

ΚΟΙΝΩΝΙΑ

41

2017

KOINΩNIA

Rivista dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi

Comitato scientifico:

Franco Amarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Francesco Arcaria (Università degli Studi di Catania) – Bruno Bureau (Université de Lyon 3) – Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) – Francesco Paolo Casavola (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente emerito della Corte Costituzionale) – Donato Antonio Centola (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Fabrizio Conca (Università degli Studi di Milano) – Chiara Corbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Jean-Pierre Coriat (Université Panthéon-Assas Paris II) – Lellia Cracco Ruggini (Università degli Studi di Torino, Accademia dei Lincei) – Ugo Criscuolo (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Direttore*) – Giovanni Cupaiuolo (Università degli Studi di Messina) – Lucio De Giovanni (Università degli Studi di Napoli Federico II, Presidente dell'Associazione Internazionale di Studi Tardoantichi, *Condirettore*) – Lietta De Salvo (Università degli Studi di Messina) – Emilio Germino (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore di Pisa, Accademia dei Lincei) – Mario Lamagna (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Renzo Lambertini (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia) – Orazio Licandro (Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro) – Detlef Liebs (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.) – Juan Antonio López Férez (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid) – Arnaldo Marcone (Università degli Studi Roma Tre) – Giulio Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Giuseppina Matino (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Daniela Milo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Claudio Moreschini (Università degli Studi di Pisa) – Antonio V. Nazzaro (Università degli Studi di Napoli Federico II, Accademia dei Lincei) – Christian Nicolas (Université de Lyon 3) – Lidia Palumbo (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Laurent Pernot (Université de Strasbourg) – Stefano Pittaluga (Università degli Studi di Genova) – Giovanni Polara (Università degli Studi di Napoli Federico II, *Condirettore*) – Salvatore Puliatti (Università degli Studi di Parma) – Marcello Rotili (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – Helmut Seng (Goethe Universität, Frankfurt am Main) – A. J. Boudewijn Sirks (University of Oxford) – Marisa Squillante (Università degli Studi di Napoli Federico II) – Luigi Tartaglia (Università degli Studi di Napoli L'Orientale) – Domenico Vera (Università degli Studi di Parma) – Nigel G. Wilson (University of Oxford).

Comitato editoriale: Maria Consiglia Alvino – Maria Vittoria Bramante – Valentina Caruso – Maria Carmen De Vita – Loredana Di Pinto – Alessio Guasco – Assunta Iovine – Giulia Marconi – Grazia Maria Masselli – Giovanna Daniela Merola – Valerio Minale – Cristiano Minuto – Giuseppe Nardiello – Giuseppina Maria Oliviero Niglio – Francesco Pelliccio – Antonella Prenner – Antonio Stefano Sembiente.

Referee. Prima della pubblicazione, tutti i saggi sono sottoposti a peer review obbligatoria da parte di due referee. Il referaggio è a doppio anonimato. Il giudizio del referee potrà essere a) positivo, b) positivo con indicazione di modifiche, c) negativo. In caso di due referaggi nettamente contrastanti, il testo verrà inviato ad un terzo referee.

© 2017 SATURA EDITRICE S.R.L.
Via Giacinto Gigante, 204 - 80128 Napoli
tel. 081 5788625
sito web: www.saturaeditrice.it
e-mail: saturaeditrice@tin.it

Reg. Trib. Napoli n. 2595 del 22 ottobre 1975 - A. Tuccillo, Responsabile - ISSN 0306-6037

DOROTA HARTMAN

La redazione cristiana del *Testamento di Salomone*

... est ibi et crepta ubi Salomon daemones torquebat
*Itinerarium Burdigalense*¹

... et ille anulus ibidem, unde Salomon sigillavit demones, et est de electro
*Breviarius de Hierosolyma*²

1. Generalità e contenuto.

Il *Testamento di Salomone* (in avanti *TSal*) è una singolare opera pseudepigráfica, scritta in greco, in cui si narra come re Salomone abbia ottenuto l'aiuto di una serie di demoni per la costruzione del Tempio di Gerusalemme³. A differenza di altri testi afferenti al genere dei *Testamenti* – in cui di solito si ha un'istruzione etica o apocalittica attribuita a un personaggio biblico – in *TSal* questo aspetto appare, tuttavia, abbastanza marginale rispetto alla rielaborazione della narrazione biblica, di cui si riprendono vari spunti, ma alterandone sensibilmente il

¹ P. Geyer (ed.), *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum XXXVIII), Vindobonae et al. 1898, p. 21.

² *Ibid.*, p. 154.

³ Per il testo di *TSal* si farà riferimento a C. C. McCown, *The Testament of Solomon, edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, Milan, Paris, and Vienna*, Leipzig 1922. Traduzioni che hanno tenuto conto di questa edizione: D. C. Duling, «Testament of Solomon», in J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City NY 1983, pp. 935-988; P. Busch, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin-New York 2006; A. Cosentino (ed.), *Testamento di Salomone*, Roma 2013. Sull'opera si vedano, in generale: H. M. Jackson, «Notes on the Testament of Solomon», in *Journal for the Study of Judaism* 19, 1988, pp. 19-60; S. I. Johnston, «The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance», in J. N. Bremmer - J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven 2002, pp. 35-49; T. E. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon: Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, London-New York 2005; P. Busch, «Solomon as a True Exorcist: The Testament of Solomon in its Cultural Setting», in J. Verheyden (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition: King, Sage and Architect*, Leiden 2013, pp. 183-195. Non si prenderà qui in considerazione la versione araba, adattamento molto tardo e che segue una tradizione testuale del tutto autonoma, su cui cfr. J. P. Monferrer-Sala, *Testamentum Salomonis Arabicum*, Córdoba 2006.

contenuto. Il risultato si può ben considerare uno degli ultimi contributi nell'ambito della cosiddetta 'Bibbia riscritta'⁴.

La struttura del testo, sulla cui datazione torneremo in seguito, è piuttosto semplice. Durante i lavori per la costruzione del santuario, il demone Ornias tormenta in vari modi un ragazzino, al lavoro con gli altri operai, ma particolarmente caro a Salomone. Appresa la ragione del suo deperimento, Salomone prega di poter soggiogare il demone; Dio quindi gli manda, tramite l'arcangelo Michele, un anello-sigillo che dovrebbe metterlo non solo in grado di controllare gli spiriti⁵, ma anche di costringerli a farsi aiutare nella colossale opera del Tempio. Ricevute alcune istruzioni per l'uso del monile e punito Ornias, Salomone chiama quindi i vari demoni, sottoponendoli a un breve interrogatorio nel corso del quale essi rivelano il loro nome, le loro capacità e il nome dell'angelo che può sconfiggerli. Il confronto segue uno schema fisso, che prevede inizialmente l'identificazione dello spirito tramite la classica domanda: «Tu chi sei?», ben nota nei testi esorcistici e attestata anche fra i testi di Qumran, nei cosiddetti *Salmi apocrifi* (11QApPs/11Q11)⁶. I demoni vengono imprigionati e costretti a lavorare in qualche modo per il santuario⁷. L'opera si conclude mostrando la decadenza di Salomone – dovuta non tanto al suo rapporto coi demoni, quanto a quello con concubine e mogli straniere – e la sua ammonizione finale a non seguire le sue stesse vie.

Come si vede, il *Testamento* s'inserisce perfettamente in quella tradizione, molto antica già nell'alveo del giudaismo, che vede il sovrano biblico in grande familiarità con i demoni e la magia, nonostante i vari divieti espressi al riguardo nelle Scritture⁸. A quanto sembra, questa competenza del tutto particolare era considerata ovvia nel contesto delle sue conoscenze enciclopediche su ogni regno

⁴ Sul concetto di 'Bibbia riscritta' (*Rewritten Bible*), introdotto da G. Vermes nel suo *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, Leiden 1961 (1983²) e in seguito molto dibattuto e modificato, si vedano fra gli altri M. Bernstein, «Rewritten Bible. A Generic Category which has Outlived its Usefulness?», in *Textus* 22, 2005, pp. 169-196; S. W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids (Mich.) - Cambridge UK 2008. Particolarmente su *TSal* in questa discussione: B. Davies-Browne, *The Significance of Parallels between the Testament of Solomon and Jewish Literature (between the Closing Centuries BCE and the Talmudic Era) and the New Testament*, PhD. Thesis, University of St. Andrews, 2005; Klutz, *Rewriting*, cit. pp. 58-73.

⁵ P. Perdrizet, «Σφραγίς Σολομώνος (*Solomon's Seal*)», in *Revue d'Études Grecques* 16, 1903, pp. 42-61; E. Albrile, «Sigilla Anuli Salomonis. Mito e leggenda nella tradizione magica su Salomone», in *Antonianum* 82, 2007, pp. 351-372.

⁶ E. Tigchelaar, «Catalogue of Spirits, Liturgical Manuscript with Angelological Content, Incantation? Reflections on the Character of a Fragment from Qumran (4Q230 1), with Appendix: Edition of the Fragments of IAA #114», in M. Labahn - B.J. Lietaert Peerbolte (eds.), *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment*, London-New York 2007, pp. 133-146: 141 s.

⁷ Cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV. *Bible Times and Characters from Joshua to Esther*, Philadelphia 1913, pp. 165-169.

⁸ *Es* 22, 17; *Lev* 19, 26, etc.

della natura; nel periodo ellenistico-romano fu tuttavia sviluppata in maniera sempre più esplicita la relazione, senza dubbio ambigua, di Salomone con il mondo del soprannaturale. Nella *Sapienza di Salomone*, scritta in Alessandria nel I secolo a.C., si fa cenno alle capacità del sovrano di dominare le forze agenti su questo e sull'altro mondo: nel testo, egli infatti rende grazie a Dio per avergli concesso la conoscenza dell'universo, delle varietà delle piante, delle proprietà delle radici, di ciò che è segreto e che è manifesto, spiriti inclusi⁹.

Qualche decennio dopo la redazione della *Sapienza*, nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, oltre a ripetere quanto già si trova in *1 Re* sulla straordinaria saggezza di Salomone, si aggiunge che egli scrisse 1005 libri di canti di vario tipo (βιβλία περὶ ᾠδῶν καὶ μελῶν πέντε πρὸς τοῖς χιλίοις) e 3000 libri di parabole e similitudini (παραβολῶν καὶ εἰκόνων βιβλίου τρισχιλίας), ma anche che Dio avrebbe insegnato al sovrano «l'arte (τέχνη) contro i demoni»: ossia «incantesimi» (ἐπωδαί) utili contro le malattie e «forme di esorcismi» (τρόποι ἐξορκώσεων)¹⁰. Nel passo immediatamente successivo, molto discusso, Giuseppe sostiene di aver visto con i propri occhi un certo esorcista, chiamato Eleazar, che anche alla presenza di Vespasiano e dei suoi figli fu visto liberare ossessi dai demoni grazie a un anello al cui interno vi era una radice indicata da Salomone: l'esorcista metteva l'anello sotto il naso dell'ossesso e, dopo aver estratto il demone dalle narici, gli ordinava di non tornare, usando incantesimi composti da Salomone ed evocando il suo nome¹¹. In queste tradizioni il confine tra magia, astrologia e medicina appare labile: non sorprende quindi che questi interessi appaiano intrecciati anche in *TSal*, dove i demoni hanno sede fra stelle e costellazioni, il cui influsso può determinare varie malattie e malformazioni; il cap. 18, probabilmente nucleo dell'opera, descrive i 36 Decani zodiacali, presentati essi stessi come demoni, causa di vari malanni¹².

2. Origine, datazione, formazione.

La prima – e sinora unica – edizione critica di *TSal* è stata pubblicata nel 1922 da C. C. McCown. Rispetto alla traduzione integrale, ma basata su un solo manoscritto, pubblicata poco più di venti anni prima da F. C. Conybeare¹³,

⁹ Sap 7, 17-20: αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητά χρόνων τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρων θέσεις, φύσεις ζώων καὶ θυμοὺς θηρίων πνευμάτων βίας.

¹⁰ Ios., *Ant. Iud.* 8, 45.

¹¹ D. C. Duling, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», in *Harvard Theological Review* 68, 1975, pp. 235-252.

¹² G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, pp. 101-102.

¹³ F. C. Conybeare, «The Testament of Solomon», in *Jewish Quarterly Review* 11, 1898, pp. 1-45.

il testo risulta alquanto più complesso, in base alla testimonianza, non sempre convergente, delle varie recensioni. Nel corso del tempo, inoltre, il testo è stato certamente interessato da aggiunte e, ancora in età bizantina e medievale, ha continuato ad essere rivisto e accresciuto. I codici presentano generalmente una datazione assai più tarda, fra il XV e il XVII secolo, ma le porzioni di testo rinvenute nel P.Vindobonensis G. 330¹⁴ sono datate a non prima del IV/V secolo¹⁵.

Considerata la complessa tradizione manoscritta, la mancanza di riferimenti cronologici interni e la disomogeneità della lingua, l'opera risulta di datazione particolarmente difficile. Scartata la tesi di una possibile traduzione dall'ebraico, McCown inclinava a una datazione relativamente tarda, al III secolo circa, anche in base alla convinzione che *TSal*, nonostante debiti e affinità con materiali giudaici anteriori, fosse stato composto in ambiente cristiano e da un cristiano di lingua greca. La possibile allusione al nostro testo come διαθήκη di Salomone contenuta nel *Dialogo di Timoteo e Aquila* (VI secolo), fornirebbe un *terminus ante quem*¹⁶; solo in seguito K. Preisendanz ha proposto di retrodatare l'opera al I o al II secolo d.C.¹⁷.

Le recensioni del testo, come si è accennato, sono diverse e la loro ripartizione si deve interamente a McCown. Da un 'originale' di cui non è rimasta testimonianza diretta, sono state distinte tre derivazioni principali: le recensioni A (mss. H *codex optimus*, quindi I, L), B (mss. N, P, Q) e C (mss. S, T, U, V, W), di cui A sarebbe la più antica¹⁸. La scoperta e quindi la pubblicazione del 'Papiro di Vienna', che dimostra somiglianze con il testo contenuto nei mss. P e N (recensione B) ha tuttavia rimesso in discussione la tesi di McCown e l'intero peso di taluni testimoni: per cui, ad esempio, è stato detto che non i mss. della recensione A, che recano il testo più breve, ma N e P della più lunga recensione B sarebbero forse i più vicini all'originale¹⁹.

¹⁴ In K. Preisendanz, «Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis», in *Eos* 48, 1956, pp. 161-167; quindi in R. Daniel, «The Testament of Solomon XVIII 27-36», in *Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.). Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1983, pp. 33-40.

¹⁵ Duling, *trad. cit.*, p. 940.

¹⁶ Nel *Dialogo* si fa riferimento a un sacrificio di locuste da parte di Salomone, che si ritrova effettivamente in *TSal* 26, 4-5; cfr. Conybeare, «The Testament», *art. cit.*, p. 14. Anche C. C. McCown, «The Christian Tradition as to the Magical Wisdom of Solomon», in *Journal of the Palestine Oriental Society* 2, 1922, pp. 1-24: 15. Sul *Dialogo di Timoteo e Aquila*, fra gli altri si veda L. Lahey, «Jewish Biblical Interpretation and Genuine Jewish-Christian Debate in the Dialogue of Timothy and Aquila», in *Journal of Jewish Studies* 51, 2000, pp. 281-296.

¹⁷ Conybeare, «The Testament», *art. cit.*, p. 12.

¹⁸ K. Preisendanz, «Salomo», in A. F. von Pauly *et al.* (ed.), *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* Supplement VIII, coll. 660-704; Id. «Ein Wiener Papyrusfragment», *art. cit.*, pp. 161-162.

¹⁹ McCown, *The Testament*, *cit.*, pp. 30-38, 107-108.

¹⁹ Daniel, «The Testament of Solomon», *art. cit.*, pp. 295-96; Klutz, *Rewriting*, *op. cit.*, p. 24.

L'esistenza di più strati redazionali appare comunque evidente e attualmente, specialmente dopo l'analisi di Klutz, si tende a riconoscere almeno quattro fasi:

1) il cap. 18, descrizione dei 36 Decani celesti e dei rispettivi demoni, nucleo o residuo più antico dell'opera, che potrebbe risalire al I secolo d.C.²⁰. Una possibile origine alessandrina del testo sarebbe corroborata, pur trattandosi di un punto di contatto abbastanza generico, dal collegamento demoni-malattie frequente nei papiri magici greci²¹;

2) i capp. 1-15 (primo quarto del II secolo?), d'argomento apertamente demonologico;

3) una rielaborazione con elementi riconoscibilmente cristiani, formata entro il 175, con riferimenti a Gesù (cfr. 15:8-15)²²;

4) una fase redazionale, ben rappresentata dal manoscritto P e anteriore al già menzionato *Dialogo di Timoteo e Aquila*, in cui sarebbero stati introdotti elementi di polemica anti giudaica (capp. 20-26).

Considerando questa suddivisione nel suo insieme e la discussione che si articolerà qui a seguire, appare evidente che il *Testamento di Salomone* abbia assunto la sua riconoscibilità e il suo carattere unitario in ambito cristiano, fra la seconda metà del II ed entro il IV/V secolo (datazione più antica proposta per i frammenti viennesi).

3. Intertestualità.

3.1. Antico Testamento e letteratura giudaica non canonica.

Il *Testamento di Salomone* si pone, come si è detto, sulla scia dei vari testi antichi e tardoantichi della 'Bibbia riscritta', di cui condivide elementi quali la scelta arbitraria dei soggetti oggetto di revisione, il frequente ampliamento di temi appena accennati – quando non assenti – nel testo biblico, pur non dichiarando alcuna intenzione di porsi come testi, sostitutivi, integrativi o in competizione con la Scrittura, mirando invece a offrire su quegli stessi argomenti una prospettiva diversa, ricorrendo alle tradizioni più disparate²³.

²⁰ *Ibid.*, pp. 104-110.

²¹ Nel cap. 18 sono stati peraltro riscontrati elementi di contatto anche con il *Contra Celsum* di Origene (8, 58) e con l'*Apocrifo di Giovanni* copto (15:1-19:14).

²² Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon*, *op. cit.*, p. 109.

²³ Nove criteri utili ad ascrivere un testo nell'ambito della 'Bibbia riscritta', sono stati a suo tempo delineati in P. S. Alexander, «Retelling the Old Testament», in D. A. Carson - H. G. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988, pp. 99-121.

Le numerose leggende circolanti su Salomone già nell'antichità, di cui dà anche testimonianza Flavio Giuseppe e che appaiono per lo più incentrate sul suo rapporto con la magia, il possesso di un anello o un sigillo speciale e il potere che esercitava sulla natura e sui demoni, hanno fornito materiale che s'innestava facilmente nei resoconti biblici sulle vaste attività edilizie di Salomone e, particolarmente, sulla costruzione del Tempio, caratterizzata da gigantismo, profusione di materiali preziosi e ingente uso di manodopera servile (*1 Re* 1-11; *2 Cronache* 1-9). Il ritratto ambiguo di Salomone presentato nelle fonti più antiche, ossia in *1 Re*, già presta il fianco a più di una lettura, non necessariamente positiva, della sua figura: se da un lato se ne magnificano le qualità, la sapienza e le opere, dall'altro non si esita a descriverne in termini assai critici la decadenza legata all'idolatria e alla lussuria. Nella riscrittura delle stesse tradizioni in *2 Cronache*, quest'ultimo aspetto è invece assente e di Salomone si fornisce un'immagine alquanto edulcorata: non sorprende quindi che *TSal* si rifaccia direttamente a *1 Re*, talora persino cambiando, in direzione peggiorativa, gli elementi positivi del nartrato originale. Per esempio, com'è già stato notato, mentre nel testo biblico Salomone ottiene da Dio il dono della perspicacia e della sapienza (*1 Re* 3, 28, 5, 9), in *TSal* egli chiede esplicitamente e ottiene il potere sui demoni, non mancando di ringraziare il Signore per ogni successo conseguito sulle forze demoniache e indicando, infine, uno dei vari prodigi edilizi conseguiti grazie all'aiuto dei demoni – il pilastro sospeso in aria portato dal demone Ehippas appositamente dal Mar Rosso – come segno della sua sapienza (*TSal* 24, 3)²⁴.

Lo sfondo di *TSal* è *1 Re* 4, 29-12, 24, dalla costruzione del Tempio alla caduta di Salomone nell'idolatria a causa di una moglie straniera²⁵. Lo pseudepigrafo ovviamente, non ripercorre l'intera narrazione, ma ne usa solo alcuni punti essenziali²⁶: di cui il primo consiste, ovviamente, nei lavori di edificazione del Tempio (*TSal* 1, 1 / *1 Re* 6-7), senza soffermarsi sul suo interno (*1 Re* 6, 23-30) se non per un rapido richiamo ai suoi arredi nel breve capitolo (21) dedicato alla regina di Saba. Oltre alla ripresa, con vari e significativi cambiamenti, del personaggio della regina²⁷, in *TSal* sono ricordati anche i vari re stranieri che avrebbe-

²⁴ P. A. Torijano, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden 2002, p. 57.

²⁵ Le varie tradizioni su Salomone confluite in *1 Re* sono state esaminate sotto molteplici punti di vista, dei quali non è possibile dar conto in questa sede; si veda almeno B. Porten, «The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11)», in *Hebrew Union College Annual* 38, 1967, pp. 93-128; N. Na'aman, «Sources and Composition in the History of Solomon», in L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden 1997, pp. 57-80; Klutz, *Rewriting, op. cit.*, pp. 58-73; E. A. Seibert, *Subversive Scribes and the Solomonic Narrative: A Rereading of 1 Kings 1-11*, New York-London 2006.

²⁶ Duling, *trad. cit.*, p. 961; Klutz, *Rewriting, op. cit.*, p. 59.

²⁷ Su questo tema mi permetto di rimandare a D. Hartman, «La regina di Saba dalla versione dei LXX ai vangeli», in F. Battiato - D. Hartman - G. Stabile (ed.), *La Regina di Saba. Un*

ro reso omaggio a Salomone (18, 42; 19) e ne è introdotto uno non menzionato nel testo biblico, Adarkes re d'Arabia (22). Nella parte finale viene espansa la parte relativa ai rapporti di Salomone con le donne straniere e la sua successiva caduta nel peccato e nell'idolatria.

TSal 26 si concentra sul rapporto peccaminoso del sovrano con una donna straniera in particolare, una gebusea, molto diverso rispetto agli accenni pur molto severi nel testo biblico a più donne di vari popoli (*1 Re 11*), con una particolare insistenza su un sacrificio di locuste che Salomone avrebbe compiuto a due divinità pagane, Raphan e Moloch. Il dettaglio di questa uccisione rituale si ritrova peraltro nel summenzionato *Dialogo di Timoteo ed Aquila* nel passo in cui il cristiano, fra gli altri argomenti atti a dimostrare la superiorità di Gesù su Salomone (e quindi del cristianesimo sul giudaismo), ricorda come Salomone abbia fatto sacrificio (usa il verbo σφάζω) di locuste agli idoli, episodio inesistente nella Bibbia e noto solo in *TSal 26, 4* (ancora con σφάζω), alla cui elaborazione probabilmente non è stato estraneo il valore simbolico attribuito all'insetto²⁸. La definizione della donna come «Sumanita» (Σουμανίτης) infittisce peraltro i richiami di *TSal* al testo biblico, con un'allusione in cui si sovrappone sia la figura femminile menzionata nel *Cantico dei Cantici* (7, 1)²⁹ sia Avišag la Sunamita, concubina di suo padre Davide, già menzionata in *1 Re 1, 3*³⁰. La crisi politica del regno salomonico e la sua divisione amministrativa in due regni distinti, diretta punizione per i peccati del sovrano in *1 Re 11, 9-13*, nello pseudepigrafo non

mito fra Oriente e Occidente (Atti del Seminario diretto da R. Contini, Napoli, Università "L'Orientale" 19 novembre 2009-14 gennaio 2010), Napoli 2016, pp. 67-90; quindi D. Hartman, «Salomone e la Strega. La regina di Saba nel *Testamento di Salomone*», *ibid.*, pp. 163-178 e la bibliografia ivi citata. Riassumendo qui, brevemente, la questione, in *TSal 19* Salomone ricorda come siano giunti a Gerusalemme re da ogni estremità della terra, con varie offerte, per ammirare la sua opera e la sua sapienza; fra gli ospiti vi è anche Saba, «regina del sud» (βασιλισσα νότου). Questo particolare modo di menzionare la regina risale direttamente a un detto di Gesù appartenente alla doppia tradizione (*Lc 11, 31-32/Mt 12, 41-42*) e non si ritrova né nei LXX né in Flavio Giuseppe. Inoltre, importante novità di *TSal* è che per la prima volta la regina vi sia definita esplicitamente come «strega» e quindi riportata direttamente alla sfera del demoniaco e della magia, da cui forse il personaggio deriva: cfr. G. Lacerenza, «La Regina di Saba nel Targum di Giobbe», in A. Bausi et al. (ed.), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene*, Napoli 2012, II 367-381.

²⁸ A. V. Nazzaro, «Le locuste nella Bibbia e nella letteratura patristica latina», in A. M. Barbàra (ed.), *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, Napoli 2010, pp. 85-112.

²⁹ M. D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, Sheffield 1986; J. Rainbow, «The Song of Songs and the *Testament of Solomon*: Solomon's Love Poetry and Christian Magic», in *Harvard Theological Review* 100, 2007, pp. 249-274.

³⁰ Il personaggio riappare nel ciclo salomonico in *1 Re 2, 19-22*, ancora come schiava o concubina; C. C. McCown, «Solomon and Shulamite», in *Journal of the Palestinian Oriental Society* 1, 1920, pp. 116-121; Rainbow, «The Song of Songs», *art. cit.*, pp. 245-255.

conclude la narrazione, ma è comunque prefigurata due volte da avvertimenti o ammonizioni degli stessi demoni (*TSal* 5, 5; 15, 8).

Un elemento che sinora non sembra abbia ricevuto molta attenzione ma che appare significativo, è che il ruolo dei demoni in *TSal* può essere letto come sviluppo esegetico di quei passi del testo biblico – non frequentemente ricordati – in cui si menziona, per giustificare la vastità delle opere edilizie compiute da Salomone, il ricorso a un'ingente manodopera forzata, controllata da appositi sorveglianti (*1 Re* 5, 27-28). I numeri forniti dal testo biblico sono iperbolici: trentamila persone solo per tagliare il legname nel Libano (*1 Re* 5, 27-28) e, per il taglio e il trasporto delle sole pietre di fondazione del Tempio, ottantamila tagliapietre e settantamila portatori (*1 Re* 5, 29-32). Non sorprende che cifre del genere siano state giudicate, già in antico, del tutto inverosimili e che invece le strutture monumentali del Tempio – di cui i resti, si ricorderà, rimasero visibili per alcuni secoli dopo la distruzione provocata dai Romani nel 70 d.C. – siano state attribuite a un intervento soprannaturale, chiamando in causa i demoni di cui si sa che Salomone era padrone³¹.

Per quanto riguarda, infine, i punti di contatto fra *TSal* e la letteratura rimasta ai margini o esclusa dal canone biblico, giudaico o cristiano, si riscontrano echi di letture dal libro di Tobia, con il preciso riferimento al modo di esorcizzare il demone Asmodeo con la combustione del cuore e del fegato di un pesce (*TSal* 5, 7-10; cfr. *Tobia* 8, 2-3)³²; e accenni (in *TSal* 5, 2-3 e 6, 1-3) alle tradizioni sulla caduta degli angeli e al loro connubio con gli esseri umani, menzionate in *Genesi* 6, 1-4 e notevolmente sviluppate nella letteratura apocrifia, per esempio in *1 Enoch* e nel *Libro dei Giubilei*³³.

3.2. Nuovo Testamento.

Come si è detto sopra, appare probabile che il testo originario, giudaico, che costituisce solo il nucleo di *TSal* potrebbe essere giunto in mani cristiane verso la seconda metà del II secolo, con una prima fase redazionale in cui sarebbero state introdotte solo le menzioni di Gesù, concentrate nei capp. 16 e 17; e una fase ulteriore, difficile da datare ma anteriore al *Dialogo di Timoteo ed Aquila*, quindi al

³¹ Si noti che, oltre alla sostituzione generale degli schiavi con i demoni, in *TSal* proprio i lavori più pesanti, come le estrazioni di massi e il trasporto di materiali rari o pregiati da luoghi remoti, sono direttamente attribuiti a questi ultimi (cfr. *TSal* 3, 5, 8; 19, 42; 23-24).

³² Sul rito, cfr. Bohak, *Ancient Jewish Magic, op. cit.*, pp. 89-90.

³³ Un'analisi recente e approfondita dell'elaborazione di *Gen* 6, 1-4 nella letteratura apocrifia (con varie ricorrenze anche nei *Testamenti*), si troverà in J. J. T. Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1-4*, Diss. Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen 2013.

VI secolo, con elementi di polemica anti giudaica e cui sarebbero da riferire i capp. 19-26.

Sebbene non sia possibile dimostrare la correttezza della teoria, specialmente per quanto riguarda la prima parte della sua scansione cronologica, un'aperta relazione fra *TSal* e la letteratura cristiana può essere senz'altro dimostrata, sia sulla base del lessico, comune a *NT* sia per le allusioni a storie note dai vangeli. Meno agevole è stabilire se questa relazione derivi da una conoscenza diretta di fonti cristiane, o da tradizioni orali. Secondo Conybeare, cui si deve il primo esame della questione, le similitudini sarebbero dovute solo a un ambiente comune³⁴ e anche secondo McCown la conoscenza diretta del *NT* da parte dell'autore di *TSal* sarebbe da escludere, propendendo a sua volta per una veicolazione orale³⁵. Le motivazioni addotte non appaiono tuttavia del tutto convincenti: cercheremo pertanto di rianalizzare qui gli elementi cristiani di *TSal*, specialmente quelli presenti nella recensione B di McCown, nel tentativo di dimostrare come la relazione testuale dello pseudepigrafo con gli scritti neotestamentari sia più stretta di quanto sinora ipotizzato.

4. Gesù, i demoni, Salomone e il «figlio di Davide».

L'interesse cristiano per re Salomone, ricordato più di una volta in *NT*³⁶, sembra risiedere principalmente nel fatto che, in quanto dotato di capacità esorcistiche il sovrano anticipava una delle caratteristiche più note della figura di Gesù³⁷. In questo, la sovrapposizione di Gesù al modello salomonico avviene già attraverso un *logion* di Gesù stesso, ricordato nella lunga pericope sull'indemoniato muto in *Lc* 11, 14-32, cieco e muto secondo *Mt* 12, 22-42. In quella circostanza, qualcuno tra la folla – dei farisei secondo Matteo – mette in dubbio l'origine dell'autorità sui demoni di Gesù, sostenendo che essa venga direttamen-

³⁴ Conybeare «The Testament», *art. cit.*, pp. 5-6.

³⁵ McCown, *The Testament*, *op. cit.*, p. 69.

³⁶ Il re appare nella genealogia di Gesù di Matteo (*Mt* 1, 6), come costruttore del Tempio (*At* 7, 47) e nel passo sui gigli del campo, presente nella doppia tradizione (*Lc* 12, 26/*Mt* 6, 28-29), in cui è ricordato lo splendore delle sue vesti.

³⁷ Torijano, *Solomon the Esoteric King*, *op. cit.*, p. 111-117. Sul tema dell'esorcismo nel *NT*, spesso legato alla figura di Gesù, cfr. G. Vermes, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983 (trad. it. di *Jesus the Jew*, 1973); J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London 1974; D. J. G. Dunn - G. H. Twelftree, «Demon-Possession and Exorcism in the New Testament», in *Churchman* 94, 1980, pp. 210-225; W. Kirschlager, *Jesu exorzistosches Wirken aus der Sicht des Lukas: Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion*, Klosterneuburg 1981; H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Tübingen 1993; E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen 2002.

te dal principe dei demoni, Beelzebul (*Lc* 11, 15/ *Mt* 12, 24). Gesù, in risposta, condanna la cecità di coloro che non lo riconoscono e rivendica, con una certa enfasi e ricorrendo all'immagine di tre figure bibliche esemplari e particolarmente popolari – Salomone, la Regina di Saba e Giona – quanto egli sia «più di Salomone» (καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε). Il detto appare, come peraltro tutti quelli della pericope, in una forma un po' oscura e, per la verità, in esso l'attenzione non è posta principalmente su Salomone, ma sulla regina di Saba (qui 'regina del Sud', βασιλίσσα νότου) e il suo ruolo di giudice su coloro che non hanno creduto³⁸. Visto tuttavia nel contesto narrativo dell'esorcismo appena effettuato, non è dubbio che il *logion* miri a sovrapporre la figura di Gesù a quella di Salomone nel suo ruolo di dominatore dei demoni: in un mondo pieno di demoni e di spiriti maligni³⁹, l'immagine dell'antico re d'Israele ha ancora la sua valenza positiva; in esso non è ancora intervenuto quel cambiamento di prospettiva, posteriore e di parte cristiana, in cui le figure di Gesù e Salomone diventano antitetiche e, anche sulla base di questo *logion*, la superiorità del primo diventa il veicolo attraverso cui si afferma la superiorità dei cristiani sui Giudei, come anche si avverte nella redazione finale di *TSal*⁴⁰.

TSal sembra nondimeno conservare, pur nella sua ultima rielaborazione, il suo carattere primitivo di 'prontuario' per il riconoscimento e l'annientamento di una serie di demoni, non privo d'indicazioni pratiche: il suo rapporto col tema principale – l'esorcismo – dichiara dunque un certo allontanamento dal dettato evangelico secondo il quale è lecito scacciare i demoni nel nome di Gesù, ma non ricorrere ai libri di magia⁴¹. In un certo qual modo, col suo catalogo demonologico *TSal* integra quanto lasciato nell'ombra dagli autori dei primi scritti cristiani, i quali hanno dedicato pochissimo spazio alla descrizione dei demoni, concentrandosi invece sulle azioni compiute da Gesù nei loro confronti⁴².

Un'interessante sovrapposizione, in questo caso al contrario, fra Salomone e Gesù si ha in *TSal* 20, 1, laddove un uomo implora l'aiuto del re con l'espressione: βασιλεῦ Σολομῶν υἱὸς Δαυεὶδ, ἐλέησόν με, «Re Salomone, figlio di David, abbi pietà di me!». La ricorrenza di υἱὸς Δαυεὶδ nel testo è apparsa, in rapporto alle recensioni di *TSal*, in possibile collegamento con la rilettura cri-

³⁸ Su questo aspetto e il contesto della pericope, cfr. Hartman, «La Regina di Saba», *art. cit.*, pp. 79-85.

³⁹ Per i demoni nel *NT* si veda la voce δαίμων κτλ di W. Foerster in *Theol. Dict. of the New Testament* II 1-20; quindi S. Eitrem, *Some notes on Demonology in the New Testament*, Oslo 1966; W. M. Alexander, *Demonic Possession in the New Testament: Its Historical, Medical and Theological Aspects*, Grand Rapids, Mich. 1980; E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, New York 1984; P. Busch, *Magie in neutestamentlicher Zeit*, Göttingen 2006.

⁴⁰ Klutz, *Rewriting*, *op. cit.*, pp. 88-95.

⁴¹ Cfr. *Lc* 9, 49-50; bruciare dei libri di magia in *At* 19, 19.

⁴² Su Paolo: M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909.

stiana dell'opera⁴³, dal momento che l'intera frase è molto vicina al grido rivolto a Gesù dal cieco Bartimeo in *Mc* 10, 47: υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με («Figlio di David, Gesù, abbi pietà di me!»).

Benché Gesù sia «figlio di David» secondo la genealogia fornita da Matteo, il richiamo a questa ascendenza – tradizione presente anche nel cantico di Zaccaria in *Lc* 1, 69 (καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῶν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παίδος αὐτοῦ, «e ha suscitato il corno di salvezza per noi nella casa di Davide») – non è verosimile nel contesto dell'episodio, ambientato a Gerico, narrato in *Mc* 10, 46-52, in cui il ripetuto titolo «figlio di David» da parte di Bartimeo è, invece, chiaramente connesso all'aspettativa di una guarigione tramite un miracolo che solo un «figlio di David», quale in concreto fu Salomone, può determinare.

A Salomone ovviamente spetta il titolo di «figlio di Davide», che ritroviamo nell'intestazione di testi veterotestamentari a lui attribuiti (come *Prov* 1, 1 e *Qoh* 1, 1) e negli apocrifi⁴⁴. Successivamente, però, nei primi scritti cristiani il titolo fu applicato abbastanza regolarmente a Gesù, di cui è talora sottolineata la discendenza davidica (cfr. *Lc* 1, 27; 2, 4) e comunque, esclusivamente, nei vangeli sinottici. Il titolo è particolarmente importante per Matteo e nel suo vangelo appare ben 11 volte⁴⁵. In funzione dei contesti, esso sembra assumere valenze diverse, ma nell'episodio di Bartimeo ricordato sopra (*Mc* 10, 46-52; cfr. *Mt* 20, 29-34; *Lc* 18, 35-43) esso pone in chiaro collegamento le capacità guaritrici/esorcistiche di Gesù con quelle di Salomone⁴⁶. Proprio nel suo commento al vangelo di Matteo, Origene menziona come fosse comune scongiurare i demoni tramite incantesimi composti dal figlio di David, Salomone⁴⁷.

Un dettaglio, secondo qualcuno, permetterebbe di collegare ulteriormente le figure dei due guaritori. Nell'episodio, menzionato sopra, della doppia tradizione, sull'esorcismo dell'uomo rimasto muto, solo Luca riporta le parole di Gesù, secondo le quali egli avrebbe allontanato il demone «con il dito di Dio» (εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, *Lc* 11, 20)⁴⁸. Vi è qui certamente un'allusione a *Es* 8, 15⁴⁹ e, secondo

⁴³ Si veda l'elenco in Duling, *trad. cit.*, p. 960 nota d.

⁴⁴ E. Lohse, «υἱὸς Δαυειδ», in *Theol. Dict. of the New Testament* VIII 478-488.

⁴⁵ J. D. Kingsbury, «The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel», in *Journal of Biblical Literature* 95, 1976, pp. 591-602; J. Dvoracek, *The Son of David in Matthew's Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition*, Tübingen 2016.

⁴⁶ Si veda McCown, «The Christian Tradition», *art. cit.*; Duling, «Solomon, Exorcism, and the Son of David», *art. cit.*; P. A. Torijano, «Solomon the Son of David», in *Solomon, op. cit.*, pp. 106-128 e Id., «Solomon and Magic», in Verheyden (ed.), *The Figure of Solomon, op. cit.*, pp. 107-125 e 109.

⁴⁷ In *Mattheum Comm. ser. (tract. 33)* 110, in *PG* XIII 1757; cfr. McCown, *The Testament, op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ Nella versione dei LXX, da cui quasi sempre provengono le citazioni veterotestamentarie nella fonte Q: εἶπαν οὖν οἱ ἐπασιδοὶ τῷ Φαραῶ δάκτυλος θεοῦ ἐστὶν τοῦτο. Sul passo del

Torijano, la menzione del dito (assente in Matteo) farebbe pensare al famoso anello di Salomone: il significato del *logion* sarebbe che Gesù, disponendo di una potenza ben superiore a quella di Salomone, non avrebbe avuto bisogno dell'anello, bastandogli il solo dito. In effetti, a prodigio avvenuto, la folla si chiede: «Che non sia questo il figlio di David?» (μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ; *Mt* 12, 23). La questione appare tuttavia un po' più complessa, giacché già *Es* 8, 15 fa riferimento a un altro ben noto oggetto 'magico', il bastone di Aronne, in grado di produrre prodigi non inferiori a quelli dell'anello di Salomone⁵⁰.

5. Il lessico dell'esorcismo fra NT e *TSal*.

5.1. ὀρκίζω

Il debito di *TSal* nei confronti dei sinottici emerge non solo sul piano tematico, come vedremo meglio in séguito, ma anche dal lessico relativo ai demoni e agli esorcismi. In qualche caso il confronto, pur se attesta continuità in alcuni usi lessicali, non fornisce però elementi particolarmente caratterizzanti. È questo il caso del verbo ὀρκίζω, in *TSal* abbastanza ricorrente, accompagnato da un nome di potere – ad esempio: καὶ οὕτως ὄρκισα αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου Σαβαώθ, «così lo scongiurai nel nome del Signore Sabaoth» – giacché ogni demone teme un nome in particolare (cfr. *TSal* 6, 8; 11, 6; 15, 8; 18, 20; 31, 33). Presente nei papiri magici, come il Papiro di Parigi PGM IV e altrove⁵¹, ὀρκίζω appare in *At* 19, 13 in riferimento all'attività degli esorcisti itineranti giudei i quali si servivano non dei consueti nomi divini o angelici, ma dello stesso nome di Gesù: Ἐπεχείρησαν δὲ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ λέγοντες· ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει («Si cimentarono alcuni esorcisti ambulanti dei Giudei a evocare su coloro che avevano spiriti maligni il nome del Signore Gesù, dicendo: “Vi scongiuro per quel Gesù di cui Paolo va predicando!”»).

Può essere utile aggiungere qui un elemento che, pur non legato strettamente al lessico, appare connesso a ὀρκίζω in quanto strumento esorcistico. Il ri-

vangelo si veda il commento di J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes*, Garden City NY 1993, pp. 916-939; nonché Torijano in *Solomon*, cit., pp. 115-116.

⁴⁹ «E dissero i maghi al Faraone: “Questo è il dito di Dio”» (*Es* 8, 15a; *TM esba' elohim*; LXX: δάκτυλος θεοῦ).

⁵⁰ Per gli oggetti, le fonti e la casistica, cfr. i contributi in T. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Sheffield 2003.

⁵¹ R. H. Bell, *Deliver Us from Evil: Interpreting the Redemption from the Power of Satan in New Testament Theology*, Tübingen 2007, p. 92.

ferimento è in *TSal* 17, dove Salomone interroga lo spirito di un essere morto «al tempo dei giganti» (un riferimento al tempo mitico descritto in *Gen* 6, 4). Lo spirito-demone, che dichiara di risiedere vicino alle tombe (ἐν τοῖς μνημείοις, un dettaglio che ritroveremo nella ripresa in *TSal* dall'episodio dell'indemoniato di Gerasa, su cui si veda oltre, § 7.3), dichiara ciò che più teme in questi termini: ἐμὲ καταργεῖ ὁ μέλλων κατελθεῖν σωτήρ, οὗ τὸ στοιχεῖον ἐν τῷ μετώπῳ, εἴ τις γράφει, καταργεῖ με καὶ ἐπιτιμηθεὶς ἀποστρέψω ἀπ' αὐτοῦ ταχέως· τοῦτο δὲ σημεῖον σταυρός («Mi sconfigge colui che tornerà presto come Salvatore; se qualcuno scrive il suo segno sulla fronte, mi sconfigge e, respinto, mi allontanano da lui velocemente: questo è il segno della croce»; *TSal* 17, 4). Questo «segno» impresso sulla fronte è quello di cui scrivono vari autori cristiani, per i quali esso era anche un φυλακτήριον⁵². Tertulliano (*De corona* 30) ricorda come i cristiani usassero, frequentemente e in varie occasioni, segnarsi la fronte con la croce; Ippolito consiglia di segnarsi in caso di tentazione, quale scudo contro il diavolo⁵³; Lattanzio afferma che il segno era disturbante per gli spiriti maligni e che gli esorcisti lo adoperavano per scacciare i demoni⁵⁴.

5.2. Gridare e legare.

Nel vangelo si parla spesso di «spiriti impuri» (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα) e particolarmente in *Mc* (7 volte). Questo appellativo, dalla critica considerato più antico e proprio dell'ambiente giudaico-palestinese, deriverebbe direttamente dalle sue fonti: nei passi in cui è usato δαιμόνιον si sospetta la mano redazionale⁵⁵. δαιμόνιον prevale infatti nei più tardivi Luca e Matteo, in cui risuona l'uso classico⁵⁶. In *TSal* 3, 7 appare comunque τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα e πνεύματα πονηρά, come in *Lc* 7, 21, 8, 2; 11, 26.

Caratteristica comune tra *TSal* e i vangeli, è che i demoni gridano ed emettono suoni inarticolati: vi troviamo κράζω «gridare» e i derivati ἀνακράζω, κραυγάζω, già attestati nell'antica Grecia in associazione con la sfera demoniaca o con i riti misterici⁵⁷. In *NT* i demoni «gridano» quando si accorgono della pre-

⁵² Sull'importanza del segno della croce tra i primi cristiani, fra gli altri S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington-Indianapolis 1984, pp.118-119.

⁵³ Hippol., *Trad. apostol.* 37, 1.

⁵⁴ Lact., *Div. inst.* 5, 29.

⁵⁵ C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Tübingen 2004, p. 52. Non a caso in pseudepigrifi quali il *Testamento dei Dodici Patriarchi*, il *Testamento di Levi*, il *Testamento di Giuda* e altri, è usata frequentemente l'espressione «spirito impuro».

⁵⁶ A. Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcism in Social and Political Context*, London-New York 2012, pp. 156-157.

⁵⁷ Si veda la voce di W. Grundmann, κράζω in *Theol. Dict. of the New Testament* III 898-903.

senza di Gesù e il loro grido è un segno di resistenza all'esorcismo (cfr. *Mc* 5, 5; 9, 26, *Lc* 9, 39). La legione di demoni che possiede l'indemoniato di Gerasa, il cui caso è descritto in *Mc* 5, 1-20, grida a gran voce che vuol essere lasciato in pace (καὶ κράζας φωνῆ μεγάλης λέγει τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου). Anche in *TSal* i demoni rispondono a Salomone gridando (1, 12.14): ὁ δὲ δαίμων ἐκραύγασε (cfr. *Lc* 4, 41); 1, 13 κράζων μεγάλης τῆ φωνῆ; ἀνέκραζεν ὁ Βεελζεβούλ (cfr. *Mc* 1, 23) e oppongono una notevole resistenza al suo intervento. Per i demoni, infatti, la pratica dell'esorcismo è paragonabile a una tortura fisica e non casualmente nei vangeli i demoni usano il verbo βασανίζω «tormentare», «torturare», quando si riferiscono all'azione esorcistica di Gesù nei loro confronti.

La legione di demoni che parla attraverso l'indemoniato di Gerasa (su cui si veda meglio oltre, § 7.3) si rivolge direttamente a Gesù, quasi stupita del suo intervento: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς. «Cosa c'è fra me e te, Gesù, figlio del Dio Altissimo? Per Dio ti scongiuro, non mi tormentare!» (*Mc* 5, 7). Nella versione data in Matteo dello stesso episodio – ma in cui, com'è noto, vari dettagli divergono – i demoni chiedono: καὶ ἰδοὺ ἐκραζαν λέγοντες· τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς (*Mt* 8, 29): «Quelli si misero a gridare: “Cosa c'è fra noi e te, figlio di Dio? Sei venuto qui per tormentarci anzitempo?”». Quest'ultima frase ha forse ispirato *TSal* 5, 5, dove i demoni predicano a Salomone la fine del suo regno e che non potrà tormentarli ancora a lungo (καὶ ὀλίγον χρόνον βασανίσαι ἡμᾶς ἔχεις).

L'azione salomonica sui demoni è in *TSal* spesso collegata all'imprigionare i demoni, specificamente attraverso l'azione del legare, incatenare (δέω) o sigillare (σφραγίζω), ricorrente in testi giudaici anteriori e posteriori⁵⁸. L'incatenamento del demone è un tema altrettanto ricorrente e in *Ap* 20, 2 δέω si riferisce espressamente a Satana.

5.3. Patologie e sintomi della possessione.

Si ritrovano parzialmente in *TSal* gli effetti della possessione diabolica sul corpo umano descritti nell'episodio evangelico (*Mc* 9, 14-29) in cui un «demone muto» – ossia, che causa mutismo – tormenta un ragazzino:

καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου· διδάσκαλε, ἦνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον· (*Mc* 9, 17) καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ρήσσει

⁵⁸ Il luogo classico è nel libro di Tobia, in cui l'angelo Raffaele deve legare il demone Asmodeo (*Tob* 3, 17; 8, 3): P. E. Dion, «Raphaël L'Exorciste», in *Biblica* 57, 1976, pp. 399-413. È sempre Raffaele in *1 En* 10 che lega il demone Azazel mani e piedi prima di gettarlo nell'abisso. Non fa conto qui elencare i casi, estremamente numerosi, in cui l'espressione appare nei papiri, nelle coppe magiche e negli amuleti.

αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν. (Mc 9, 18).

(17) Gli rispose quindi uno della folla: «Maestro, ti ho portato mio figlio, posseduto da uno spirito muto: (18) e quando lo afferra gli dà le convulsioni (ρήσσω) ed egli emette schiuma (ἀφρίζω), stringe i denti (τρίζω) e s'irrigidisce. Ho chiesto ai tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti».

In *TSal* 12, 2 appare il demone «a tre teste» dalla pelle repellente, che provoca ai feti ancora in grembo alle madri cecità e sordità, colpisce (τύπτω) anche con attacchi epilettici, facendole cadere per terra (ποιῶ καταπίπτειν), facendo venire schiuma alla bocca (ἀφρίζω) e digrignare (τρίζω) i denti. In *TSal* 18, 21 un altro demone chiamato Ieropa causa convulsioni (ἀσπασμοί) e, di nuovo, fa cadere gli uomini a terra (πτοματίζω).

5.4. L'indemoniato di Cafarnao e Beelzebul in NT e in *TSal*.

Al di là degli esempi appena citati, la pericope dell'indemoniato nella sinagoga di Cafarnao in *Mc* 1, 21-28 (anche in *Lc* 4, 31-37) è il miglior esempio atto a dimostrare l'affinità del lessico dell'esorcismo tra i vangeli sinottici e *TSal*. La storia è probabilmente addirittura precedente a Marco, il quale l'avrebbe incorporata nel suo vangelo apportando solo qualche modifica redazionale⁵⁹. Entrato nella sinagoga locale, Gesù incontra un uomo «dallo spirito impuro» (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, *Mc* 1, 23), espressione peraltro anomala e calco forse di un'espressione semitica⁶⁰. L'uomo, o meglio lo spirito che lo possedeva, appena visto Gesù si mise a gridargli contro (il già visto ἀνέκραξεν, *Mc* 1, 23). Gesù ordina subito al demone di uscire, non senza averlo prima redarguito: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ (*Mc* 1, 25). Questa premessa appare ritualmente importante: il verbo ἐπιτιμάω, «redarguire», «rimproverare» (anche in *TSal* 17, 4), che nei LXX traduce la radice ebraica *ga'ar*, già in quel contesto è usato per la reprimenda di Satana (cfr. *Zac* 3, 2), riaffiorando in alcuni testi di Qumran sempre in contesto di esorcismo⁶¹; in *NT* ἐπιτιμάω è legato soprattutto all'attività esorcistica di Gesù⁶². Anche la riduzione al silenzio imposta da Gesù appare, tuttavia, significativa: l'azione è ovviamente necessaria, conside-

⁵⁹ Witmer, *Jesus, the Galilean*, op. cit., p. 156.

⁶⁰ Twelftree, *Jesus the Exorcist*, op. cit., p. 60.

⁶¹ J. Joosten, «The verb 𐤒𐤍 “to Exorcise” in Qumran Aramaic and Beyond», in *Dead Sea Discoveries* 21, 2014, pp. 347-355. Il verbo non appare nei papiri magici, né in Flavio Giuseppe in collegamento con l'esorcismo.

⁶² H. C. Kee, «The Terminology of Mark's Exorcism Stories», in *New Testament Studies* 14, 1967-1968, pp. 232-246: 241.

rata la consuetudine demoniaca, già vista sopra, di gridare o di parlare a sproposito: Gesù cacciando lo spirito immondo dapprima lo zittisce (il verbo è φημώθητι: *Mc* 1, 25; anche in *Lc* 4, 31-37). Il verbo θαμβέομαι «restare attonito», «stupito» descrive lo stupore della folla che assiste all'esorcismo: è considerato un elemento redazionale tipico di Marco, unico in *NT* a usare questo verbo (anche in 10, 24, 32). In ogni caso, θαμβέομαι appare anche in *TSal* 7, 2, in un passo corrotto, forse a proposito della paura o stupore che il demone Lix Tetrax prova a indurre nello stesso Salomone.

Fra il trattamento dell'indemoniato nella sinagoga di Cafarnao e quello che in *TSal* Salomone riserva a Beelzebul, ci sono diversi punti di contatto. Primo fra tutti, l'importanza attribuita al demone, cui in *TSal* si dedica molto spazio, l'unico in *NT* menzionato per nome. In *AT*, *Ba'al z'vuv*, «il signore delle mosche», è il dio della città filistea di Ekron cui si rivolge il re Acazia in *2 Re* 1, 2 per un oracolo sulla sua infermità⁶³. Se il traduttore dei LXX ha reso alla lettera l'ebraico con Βααλ μυϊαν, che si ritrova anche in Flavio Giuseppe (*Ant. iud.* 9, 19: πρὸς τὴν Ἀκάρων θεὸν μυϊαν, τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῆ θεῶ)⁶⁴, in *NT*, e quindi nei testi posteriori, il nome appare come Beelzebul (Βεελζεβούλ) e questa è anche la forma che appare in *TSal*, dovuta forse all'influsso dei vangeli o comunque della tradizione cristiana⁶⁵.

Beelzebul ha il titolo di principe dei demoni in *Mc* 3, 22 (Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια). In un passo della doppia tradizione già discusso sopra (*Lc* 11, 19/*Mt* 12, 27), si riporta l'accusa secondo cui Gesù avrebbe tratto il suo potere sui demoni direttamente dal loro principe (τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, *Lc* 11, 15). *Lc* 11, 18 sembra identificare Beelzebul con Satana⁶⁶. In *TSal* 2, 9-3, 1, il re manda il demone Ornias con il famoso sigillo per costringere il principe dei demoni, Beelzebul, a presentarsi: ἄπελθε καὶ ἄγαγε μοι ὧδε τὸν ἄρχοντα τῶν δαιμονίων. Ὁ δὲ Ὀρνίας λαβὼν τὸ δακτυλίδιον ἀπήλθε πρὸς τὸν Βεελζεβούλ καὶ ἔφη... («“Va’ e portami qui il principe dei dèmoni”». Ornias allora prese l'anello, andò da Beelzebul e disse...»). Il ms. I dopo τὸν ἄρχοντα τῶν δαιμονίων aggiunge πάντων, sottolineando il potere di Beelzebul su tutti i demoni. Il ms. P specifica che Beelzebul era a capo di un intero regno di demoni: τὸν ἔχοντα τὴν βασιλείαν ἐπὶ τῶν δαιμονίων, il che

⁶³ Su Beelzebul si veda L. Gaston, «Beelzeboul», in *Theologische Zeitschrift* 18, 1962, pp. 247-255; E. C. B. MacLaurin, «Beelzeboul», in *Novum Testamentum* 20, 1978, pp. 156-160; W. Heermann, «Baal-zebub», in K. van der Toorn - B. Becking - P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden et al. 1999², pp. 154-156.

⁶⁴ *Ios.*, *Ant. iud.*, 9, 19.

⁶⁵ Sembra che gli autori dei vangeli intendano il nome come derivato dall'ebraico ז'בול (*z'vul*) come 'sporcizia'. Al di fuori del NT, Beelzebul è menzionato da Origene (*C. Cels.* 8, 25: οὐ γὰρ ἄρχων αὐτῶν ὁ θεὸς ἀλλ', ὡς φάσιν οἱ θεῖοι λόγοι, ὁ Βεελζεβούλ) e in Ippolito (*Refut.* 6, 34): cfr. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, op. cit., pp. 105-106.

⁶⁶ Fitzmyer, *The Gospel of Luke*, op. cit., p. 921.

ricorda Lc 11, 18, dove si ha ἡ βασιλεία per riferirsi al regno di Beelzebul. Beelzebul riappare in *TSal* 3, 6 presentandosi appunto come capo dei demoni: ἐγὼ εἰμι Βεελζεβούλ ὁ ἔξαρχος τῶν δαιμονίων («Io sono Beelzebul, il capo dei dèmoni»). La prominenza del suo ruolo fra i demoni è confermata dal fatto che Salomone riesce a soggiogare suo tramite gli altri demoni, tra i quali Asmodeo. Nel suo colloquio con Salomone al cap. 6, Beelzebul sostiene di essere stato un angelo, e di rango superiore. Salomone lo umilia costringendolo al lavoro più duro, ordinandogli di tagliare blocchi di marmo destinati al Tempio; tuttavia la sapienza delle cose nascoste detenuta dal demone sembra essere, per il re, fonte sia di attrazione che di repulsione. Il sovrano infatti cede alla curiosità chiedendogli dapprima di rivelargli dei misteri ultramondani, promettendogli la libertà: quando però il demone inizia a rivelargli solo dei rituali per accedere a visioni celesti, Salomone si ritrae e gli ordina di tacere, avendo forse compreso che l'accesso a quel genere di conoscenza non è lecito, né manca il consueto rimprovero (*TSal* 6, 11): ἐγὼ δὲ Σολομῶν ἀκούσας ταῦτα ἐπετίμησα αὐτὸν καὶ εἶπον· σιώπησαι καὶ πρίζε τὰ μάρμαρα καθὼς προσέταξά σοι («Quando io, Salomone, udii queste cose, lo redarguii e dissi: “Sta’ zitto e taglia il marmo come ti ho ordinato”»). Nell’insieme è stato qui, forse, cercato un parallelo con le parole con cui Gesù rimprovera (ἐπιτιμάω) lo spirito immondo di Cafarnao e gli comanda di stare in silenzio. In *TSal* si compie tuttavia una scelta lessicale diversa: σιωπάω invece di φημίω che appare in *Mc* 1, 25.

6. Gli spiriti dominatori.

Nel contesto dell’attività di forze sovranaturali ostili all’uomo, si riscontra nel *Testamento di Salomone* l’uso di termini quali στοιχεῖα, δύναμις, κοσμοκράτωρ, tipici delle lettere paoline e della letteratura deuteropaolina, nonché dell’espressione ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι.

In *TSal* 8 Salomone interroga i sette στοιχεῖα – Inganno, Discordia, Destino, Bufera, Errore, Potere, Peggior – che, nel loro influsso sul mondo sublunare, risultano non meno nocivi dei demoni. Questi ‘fondamenti’ si presentano uno ad uno innanzi al re: sono uniti e di bell’aspetto e di ciò Salomone inizialmente si meraviglia. La formula di autorappresentazione (ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους: «Siamo corpi celesti, dominatori delle tenebre») è quasi identica a quella che appare oltre, nel cap. 18 (ἡμεῖς ἐσμεν τὰ τριάκοντα ἔξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου: «Siamo trentasei corpi celesti, dominatori delle tenebre in questa èra»).

Prescindendo dall’uso classico di στοιχεῖα nella filosofia greca e come designazione degli elementi basilari del mondo, di στοιχεῖα si parla alla stregua di spiriti maligni nei papiri greci magici e in associazione agli astri, in particolare

con i già menzionati 36 Decani dello zodiaco, ciascuno dei quali regge 10 gradi⁶⁷. L'espressione τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (8:2) appare più volte nel corpus paolino (*Gal* 4, 3; *Col* 2, 8, 20; *Ef* 6, 12)⁶⁸ e, in quest'ambito, è stato molto discusso il passo di *Gal* 4, 3 (οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι: «Altrettanto noi, quando eravamo minori, eravamo schiavi degli elementi del mondo»). Secondo l'opinione più diffusa, l'espressione «elementi del mondo» nell'epistola ai Galati – che è peraltro una delle lettere considerate autentiche di Paolo – non mostra ancora il significato di 'spiriti maligni' che si riscontra in seguito e ritroviamo nel *Testamento di Salomone*⁶⁹, anche se in quel contesto ha già un'accezione negativa, come appare meglio poco dopo (τὰ ἄσθενη καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, *Gal* 4, 9) dove si direbbero attribuiti associati a divinità pagane o demoni⁷⁰. Il mondo al di fuori di Cristo sarebbe stato visto da Paolo in balia di forze ostili, che hanno una cattiva influenza sull'uomo; lo stesso tempo presente è descritto in termini negativi: ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ (*Gal* 1, 4), echeggiato forse nell'espressione τοῦ αἰῶνος τούτου in *TSal* 18,2. Negli scritti paolini, dunque, sebbene manchino i numerosi riferimenti diretti a esseri demoniaci o a esorcismi, come troviamo invece nei vangeli, è ben presente l'idea che vi fossero nel mondo forze sovranaturali ostili al genere umano e, anzi, questo sembra uno dei temi centrali in Paolo⁷¹.

Questione a parte è invece l'uso dei termini ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, che sia nella letteratura pagana, sia nella traduzione biblica dei LXX non hanno alcuna connessione con poteri e forze demoniache, mentre quando questi vocaboli appaiono (separatamente) nella letteratura giudaico-ellenistica, si riferiscono a esseri angelici e non demoniaci, laddove non risulta l'espressione completa ἀρχαὶ καὶ ἐξουσία⁷². Nel *Testamento di Salomone* troviamo anche ἀρχαὶ καὶ ἐξουσία

⁶⁷ Cfr. PGM IV 440-441, citato anche C. E. Arnold, «Returning to the Domain of Powers: "Stoicheia" as Evil Spirits in Galatians 4:3, 9», in *Novum Testamentum* 38, 1996, pp. 55-76: 57-58. PGM IV è comunque un testo abbastanza tardo, forse non anteriore al *Testamento di Salomone*. Sui Decani dello zodiaco si veda W. Gundel, *Dekane und Dekasternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Darmstadt 1969². In base alle deformazioni nei nomi dei demoni-Decani, Gundel ha sostenuto l'ipotesi che il *Testamento di Salomone* fosse stato scritto originariamente in ebraico (cfr. pp. 56-57). Sui Decani zodiacali si veda anche Origene, *C. Cels.* 8, 60.

⁶⁸ E. Y. Hincks, «The Meaning of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Gal. 4,3 and Col. 2,8», in *Journal of Biblical Literature* 15, 1896, pp. 183-192.

⁶⁹ Così infatti nella voce di G. Delling, στοιχεῖον in *Theol. Dict. of the New Testament* VII 670-83, ove chiaramente si sostiene che il significato 'spiriti maligni' sia tardivo.

⁷⁰ H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Minneapolis 1979, p. 216.

⁷¹ Benché datato, uno dei libri più importanti su questo tema in Paolo resta M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909.

⁷² Una precisa introduzione al significato dell'espressione ἀρχαὶ καὶ ἐξουσία in Paolo e nel suo ambiente è in W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Deve-*

καὶ δύναιμις, insieme grosso modo traducibile come «principati, autorità e potenze», quando il demone Orniias spiega a Salomone la fonte della potenza dei demoni e usa, in questo punto, proprio questa espressione, nota dalla lettera deutero-paolina agli Efesini: ...ὅσα ἐν οὐρανῷ ἐπιτελοῦντα, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, αἱ γὰρ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις ἄνω ἵπτανται καὶ τῆς εἰσόδου τοῦ οὐρανοῦ ἀξιοῦνται («...qualunque cosa si compie in cielo allo stesso modo anche sulla terra, perché i principi, autorità e potenze superiori volano e sono considerati degni di entrare nel cielo», *TSal* 20, 15-16)⁷³. La sola espressione ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι appare invece sia in Colossesi sia, tre volte, in Efesini (1, 21; 3, 10; 6, 12), dove però si registra uno spostamento semantico: mentre nella lettera ai Colossesi, di dubbia autenticità, le forze soprannaturali non sono descritte come nocive, nella più tardiva epistola deutero-paolina agli Efesini – dove appare anche δύναιμις – il legame con le forze celesti avverse appare differenziato: mentre nelle due prime occorrenze il significato sembra conforme a quanto si riscontra in Colossesi, in *Ef* 6, 12 l'accezione è più netta, nella direzione di forze decisamente negative e quindi confermemente all'uso che appare in *TSal*:

ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. (*Ef* 6, 12)

perché non lottiamo contro un essere di carne e di sangue, ma contro i principi, le potenze e i dominatori delle tenebre, contro gli spiriti maligni delle regioni celesti.

Qui, chiaramente, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sono forze ostili contro cui i cristiani devono battersi. Troviamo in quest'ultimo passo anche un riferimento a κοσμοκράτωρ: nel corpus neotestamentario questa è l'unica attestazione, cui segue quella in *TSal* e, infine, quella in Ireneo (*Adv. haer.* 1.5.4) nel passo in cui si parla delle credenze dei Valentiniani⁷⁴. Siamo dunque in un ambiente di II secolo, dove secondo alcune di queste idee sulla natura delle entità demoniache avrebbero trovato la loro prima articolazione, il che ha fatto ipotizzare, nel caso del riferimento nella lettera agli Efesini, che si tratti di un'interpolazione⁷⁵. In ogni ca-

lopment of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai, Cambridge *et al.* 1981, pp. 25-43. L'espressione ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι appare più volte nel NT: cfr. *Col* 1, 16; *Ef* 1, 21; *1 Cor* 15, 24 (singolare collettivo); *Ti* 3, 1.

⁷³ Nei mss P e Q invece di ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις si trova εἰσὶν γὰρ ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες, che è poi lo stesso ordine di *Ef* 6, 12.

⁷⁴ Carr, *Angels and Principalities*, *op. cit.*, p. 107. Nel vangelo di Giovanni si trova ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (*Gv* 14, 30).

⁷⁵ Carr, *Angels and Principalities*, *op. cit.*, p. 109.

so, la presenza di questi elementi nel *Testamento di Salomone* non può essere attribuita a un'influenza del giudaismo ma solo al contatti con un sistema di credenze simile a quello di cui troviamo attestati i primi accenni nelle lettere paoline e che troveranno pieno sviluppo nei movimenti gnostici di II secolo.

7. Il ruolo di Gesù nel Testamento di Salomone.

7.1. Gesù come angelo.

Oltre a una certa comunanza di lessico e alla presenza di allusioni e rimandi, più o meno diretti, a episodi o contesti noti dai vangeli, non mancano in *TSal* i riferimenti a Gesù. Si tratta di un Gesù ben diverso da quello presentato in *NT*, più simile a un potente angelo il cui nome è in grado di sconfiggere i demoni. È il caso di Beelzebul, il demone più importante, che può essere sconfitto solo da un angelo di rango superiore e che in *TSal* 6, 8 (A) ammette di poter essere sconfitto dal Dio onnipotente chiamato dai greci «Emmanuel»:

ἐγὼ δὲ λέγω· φράσον μοι ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργεῖσαι. ὁ δὲ ἔφη· ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ· καλεῖται δὲ παρ' Ἑβραίοις Πατικῆ, ὁ ἀφ' ὕψους κατελθὼν· ἔστι δὲ τῶν Ἑλληνιστῶν Ἐμμανουήλ, οὗ δέδοικα τρέμων. εἴαν τίς με ὀρκίσῃ τὸ Ἐλωί, μέγα ὄνομα τῆς δύναμεως αὐτοῦ, ἀφανῆς γίγνομαι⁷⁶.

Allora io dissi: “Raccontami da quale angelo puoi essere sconfitto”. Lui rispose: “Da Dio onnipotente, che è chiamato dagli Ebrei *Patikē*, colui che scende dall'alto; egli è chiamato dai Greci Emmanuel, e lo temo sempre, tremando. Se qualcuno mi scongiura con il nome Elōī, il grande nome del suo potere, scompaio”.

Si è visto sopra che secondo *Atti* 19, 13 gli esorcisti giudei iniziarono a usare molto presto il nome di Gesù come nome magico con valenza esorcistica. Il «Dio degli Ebrei Gesù» è invocato allo stesso scopo anche in alcuni papiri magici (PGM 3009 e PGM IV 3020)⁷⁷. Il significato di Πατικῆ nel passo di *TSal* appena citato non è chiaro, ma potrebbe essere una corruzione da ὁ πατήρ⁷⁸. «Emma-

⁷⁶ McCown, *The Testament*, cit., p. 27. Il manoscritto P di *TSal* fornisce del passo una versione leggermente diversa, in cui fra l'altro 644 è il valore numerico del nome Emmanuel (ἐγὼ πρὸς αὐτὸν λέγω· λέγε μοι ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργῆ σὺ. Ὁ δὲ ἔφη· ὑπὸ ἀγίου καὶ τιμίου ὀνόματος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, τῷ καλουμένῳ παρ' Ἑβραίοις πειστικῷ, οὗ ἡ ψῆφος χμδ'· παρὰ δὲ Ἑλλῆσι ἐμμανουήλ).

⁷⁷ G. H. Twelftree, «Jesus the Exorcist and Ancient Magic», in Labahn - Peerbolte (eds.), *A Kind of Magic*, op. cit., pp. 57-86: 80.

⁷⁸ Duling, *trad. cit.*, p. 968.

nuel» è ovviamente un'allusione alla profezia di *Is* 7, 14, il cui compimento è stato poi riconosciuto nella nascita di Gesù (*Mt* 1, 23). Ἐλωί è il grido ελωι ελωι che Gesù avrebbe emesso sulla croce secondo il vangelo di Marco (15, 34; *Mt* 27, 46 riferisce invece che egli chiamò Eli; in Luca manca).

In *TSal* 12, 3 Salomone interroga il drago a tre teste, particolarmente nocivo, il quale dichiara, in un periodo un po' confuso, di temere «il luogo della testa»: ἔχω δὲ τρόπον ἐν ᾧ καταργοῦμαι ὑπὸ τοῦ σημειομένου τόπου ἐγκεφάλου, ἐκεῖ γὰρ προώρισεν ἄγγελος τῆς μεγάλης βουλῆς με παθεῖν, καὶ νῦν φανερωῶς ἐπὶ ξύλου οἰκίσει («Esiste però un modo per sconfiggermi, dal luogo detto “della testa”, perché lì l'angelo del Gran Consiglio ha previsto che avrei sofferto, e lui sarà pubblicamente steso sulla croce»). Il «luogo della testa» (τόπος ἐγκεφάλου) è un riferimento al Golgota, come in *NT*, dove però il vocabolo che spiega l'etimologia non è «testa» ma «cranio»⁷⁹. L'angelo del Gran Consiglio (ἄγγελος τῆς μεγάλης βουλῆς) è un'allusione al *Is* 9, 5 secondo i LXX (il TM, invece, ha *pele' yo'es*, «consigliere di meraviglie») ⁸⁰. Il testo di *TSal* è poco chiaro, perché non si comprende a chi si riferisca il pronome in με παθεῖν; se tuttavia la lettura di Duling è corretta, leggendo «egli soffrirà» e non «io soffrirò», allora «l'angelo del Gran Consiglio» non sarebbe altri che Gesù⁸¹.

La connotazione angelica della figura di Gesù costituirebbe un elemento di divergenza fra *NT* e *TSal*. Se infatti in alcuni passi neotestamentari Gesù sembra rappresentato con le caratteristiche dell'angelo dell'esodo o di altri angeli noti dalla letteratura non canonica del periodo del Secondo Tempio, in *NT* Gesù non è esplicitamente chiamato in questo modo né tanto meno paragonato a un angelo⁸²: si precisa, semmai, che Gesù è superiore agli angeli (*Fil* 2, 9-10; *Rom* 8, 38-39). La situazione appare però già diversa fra quei movimenti settari di fine II-inizio III secolo che identificavano Gesù con un arcangelo e il riferimento di *Is* 9, 5 all'ἄγγελος τῆς μεγάλης βουλῆς riporta direttamente a Gesù⁸³. La posizione di Gesù al vertice degli Arcangeli sarebbe stata corrente fra gli Ebioniti secondo la testimonianza di Epifanio⁸⁴: ma la natura angelica di Gesù sostenuta da gnostici – probabilmente Valentiniani – era già stata condannata da Tertulliano⁸⁵. In questo contesto, la rappresentazione angelica di Gesù in *TSal* non appare più, dunque, un elemento isolato.

⁷⁹ κράνιον: ὃν Γολγοθᾶν τόπον, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Κρανίου Τόπος (*Mc* 15, 22; *Mt* 27, 33; *Lc* 23, 33; *Gv* 19, 17). Così anche in *TSal* 15, 10; 22, 20.

⁸⁰ D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Tübingen 1999, pp. 209-213.

⁸¹ Duling, *trad. cit.*, p. 973.

⁸² Hannah, *Michael and Christ, op. cit.*, p. 151.

⁸³ Cfr. anche il *De centesima* dello Pseudo-Cipriano (216-220), in cui Cristo è menzionato tra i sette arcangeli.

⁸⁴ Epiph., *Pan.* 30, 16,4.

⁸⁵ Hannah, *Michael and Christ, op. cit.*, p. 215: 179-181. Tert., *De car. Chr.* 14.

7.2. I riferimenti alla crocifissione.

In *TSal* 15, 10-12, frammento presente solo nei mss. B e N e per questo attribuito da McCown alla recensione B, uno spirito di forma femminile predice la fine del regno di Salomone, dichiarando che i demoni domineranno il mondo finché il figlio di Dio, la cui madre non avrebbe conosciuto uomo, non sarà steso «sul legno»⁸⁶:

... ἕως τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς τανυσθῆ ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐκέτι γὰρ γίνεται τοιοῦτος βασιλεὺς ὁμοῖος αὐτῷ ὁ πάντας ἡμᾶς καταργῶν, οὗ μητήρ ἀνδρὶ οὐ μιγήσεται. καὶ τίς λάβη τοιαύτην ἐξουσίαν κατὰ πνευμάτων εἰ μὴ ἐκεῖνος; ὅν ὁ πρῶτος διάβολος πειρᾶσαι ζητήσῃ καὶ οὐκ ἰσχύει πρὸς αὐτόν, οὗ ἡ ψῆφος τοῦ ὀνόματος χμδ', ὅ ἐστιν Ἐμμανουήλ.⁸⁷

«... finché il figlio di Dio non sarà steso sul legno: perché mai vi è stato un re simile a lui, che ci sconfigge tutti, la cui madre non si unirà a un uomo. E chi ha tale autorità sugli spiriti se non lui? Il primo demone proverà a tentarlo, ma non prevarrà su di lui, e il calcolo delle lettere del suo nome è seicentoquarantaquattro, ed è Emmanuel».

Oltre all'ovvio riferimento dell'interpretazione cristiana di *Is* 7, 14, presente in *Mt* 1, 18-23 e che si basa sulla versione dei LXX del passo in cui la parola ebraica *'almah* 'fanciulla' è resa *παρθένος*, vi è qui anche un'allusione alla tentazione di Gesù, presente in tutti e i tre vangeli sinottici, e al fatto che il valore numerico del suo nome sarà 644, quindi Emmanuel.

In *TSal* 22, 20 vengono ripresi questi elementi in maniera in parte più dettagliata, quando il demone Ehippas rivela che il nome di Gesù può essere usato come nome dell'angelo più potente, è nuovamente menzionata la nascita verginale ed è specificato che la crocifissione sarà opera dei Giudei: καὶ εἶπον αὐτῷ· ποίῳ ἀγγέλῳ καταργεῖσαι; ὁ δὲ λέγει· τῷ διὰ παρθένου μέλλοντι καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων μέλλοντι σταυρωθῆναι («E io gli dissi: “Da quale angelo puoi essere sconfitto?”. Rispose: “Da uno che nascerà dalla vergine e sarà crocifisso dai Giudei”»)⁸⁸.

⁸⁶ ξύλος («legno») per «croce» è così usato anche in *Gal.* 3, 13, *Act* 5, 30; 10, 39; 13, 29 (cfr. *Deut* 21, 22-23); cfr. anche *TSal* 15, 10.

⁸⁷ McCown, *The Testament*, op. cit., p. 83.

⁸⁸ Nella recensione B (mss P e Q) è anche specificato come la crocifissione abbia l'effetto di diminuire il potere demoniaco (καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων σταυρωθῆναι ἐπὶ ξύλῳ, ὃν προσκυνοῦσι ἄγγελοι ἀρχάγγελοι, ἐκεῖνος με καταργεῖ καὶ ἐπὶ ἀτονεῖ με ἐκ τῆς πολλῆς μου δύναμεως τῆς δοθείσας μοι ὑπὸ τοῦ πατρός μου τοῦ διαβόλου: «E sarà crocifisso dai Giudei sulla croce che gli angeli e gli arcangeli venerano; egli è colui che mi sconfigge e mi priva del mio grande potere, che mi è stato dato dal padre mio, il diavolo»). Ciò si accorda, al polo opposto, con la tradizione riferita da Origene (*C. Cels.* 1, 60) secondo cui alla nascita di Gesù gli spiriti maligni si avrebbero già perso parte del loro potere.

7.3. L'indemoniato di Gerasa.

La storia dell'incontro fra Gesù e l'indemoniato di Gerasa si trova in *Mc* 5, 1-20 e in *Lc* 8, 26-39); un'altra versione molto abbreviata si ha in *Mt* 8, 28-34⁸⁹. Questa pericope, di cui in *TSal* si ritrovano vari echi, presenta molti problemi testuali e si ritiene che, in realtà, vi siano confluite tradizioni relative a due episodi ben distinti. Seguiremo per ora Marco, ove si riferisce di un uomo che, posseduto da uno spirito impuro (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ), si avvicinò a Gesù.

L'indemoniato, che viveva presso i sepolcri (veniva infatti ἐκ τῶν μνημείων; cfr. lo spirito interrogato da Salomone in *TSal* 17, 2) era in uno stato di agitazione e nessuno si era dimostrato capace di legarlo nemmeno con catene (ὅς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι; *Mc* 5, 3); gridava e si feriva (κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις, *Mc* 5, 5) e quando vide Gesù, corse e s'inchinò innanzi a lui, ma poi gridò a gran voce, dicendo (καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ λέγει):

τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασάνισῃς. (*Mc* 5, 7).

«Cosa c'è fra me e te, Gesù, figlio del Dio Altissimo? Per Dio ti scongiuro, non mi tormentare!».

Al comando di Gesù, prima di uscire, a che gli riveli il suo nome, il demone dichiara:

λεγιῶν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν. (*Mc* 5, 9).

«Legione è il mio nome, poiché siamo molti».

I demoni vengono infine fatti uscire e, fatti entrare in una mandria di porci su un'altura o una scogliera lì vicino, vengono dispersi facendoli precipitare in mare.

Da questa storia, come si è detto, l'autore o i rielaboratori cristiani di *TSal* estraggono spunti, anche se con riferimenti per lo più indiretti⁹⁰.

⁸⁹ O. Bauerfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, Stuttgart 1927, pp. 36-37; Sorensen, *Possession*, *op. cit.*, pp. 129-131; R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa*, Stuttgart 1972; Twelftree, *Jesus the Exorcist*, *op. cit.*, pp. 72 ss.

⁹⁰ Anche se ciò non sembra un criterio sufficiente per ipotizzare che all'autore mancasse una conoscenza di prima mano dei testi evangelici. Si parla tuttavia di sola tradizione orale in McCown, *The Testament*, *op. cit.*, p. 69.

In *TSal* 11 Salomone incontra un demone a forma di leone, ruggente⁹¹, che non poteva essere legato (πνεῦμα δυνάμενον μηδόλως δεθῆναι). Il demone leonino rivela quindi di essere a capo di altri demoni chiamati «legione» (ὄνομα δὲ πᾶσι δαίμοσι τοῖς ὑπ' ἐμὲ ὄν λεγεῶνες; *TSal* 11, 5): appena visto in *Mc* 5, 9 (λεγιῶν ὄνομά μοι) e ripreso a 5, 15 (τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἰματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν **λεγιῶνα**). Lo spirito è cosciente che, se fosse stato legato, lo sarebbero stati anche tutti i demoni a lui sottomessi. Quando Salomone lo costringe a rivelargli il nome dell'angelo in grado di sconfiggerlo (καταργέω, usato spesso in *TSal*, è già in *2 Tess* 2, 8 in un contesto simile, di respingimento dell'iniquo), il demone risponde:

ἐν τὸ ὄνοματι τοῦ μετὰ πολλὰ παθεῖν ὑπομείναντος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, οὗ τὸ ὄνομα Ἐμμανουήλ, ὅς καὶ νῦν ἐδέσμεσεν ἡμᾶς καὶ ἐλεύσεται κατὰ τοῦ ὕδατος κρημνῶ βασανίσαι ἡμᾶς· ἐν δὲ τρισὶ χαρακτῆρσι κατάγεται περιηχούμενος. (*TSal* 11, 6).

«Nel nome di Colui che si sottomise a molto soffrire a causa degli uomini, il cui nome è Emmanuel; egli ci ha legati e verrà a tormentarci portandoci all'acqua del dirupo. Risuonando nelle tre lettere egli ritornerà».

Riappare qui il motivo dei demoni spinti nell'acqua da un dirupo e il verbo βασανίζω, «tormentare», usato anche in *Mc* 5, 7. L'acqua particolarmente temuta dei demoni (in quanto veicolo del battesimo?) è un presente anche in *TSal* 5, 11, dov'è il potente demone Asmodeo a chiedere di non essere condannato all'acqua.

Un ultimo elemento ripreso in *TSal* viene dalla versione dell'episodio data in Matteo: il quale parlando di non uno, ma due posseduti, precisa che erano «molto pericolosi» (χαλεποὶ λίαν), «tanto che nessuno era in grado di passare per quella strada» (ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης; *Mt* 8, 28). Non sembra casuale che l'aggettivo χαλεπός sia lo stesso usato in *TSal* 1, 10 per descrivere il demone Ornias in un passo in cui anche la costruzione finale con ὥστε è simile fra i due i testi: ἦλθεν ὁ Ὀρνίας τὸ **χαλεπὸν δαιμόνιον** ὡς πῦρ φλεγόμενον **ὥστε λαβεῖν** κατὰ τὸ οὐνήθες τὸν μισθὸν τοῦ παιδαρίου («Ornias il demone pericoloso venne come un fuoco lampeggiante, per prendere la paga del ragazzino, come suo solito»).

7.4. La pietra scartata.

In *TSal* 23, 4 si trova un diretto riferimento biblico alla fortunata metafora della «pietra d'angolo» ispirata da *Is* 28,16 e da *Sal* 118, 22, resa particolarmente

⁹¹ Cfr. *Sal* 21, 14 (LXX): ὡς λέων ὁ ἀρπάζων καὶ ὠρυόμενος; e più esplicito in *1 Petr* 5, 8: ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν [τινα] καταπιεῖν.

nota dalla sua applicazione cristologica. La premessa è data, nello pseudepigrafo, dalla lettera scritta a Salomone dal re d'Arabia Adarkes, perché lo aiuti a liberarsi del demone del vento, Ephippas, che ne tormentava il paese (*TSal* 22, 1-5). In quello stesso momento, Salomone aveva il problema di collocare in un angolo specifico del Tempio una pietra particolarmente ingombrante, che neanche i demoni riuscivano a sollevare. La pietra è descritta con le stesse parole di *Is* 28, 16; in *TSal*: καὶ ἦν λίθος ἀκρογωνιαῖος μέγας ὃν ἐβουλόμην θεῖναι εἰς κεφαλὴν γωνίας («C'era una grande pietra angolare che volevo porre come testata d'angolo»). Dopo qualche giorno, in risposta ad Adarkes, Salomone manda in Arabia un messo, affinché intrappoli Ephippas in un recipiente usando il suo anello magico. La cattura ha successo e il demone viene condotto, sempre all'interno del recipiente, all'interno del Tempio di Gerusalemme⁹², dove Salomone è ancora angustiato dalla pietra. Scoperta la sua presenza, avviene il consueto interrogatorio e, pur senza fare nominare Gesù, Ephippas rivela di poter essere esorcizzato solo dal suo nome: egli teme infatti «quello che nascerà dalla vergine e sarà crocifisso dai Giudei» (*TSal* 22, 20)⁹³, fornendo così il riferimento più chiaro sulla mano cristiana intervenuta nei capp. 19-26 dell'opera. Il demone ubbidisce all'ordine di spostare la pietra e, echeggiando la prima citazione biblica da Isaia, Salomone esclama: ἀληθῶς νῦν ἐπληρώθη ἡ γραφή ἢ λέγουσα: λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες οὗτος ἐγενήθη μὲν εἰς κεφαλὴν γωνίας («Davvero adesso si è avverata la Scrittura che recita: "La pietra che scartarono i costruttori è diventata testata d'angolo"»; *TSal* 23, 4); riprendendo, in questo caso, con una citazione esatta, le parole di *Sal* 118, 22 nella versione dei LXX (*Sal* 117, 22).

L'importanza di *Sal* 118 per il primo cristianesimo può essere subito apprezzata ricordando come esso sia il secondo salmo più citato in *NT*, grazie alle sue connotazioni messianiche⁹⁴. Il versetto 22, in particolare, appare nei vangeli sinottici (*Mt* 12, 10; *Mt* 21, 42; *Lc* 20, 17) seguendo i LXX, ma probabilmente da

⁹² In questo elemento si ritrova una tradizione nota anche altrove: nel cosiddetto *Testimonium* o *Evangelium veritatis* (II/III secolo), rinvenuto fra i codici gnostici di Nag Hammadi, si legge di come Salomone al termine della costruzione del Tempio vi abbia imprigionato i demoni che lo avevano aiutato in sette contenitori per l'acqua, poi improvvidamente aperti dai Romani; cfr. S. Giversen - B. A. Pearson, «The Testimony of Truth (IX, 3)», in J. A. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English. Revised Edition. The Definitive New Translation of the Gnostic Scriptures, Complete in One Volume*, Leiden et al. 1996⁴ (1977¹) pp. 448-460; T. Orlandi (ed.), *Evangelium veritatis*, Brescia 1992.

⁹³ Il manoscritto P è ancora più esplicito: ποῖφ ἀγγέλφ καταργῆ; ὁ δὲ εἶπεν· ὁ μονάρχης θεὸς ὁ ἔχων ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ καὶ ἀκούεσθαι, ὁ διὰ παρθένου μέλλων γενᾶσθαι καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων σταυρωθῆναι ἐπὶ ξύλου, ὃν προσκυνοῦσι ἄγγελοι ἀρχάγγελοι (...). McCown, *The Testament*, op. cit., p. 69.

⁹⁴ Duling, *trad. cit.*, p. 985, nota 23. A parte i vangeli sinottici, il salmo è usato in Giovanni, negli *Atti*, nelle lettere pastorali, *Apocalisse*; e negli apocrifi *Vangelo di Tommaso* e nel *Vangelo di Barnaba*.

un autentico detto di Gesù: λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας (Mc 12, 10)⁹⁵. La citazione di *Sal* 118, 22 sarebbe, secondo Duling⁹⁶, l'unica testimonianza incontrovertibile dell'uso di *NT* in *TSal*: il contesto lascia al riguardo pochi dubbi e contro il parere, opposto, di McCown, anche Klutz ha sostenuto che l'autore di questa sezione di *TSal* non solo avrebbe recepito pienamente l'interpretazione cristiana del passo, ma avrebbe mostrato Salomone come Giudeo che non interpreta correttamente le Scritture⁹⁷.

8. Conclusioni.

Come si è cercato di mostrare, tra *TSal* e *NT* sussiste una rete di interconnessioni strutturali, tematiche e lessicali, che è difficile ricondurre all'influsso indiretto di tradizioni orali, o al solo sfondo culturale in cui avrebbe operato il redattore cristiano dell'opera, cui si dovrebbe solo la riscrittura del testo indicata come recensione B da McCown. La presenza, evidenziata da Busch, di elementi di origine neotestamentaria anche nei mss. della recensione A, mette in crisi la tesi, sempre di McCown, sull'origine cristiana solo della recensione B⁹⁸; ma, d'altra parte, se l'identità cristiana di *TSal* appare condivisibile – ammettendo comunque l'inclusione di materiali preesistenti demonologici di tradizione giudaica – lo è certamente meno la sua datazione tarda, ipotizzata sempre da Busch, alla seconda metà del IV secolo⁹⁹. Viene pertanto da optare preferibilmente per il II secolo, in accordo con Klutz, considerato che il lessico ma soprattutto il sistema concettuale emergente in più punti dell'opera, rimanda al periodo che segue, di non molto, la circolazione dei primi testi cristiani e, per l'ambiente redazionale per quanto riguarda almeno gli ultimi strati, presumibilmente all'area palestinese. Nulla si oppone a una sua definizione di opera non 'cristianizzata', ma fattualmente, pur nell'incertezza dei suoi riferimenti dottrinari, cristiana¹⁰⁰.

⁹⁵ Il versetto è citato anche altrove nel *NT* (*At* 11; *1 Pt* 2, 6-8), ma in forma diversa. Sull'impiego di questo passo come detto di Gesù, si veda R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1999, pp. 182-183; T. Wardle, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, Tübingen 2010, pp. 202-206. Sull'uso di *Sal* 118 (117) nei vangeli, vd. A. C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John*, Tübingen 2003, pp. 102-132.

⁹⁶ Duling, *trad. cit.*, p. 986.

⁹⁷ Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon*, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁸ Gli elementi in questione sono, riassumendo: Emmanuel come nome che sconfigge Beelzebul e i demoni (*TSal* 6, 8 e 11, 6); il nome «legione» tratto da *Mc* 11, 3; allusione alla crocifissione e al Golgota (12, 3); a un Salvatore (17, 4) e a un antagonista dei demoni nato da una vergine e che sarà crocefisso dai Giudei (22, 20). Duling, *trad. cit.*, p. 943; Busch, *Das Testament*, *op. cit.*, pp. 3-37.

⁹⁹ Busch, *Das Testament*, *cit.*, pp. 20-29.

¹⁰⁰ R. A. Kraft, «The Pseudepigrapha and Christianity Revisited: Setting the Stage and Framing Some Central Questions», in *Journal for the Study of Judaism* 32, 2001, pp. 371-395

ABSTRACT: The *Testament of Solomon* is a Greek pseudepigraphon recounting how King Solomon was helped by some demons to build the Jerusalem Temple. The story deeply reworks *1 Kings* 4, 29-12, 24 and displays all the features of the 'Rewritten Bible'. In the complex textual tradition of the *Testament*, various redactional levels can be detected. It seems that its textual nucleus, or starting point, including demonological and magical materials, originated in Jewish traditions; but in its full redaction, the text is certainly Christian. The aim of the present study is to show how the vocabulary and concepts shared by the *Testament* with the New Testament, cannot be ascribed just to the same background, or to traditions received orally, but that the Christian writer had a direct knowledge at least of the Synoptic Gospels.

(anche in Id., *Exploring the Scripturesque: Jewish Texts and Their Christian Contexts*, Leiden 2009, pp. 35-60).