

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
CENTRO DI STUDI EBRAICI

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

VIII

LA REGINA DI SABA
UN MITO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

ATTI DEL SEMINARIO

DIRETTO DA RICCARDO CONTINI

NAPOLI, UNIVERSITÀ “L’ORIENTALE”

19 NOVEMBRE 2009 - 14 GENNAIO 2010

A CURA DI

FABIO BATTIATO, DOROTA HARTMAN, GIUSEPPE STABILE



NAPOLI 2016

ARCHIVIO DI STUDI EBRAICI

DIRETTO DA GIANCARLO LACERENZA

COMITATO EDITORIALE

RAFFAELE ESPOSITO, DIANA JOYCE DE FALCO, DOROTA HARTMAN

CENTRO DI STUDI EBRAICI

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
PIAZZA S. DOMENICO MAGGIORE 12, 80134 NAPOLI
CSE@UNIOR.IT

In copertina: *Upupa-basmala* persiana, XVII secolo
Museum für Islamische Kunst, Berlin

ISBN 978-88-6719-139-0

Prodotto da IL TORCOLIERE – Officine Grafico-Editoriali di Ateneo

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016

LA REGINA DI SABA
UN MITO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

SOMMARIO

RICCARDO CONTINI	
Premessa	9-11
Il testo di 1Re 10:1-13//2Cr 9:1-12	12-15
ALESSANDRO DE MAIGRET	
Saba senza la Regina di Saba. Un profilo archeologico dei Sabei nella prima metà del I millennio a.C.	17-54
GIANCARLO LACERENZA	
Salomone e Saba: una relazione difficile	55-66
DOROTA HARTMAN	
La Regina di Saba dalla versione dei LXX ai vangeli	67-90
ALESSANDRO BAUSI	
La leggenda della Regina di Saba nella tradizione etiopica	91-162
DOROTA HARTMAN	
Salomone e la strega. La Regina di Saba nel <i>Testamento di Salomone</i>	163-178
VALERIO MASSIMO MINALE	
La Regina di Saba e la Sibilla: divagazioni su legge, diritto e giustizia nel Tardoantico e in Età Bizantina	179-208
GIOVANNI CANOVA	
Storia di Salomone e Bilqīs nella tradizione arabo-islamica	209-238
GIUSEPPE STABILE	
La Regina di Saba nella letteratura rumena antica: una tradizione solo slavo-bizantina?	239-286
LARA FORTUNATO	
La Regina di Saba in Boemia nel tardo Quattrocento	287-329

ANTONIO PETROSSI	
La Regina di Saba nell'immaginario della letteratura francese	331-344
LUCIA RAGGETTI	
<i>Ad usum Delphini</i> : Salomone, Bilqīs e l'upupa nella letteratura egiziana per l'infanzia	345-361
DONATELLA IZZO	
La Regina di Saba sbarca in America: episodi di viaggio	363-390

DOROTA HARTMAN

La Regina di Saba dalla versione dei LXX ai vangeli

There's not a man or woman
born under the skies
Dare match in learning with us two
Solomon to Sheba, Yeats

Premesse

La leggenda della regina di Saba nasce, com'è noto, dal passo biblico relativo al suo incontro con re Salomone, narrato in 1Re 10:1-13 e ripreso in 2Cr 9:1-12. Benché il narrato biblico sia abbastanza conciso, esso si è viepiù ampliato e ha dato inizio alla speciale fortuna dell'episodio e della sua protagonista femminile, che in seguito ha vissuto anche di vita propria, attraversando i millenni e i più diversi ambiti e ambienti culturali. Nel racconto originario si dà della regina un'immagine positiva, di donna saggia e ricca, che pur essendo originaria di un paese lontano, chiamato Saba ed evidentemente allusivo all'Arabia meridionale, quindi alla terra degli aromi – spesso richiamati nel testo – riesce comunque a riconoscere la superiore saggezza del re d'Israele. Quest'immagine è preservata anche nella letteratura giudaico-ellenistica e si ritrova, infine, fra i detti di Gesù o *logia* tramandati dai vangeli. In altre tradizioni, tuttavia, la regina assumerà un aspetto ambiguo, spesso demoniaco. In questo studio s'indagherà sulla sorte della leggenda di Salomone e della regina di Saba nei testi giudaico-ellenistici e nei vangeli, dove la regina è ancora un personaggio amichevole e saggio, lontano da Lilith o dalla regina demoniaca dalle gambe pelose.¹

¹ Su questi ultimi aspetti, si veda l'ampia trattazione in Lassner 1993. La “demonizzazione” della regina è stata particolarmente coltivata nella letteratura medievale, sia ebraica che araba. Fra le fonti ebraiche, sono spesso ricordati il Targum di Giobbe, il Targum Šeni di Ester e l'*Alfabeto di Ben Sira*: alcune delle rispettive tradizioni sono raccolte in Ginzberg 1968 , IV: 145; VI: 289-290.

La visita a Gerusalemme della regina è collocata nel momento di massimo splendore del regno di Salomone e fa parte delle narrazioni miranti a sottolineare il successo del sovrano in vari campi, come re potente, costruttore di uno splendido tempio e il cui regno ha rapporti commerciali internazionali e particolarmente stretti con la vicina Tiro.² Salomone è, tuttavia, soprattutto un re saggio, il cui cuore in grado di “comprendere” è un dono divino, che egli stesso aveva richiesto.³ La saggezza del re è menzionata quattro volte nel racconto biblico, ed è sicuramente un punto importante nella storia del suo incontro con la regina di Saba, anche nelle tradizioni post-bibliche.⁴ Per quanto riguarda il contesto dell’incontro, che s’inserisce fra i rapporti di Salomone con gli altri monarchi stranieri, va rilevato che, per quanto il paese di «Saba» sia stato pressoché da sempre collegato al regno yemenita, di fatto il testo non ne offre una localizzazione più specifica, lasciando quindi spazio anche ad altre congetture. Questo regno lontano fu certamente immaginato dall’autore del testo come un paese estremamente prospero, visto il seguito della regina e il suo carico di cammelli, oro, aromi e pietre preziose;⁵ in effetti alcuni riferimenti biblici potrebbero indicare anche l’Africa come sede del paese di Saba.⁶ Nella “Tavola delle Genti” in Gen 10, fra i discendenti di Kush troviamo Seba, Havilah, Sabtah, Raamah e Sabteka; e come discendenti di Raamah, Šeba e Dedan.⁷ Nella versione dei LXX del salmo 71(72):10, invece di *malḵê šēbā’ ū-sēbā’* «i re di Šeba e Saba», abbiamo βασιλεῖς Ἀράβων καὶ Σαβα, «i re degli Arabi e di Saba». In Is 43:3, Egitto, Kuš e Seba appaiono insieme, e anche in 45:14 sono elencati insieme Egitto, Kuš e i Sabei, definiti «uomini alti». La questione appare quindi più complessa di quanto si possa immaginare.⁸

1. La versione dei LXX e le divergenze dal TM

Le differenze tra le due recensioni in 1Re 10:1-13 e in 2Cr 9:1-12 sono minime, il che si può considerare sorprendente, considerando il diverso approccio delle due tradizioni, sia alla storia d’Israele nel suo complesso,

² Cogan 2000: 314.

³ 1Re 3:9-11. Cf. Fritz 2003: 118.

⁴ 1Re 10:4.6.7.8; 2Cr 9:3.5.6.7. Cf. Boshoff 2004: 37.

⁵ Cf. Ez 27:22: in cui appaiono i mercanti di Saba con oro, pietre preziose e aromi.

⁶ Goldenberg 2003: 18.

⁷ Gen 10:7; 1Cr 1:9.

⁸ In Is 18:1-2 si parla degli etiopi di alta statura. Anche Strabone (16.4.2) colloca Saba in Africa.

sia alla relazione del popolo con il suo Dio.⁹ Un aspetto proprio delle Cronache, è la tendenza a non includere gli elementi negativi della storia di Salomone che avrebbero potuto danneggiarne l'immagine; è omesso, per esempio, il dato sulle numerose concubine, mentre l'incontro con la regina di Saba, potendo solo aggiungere splendore alla figura del sovrano, è stato lasciato in forma sostanzialmente inalterata. Nella traduzione greca dei LXX il racconto è piuttosto fedele al testo ebraico, almeno nella forma in cui ci è giunto. Siccome però nei LXX i libri di Samuele e Re formano un unico libro diviso in quattro parti chiamato Βασιλείων (da cui il nome latino *Regum*, e per il quale in questo lavoro si userà l'abbreviazione Reg), corrispondente a 1-2 Samuele e 1-2 Re del testo masoretico, l'episodio della regina di Saba si cercherà quindi nel III Libro dei Regni (3Reg) nella recensione detta Old Greek (OG).¹⁰

Come si è detto, mentre i LXX di 3Reg differiscono notevolmente dal TM di 1Re,¹¹ nell'episodio della regina di Saba non si riscontrano aggiunte o omissioni testuali significative. Le principali differenze tra TM e LXX sono in effetti solo tre:

1) al primo versetto, καὶ βασίλισσα Σαβα ἤκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου καὶ ἤλθεν πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν,¹² si nota l'espressione βασίλισσα Σαβα, senza l'articolo.¹³ Come esito nella versione greca «Saba» può dunque essere letto anche come un nome personale («regina Saba») – nel testo ebraico del TM, invece, *malkat-š'ḥā'* allo stato costruito induce a tradurre «regina di Saba» – e in effetti ritroveremo questa caratteristica in un testo un po' *sui generis* dei primi secoli dell'era cristia-

⁹ Per le caratteristiche della versione deuteronomistica della storia di Salomone, cf. Viviano 1997. Per un elenco dettagliato delle differenze tra le due versioni, Boshoff 2004.

¹⁰ La storia testuale della versione dei LXX per i Libri di Samuele e Re è complessa. Un'analisi accurata della tradizione è in Schenker 2000 e 2004. Già Thackeray 1907 divise, su base lessicale, i quattro libri dei Regni in cinque unità di traduzione: α = 1Reg 1-31; ββ = 2Reg 1:1 - 11:1; βγ = 2Reg 11:2-3 - 3Reg 2:11; γγ = 3Reg 2:12 - 21:43; γδ = 3Reg 22 e 4Reg, considerando le unità βγ e γδ come opera di un solo traduttore. Barthélemy (1963) ha dimostrato che le ultime due unità appartengono alla cosiddetta revisione *kaige*, più vicina al testo ebraico. Le unità restanti appartennero invece alla OG. Si veda anche Shenkel 1968.

¹¹ Cf. van Keulen 2005.

¹² Per il testo greco, non essendo ancora disponibile il volume dell'edizione di Göttingen per i libri dei Regni, qui e in seguito ci si baserà sull'edizione di Rahlfs.

¹³ Nella versione dei LXX e nei vangeli, laddove c'è un sottostante stato costruito semitico, può mancare l'articolo sia davanti al nome reggente sia davanti al genitivo; cf. Black 1967: 93; Blass - Debrunner 1997: 332.

na, il *Testamento di Salomone*;¹⁴ la lezione *mlkh šb'* (presumibile *malkāh šēḥā'*) è presente in vari testi ebraici medievali;¹⁵

2) in 3Reg 10:7 manca il riferimento alla sapienza e prosperità di Salomone, presente invece nel TM;

3) in 3Reg 10:8 la regina si rivolge a Salomone dicendo: μακάριαι αἱ γυναῖκες σου, «felici le tue mogli!», ma nel testo ebraico abbiamo invece *'ašrē 'ānāšē'kā* (felice la tua gente).¹⁶ In questo caso la lezione nel testo OG potrebbe essere quella originale: il cambiamento nel TM **nāšīm* → *'ānāšīm* potrebbe essere stato imposto, secondo alcuni, dalla necessità di migliorare la reputazione di Salomone, in quanto amante di troppe donne, che infine lo avrebbero portato all'idolatria.¹⁷ Sotto questo particolare aspetto, si può dire che la regina di Saba stia invece proprio agli antipodi, dal momento che, benché pagana, riconosce l'eccellenza del Dio di Salomone.¹⁸ Va evidenziato che tale riconoscimento giunge solo dopo aver messo alla prova la saggezza del sovrano con domande estremamente difficili: καὶ ἦλθεν πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν, recita il testo, su cui va fatta qualche piccola osservazione lessicale. Il predicato *πειράω* «testare, tentare, mettere alla prova», nei LXX traduce quasi sempre il *pi'el* di *nsh* (*nāšah*), con analoghi significati.¹⁹ Quanto agli *αἰνίγματα*, traduzione di *ḥīdōt*, sono ad esempio i «detti oscuri» con cui si riteneva che Dio parlasse agli antichi profeti.²⁰ La parola greca *αἰνίγμα* è più intensa e complessa di *γοῖφος*, «indovinello»: è associata al mistero, ai detti della Pizia, della Sibilla e agli interrogativi della Sfinge.²¹ Come appare dall'uso del termine nella versione dei LXX – si veda anche il contesto specifico di Sap 8:8 – occorre capacità speciali per comprendere gli *αἰνίγματα*, visto il collegamento del vocabolo con la profezia.

¹⁴ Per questo testo si rimanda a un altro mio contributo in questo stesso volume (Hartman 2016).

¹⁵ Cf. Silberman 1974: 67.

¹⁶ Non si comprende, al riguardo, l'affermazione di Pelletier 2002: 37: «Bien que le text hébraïque de 1 Rois 10, porte clairement mention des femmes, les traductions françaises masquent souvent le fait». È nei LXX che s'introduce *γυναῖκες*.

¹⁷ 1Re 11:5. Comunque la stessa lezione è in 2Cr 9:7, dove i LXX traducono alla lettera *ἄνδρες*.

¹⁸ 1Re 10:9. Secondo Noth 1968: 224, l'episodio della regina di Saba dovrebbe soltanto mettere in rilievo la grandezza e saggezza di Salomone.

¹⁹ Muraoka 2010: 93.

²⁰ Cf. Num 12:8.

²¹ Eur. *Phoen.* 1688; Soph. *Oed. Tyr.* 1525 (Liddell - Scott 1996: 39).

2. Flavio Giuseppe

2.1. La visita della Regina nelle Antichità giudaiche

Una prima rielaborazione post-biblica dell'episodio della Regina di Saba è rimasta nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe: ove, rispetto al testo ebraico, la narrazione è più ricca di dettagli.²² La valutazione di tale ampliamento, invero modesto, deve ovviamente tenere conto, in primo luogo, di un problema di natura più generale: la natura del testo su cui Giuseppe si sarebbe basato per “raccontare” la Bibbia a un pubblico grecofono. Sembra certo che Giuseppe abbia utilizzato, oltre a un testo ebraico, anche quello greco, oltre forse a un Targum, sebbene l'uso del testo-base sembri variare da libro a libro.²³ In ogni caso, tra tutti i personaggi biblici, la figura di Salomone occupa una posizione di assoluto rilievo nell'opera di Giuseppe, il quale gli ha dedicato più spazio persino rispetto a Davide.²⁴ Secondo Giuseppe, Salomone era tra tutti i re d'Israele il più illustre e amato da Dio (πάντων βασιλέων ἐνδοξότατος καὶ θεοφιλέστατος): egli spicca-

²² La visita della regina a Salomone è in *Ant. iud.* 8:165-175. Secondo Ullendorff (1968: 491): «Josephus gives us a slightly expanded and somewhat “smartened up” version of the Old Testament story». Sulla visita della regina di Saba in Giuseppe si vedano, in generale, Feldman 1998 e Begg 2006.

²³ La teoria di Schalit (1968: xvii-xxv) secondo cui Giuseppe avrebbe utilizzato soltanto il testo greco oggi non trova più consenso, e la maggior parte degli studiosi è incline a credere che siano stati usati sia il testo ebraico sia quello greco (cf. Feldman 1998: 24; Cohen 2002: 35-42). Vi è tuttavia da considerare il problema della varietà testuale dei testi biblici in greco e in ebraico ancora in circolazione all'epoca di Giuseppe, oltre alla sua facoltà, in quanto autore, di preferire una versione all'altra, o di omettere qualcosa (cf. Begg 1993a: 272; allo stesso studioso si devono peraltro numerosi studi sulle versioni bibliche su cui si sarebbe basato Giuseppe). Secondo Feldman, l'interesse di Giuseppe per la letteratura greca, evidente anche nell'esteso uso del lessico degli autori classici, lo avrebbe indotto a un certo disprezzo per la versione dei LXX, le cui deficienze stilistiche egli intendeva forse superare con una parafrasi espressa in una lingua più ricercata (Feldman 1998: 26). Per quanto riguarda la storia di Salomone, già Rahlfs (1911) supponeva che Giuseppe abbia preferito un testo ebraico ai LXX; Feldman, tuttavia, ha poi provato come Giuseppe abbia utilizzato, proprio nella storia di Salomone, sia il testo ebraico sia quello greco, pur discostandosi a volte da entrambi (Feldman 1998: 575; e si veda anche Spottorno 1987).

²⁴ Sulla figura di Salomone in Giuseppe si vedano i contributi di Feldman 1976 (primo abbozzo delle sue teorie) e 1998 (trattamento finale); van der Meulen 1978; i numerosi e ottimi saggi di Begg 1993, 1996a, 1996b, 1997, 2006a, 2006b, 2006c, 2007, 2008; altri, infine, in Verheyden 2013.

va non solo per ricchezza, ma anche per la sua capacità di comprensione, quindi per la perspicacia.²⁵ Infatti, più volte è sottolineata la prudenza di Salomone, il quale, a differenza di quanto appare nel testo biblico, dove risulta aver chiesto a Dio in dono «un cuore intelligente per poter giudicare il tuo popolo, in modo da distinguere il bene dal male»,²⁶ nel racconto di Giuseppe appare solo richiedere νοῦν ὑγιῆ καὶ φρόνησιν ἀγαθὴν, «un sano intelletto e una buona facoltà di comprendere».²⁷ Nel ritratto del re saggio e delle sue magnifiche opere, non manca dunque l'episodio della regina di Saba. Tuttavia, a differenza del testo biblico, la regina non viene affatto dal misterioso paese di Saba, ma dalla ben più nota terra d'Egitto. Nelle *Antichità giudaiche* l'ospite di Salomone è presentata, infatti, come regina d'Egitto e d'Etiopia, τὴν δὲ τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας τότε βασιλεύουσας, precisando, subito dopo, come fosse γυναῖκα σοφία διαπεπονημένην καὶ τᾶλλα θαυμαστήν, donna esperta nella saggezza e ammirevole sotto vari punti di vista.²⁸ La regina condivide col sovrano di Gerusalemme, dunque, un'importante caratteristica: la saggezza. La σοφία, attributo del re, nel racconto appare più volte e in un caso nell'espressione σοφία καὶ φρόνησις, accostamento usato anche in precedenza nelle *Antichità*, sempre in riferimento a Salomone.²⁹ Questa accentuazione del carattere sapienziale della regina manca nel testo biblico: o meglio vi è solo implicita, dal momento che essa doveva pur possedere un certo grado di sapienza per poter porre degli enigmi e conoscerne la soluzione (1Re 3:10). Ritroveremo la saggezza come tratto distintivo della regina nel già menzionato *Testamento di Salomone*. Secondo le *Antichità*, la regina – che, come nel testo biblico, giunge da Salomone con un seguito sfarzoso e cammelli carichi di

²⁵ *Ant. iud.* 8.190. Secondo Feldman (1998: 574-575), Giuseppe si sarebbe servito particolarmente della figura di Salomone come argomento contro le accuse di Apione, su fatto che degli ebrei non si conoscessero sapienti di rilievo.

²⁶ 1Re 3:9 (TM): *lēb šōmēa' li-špōt 'et-'ammēkā l'-hāvîn bēn-tōb l'-rā'*; LXX καρδία ἀκούειν καὶ διακρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ συνίειν ἀνὰ μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

²⁷ *Ant. iud.* 8.23. Nel suo ampio saggio dedicato al ritratto di Salomone dato da Giuseppe, Feldman (1998) attribuisce molta importanza all'immagine positiva e quasi idealizzata del re, costruendo un articolato paragone fra Salomone ed Edipo, alla cui figura Giuseppe si sarebbe ispirato. Anche Koulagna (2009), esaminata la figura di Salomone nel testo ebraico di Re e Cronache, nonché nel testo greco, nota nei LXX la tendenza a rappresentare Salomone in modo ancora più positivo rispetto al testo ebraico. Varie osservazioni sull'immagine idealizzata di Salomone secondo Feldman e Koulagna si trovano, tuttavia, in Verheyden 2013.

²⁸ *Ant. iud.* 8.165.

²⁹ *Ant. iud.* 8:168; 8:171; 8:173; σοφία καὶ φρόνησις; *Ant. iud.* 8:34; 8:42.

oro, aromi e pietre preziose³⁰ – si è mossa perché, avendo udito della virtù e prudenza del sovrano (ἀκούουσιν τὴν Σολόμωνος ἀρετὴν καὶ φρόνησιν), consapevole che la fama non sempre corrisponde alla realtà, ha deciso di vederlo con i propri occhi, lasciando per questo il proprio paese.³¹ Nel testo di Giuseppe manca il riferimento al Dio d'Israele, presente sia nel testo ebraico sia nei LXX, dove si precisa che la regina di Saba udì parlare non solo di Salomone ma anche del Signore.³² Secondo L. Feldman, l'omissione del riferimento alla divinità sarebbe dovuta alla tendenza di «de-teologizzare» il testo: pertanto, Giuseppe avrebbe deliberatamente omesso di menzionare la provenienza divina della saggezza di Salomone.³³ È tuttavia possibile che Giuseppe abbia usato una *Vorlage* mancante di questo dettaglio, del resto assente anche nella versione di 2Cr 9:1. In effetti, nel passo immediatamente precedente delle *Antichità* si vede Salomone chiedere esplicitamente a Dio la stessa φρόνησις la cui fama è poi giunta alla regina: quindi non vi è ragione per cui Giuseppe avrebbe dovuto poi nascondere, poco dopo, la provenienza divina della saggezza salomonica, dopo averla appena menzionata.³⁴

2.2. L'identità della regina

Nel racconto delle *Antichità giudaiche* il nome della regina non è mai menzionato. In un passo precedente, tuttavia, discorrendo di tutt'altro, Giuseppe collega l'ospite di Salomone con una regina egiziana chiamata Nikaule.³⁵ Basandosi sull'autorità di Erodoto, Giuseppe riferisce dei 330 faraoni che avrebbero regnato in Egitto dopo il fondatore di Menfi; alla morte dell'ultimo sovrano della serie, sarebbe salita al potere una donna, il cui nome era Nikaule (γυναικὸς βασιλευσάσης λέγει τοῦνομα Νικαύλην). Il collegamento col personaggio biblico avviene poco dopo, quando, dopo aver fatto riferimento al faraone suocero di Salomone, Giuseppe aggiunge a proposito della summenzionata regina: καὶ ὅτι ὕστερον ἦκε πρὸς Σολόμ-

³⁰ *Ant. iud.* 8.167. In 1Re 10:2 le spezie (o il balsamo, gr. ἡδύσματα contro gli ἀρώματα di Giuseppe) vengono menzionate prima dell'oro, mentre in Giuseppe è il contrario.

³¹ *Ant. iud.* 8.165.

³² 1Re 10:1: šōma'at 'et-šēma' š'lōmōh l'-šēm yhw. Nel testo ebraico è sottinteso attraverso la preposizione l'- che la sapienza di Salomone era dovuta al Signore, allusione non evidente nel testo greco di 3Reg 10:1 (ἦκουσεν τὸ ὄνομα Σαλωμων καὶ τὸ ὄνομα κυρίου) dove c'è una semplice congiunzione.

³³ Feldman 1998: 604.

³⁴ *Ant. iud.* 8.23.

³⁵ *Ant. iud.* 8.157-159.

ωνα ἢ προειρημένη γυνή βασιλεύουσα τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας, preannunciando la narrazione più ampia al riguardo prevista poco oltre, περὶ μὲν οὖν ταύτης μετ'οὐ πολὺ δηλώσομεν.³⁶ Il riferimento a Erodoto come fonte è piuttosto sorprendente, dal momento che lo storico di Alicarnasso menziona sì la vicenda della regina Nitokris – come il nome appare correttamente in Erodoto, Νίτωκρίς e non Νικαύλη, effettivamente regnante alla fine della VI dinastia³⁷ – ma con una storia ben diversa (muore peraltro suicida, secondo le *Storie*) e la cui figura non sembra avere molto in comune con quella della regina di Saba, almeno nella forma in cui appare nel testo biblico. È possibile che Giuseppe abbia tentato il collegamento, poi non ben sviluppato, fra la regina straniera e la figlia del faraone che sarebbe andata in moglie a Salomone (1Re 3:1, 9:16); un fatto che, considerata la potenza e il prestigio dell'Egitto, doveva costituire un punto a favore nell'esaltazione dell'importanza del suo regno. Aggiunge però Giuseppe, che l'ospite di Salomone era non solo regina d'Egitto, ma anche di Etiopia, e ai tempi di Giuseppe e del Nuovo Testamento «Etiopia» significava «Nubia», ossia l'Egitto meridionale, da Assuan a Khartum.³⁸ Questo dettaglio fa rientrare la regina fra le localizzazioni alternative del paese di Saba menzionato in 1Re 10, dal momento che esso appare collegato alla Nubia in altri passi dell'Antico Testamento, fra cui quelli in Genesi e in Isaia.³⁹ Altrove Giuseppe ricorda Saba come capitale degli Etiopi, e che il suo nome fu cambiato in Meroe da Cambise;⁴⁰ in *Ant. iud.* 2:239 appare nuovamente la vicinanza di Egizi ed Etiopi.

Secondo Feldman, il collegamento della regina ospite di Salomone con l'Egitto e l'Etiopia, pone ancora più in rilievo la saggezza del sovrano, dal momento che in quei paesi la sapienza era considerata di casa.⁴¹ Lo stesso Giuseppe menziona la rinomata saggezza degli Egizi, asserendo che Salomone l'avrebbe persino superata.⁴² Anche gli abitanti d'Etiopia, reputati nella letteratura greca, da Omero in poi, un popolo eccellente e privo di

³⁶ *Ant. iud.* 8.159.

³⁷ Newberry 1943.

³⁸ Cf. Strab. 2.3.8. Sulla confusione riguardante l'«Etiopia» nei testi classici si vedano, fra gli altri, Nadeau 1970: 339-349; Gruen 2012: 197-198.

³⁹ Gen 10:7; Is 43:3.

⁴⁰ *Ant. iud.* 2.249.

⁴¹ Come in Erodoto 2:121. Una sintesi dell'immagine dell'Egitto nella letteratura greca e romana è in Gruen 2012: 76-111.

⁴² *Ant. iud.* 8:42, versione un po' allargata di 1Re 5:10.

difetti, distinto per la sua pietà verso gli dèi,⁴³ erano noti per la loro saggezza e conoscenza dell'astrologia, che avrebbero trasmesso agli Egizi.⁴⁴

2.3. Enigmi e quesiti: dagli αίνιγματα ai σοφίσματα

Giunta a Gerusalemme, la regina di Saba sottopone a Salomone una serie di quesiti, non si sa quanti; secondo i LXX, πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασιν, «lo mise alla prova con enigmi», dove gli αίνιγματα traducono, come si è detto, l'ebraico *hîdôl*. Lo scopo preciso di queste domande nel TM non è dichiarato, ma nelle *Antichità giudaiche* è detto esplicitamente che la sovrana desiderava verificare ciò che aveva udito in patria sulle virtù di Salomone: καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ βουλομένη λαβεῖν πείραν; e, come si vede, si usa il sostantivo πείρα, «esperimento, verifica, esperienza», collegato a πειράω presente nella versione dei LXX.⁴⁵ Il testo continua descrivendo il favore accordato dal re alla regina e come grazie alla sua nota capacità di comprensione, egli poté risolvere i suoi quesiti non solo con precisione, ma anche con una velocità del tutto inattesa: καὶ τὰ προβαλλόμενα σοφίσματα ὀραδίως τῇ συνέσει καταλαμβάνομενος θᾶπτον ἢ προσεδόκα τις ἐπελύετο.⁴⁶

Di che tipo di quesiti si trattava? Giuseppe li definisce σοφίσματα, cambiando il termine αίνιγματα dei LXX e, com'è stato già rilevato, mentre gli αίνιγματα sono misteri che possono essere svelati solo grazie a una capacità data da Dio, i σοφίσματα richiedono uno sforzo mentale, o magari vaste conoscenze, ma non necessitano di una rivelazione divina.⁴⁷ Il termine appare anche una seconda volta, nel racconto di Giuseppe su Salomone. Infatti il re di Tiro Hiram – con cui Salomone sarebbe stato in rapporti non solo commerciali, ma anche personali – ebbe modo a sua volta di mandare a Salomone σοφίσματα da risolvere, cui naturalmente il re di Gerusalemme fu in grado di rispondere grazie alla sua mente perspicace, ἀλλὰ πάντα νικήσας τῷ λογισμῷ.⁴⁸ Può darsi che l'uso di σοφίσματα sia un gioco di paro-

⁴³ μετ'ἀμύμονας Αἰθιοπῆας: Om Il. 1,423-425. È Diodoro (3.3.1) a sottolineare la *pietas* degli Etiopi, i cui sacrifici erano i più graditi agli dèi.

⁴⁴ Luc. Astr. 3-5; in modo simile Helioid. Aeth. 4.12.

⁴⁵ Ant. iud. 8:166.

⁴⁶ Ant. iud. 8:167. Σύνεσις, «facoltà di rapida comprensione» (Liddell - Scott 1996: 1712).

⁴⁷ Feldman 1998: 586.

⁴⁸ Ant. iud. 8:143. Cf. 1Re 5:15-26. Il testo biblico parla soltanto dell'aiuto fornito a Salomone da Hiram, il quale sarebbe stato già amico di suo padre Davide, e della loro alleanza.

le allusivo alla σοφία di Salomone.⁴⁹ Giuseppe, comunque, non cita alcun esempio delle domande poste, né il loro contenuto né il loro numero, su cui invece si diffonderà la letteratura ebraica posteriore.⁵⁰

2.4. Magnificenza, munificenza e doni: il balsamo

Nel passo successivo delle *Antichità* la regina ammira il palazzo regale, la bellezza e la grandezza delle stanze e la disposizione dell'edificio: anche in questo caso Giuseppe fornisce più dettagli rispetto alla Bibbia e, in particolare, la regina si sarebbe meravigliata alla vista dell'edificio chiamato «Foresta del Libano» e per la magnificenza dei pasti serviti a palazzo, nonché del modo stesso in cui erano serviti.⁵¹ La regina ammira inoltre le vesti dei servi, come nel testo ebraico, mentre nei LXX ad essere ammirata è la veste di Salomone; quindi osserva la celebrazione dei sacrifici, eseguiti ogni giorno con cura dai sacerdoti e dai leviti,⁵² il che suscita ulteriore ammirazione (ὑπερεθάυμαζε).⁵³ Nel passo successivo la regina si rivolge a Salomone elogiando tutte le cose buone (ἀγαθά) viste, sia quelle che egli possedeva come qualità personali (τὴν σοφίαν καὶ τὴν φρόνησιν), sia gli aspetti positivi del suo regno.⁵⁴ Come nel passo biblico corrispondente, la regina infine esclama: «Beata la tua gente! Beati i tuoi servi!». Secondo Giuseppe, la regina considerò felice il popolo ebraico, particolarmente i servi e gli amici del re (μακάριόν τε τὸν Ἑβραίων λαὸν εἶναι κρινω δούλους τε τοὺς σοὺς καὶ φίλους) giacché ogni giorno potevano godere della presenza e della saggezza di Salomone.⁵⁵ Giuseppe in questo modo muta l'espressione pleonastica del testo ebraico 'ašrê 'ānāše'kā 'ašrê 'ābāde'kā

⁴⁹ Cf. Begg 2006: 113.

⁵⁰ Tre indovinelli si trovano, ad esempio, nel *Midraš Mišlê* e diciannove nello yemenita *Midraš ha-hefez*: Schechter 1891; Lassner 1993: 161-165.

⁵¹ *Ant. iud.* 8.168, su 1Re 10:5.

⁵² In 1Re 10:5 è Salomone stesso a offrire gli olocausti.

⁵³ Giuseppe ha usato la forma intensiva di θαυμάζω anche in *Bell.* 2.174: interessante è che, anche in questo caso, sia uno straniero, Pilato, a stupirsi enormemente (in senso positivo) del comportamento dei giudei, i quali preferivano morire piuttosto che trasgredire la Legge.

⁵⁴ *Ant. iud.* 8.171. Anche nel testo ebraico (1 Re 10:7) la regina elogia sia le qualità interiori di Salomone (la sapienza) sia gli aspetti esteriori (la prosperità) in un'unica espressione, *hoḵmāh wa-tôb*, di cui manca un corrispettivo esatto nei LXX e dove sono nominate solo «le cose buone» (ἀγαθά). La stessa parola, come si è visto, è comunque usata da Giuseppe in 8.171 (σὼν ἀγαθῶν).

⁵⁵ 1Re 10:8; *Ant. iud.* 8.173.

senza però introdurre, come si è detto sopra, γυναῖκες come nei LXX.⁵⁶ Infine, prima di andare via, la regina lascia a Salomone vari doni e 20 talenti d'oro (nel testo biblico, sia TM che LXX, sono 120).⁵⁷ La minore quantità di denaro rispetto al testo originario sorprende, perché di solito Giuseppe tende a magnificare tutto ciò che riguarda gli eroi biblici, particolarmente Salomone. Secondo Feldman, una gran quantità di denaro sarebbe parsa, più che un dono, un tributo; niente invece nel testo di Giuseppe fa sembrare la regina inferiore a Salomone sotto qualunque aspetto.⁵⁸ La spiegazione non appare, tuttavia, molto convincente, anche perché nella stessa frase sono ricordati altri doni di grande valore, quali le pietre preziose e un'enorme quantità di aromi.⁵⁹ Forse è più verosimile, come altri hanno pensato, che Giuseppe abbia semplicemente attinto a un'altra tradizione.⁶⁰

In effetti, proprio a questo punto (8:6) Giuseppe aggiunge un'informazione che potrebbe avere la sua origine in una diversa *Vorlage* del testo biblico: λέγουσι δ'ὅτι καὶ τὴν τοῦ ὀποβαλάμου ῥίζαν ἦν ἔτι νῦν ἡμῶν ἢ χώρα φέρει δούσης ταύτης τῆς γυναικὸς ἔχομεν: menzionando, così, una pianta o radice di balsamo (ὀποβάλαμον) che sarebbe stata portata dalla regina e che era ancora presente nel paese ai suoi tempi. Nel testo ebraico è solo ricordata, parlando dei doni lasciati a Salomone, «un'enorme quantità di aromi», aggiungendo: «... e non giunse mai più di quel balsamo in abbondanza quanto ne diede la regina di Saba al re Salomone» (*û-b'šāmûm harbēh m'ôd ... lō'-bā' ka-bōšem ha-hû' 'ôd lā-rōb 'āšer-nātnāh malkat-š'bā' lam-melek š'lōmōh*; 1Re 10:10). In questo caso deve trattarsi però di spezie, profumi o comunque aromi già semilavorati, come indica anche la resa dei LXX con ἴδισμα, «aromi, profumi». Quando, invece, ancora nelle *Antichità* si torna a parlare del balsamo, particolarmente in 14:54, il riferimento va esclusivamente alla pianta che cresceva a Gerico e che, appena incisa sul tronco, rilasciava un succo considerato il più pregiato degli unguenti.⁶¹ Di questa pianta parlano vari scrittori greci e latini,⁶² ma solo in Giuseppe se ne fa risalire l'origine a un prezioso dono della regina etiope-egiziana:

⁵⁶ 3Reg 10:8.

⁵⁷ *Ant. iud.* 8.174.

⁵⁸ Feldman 1998: 609.

⁵⁹ Il valore delle pietre è sottolineato tramite l'aggettivo πολυτελής, «molto costoso», contro τίμιος «prezioso, di valore» nei LXX.

⁶⁰ Begg 2006: 121.

⁶¹ Comunque Giuseppe sostiene (in *Ant. iud.* 15:96) che il vero balsamo sarebbe cresciuto soltanto nella regione di Gerico (stessa informazione in *Bell.* 1:138 e 4:469).

⁶² Plin. *Hist. nat.* 12.53; Diod. 2.48. Cf. Gnoli 1997.

l'origine di questa eziologia resta oscura. Salomone avrebbe, infine, ripagato la sua ospite straniera a sua volta con molti doni («molte cose buone», πολλοῖς ἀγαθοῖς), concedendole tutto ciò che scelse, mostrando la grandezza del suo spirito (τὴν μεγαλοφροσύνην ἐπεδείκνυτο), ossia la sua magnanimità. Accettati i doni, la regina di Egitto ed Etiopia se ne tornò a casa.⁶³ Il racconto di Giuseppe non reca alcun accenno o sviluppo tematico di un eventuale rapporto amoroso tra Salomone e la regina, peraltro assente nel testo biblico e che si può inferire solo accogliendo il tardo collegamento del Cantico dei Cantici al rapporto fra Salomone e Saba. Probabilmente Giuseppe non volle raccogliere, o non ebbe a disposizione, tradizioni al riguardo, su cui forse non avrebbe taciuto, visto che si guardò bene dal tacere gli eccessi amorosi di Salomone caduto, secondo le sue parole, «in un piacere sconsiderato» (εἰς ἡδονὴν ἀλόγιστον).⁶⁴

3. I vangeli

3.1. Le fonti

Per quanto riguarda i primi scritti cristiani, i riferimenti a Salomone e alla regina di Saba si riscontrano nei vangeli sinottici, precisamente nella cosiddetta doppia tradizione; secondo la teoria delle due fonti, dovremmo invece risalire alla presunta fonte dei detti di Gesù utilizzata da Matteo e Luca, nota come fonte Q.⁶⁵ In questi passi, Salomone è sempre mostrato come un re facoltoso e saggio. Il primo riferimento al sovrano e alla sua gloria rispecchia infatti il testo dei LXX nel versetto in cui (3Reg 10:5) la Regina di Saba ammira la magnificenza della casa di Salomone e le sue vesti (καὶ τὸν ἱματισμὸν αὐτοῦ), presumibilmente sontuose. A questi abiti, o

⁶³ *Ant. iud.* 8:175. In 1Re 10:13 la regina torna nel suo paese insieme ai suoi servi.

⁶⁴ *Ant. iud.* 8.193. Secondo Feldman (1998: 615) Giuseppe non poteva evitare questa parte della storia, essendo le sue opere destinate non solo ai pagani, ma anche agli ebrei, che ben conoscevano il testo biblico: ciò spiegherebbe il tono esemplare e di ammonimento ai lettori, relegando la parte meno nobile dei comportamenti di Salomone verso la fine, dopo aver costruito l'immagine positiva del re (vero è che il passo sulle mogli straniere e le concubine si trova alla fine della storia anche nella narrazione biblica). Cf. anche Pelletier 2002.

⁶⁵ Sulla fonte Q si segnalano solo, in un'ampia letteratura, le posizioni di Edwards 1971 e 1976; Catchpole 1993; Kloppenborg 1996 e 2000, e la collezione di saggi in Id. 2014, in cui si discute anche la teoria di Farrer, che nega l'esistenza di Q; Kirk 1998; Gregg 2006; Tuckett 2014.

alla loro particolare tipologia, si allude in Q 12:26-27⁶⁶ (Lc 12:26-27 // Mt 6:28-29) e ciò mostra che, almeno in questo punto, il *logion* attribuito a Gesù si rifà certamente alla versione greca di 1Re e non all'antecedente ebraico (ove si parla delle vesti dei servitori e non di quelle del re), come del resto sarebbe più frequente in Q.⁶⁷

In un'altra pericope, sempre appartenente alla doppia tradizione (Lc 11:31-32//Mt 12:41-42), Salomone e la regina di Saba appaiono di nuovo insieme: è il celebre *logion* del «segno di Giona», in cui il riferimento alla «regina del sud», che in origine doveva essere non meno pregnante di quello relativo al profeta, per qualche ragione ne è poi stato oscurato.⁶⁸ La richiesta di un segno si trova anche nel vangelo di Marco (Mc 8:11-12), dove manca però tutta la parte della pericope riguardante Giona e la regina del sud. Nel passo i farisei chiedono a Gesù un segno dal cielo, ma lui risponde che «nessun segno sarà dato a questa generazione». A questo passo di Marco corrisponde Mt 16:1-4, in cui compaiono farisei e sadducei, ma non vi è

⁶⁶ Καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε ; καταμάθετε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει· λέγω δὲ ὑμῖν οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων. La ricostruzione del testo di Q segue Robinson *et al.* 2000. In questo passo è avvenuta una corruzione del testo già in Q, o almeno nell'archetipo usato da Luca e Matteo: si è infatti sostituito οὐ ξαίνει (“non cardano”) con αὐξάνει (“crescono”). La lezione οὐ ξαίνει, che dà senso migliore al detto, appare in P. Oxy 655 (vangelo di Tommaso 36) e nella mano originale del cod. Sinaitico. Questa corruzione scribale è uno degli argomenti addotti a sostegno di una forma di Q come testo scritto in greco.

⁶⁷ La questione della forma testuale e della provenienza delle citazioni dell'AT nei vangeli e negli Atti è molto complessa, particolarmente perché occorre considerare la persistente fluidità del testo sia greco sia ebraico delle Scritture nei primi secoli. Per questo, non vi è un'opinione comune su quale fosse il testo usato dagli autori dei vangeli nelle citazioni dell'AT. Per quanto riguarda le citazioni in Luca, la forma testuale delle menzioni esplicite dalla fonte Q segue prevalentemente i LXX. Sulla questione delle citazioni dalla versione dei LXX nel terzo vangelo, il testo di riferimento resta Holz 1968. Per quanto riguarda il vangelo di Matteo, secondo Longenecker (1999: 45) le citazioni dell'AT sarebbero più vicine al testo ebraico, tranne che per le citazioni adoperate da Gesù stesso, che si baserebbero più frequentemente sui LXX. Si veda anche Menken 2004, ove si sostiene che le citazioni in Matteo che provengono da Marco e Q avrebbero prevalentemente forma septuagintale, mentre invece le cosiddette «fulfilment quotations» della sua redazione tenderebbero verso l'ebraico.

⁶⁸ Edwards 1971; Gregg 2006; Hogeterp 2013. Anche l'esegesi si è concentrata principalmente sul «segno di Giona» e sul significato escatologico dell'espressione «questa generazione». I riferimenti alla Regina del Sud sono generalmente, in queste discussioni, del tutto secondari.

spiegazione sul significato del segno, qui precisato come «segno di Giona». In effetti Matteo ha già fornito la sua spiegazione in precedenza, in Mt 12:38-41, che trova appunto corrispondenza in Lc 11:31-32 perché proviene da Q. I farisei chiedono a Gesù di mostrare un segno, ed egli risponde che nessun segno sarà dato a «questa generazione malvagia e adultera», se non il «segno di Giona». ⁶⁹ L'espressione «questa generazione», appare più volte nei vangeli sinottici e si riferisce a coloro che hanno respinto l'insegnamento di Gesù. ⁷⁰ Il «segno di Giona» viene lì spiegato (Mt 12:40) con riferimento alla permanenza di Giona per tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, paragonata alla permanenza del Figlio dell'uomo, per altrettanto tempo, nel cuore della terra. ⁷¹ Qui troviamo il primo accenno al tema della risurrezione che apparirà successivamente in Mt 16:18. ⁷² Il verso 12:40 ha una forma testuale uguale a Gn 2:1 nei LXX, e dà un altro senso alla pericope 12:39-42 rispetto alla versione di Luca, in cui manca. ⁷³ In Mt 12:41 si contrappone quindi l'esempio degli abitanti di Ninive, subito convertitisi in seguito alla profezia di Giona, alla generazione coeva a Gesù, che non riconosce qualcosa di superiore a Giona. Al versetto successivo s'introduce infine la figura della «regina del sud», che si alzerà quale giudice di «questa generazione», perché, pur essendo pagana, giunse da un paese lontano solo per ascoltare la sapienza di Salomone. ⁷⁴

Anche Luca inizia dicendo (11:29) che nessun segno sarà dato a «questa generazione» se non il segno di Giona, spiegato con riferimento al Figlio dell'uomo (11:30); manca però in Luca il riferimento alla permanenza di Giona nel ventre del pesce (visto in Mt 12:40). Se è vero che Matteo e

⁶⁹ Ovviamente l'espressione τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ reca un genitivo appositivo, per cui non s'intende il segno dato o in possesso di Giona, ma che Giona stesso è il segno (cf. Zerwick 1963: 46).

⁷⁰ Lövestam 1995; Gregg 2006:133.

⁷¹ Sull'uso dei LXX di Giona in Mt 12:41, si veda McLay 2003: 160-162.

⁷² Davies - Allison 1991, II: 356.

⁷³ Gundry 1982: 242-243.

⁷⁴ Mt 12:41:42: ⁴¹ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. ⁴²Βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περᾶτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. Lc 11:31-32: ³¹βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περᾶτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. ³²ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Luca dipendono entrambi da Q, bisogna chiedersi quale fosse l'ordine originale del *logion*. Sembra più probabile che Luca, come suo costume, abbia lasciato il detto nel suo ordine originale, peraltro corrispondente a quello cronologico, mentre Matteo l'avrebbe cambiato per qualche ragione, forse stilistica, perché in tal modo il passo sul segno di Giona è presentato tutto insieme, mentre in Luca c'è una costruzione chiastica:

Mt 12:42: ⁴¹«Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno; perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona. ⁴²La regina del sud si alzerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà; poiché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone».

Lc 11:31-32: ³¹«La regina del sud si alzerà nel giudizio con la gente di questa generazione e li condannerà: perché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone. ³²Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno: perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona».⁷⁵

Al v. 32 Luca aggiunge τῶν ἀνδρῶν, mancante in Matteo; ma è stato più volte notato che spesso Luca aggiunge questo sostantivo, e per questa ragione lo si è supposto mancante in Q.⁷⁶ A questo punto, l'ordine del detto nella fonte Q fu, presumibilmente:

Q 11:31 βασίλισσα νότου ἐγεροθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακριθεῖ αὐτήν ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περᾶτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε.

Q 11:32 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ᾧδε.⁷⁷

La regina del sud si alzerà nel giudizio con questa generazione e la condannerà: perché venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; eppure qui c'è qualcosa di più di Salomone.

⁷⁵ πλεῖον è di genere neutro, quindi non si riferisce direttamente a Gesù (cf. Catchpole 1993: 242; Gregg 2006: 139).

⁷⁶ Cadbury 1920: 83; Robinson *et al.* 2000: 252-253.

⁷⁷ Robinson *et al.* 2000: 252-254.

Gli uomini Niniviti insorgeranno nel giudizio con questa generazione e la condanneranno: perché essi si convertirono alla predicazione di Giona; eppure qui c'è qualcosa di più di Giona.

Occorre anche chiedersi, tuttavia, quale scenario viene ad aprirsi non ammettendo l'esistenza della fonte Q. Secondo Goulder, che sostiene l'uso di Matteo da parte di Luca e la non esistenza della fonte Q per spiegare la doppia tradizione, la pericope conterrebbe parole usate volentieri da Matteo, quali ἐγείρω, κατακρίνω, κρίσις; Matteo impiega anche, spesso, l'infinito per indicare lo scopo (ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι) ed è inoltre, come autore, particolarmente interessato al tema della missione tra i gentili.⁷⁸ Non si vede tuttavia la ragione per cui Luca avrebbe dovuto omettere la citazione dai LXX di Giona per il verso 12:40 se avesse usato Matteo come fonte, specialmente considerando che Luca volentieri ricorre alle citazioni dei LXX e, come dimostrato da Holz, conosceva sicuramente i LXX dei Profeti Minori.

3.2. La lingua della pericope

Gli abitanti di Ninive e la Regina del Sud non appaiono in nessun altro luogo del NT. Elemento interessante, è che la pericope non appare basata sui LXX, come spesso accade nel NT, ma sembra avere un antecedente semitico, come suggerito anche dalla sintassi.⁷⁹ Nel libro di Giona (3:5) gli abitanti di Ninive sono chiamati οἱ ἄνδρες Νινευῆ, mentre nel passo della fonte Q si riporta ἄνδρες Νινευῖται, senza l'articolo.⁸⁰ Bisogna ricordare che il sostantivo ἄνδρες in Q appare una sola volta (Q 11:32), mentre in Luca appare anche in 11:31, dove è usato ἄνθρωπος nel senso generale di "uomo". La conversione degli abitanti di Ninive alla predicazione di Giona nei LXX è definita dal predicato ἐμπιστεύω, mentre nel *logion* appare μετανοέω. Ancora più caratteristica è, inoltre, l'innovazione riguardante la designazione della regina di Saba, la quale non viene chiamata né con questo nome né con riferimento ai toponimi usati da Flavio Giuseppe, ma è detta βασίλισσα νότου, «regina del sud». La mancanza dell'articolo in greco sembra ricalcare un sottostante stato costruito, come in Dan 11:40, al punto in cui nel TM il faraone è detto *melek ha-neḡev*: qui il «sud» sembra indicare già l'Egitto, dal momento che nella versione di Teodoziona si ha μετὰ τοῦ βασιλέως τοῦ νότου, mentre nella versione OG si ha ὁ βασιλεὺς Αἰ-

⁷⁸ Goulder 1989: 514-515. Fra i migliori sostenitori della cosiddetta teoria di Farrer (A. Farrer, J. Drury, M. Goulder, M. Goodacre), si veda Goodacre 2002.

⁷⁹ Reiser 1997: 208-209. Tipica l'espressione καὶ ἰδοὺ, che rispecchia il deittico.

⁸⁰ Cf. Act 27:13, 28:13; Apoc 21:13.

γύπτου.⁸¹ La regina è giunta dall'estremità della terra ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς, espressione usata più volte nella versione dei LXX (Sal 2:8, 22:28, etc.).

3.3. Il linguaggio del giudizio

La regina si «alzerà nel giudizio». Il predicato ἐγείρομαι, qui al passivo, nell'ambito del NT ha il significato di «alzarsi» (equivalente all'ebraico *qwm*) e può riferirsi al “levarsi” dalla morte, con riferimento alla risurrezione.⁸² Tuttavia, com'è stato notato, l'espressione “alzarsi con, insieme a”, potrebbe essere un equivalente dell'espressione semitica, di uso giuridico, *qwm 'm*, “alzarsi per prendere la posizione dell'accusatore”, che corrisponde bene al contesto di giudizio in cui appaiono gli abitanti di Ninive e la Regina del Sud (κατακρίνειν, κρίσις).⁸³ Un lessico simile si osserva nel detto sui villaggi della Galilea in Q 10:13-15: i villaggi di Corazin, Betsaida e Cafarnao, che non hanno riconosciuto i miracoli compiuti da Gesù, in virtù dei quali si sarebbero invece convertite sicuramente (μετενόησαν) Tiro e Sidone. Il predicato qui usato è ancora μετανοέω, già visto in Q 11:32; anche se, come detto sopra, riferendosi alla conversione degli abitanti di Ninive nei LXX si usa ἐμπιστεύω. Si deve notare il contenuto simile dei due detti di Gesù, ove troviamo sia la necessità di una conversione, sia il giudizio contro i giudei al confronto con il comportamento dei gentili. Il lessico specifico collegato, forse, a un ambiente giudiziario, introduce una prospettiva che potrebbe dirsi escatologica; anche se, secondo Fitzmyer, la presenza della Regina del Sud conferirebbe un tono sapienziale alle pericope.⁸⁴ Le opinioni sul contenuto escatologico nella fonte Q sono peraltro contrastanti, e s'inseriscono nella discussione più generale sul messaggio apocalittico di Gesù.⁸⁵

3.4. L'autenticità del logion in Q 11:29-30

Un breve inciso va aggiunto sulla problematicità della presenza, nel materiale attribuito alla fonte Q, dei vari riferimenti al “giudizio” e dei

⁸¹ Su questo punto, cf. Black 1967: 93. Comunque, si veda Lc 13:29 ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου: nel NT spesso manca l'articolo in espressioni simili, cf. Blass - Debrunner 1997: 326.

⁸² France 2007: 487.

⁸³ Jeremias, TDNT 3, 408.

⁸⁴ Fitzmyer 2009 (1970): 932.

⁸⁵ Gregg 2006.

detti riguardanti il giudizio finale: *logia* sono spesso introdotti dal riferimento a “questa generazione”.⁸⁶ Vi è infatti un’ampia discussione tra gli studiosi circa l’autenticità dei detti a contenuto escatologico, che a parere di molti non risalgono a Gesù, ma sarebbero stati aggiunti successivamente, in un secondo strato di Q.⁸⁷ Questo strato dovrebbe appunto contenere i detti contro “questa generazione”, generazione in cui si dovrebbero riconoscere, più che gli ebrei contemporanei di Gesù, gli oppositori della “comunità Q”. Ad esempio, secondo alcuni tutto il *logion* in Q 11:29-30, con il suo sapore apocalittico, risalirebbe a uno stadio secondario nella formazione di Q.⁸⁸ Si tratta di opinioni discutibili, in ogni caso la questione riguarda più la ricerca sul Gesù storico che non la composizione letteraria dei vangeli. Sembra invece più ragionevole considerare entrambi i detti come autentici di Gesù, anche se, come si è visto sopra, il detto sulla Regina del Sud (Q 11:31) sembra essere stato introdotto secondariamente nella posizione attuale perché spezza la sequenza tematica sul segno di Giona (Q 29-30); è stato anche ipotizzato che esso potrebbe essere stato pronunciato da Gesù in un’altra occasione, ma aggiunto al detto su Giona al momento della redazione di Q.⁸⁹

3.5. Conclusione: i gentili nella fonte Q

Qual è il significato del detto sui Niniviti e la Regina del Sud nei vangeli? Senza dubbio vi è una contrapposizione: da una parte, vi sono i giusti fra i gentili, ossia gli abitanti di Ninive convertitisi dopo la profezia di Giona, e la regina che ha riconosciuto la saggezza di Salomone; dall’altra, vi sono i giudei («questa generazione»), ossia coloro che, pur appartenendo al popolo eletto, non hanno saputo riconoscere Gesù, benché più grande di Giona e di Salomone. Per contrappasso, dunque, i gentili “si alzeranno” e giudicheranno Israele, e ciò non deve sorprendere, perché nella fonte Q sono numerosi i passi in cui i gentili sono rappresentati in termini positivi, come Q 13:28-29, in cui si menzionano genti provenienti dai quattro angoli del mondo,⁹⁰ o il caso del centurione di Cafarnao (Q 7:1-10) che ebbe fede come nessuno in Israele.⁹¹ I minacciati giudei nei villaggi della Galilea

⁸⁶ Gregg 2006 conta 12 detti riguardanti il giudizio finale nel materiale appartenente a Q, e molti altri che parlano del giudizio in termini più generali.

⁸⁷ Funk - Hoover and the Jesus Seminar 1993.

⁸⁸ Id., 332.

⁸⁹ Fitzmyer 1985: 931.

⁹⁰ Kloppenborg 2000: 192.

⁹¹ Sull’atteggiamento verso i gentili in Q, si veda Tuckett 2013.

di Corazin e Betsaida (Q 10:13-14) e Cafarnao (15), sono contrapposti a quelli pagani nelle città di Tiro e di Sidone. Il richiamo, in questo contesto, alla figura della Regina del Sud, s'inserisce quindi in un atteggiamento complessivamente benevolo nei confronti dei gentili,⁹² ma solo per il loro valore testimoniale: il loro esempio avrebbe screditato coloro che per primi avrebbero dovuto seguire Gesù.⁹³ Il ruolo di testimone esterno, attribuito a un non ebreo già sulla via della conversione, si ritroverà significativamente ripreso in At 8:27-29 per l'eunuco lettore del profeta Isaia e ministro della Candace etiope, battezzato infine dall'apostolo Filippo.⁹⁴

Bibliografia

Barthélemy, Dominique

1963 *Les devanciers d'Aquila* (Supplements to Vetus Testamentum 10), Leiden: Brill.

Begg, Christopher T.

1996a *Solomon's Two Dreams According to Josephus*: *Antonianum* 71, 687-704.

1996b *Solomon's Two 'Satan's' According to Josephus*: *Biblische Notizen* 85, 44-55.

1997 *Solomon's Apostasy (1Kgs 11,1-13) According to Josephus*: *Journal for the Study of Judaism* 28, 294-313.

2003 *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420): Rewriting the Bible* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 108), Leuven: Peeters.

2006a *The Judgement of Solomon According to Josephus*: *Theologische Zeitschrift* 62, 452-461.

⁹² Manson 1949.

⁹³ Secondo Kloppenborg 2008: 68, il mondo rappresentato in Q è comunque il mondo dei giudei: i gentili vi appaiono in via eccezionale, per mostrare una fede inattesa.

⁹⁴ At 8:27-28: ²⁷καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλείας Αἰθιοπίων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γᾶς αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ, ²⁸ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν (²⁷Ed ecco che un uomo, un etiope, eunuco e ministro di Candace regina degli Etiopi, che stava sopra ogni suo tesoro, era venuto a Gerusalemme per adorare; ²⁸e mentre tornava seduto sul suo carro leggeva il profeta Isaia). Sul personaggio della Candace, non privo nella tradizione etiopica da punti di contatto con Saba, cf. Ullendorff 1955-56; Trigger 1974; O'Toole 1983.

- 2006b *The Wealth of Solomon According to Josephus*: *Antonianum* 81, 413-429.
- 2006c *The Visit of the Queen of Sheba According to Josephus*: *Journal for Semitics* 15, 107-129.
- 2007 *Solomon's Preparations for Building the Temple According to Josephus*: *Rivista Biblica* 55, 25-40.
- 2008 *Solomon's Post Temple- Dedication Initiatives According to Josephus*: *Biblische Notizen* 138, 89-105.
- Black, Matthew
1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon³.
- Blass, Friedrich - Debrunner, Albert
1997 *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia² (trad. it.).
- Boshoff, Willem S.
2004 *The Source Narrative of a Legend: Two Versions of the Queen of Sheba Story in 1 Kings 10 e 2 Chronicles 9*: *Journal for Semitics* 13, 35-46.
- Cadbury, Henry J.
1920 *The Style and Literary Method of Luke* (HTS 6), Cambridge: Harvard University Press.
- Canova, Giovanni
2000 (trad.) Ta'labi, *Storia di Bilqis regina di Saba*, Venezia: Marsilio.
- Catchpole, David R.
1993 *The Quest for Q*, Edinburgh: T&T Clark.
- Cogan, Mordechai
2000 (ed.) *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 10), New York: Doubleday.
- Cohen, Shaye J. D.
2002 *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Boston - Leiden: Brill.
- Davies, William D.- Alison, Dale C.
1991 *The Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh: T&T Clark.
- Edwards, Richard A.
1971 *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (Studies in Biblical Theology 2d Series 18), Naperville Ill.: Allenson.
- 1976 *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy, and Wisdom*, Philadelphia: Fortress Press.
- Feldman, Louis H.
1993 *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 1998 *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley et al.: University of California Press.
- Fitzmyer, Joseph A.
2009 *The Gospel According to Luke* (The Anchor Yale Bible 28-29), New Haven & London: Yale University Press (ed. or. 1970).

- France, Richard T.
2007 *The Gospel of Matthew* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fritz, Volkmar
2003 *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- Funk, Robert - Hoover, Roy and the Jesus Seminar
1993 *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan.
- Ginzberg, Louis
1913 *The Legends of the Jews, IV. Bible Times and Characters from Joshua to Esther*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Gnoli, Tommaso
1997 *La produzione del balsamo nell'oasi di Engaddi (Israele). Su alcuni nuovi documenti dal Deserto di Giuda*, in A. Avanzini (a c.), *Profumi d'Arabia*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 413-429.
- Goldenberg, D.M.
2003 *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Goodacre, Mark
2002 *The Case Against Q: Studies in Marcan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg: Trinity Press International.
- Goulder, Michael D.
1989 *Luke—A New Paradigm* (Journal of the Study of the New Testament Supplement Series 20), Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gregg, Brian H.
2006 *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Greenfield, Jonas C.
1971 *The Zakir Inscription and the Danklied*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1969*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, I: 174-191 (rist. in Sh.M. Paul et al., eds., *Al Kanfei Yonah. Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, Jerusalem: The Hebrew University - Magnes Press, 2001, I: 75-92).
- Gruen, Erich S.
2012 *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gundry, Robert H.
1982 *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Hartman, Dorota
2010 *Il male di Saul: rûah ra'ah fra malinconia, depressione e demonologia nell'Antico Testamento e nel giudaismo postbiblico*, in A. Grossato (a c.), *Umana, di-*

- vina Malinconia* (Quaderni di Studi Indo-Mediterranei 3), Alessandria: Edizioni dell'Orso, 79-96.
- 2016 *Salomone e la strega. La Regina di Saba nel Testamento di Salomone*, (in questo stesso volume).
- Hogeterp, Albert L.A.
- 2013 *King Solomon in the New Testament and Jewish Tradition*, in Verheyden 2013: 143-162.
- Holz, Traugott
- 1968 *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin: Akademie Verlag.
- Keulen, Percy S.F. van
- 2005 *Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiry into the Relationship Between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (Supplements to Vetus Testamentum 104), Leiden - Boston: Brill.
- Kirk, Alan
- 1998 *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, Wisdom Redaction in Q* (Supplements to Novum Testamentum 91), Leiden: Brill.
- Kloppenborg, John S.
- 1996 *The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus*: Harvard Theological Review 89, 307-344.
- 2000 *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- 2008 *Q, The Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville - London: Westminster - John Knox Press.
- 2014 *Synoptic Problems: Collected Essays* (WUNT 329), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Koulagna, Jean
- 2009 *Salomon de l'histoire deutéronomiste à Flavius Josèphe: problèmes textuels et enjeux historiographiques*, Paris: Bibliobook.
- Lassner, Jacob
- 1993 *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago Studies in the History of Judaism) Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Liddell Henry G. - Scott, Robert
- 1996 *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press.
- Longenecker, Richard N.
- 1999 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids, Mich. - Vancouver: Eerdmans - Regent College Publications².
- Lövestam, Evald
- 1995 *Jesus and "this Generation": A New Testament Study* (ConBNT25), Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

- Manson, Thomas W.
1949 *The Sayings of Jesus*, London: SCM Press.
- McLay, R. Timothy
2003 *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids et al.: Eerdmans.
- Menken, Maarten J. J.
2004 *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven: Leuven University Press - Peeters.
- Muraoka, Takamitsu
2010 *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain et al.: Peeters.
- Nadeau, J. Yvan
1970 *Ethiopians*: Classical Quarterly 20, 339-349.
- Newberry, Percy E.
1943 *Queen Nitokris of the Sixth Dynasty*: Journal of Egyptian Archeology 29, 51-54.
- Noth, Martin
1968 *Könige. I. Teilband [I Könige 1-16]* (Biblischer Kommentar des Altes Testament 9 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- O'Toole, Robert F.
1983 *Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)*: Journal for the Study of the New Testament 17, 25-34.
- Pelletier, Anne-Marie
2002 *Les femmes de Salomon*: Graphè 11, 29-44.
- Reiser, Marius
1997 *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Minneapolis: Fortress Press.
- Robinson, James M. - Hoffmann, Paul - Kloppenborg, John S.
2000 *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven: Peeters.
- Schalit, Abraham
1968 *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus. A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden: Brill.
- Schechter, Solomon
1891 *The Riddles of Solomon in Rabbinic Literature*: Folklore 1, 349-358.
- Schenker Adrian
2000 *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48), Paris: Gabalda.
- 2004 *Älteste Textgeschichte der Königsbücher: Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (Orbis Biblicus et

- Orientalis 199), Fribourg - Göttingen: Academic Press - Vandenhoeck & Ruprech.
- Shenkel, James D.
1968 *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings* (Harvard Semitic Monographs 1), Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Silberman, Lou H.
1974 *The Queen of Sheba in Judaic Tradition*, in J.B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, London: Phaidon, pp. 65-84.
- Spottorno, Victoria
1987 *Some Remarks on Josephus' Biblical Text for 1-2 Kings*, in C.E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 277-285.
- Thackeray, Henry St.-J.
1907 *The Greek Translators of the Four Books of Kings*: *Journal of Theological Studies* 8, 262-278.
- Trigger, Bruce C.
1974 *La Candace, personnage mystérieux*: *Anthropologica* 77, 10-17.
- Tuckett, Christopher M.
2013 *Q and the Gentiles*, in D.C. Sim, J.S. McLaren (eds.), *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*, Bloomsbury: T&T Clark, 126-138.
2014 *From the Sayings to the Gospels* (WUNT 328), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ullendorff, Edward
1955-56 *Candace (Acts VIII.27) and the Queen of Sheba*: *New Testament Studies* 2, 53-56.
1968 *The Queen of Sheba*: *Bulletin of the John Rylands Library* 45, 486-504.
- Verheyden, Jozef
2013 (ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect* (Themes in Biblical Narrative 16), Leiden: Brill.
- Zerwick, Max
1963 *Biblical Greek. English Edition Adapted from the Fourth Latin Edition by Joseph Smith S.J.* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114), Rome: Pontificio Istituto Biblico.