avrà una possibilità di conversione se manifesta un atteggiamento umile. In questo modo l'aforisma rilegge la conoscenza di Salomone, perché non è solo encyclopedica, ma assume un valore sapienziale, capace di indicare l'atteggiamento che porta alla vita: rientrare in una relazione sana con Dio e con il prossimo, impegnandosi a non essere più orgoglioso come il cedro, ma piuttosto ad essere umile come l'issopo.

Nella Bibbia ebraica e nelle sue reinterpretazioni targumiche, il peccato legato alla superbia sembra ricevere una punizione adeguata con un ironico contrappasso dovuto alla malattia della lebbra. Infatti il superbo che vuole differenziarsi dai propri simili, di fatto disprezzandoli, riceve un aiuto provvidenziale attraverso una malattia che gli permette di raggiungere ciò che stava cercando: la lebbra che ha contratto è la causa per cui viene scacciato dal consorzio umano. Il cedro come simbolo di un atteggiamento arrogante e orgoglioso non presenta negli stessi testi biblici difficoltà interpretative. Anche in questo caso si osserva una certa ironia nel fatto che il termine “cedro” ricompare poi nel rituale di purificazione caratteristico dei lebbrosi: ciò che serve per dichiarare l'uomo puro dalla lebbra è anche ciò che l'uomo ha in qualche modo cercato di essere per “primeggiare” sugli altri. Nell'aforisma, l'isolamento che scaturisce da un atteggiamento saccante può ricordare la situazione di un albero di cedro sopravvissuto dopo il taglio delle altre piante: si trova da solo, perché privo di un bosco dove era situato. In modo secondario la sua situazione può essere paragonata,

⁸⁴ Salomone viene ripreso dal vento, a cui pensava di comandare a suo piacere: “Se tu tornerai al Signore e repimerai il tuo orgoglio, io farò lo stesso”, oppure è rimproverato da una formica per essersi dimenticato delle sue origini terrene, e altrove riceve moniti sulla propria condizione mortale di cui si è scordato (L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*. Nuova edizione riveduta e ampliata [trad. E. Lowenthal] [Gli Adelphi 579; Milano: Adelphi 2019] I, 871–873).

da una prospettiva sociale, al lebbroso che è stato allontanato dalla comunità perché vive in una condizione costante di impurità.

L'atteggiamento umile simboleggiato dall'issopo, che conduce alla guarigione, si ritrova solo nell'aforisma riportato dalle t.*TJon* e in altri testi della tradizione rabbinica, ma non nei testi biblici ebraici. Il problema è capire quale pianta debba intendersi con "issopo", le cui caratteristiche richiamano l'umiltà. La tradizione rabbinica, che considera l'issopo siriano (*Origanum syriacum*), è dirimente, perché senza di essa l'ipotesi del "cappero" avrebbe valore almeno da un punto di vista simbolico: se infatti il cedro si caratterizza per crescere verso l'alto, "l'issopo-cappero" spuntando dal muro si rivolge spontaneamente verso il basso.

Al contrario, in favore dell'identificazione con l'issopo siriano vi è la coerenza con il termine ebraico utilizzato nel TM che permette di cogliere in ciò che è ordinario e comune proprio il cammino di guarigione dall'arroganza. In questo percorso è necessario rinunciare alle proprie caratteristiche, lasciarsi cioè schiacciare e macinare come l'issopo siriano e accettare di essere trasformati in qualcosa di diverso in funzione di un altro bene. Così si sperimenta di essere esattamente della stessa "altezza" degli altri, essere risanati, dunque riammessi nel proprio contesto sociale.

Infine, un ultimo appunto riguarda il merismo espresso mediante il cedro e l'issopo: il termine di paragone è l'altezza che distingue le due piante e richiama i due atteggiamenti opposti dell'uomo, ma ci sono anche altri elementi per intendere il merismo. Il cedro è un albero caratteristico di un habitat montano che cresce a nord della terra di Israele; l'issopo invece è una pianta arbustiva assai ordinaria tipica di tutto il Medio Oriente, che può crescere in ambienti campestri tra rocce e pietre. Il cedro ha avuto un utilizzo peculiare nelle costruzioni edili e navali e le sue foreste erano considerate una meta da raggiungere per i sovrani del Vicino Oriente antico⁸⁵; l'issopo al contrario si fa mangiare da tutti. Questi elementi geografici e del tipo di impiego rafforzano l'idea che il cedro rimanda simbolicamente ad una realtà unica, singolare, capace di distinguersi da tutto, mentre l'issopo a ciò che è comune, apparentemente indistinguibile e perciò anche umile.

In conclusione, si può affermare che la Tosefta modifica in maniera positiva la comprensione di Salomone, avendo questo aforisma una funzione catechetica ed educativa, perché la figura del re ne esce ulteriormente rivalutata. Lo studio integrato delle diverse caratteristiche botaniche delle due piante a supporto dell'interpretazione esegetica della Tosefta e l'analisi dei passaggi paralleli nella tradizione rabbinica ha permesso di ampliare il senso del testo biblico, consentendo una rilettura teologica del sapere di Salomone.

85 R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World* (New York: Oxford University Press 1982) 55.

Bibliografia

- Alexander, P.S. (ed.), *The Targum of Lamentations* (The Aramaic Bible 17B; Collegeville, MI: Liturgical Press 2007).
- Ascoli, M. (ed.), *Trattato Mo'ed Qatān (Giorno semifestivo) = מככת מועד קטן* (Talmud babilonese 11; Firenze: Giuntina 2023).
- Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. III. Sermons 33-50* (edd. P. Verdelyen – R. Fassetta) (SC 452; Paris: Cerf 2000) 256–257.
- Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations. Vindicating God* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 3; Leiden – Boston, MA: Brill 2003).
- Chantraine, P. et al., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck 1968–1980) I–IV.
- Cizek, P., “Leper, Leprosy IV. Judaism”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (ed. H.-J. Klauck et al.) (Berlin: De Gruyter 2018) XVI, 150–152.
- Dioscorides, *De Materia Medica* (edd. T.A. Osbaldeston – R.P. Wood) (Johannesburg: Ibidis 2000) 399.
- Dray, C.A., *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 5; Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Dubovský, P., “Greek and Hebrew Portraits of an Ideal Ruler: King Solomon in 1 Kings 1–11/3 Kingdoms 1–11”, *Orientalia 93/1* (2024) 168–198.
- Eusebius, *Ecclesiastical History. I. Books 1–5* (trad. K. Lake) (LCL 153; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926) 154–155.
- Feinbrun-Dothan, N., *Flora Palaestina. Part Three – Text: Ericaceae to Compositae* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1978).
- Feliks, J., “Hyssop”, *Encyclopaedia Judaica*, 2a ed. (edd. F. Skolnik – M. Berenbaum) (Detroit, MI: Macmillan Reference USA – Keter 2007) IX, 654.
- Ginzberg, L., *Le leggende degli ebrei*. Nuova edizione riveduta e ampliata (trad. E. Lowenthal) (Gli Adelphi 579; Milano: Adelphi 2019) I–II.
- Grégoire de Tours, *Les miracles de Saint Martin* (ed. L. Pietri) (SC 635; Paris: Cerf 2023) 374–375.
- Grilli Caiola, M. – Guarnera, P.M. – Travaglini, A., *Le piante nella Bibbia* (Roma: Gangemi 2013).
- Grossfeld, B. (ed.), *The Targum Onqelos to Deuteronomy* (The Aramaic Bible 9; Collegeville, MI: Liturgical Press 1988).
- Grossoni, P. et al., *Trattato di botanica forestale. I. Parte generale e gimnosperme* (Milano: Wolters Kluwer 2018).
- Hareveni, N., *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage* (trad. H. Frenkley) (Kiryat Ono: Neot Kedumim 1984).
- Hawley, R., “Hyssop in the Ugaritic Incantation RS 92.2014”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 4/1 (2004) 29–70.
- Hepper, F.N., *Baker Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees. Fruits and Vegetables. Ecology* (Leicester: Three's Company 1992).
- Hepper, F.N., “The Cedar of Lebanon in History”, *Archaeology and History in Lebanon* 14 (2001) 2–7.
- Hieke, T., “Leper, Leprosy I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2018) XVI, 144–147.
- Houtman, A. – Sysling, H., *Alternative Targum Traditions. The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 9; Leiden – Boston, MA: Brill 2009).
- James, E. – Cone, L., “Hyssop”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2016) XII, 692–694.

- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York: Luzac & Putnam 1903) I-II.
- Jensen, H.A., *Il mondo delle piante nella Bibbia* (trad. F. Gorian) (San Pietro in Cariano: Gabrielli 2020).
- Kasher, R., *Targumic Toseftot to the Prophets* (Sources for the Study of Jewish Culture 2; Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1996).
- Kasher, R., "Different Approaches to Mythical Description in the Targums to the Prophets", *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000) 61–74.
- Lamonaca, A., "L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia e la metafora forestale di Sal 92,13–15", *Gregorianum* 104/2 (2023) 239–259.
- Lamonaca, A., "Unveiling the Plant Living in the Desert (Jer 17:6): A Multidisciplinary Approach", *Verbum Vitae* 42/2 (2024) 453–469.
- Lenzi, G. (ed.), *Il Targum Yonathan. II. Geremia* (Dabar 3; Genova – Milano: Marietti 2011).
- Lenzi, G. – Neri, U. – Poli, E. (edd.), *Il Targum del Canticus dei Cantici. Il Targum del libro di Rut* (Dabar 2; Genova – Milano: Marietti 2010).
- Manns, F., "Versione del Targum", S. Cavalli – F. Manns – M. Pazzini, *Tutto è vanità. Il libro di Qoèlet nelle versioni della LXX, della Pešîṭtâ e del Targum* (Il filo scarlatto 6; Napoli: Chirico 2015; rist. 2022).
- Mazzinghi, L., "Il cedro del Libano nella Bibbia", *Vivens Homo* 20 (2009) 365–376.
- Meiggs, R., *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World* (New York: Oxford University Press 1982).
- Merlo, P. (ed.), *Re* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 9; Cinisello Balsamo: San Paolo 2020).
- Moldenke, H.N. – Moldenke, A.L., *Plants of the Bible* (New York: Taylor & Francis 1952; rist. 2002).
- Morrison, C.E., "When God Intervenes in History. The Grammar of תְּנִתָּה in Targum Neofiti and its Theological Import", *Aramaic Studies* 9 (2011) 291–308.
- Musselman, L.J., *A Dictionary of Bible Plants* (New York: Cambridge University Press 2012).
- Musselman, L.J., *Solomon Described Plants: A Botanical Guide to Plant Life in the Bible* (Eugene, OR: Cascade Books 2022).
- Naudè, J.A. – Miller-Naudè, C.L. – Makutoane, T.J., "The Metaphorical and Symbolic Uses of Flora in the Bible: Identification and Translation of 'Hyssop'", *Ve-'Ed Ya'aleh (Gen 2:6). I. Essays in Biblical and Ancient Near Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein* (edd. P. Machinist et al.) (Writings from the Ancient World Supplement Series 5; Atlanta, GA: SBL 2021) 333–354.
- Philo, *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence* (trad. F.H. Colson) (Loeb Classical Library 363; Cambridge, MA: Harvard University Press 1941, rev. 1954) IX, 134–135, 158–159, 164–165.
- Pliny, *Natural History*. VII. Books 24–27 (trad. W.H.S. Jones – A.C. Andrews) (Loeb Classical Library 393; Cambridge, MA: Harvard University Press 1956) 232–233.
- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 1993).
- Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 2001).
- Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo* (ed. S.J. Sierra) (Milano: Marietti 1988).
- Royal Botanic Gardens Kew, *Plants of the World Online*, <https://powo.science.kew.org/> [accesso: 4.01.2025].
- Seow, C.-L., "Caper-berry", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2012) IV, 944.
- Seu, M. (ed.), *Il Regno. Il Targum Jonathan 1–2 Re* (Il filo scarlatto 35; Napoli: Chirico 2025).
- Sonnet, J.-P., "L'origine delle specie: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo", *Civiltà Cattolica* 3807 (2009) 220–232.

- Sperber, A. (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2004) I–IV.
- van Staalduin-Sulman, E., “A Variety of Targum Texts”, *A Jewish Targum in a Christian World* (edd. A. Houtman – E. van Staalduin-Sulman – H.-M. Kirn) (Jewish and Christian Perspectives Series 27; Leiden – Boston, MA: Brill 2014) 9–30.
- van Staalduin-Sulman, E., “Simeon the Just, the Septuagint and Targum Jonathan”, *Septuagint, Targum and Beyond Comparing Aramaic and Greek Versions from Jewish Antiquity* (edd. D. Shepherd – J. Joosten – M.N. van der Meer) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 193; Leiden – Boston, MA: Brill 2020) 317–338.
- Tov, E., “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Biblica* 60/2 (1979) 216–236.
- Zohary, M., *Plants of the Bible: A Complete Handbook* (Cambridge: Cambridge University Press 1982).
- Zumstein, J., *Il Vangelo secondo Giovanni. II. 13,1–21,25* (trad. R. Larini) (Strumenti 73; Torino: Claudio-na 2017).