
Doppio uso della locuzione ועתה quale espediente retorico nei discorsi dell'Antico Testamento

*Al Professor Jean Louis Ska SJ
con gratitudine*

Introduzione

Ogni opera d'arte espressa con la parola (che sia *prosa* o *poesia*) è caratterizzata da un contenuto (*res*) e da una forma (*verba*).¹ Nell'Antico Testamento troviamo un gruppo di discorsi che, nonostante la diversità di contenuto, è caratterizzato da una forma molto simile. Tra le più di duecento ricorrenze di ועתה nell'Antico Testamento, se ne distinguono alcune, nelle quali questa locuzione avverbiale ricorre due volte all'interno dello stesso discorso. Questo fenomeno riguarda una ventina di testi: Gen 44,18-34; 45,4b-13; Es 3,7-10; Gs 22,2-5; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 26,18-20; 2Sam 2,5-7; 19,10-11; 1Re 5,17-20 (cf. 2Cr 2,2-9); 8,23-53 (cf. 2Cr 6,14-42); 18,9-14; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15; 28,9-11; Esd 10,2-4; Dn 9,4-19. Inoltre, possiamo trovare altri quattro testi in cui la particella ועתה viene usata ben tre volte: Gs 14,6-12; 1Sam 25,24-31; 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27) ed Esd 9,6-15.

L'uso di questa locuzione nell'Antico Testamento non è stato molto studiato,² e a maggior ragione mancano ricerche³ sulla costruzio-

¹ Cf. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study*, Leiden 1998, 26.

² Cf. H.A. BRONGERS, «Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen ועתה im AT», in *VT* 7(1965), 290; A. LAURENTIN, «We'attāh – kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques», in *Bib* 45(1964), 168-197; E. JENNI, «Zur Verwendungen von 'attā "jetzt" im AT», in *ThZ* 28(1972), 5-12.

³ Diversi ricercatori, studiando i testi in cui ricorrono i discorsi con il doppio uso di ועתה, annotano semplicemente la doppia ricorrenza di questa locuzione avverbiale. Solo alcuni cercano di descrivere in qualche modo il fenomeno: cf. M. GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York, NY 1969, 73-78. L'autore, studiando il discorso di

ne retorica del discorso in presenza di un doppio uso di ועתה. Inoltre, il doppio ועתה è stato utilizzato spesso come indizio di un'aggiunta o di diverse fonti. Lo studio, però, non incoraggia a seguire la via della *Literarkritik*. Nello stesso tempo il fenomeno solleva alcune domande: abbiamo a che fare con i discorsi a doppia conclusione? Perché è necessario usare due volte la stessa locuzione, articolando il discorso in più parti? Il fatto poi che l'uso del doppio ועתה riguardi un numero circoscritto di testi, solleva anche la domanda sulle caratteristiche comuni di questi discorsi e sul loro ambiente d'origine.

Il presente studio è quindi dedicato all'analisi retorica dei discorsi col doppio ועתה e consta di cinque parti distinte, tra loro complementari: la prima parte della ricerca, di carattere preliminare, è dedicata alla presentazione delle caratteristiche generali di questa locuzione avverbiale; la seconda parte riguarda il carattere «persuasivo» di questi discorsi; la terza parte consiste nell'analisi della funzione del doppio ועתה nella struttura dei discorsi analizzati, a confronto con la retorica classica; nella quarta parte, viene identificato l'ambito dei discorsi col doppio ועתה; infine, la quinta parte è dedicata all'importanza dell'argomentazione introdotta dal primo ועתה in uno specifico discorso, quello della richiesta del perdono (*deprecatio*), e alle origini di questo stragemma retorico che è l'uso del doppio ועתה.

Le caratteristiche della locuzione avverbiale ועתה nei testi dell'Antico Testamento

Prima di passare allo studio del doppio uso di ועתה nei discorsi dell'Antico Testamento, è utile prendere in considerazione alcune caratteristiche generali e le funzioni di questa particella nei testi biblici. L'avverbio ועתה comunemente viene tradotto con *adesso, ora, ciò nonostante, in futuro, d'ora innanzi*,⁴ ma in diversi contesti esso assume varie sfumature di significato,⁵ anche all'interno del discorso segnato dal doppio uso di ועתה, come ad esempio in Es 3,9-10: «Ed ora (ועתה), ecco il grido dei figli d'Israele è giunto fino a me, ed ho pure visto l'op-

Dio in Es 3,7-10, mette in rilievo i due versetti (9 e 10) che iniziano con ועתה e paragona la struttura conclusiva che essi creano con la struttura conclusiva della preghiera di Davide in 2Sam 7,28-29, in cui si ritrova lo stesso doppio uso di ועתה; oppure cf. G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)* (OBO 91), Freiburg-Göttingen 1989, 122-134.

⁴ Cf. T. KRONHOLM, «ועתה», in *GLAT*, VII, 14.

⁵ BRONGERS, «Bemerkungen», 290.

pressione con cui gli Egiziani li opprimono. Or dunque (ועתה) va'; io ti mando dal faraone perché tu faccia uscire dall'Egitto il mio popolo, i figli d'Israele».

Si potrebbe dire che in questo brano l'avverbio possiede due serie di valenze semantiche. Da una parte, è un avverbio temporale (*ora*, ecc.) e, dall'altra, introduce una sfumatura logica: *or dunque, perciò, per cui*, come l'avverbio italiano *quindi*.

È singolare che la locuzione ועתה, pur ricorrendo frequentemente nei testi narrativi⁶ dell'Antico Testamento, non si trovi mai nel discorso indiretto delle sezioni narrative, ma sempre nelle parti in discorso diretto. La incontriamo perciò nei dialoghi, nei discorsi, negli oracoli e nelle preghiere. Bisogna anche osservare che ועתה non si colloca mai all'inizio assoluto del discorso, ma segnala sempre il momento di transizione tra alcune delle sue parti, portando peraltro l'orazione alla conclusione,⁷ che si presenta come la sua logica conseguenza.

In alcuni casi, quando il discorso si allontana dalla situazione discorsiva primaria, la locuzione ועתה serve per riportarlo all'origine,⁸ come ad esempio in 2Sam 7,18-29:⁹ Davide nella sua preghiera, per ben due volte, utilizzando la particella avverbiale ועתה (vv. 25 e 28), cerca di riportare il discorso, dopo il primo ועתה, al suo argomento centrale, che è la «promessa di Dio» (דבר). Nel v. 25, infatti, Davide ritorna al tema della «promessa di Dio» (דבר), di cui ha parlato all'inizio del suo discorso (vv. 19 e 21), ma dal quale si è allontanato riferendosi all'elezione di Israele e alla sua relazione con Dio. Per riportare il suo discorso al tema centrale, Davide ripete l'argomento insistendo sulla radice דבר: «E ora, o Signore Dio, la parola (דבר) che hai pronunciato (דבר) riguardo al tuo servo e alla sua casa rendila stabile per sempre, fa' come hai detto (דבר)».

⁶ Su 272 ricorrenze nell'Antico Testamento: in 1Sam 46x; Gen 40x; 2Sam 30x; 2Cr 39x; 1Re 23x; mentre sono più sporadiche le ricorrenze nei libri profetici e poetici: in Is 29x; nei Salmi 13x.

⁷ F. BROWN – S.R. DRIVER – C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1955, 774. Gli autori vedono la funzione specifica di ועתה nell'introdurre la conclusione di un discorso: «drawing a conclusion, especially a practical one, from what has been stated: Gen 3,22 *and now* (since man has once been disobedient), lest he put forth his hand and take also of the tree of life, and eat, and live for ever».

⁸ Cf. KRONHOLM, «ועתה», 14.

⁹ Cf. J. ŁACH, *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PŚST 4/1), Poznań-Warszawa 1973, 377-378; C.E. MORRISON, *2 Samuel* (Berit Olam), Collegeville, MN 2013, 102-108.

Spesso ועתה è usato per introdurre una reazione a ciò che è stato affermato prima e in questo caso può avere il senso consecutivo: *perciò, ora, allora, dunque*, come ad esempio in Gen 3,22: «Il Signore Dio disse allora: “Ecco che l’uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male! E ora (ועתה) facciamo sì ch’egli non stenda la sua mano e non prenda anche l’albero della vita, così che ne mangi e viva in eterno!», oppure il senso avversativo: *tuttavia, eppure, ma*, come ad esempio in Is 64,6-7: «Tu ci hai nascosto la tua faccia, e ci lasci consumare dalle nostre iniquità. Tuttavia (ועתה), o Signore, tu sei nostro padre».¹⁰

B.T. Arnold¹¹ osserva che la particella ועתה di solito indica un cambiamento nel flusso del discorso senza però comportare una pausa nel tema. Di solito, questo cambiamento è accompagnato anche da uno spostamento temporale: quando la persona che parla riflette sul suo passato, ma si impegna sul presente o per il futuro; ad esempio in 1Re 12,7: «Allora il re Ioas chiamò il sacerdote Ieoiada e gli altri sacerdoti, e disse loro: “Perché non restaurate quel che c’è da restaurare nella casa? Da ora in poi dunque (ועתה) non riceverete più denaro dalle mani dei vostri conoscenti, ma lo darete per i restauri della casa”».¹²

Se il discorso riguarda il passato o il futuro, la particella lo richiama a una collocazione temporale immediata, *adesso*, cioè lo orienta al momento presente dell’oratore o alla sua situazione attuale, come ad esempio in Gs 1,2: «Mosè, mio servo, è morto; or dunque alzati (ועתה), e attraversa questo Giordano».¹³ In questo caso la particella ועתה può indicare le circostanze del momento presente,¹⁴ quando introduce la constatazione del fatto accaduto (ad esempio in Mi 4,11: «Ora [ועתה] si sono riunite contro di te numerose nazioni»), oppure quando dichiara le indicazioni dell’oratore sul presente, come ad esempio in 2Sam 3,17-18: «Abner tenne questo discorso con gli anziani d’Israele: “Da tempo stavate chiedendo Davide come vostro re. E ora (ועתה) dovete agire”». In alcuni casi ועתה appare insieme con הנה che raddoppia l’affermazione del tempo presente (Es 3,9: «E ora, ecco, il grido dei figli d’Israele è giunto fino a me»).

¹⁰ Cf. KRONHOLM, «ועתה», 14-15; JENNI, «Zur Verwendungen», 10-12.

¹¹ Cf. B.T. ARNOLD – J.H. CHOI, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, New York, NY 2003, 140.

¹² Si vedano anche altri esempi riportati dall’autore: Gen 3,22; Es 32,30.

¹³ JENNI, «Zur Verwendungen», 7-8.

¹⁴ BRONGERS, «Bemerkungen», 291-299.

Allo stesso modo, la particella ועתה può introdurre un punto di svolta nel discorso, quando indica il cambiamento della situazione che si contrappone al passato (Gen 32,11: «Col mio solo bastone io ho passato questo fiume, ma ora (ועתה) sono divenuto due accampamenti»). Un'altra sfumatura nella funzione di ועתה riguarda la situazione, in cui si introduce un cambiamento, che si estenderà al futuro (Gen 11,6: «Ecco ch'essi sono un sol popolo e un labbro solo è per tutti loro; questo è il loro inizio nelle imprese; d'ora innanzi (ועתה) tutto ciò che hanno meditato di fare non sarà loro impossibile»). La nostra locuzione avverbiale, come abbiamo accennato sopra, può funzionare anche come una congiunzione causale (Es 4,11-12: «Non sono forse io, il Signore? Or perciò (ועתה) va', e io sarò con la tua bocca e ti insegnerò ciò che dovrai dire»).

Riassumendo, la locuzione avverbiale ועתה può assumere diverse sfumature di significato in ragione del contesto in cui viene usata. Appare nel discorso diretto, in cui essa rivela il suo carattere transitivo e conclusivo, segnalando il passaggio da una a un'altra parte del discorso, portandolo al termine. Grazie al suo valore temporale può operare uno spostamento del racconto, inizialmente collocato in un momento passato, verso la situazione presente dell'oratore. La particella ועתה si presenta, quindi, come un efficace e versatile strumento retorico nell'articolazione del discorso.¹⁵

Carattere persuasivo dei discorsi col doppio ועתה

L'obiettivo di ogni oratore è di indurre gli altri ad adottare il suo punto di vista, ma ogni cultura sviluppa i suoi strumenti retorici, vale a dire delle tecniche di persuasione, delle figure di stile e di pensiero adatte allo scopo preposto. Infatti, una delle definizioni della retorica è *l'arte del persuadere*,¹⁶ ossia la capacità assunta a metodo di presentare ciò che in riferimento a ogni soggetto può essere convincente.¹⁷ Infatti, in ogni discorso col doppio ועתה possiamo osservare che l'oratore sceglie tra i concetti quelli più persuasivi, che possano legittimare la sua richiesta e orientare positivamente l'interlocutore, perché sia accolta la sua istanza. A questo punto si impone una domanda: perché il lo-

¹⁵ Cf. LAURENTIN, «We'attah – kai nun», 171; BRONGERS, «Bemerkungen», 290-291.

¹⁶ Cf. J.-N. ALETTI – M. GILBERT – J.-L. SKA – S. DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006, 85.

¹⁷ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §33.

cutore cerca le strategie persuasive più efficaci? Quale difficoltà trova nel presentare la sua richiesta? Si trova in una posizione inferiore, che crea distanza tra lui e il suo interlocutore, oppure la difficoltà proviene dalla particolarità della richiesta o dalle circostanze in cui egli si trova?

Inoltre, la persona da convincere non è solo l'interlocutore del discorso, bensì anche il lettore, che è il destinatario «reale» di tutto il racconto.¹⁸ Emerge quindi la domanda: quale è l'effetto di questi discorsi sul lettore? Qual è il messaggio per il lettore? Per cercare di rispondere a queste domande, vale la pena indicare tutti i testi studiati:

1) in Gen 44,18-34, Giuda per convincere il visir del faraone a far ritornare a casa Beniamino con i suoi fratelli e a lasciare lui come schiavo al posto del fratello minore (vv. 33-34), usa due argomenti forti dal punto di vista giuridico: la morte del padre se non vedrà Beniamino ritornare; il proprio giuramento a suo padre di essere il garante¹⁹ del ritorno di Beniamino (vv. 30-32); e il fatto che lui non vuol vedere una seconda volta il dolore del padre causato dalla perdita del figlio. Ricordiamo, però, che solo Giuseppe e il lettore sanno che il visir egiziano è proprio Giuseppe. Giuda, il pastore ebreo, non lo sa e quindi si rivolge al visir egiziano con un linguaggio aulico, ben consapevole della distanza che lo separa dal suo interlocutore. Inoltre, Giuda è uno dei fratelli accusati del furto. In questo discorso, Giuseppe viene a sapere per la prima volta che cosa accadde quando i fratelli sono tornati a casa dopo averlo venduto e come ha reagito suo padre. Emerge la domanda: qual è il messaggio per il lettore? A quali valori, attraverso il discorso di Giuda, l'autore vuole ricondurre il lettore? Giuda difende il valore della fratellanza che il lettore dovrebbe riconoscere come essenziale. Il discorso di Giuda è, infatti, un'accorata arringa in favore della fratellanza imperniata sul rispetto della figura del padre.²⁰

¹⁸ Cf. J.-L. SKA, «Sincronia: analisi narrativa», in H. SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodologia dell'Antico Testamento* (CSB 25), Bologna 2002, 163.

¹⁹ Cf. E. LIPINSKI, «ערב», in *GLAT*, VI, 1006-1012.

²⁰ Cf. G. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas, TX 1994, 426-427; J.-L. SKA, «Judah, Joseph and the Reader (Gen 42:6-9 and 44,18-34)», in E. BLUM – W. JOHNSTONE – CH. MARKSCHIES (edd.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums "Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001* (Altes Testament und Moderne 15), Münster 2005, 27-39; Z. PAWŁOWSKI, «Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty», in *Verbum Vitae* 6(2004), 35-70; A. BONORA, *La storia di Giuseppe. Dio in cerca di fratelli. Genesi 37-50* (LoB 1), Brescia 1982, 48-49; C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (BKAT 3), Neukirchen-Vluyn 1982, 291-297.

2) anche nel discorso di Giuseppe, in Gen 45,1-13, il narratore vuole confermare agli occhi del lettore il valore della fratellanza e della solidarietà familiare, espressi già da Giuda. Giuseppe, infatti, per convincere i fratelli a portare immediatamente il padre Giacobbe e la famiglia in Egitto, usa l'argomento teologico, ossia che non sono stati loro a venderlo in Egitto, ma che, secondo la sua interpretazione dei fatti, Dio stesso l'ha mandato prima di loro per salvare la vita di tutta la famiglia. La difficoltà nel porre la richiesta ai fratelli da parte di Giuseppe deriva non solo dal fatto che i fratelli sono sorpresi della vera identità del visir egiziano, ma anche in ragione del «delitto» che grava sulla loro relazione;

3) in Es 3,7-10, Dio fa conoscere a Mosè le sofferenze del suo popolo in Egitto per affidargli la sua missione: «E ora va': ti invio dal faraone per far uscire il mio popolo, i figli d'Israele, dall'Egitto» (v. 10). Nel suo discorso Dio vuole convincere Mosè ad accettare la missione, in definitiva, però, è il narratore che vuole convincere il lettore che la missione di Mosè non è di sua iniziativa, ma viene proprio da Dio, che per convincere Mosè insiste sul grido di aiuto degli Israeliti oppressi, al quale non può rimanere indifferente, senza gravi conseguenze. Inoltre, Dio chiede a Mosè di compiere una missione particolarmente importante e delicata; lo confermerà il racconto di Es 5-14; a tale difficoltà Dio risponderà con un'argomentazione persuasiva;

4) nel discorso di Caleb, in Gs 14,6-12, il narratore vuole convincere il lettore della legittimità della presenza dei discendenti di Caleb nel regno di Giuda. Per questo motivo Caleb, per ottenere da Giosuè la terra che gli spetta, presenta come argomento la promessa di Dio stesso, che è irrevocabile;

5) allo stesso modo, in Gs 22,2-5, Giosuè cerca di far tornare alcune tribù a casa, argomentando che il Signore stesso ha donato loro la pace;

6) in Rt 3,10-13 Booz vuole convincere Rut di rimanere coricata quella notte ai suoi piedi, vale a dire sotto il mantello della sua protezione, perciò la rassicura che il giorno dopo interverrà come il «riscattatore» nella sua causa. L'autore, infatti, intende persuadere il lettore che Rut, una moabita, è una degna sposa di un israelita;

7) in 1Sam 24,18-22 Saul vuole convincere Davide a giurargli che risparmierà la sua discendenza e sostiene questa richiesta con la sua affermazione che sicuramente Davide diventerà il re. La relazione di inimicizia, che ha creato distanza tra gli interlocutori, rende difficile a Saul chiedere la clemenza per la sua famiglia a Davide. Nella storia dell'ascesa di Davide al trono, questo episodio ha un valore particolare, perché lo stesso Saul conferma la validità del «candidato» Davide.

Chi, meno di Saul, avrebbe pensato a legittimare Davide? Il narratore cerca, in definitiva, di convincere il lettore della legittimità di Davide come re d'Israele;

8) in 1Sam 25,24-31 Abigail cerca di persuadere Davide ad abbandonare il piano di vendetta contro Nabal. Il suo discorso di mediazione è reso più convincente dai doni portati per Davide e da un gesto di prostrazione davanti a lui. La relazione di distanza rende difficile ad Abigail porre la richiesta di perdono, quindi lei cerca di sostenerla anche con i gesti;

9) in 1Sam 26,18-20 Davide vuole persuadere Saul di smettere di inseguirlo, altrimenti, l'avvisa, lui rischia di morire in terra straniera, servendo altri dèi; Saul lo avrebbe condannato a morire in terra straniera;

10) 2Sam 2,5-7 contiene il messaggio di Davide agli uomini di Iabes, in cui lodando il loro gesto di carità verso Saul, ossia la sua sepoltura, si presenta agli uomini di Iabes come l'erede legittimo di Saul. Possiamo anche pensare che la tomba di Saul abbia qualche ruolo importante nella cultura del tempo: il lettore, insieme con i «custodi della tomba», sono chiamati a riconoscere Davide come erede legittimo, mentre Abner sceglie un figlio di Saul;

11) in 2Sam 7,18-29²¹ Davide vuole ottenere la protezione divina per la sua dinastia, e per questo motivo loda Dio per la sua promessa (*ti edificherò una casa*) e insiste sulla fedeltà di Dio. La preghiera che Davide rivolge a Dio è estremamente importante per lui, ma in realtà il narratore vuole mostrare quanto la richiesta sia fondamentale per il lettore;

12) in 2Sam 19,10-15 il popolo, dopo la morte di Assalonne, discute della crisi politica e, ricordando i meriti del re Davide, si convince di far tornare Davide sul trono;

13) in 1Re 5,17-20 Salomone, nel suo messaggio al re di Tiro, usa una convincente motivazione politico-religiosa (Dio ha donato la pace e la sua promessa) con la quale sostiene la sua richiesta di cedri del Libano per la costruzione del tempio. Inoltre, Salomone per mostrarsi cortese, nel porre la richiesta, usa un linguaggio aulico;

14) in 1Re 8,23-53 Salomone, insistendo sulla fedeltà di Dio, vuole ottenere la benedizione per il tempio da lui costruito. La richiesta non è importante solo per lui, ma per tutto il popolo d'Israele e il narratore cerca strategie persuasive per convincerne il lettore;

²¹ L. ESLINGER, *House of God or House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164), Sheffield 1994, 20.

15) in 1Re 18,9-14 Abdia, insistendo sul fatto che Acab lo può uccidere, cerca di persuadere Elia a non inviarlo dal re;

16) in 1Cr 29,10-19 Davide, lodando Dio e riconoscendo la sua potenza e grandezza, cerca di ottenere la protezione divina per il popolo e il suo erede Salomone. Anche in questo caso la difficoltà nel porre la richiesta nasce dalla relazione di distanza tra i due interlocutori, ossia Dio e l'uomo, e nell'importanza della richiesta stessa che riguarda non solo Davide, ma anche Salomone suo erede e tutto il popolo d'Israele;

17) in 2Cr 2,11-15 il re di Tiro, nel messaggio-risposta a Salomone, loda il Dio d'Israele e l'intelligenza del re, sostenendo così la sua richiesta di farsi inviare i prodotti da lui promessi. Inoltre, sostiene le sue parole molto cortesi con un gesto concreto, ossia l'invio di un esperto nei lavori;

18) in 2Cr 28,9-11 il profeta Obed, denunciando la colpa dell'esercito di Israele che ha preso i prigionieri e il bottino dai loro fratelli di Giuda e di Gerusalemme e minacciandolo con lo scatenarsi dell'ira di Dio, vuole ottenere la liberazione dei prigionieri;

19) in Esd 9,7-15 Esdra, confessando davanti a Dio la contaminazione del popolo con altri popoli e ricordando la punizione e la distruzione che esso ha subito, vuole ottenere la benevolenza di Dio verso la piccola parte d'Israele che è rimasta. In definitiva, il discorso di Esdra vuole convincere il lettore dell'importanza della Legge, in particolare della proibizione dei matrimoni misti. Si tratta anche di convincere i lettori delle loro colpe e dei meriti di Esdra. Infatti, nella preghiera di Esdra rivolta a Dio, in realtà, si vuole mostrare quanto importante sia l'istanza rivolta a Dio per il popolo d'Israele;

20) in Esd 10,2-4 Secania vuole persuadere Esdra a fare una scelta radicale, ossia rimandare le mogli straniere e i loro figli. La radicalità di tale scelta mette in difficoltà il locutore che cerca di trovare strategie persuasive per presentarla. In realtà, il narratore è preoccupato di convincere i lettori di rinunciare ai matrimoni misti;

21) in Dn 9,4-19 Daniele cerca di convincere Dio ad accettare la sua supplica, in cui chiede la riconciliazione del popolo con Dio.

Nella maggior parte dei casi, la situazione in cui viene pronunciato il discorso rivela anche una certa urgenza, che emerge dalla particolare difficoltà o dalla minaccia in cui si trova l'oratore. Si osservi ad esempio: in Gen 44,18-34 è in gioco la vita di un padre anziano, Giacobbe; in Gen 45,4-13 la richiesta di Giuseppe urge per salvare la vita della famiglia dalla fame; in Es 3,7-10 si aspetta con urgenza l'intervento

di Dio per liberare Israele; in Rt 3,10-13 c'è l'impellente bisogno di un *go'el* per salvare una famiglia dalla scomparsa; in 1Sam 24,18-23 Saul cerca con ansia la protezione per i suoi discendenti; in 1Sam 25,24-31 Abigail cerca urgentemente di chiedere il perdono a Davide per evitare lo spargimento di sangue; 1Sam 26,18-20 Davide, inseguito da Saul, cerca di uscire immediatamente dal pericolo dell'idolatria e cerca soprattutto di salvare la propria pelle (cf. v. 20); in 1Re 18,9-14 la vita di Abdia è in pericolo; in Esd 10,2-4 c'è in gioco la salvezza del popolo colpevole e il successo della riforma di Esdra.

In altri casi, magari meno urgenti, l'oggetto della richiesta è comunque di un'estrema importanza, come in 1Re 5,17-20 e in 2Cr 2,11-15 dove si tratta della costruzione del tempio; in 2Sam 19,10-15 emerge la crisi che colpisce la monarchia in Giuda. In alcuni casi l'orazione diventa più solenne, come ad esempio nelle seguenti preghiere: in 2Sam 7,18-29 l'intercessione riguarda il destino della dinastia di Davide; in 1Re 8,23-53 il motivo di preghiera è la prosperità del tempio; in 1Cr 29,10-19 si tratta del futuro del regno di Davide; in Esd 9,7-15 emerge la preoccupazione per il destino del popolo d'Israele; in Dn 9,4-19 il profeta vuole ottenere la riconciliazione con il Dio del popolo colpevole. Anche nei discorsi in cui l'oggetto viene negoziato senza una particolare urgenza, comunque l'oratore non rivolge mai al suo interlocutore la richiesta in maniera diretta, ma essa viene sempre preceduta da qualche giustificazione al riguardo: in Gs 14,6-12 Caleb vuole ottenere il terreno che gli spetta; Gs 22,2-5 contiene l'esortazione delle tribù alla fedeltà; in 2Sam 2,5-7 si tratta di una esortazione rivolta agli uomini di Iabes.

L'esame dei brani non lascia nessun dubbio che, indipendentemente dall'oggetto del discorso, dalla sua ampiezza o dall'urgenza della situazione, l'obiettivo dei discorsi col doppio *ועתה* è sempre quello di convincere l'interlocutore ad accettare la richiesta di perdono, di un permesso, di una protezione, ecc. Possiamo quindi concludere, che i discorsi col doppio *ועתה* hanno carattere persuasivo sia verso l'interlocutore del discorso che verso il lettore.

Oltre il discorso, molto importante è anche il locutore. La sua autorità aggiunge forza persuasiva al discorso, come accade ad esempio nel discorso di Saul rivolto a Davide, il futuro re (1Sam 24,18-22). Secondo Aristotele, esistono tre elementi nei discorsi persuasivi che contribuiscono al loro successo: «Delle persuasioni procurate mediante il discorso vi sono tre specie: le une, infatti, consistono nel carattere di chi dice, le altre nel disporre in un certo modo l'ascoltatore, le terze nel

discorso stesso, a motivo del suo mostrare o del suo sembrare di mostrare». ²² Dal punto di vista persuasivo, come si è osservato sopra, i tre aspetti indicati da Aristotele sono molto importanti.

Nella nostra ricerca non possiamo, però, dedicare lo spazio all'analisi di tutti gli elementi persuasivi utilizzati nei discorsi selezionati, ma in conformità all'obiettivo della nostra ricerca ci concentreremo solo sullo studio della funzione di ועתה nell'organizzazione strutturale dei discorsi, ottenuta dal doppio uso di questa particella, dal punto di vista persuasivo. A questo scopo, ricorreremo anche al confronto con la struttura dei discorsi persuasivi nella retorica classica, in cui l'organizzazione del discorso (*dispositio*) è uno degli strumenti per dare all'orazione forza convincente. Siccome gli elementi che compongono il discorso persuasivo non sono equivalenti tra loro, diventa molto importante la loro organizzazione. Nel caso dei testi qui analizzati si tratta, infatti, dell'uso creativo della parola strutturata in un discorso. La domanda fondamentale che emerge da questo fatto è: quale funzione retorica ha in essi la particella ועתה e perché si usa il doppio o il triplice ועתה piuttosto che una costruzione più semplice con un solo ועתה conclusivo? A queste domande cercheremo di rispondere in seguito.

La funzione della particella ועתה nella struttura dei discorsi con il suo doppio uso

I discorsi col doppio ועתה, indipendentemente dalla loro lunghezza, hanno tutti le stesse caratteristiche, constatabili già a un primo raffronto: sono i discorsi in prosa che si concludono con una richiesta introdotta dal secondo ועתה. La richiesta può avere diverse forme: petizione, domanda, invito, ordine, preghiera, invocazione o supplica. Per conoscere meglio questi discorsi, scoprire le convergenze tra loro e descrivere questo fenomeno, occorre l'analisi della funzione della particella ועתה nella struttura dei discorsi dove ricorre due volte.

Il doppio ועתה nella composizione del discorso

Il fatto che nella composizione retorica di questi discorsi lo stesso elemento si usi due volte, fa pensare a una sua funzione ben precisa. Visto che il fenomeno è presente in tutti i casi citati, bisogna valu-

²² ARISTOTELE, *Retorica*, I, 2, 1356a; M. ZANATTA (ed.), *Retorica e Poetica di Aristotele*, Torino 2004, 147.

tare se esso sia l'espressione di una convenzione, ossia di una tecnica retorica comune. Per rispondere a questo interrogativo, è utile iniziare dalla domanda fondamentale: qual è la funzione del primo e del secondo ועתה?

La funzione del primo ועתה

Come abbiamo già osservato, la locuzione ועתה non è mai usata all'inizio di un discorso, quindi anche nei nostri discorsi il primo ועתה segnala la transizione dalla parte iniziale del discorso alla parte che sembra la sua prima conclusione. Ogni lettore attento, però, si accorge che dopo il primo ועתה il discorso non si conclude, ma prosegue e solo dopo il secondo ועתה il discorso arriva al termine. Infatti, dopo il primo ועתה esso di solito continua con argomenti nuovi, come ad esempio nel discorso di Abigail, in 1Sam 25,24-31. Dopo il primo ועתה Abigail introduce sua riflessione, ossia che lo stesso Dio ha impedito a Davide di spargere il sangue e di fare giustizia alla casa di Nabal con la sua propria mano. La presenza di un argomento nuovo dopo il primo ועתה si trova anche in seguenti discorsi: Gs 22,2-5; 1Sam 24,18-23; 1Re 5,17-20; 2Cr 2,10-15; 1Sam 26,18-20; 2Sam 2,5-7.

In alcuni discorsi, dopo il primo ועתה, viene semplicemente ripreso un elemento presentato già nella narrazione precedente. Questo modo di procedere si riscontra in Es 3,7-10; Rt 3,10-13 e in 2Sam 7,18-29. Dall'analisi, si evince che i fatti del passato presentati nella narrazione che precede il primo ועתה non hanno tutti la stessa importanza oppure non sono affatto l'argomento della richiesta, ma spiegano piuttosto il suo contesto. Solo dopo il primo ועתה, l'oratore presenta la vera e propria argomentazione, vale a dire il motivo principale della richiesta.²³

In altri discorsi ancora, dopo il primo ועתה, i fatti già menzionati vengono combinati con argomenti nuovi, come ad esempio in Gs 14,6-12, nella prima conclusione Caleb riassume la storia della promessa della terra, fatta a lui dal Signore (tramite il giuramento di Mosè),

²³ Tra i discorsi col doppio ועתה solo nella preghiera di Salomone, in 1Re 8,23-30, sia il primo che il secondo ועתה, introducono la richiesta: il primo espone una richiesta particolare, cioè di mantenere (*imperativo שמר*) la promessa fatta a suo padre Davide, di assicurargli sempre una discendenza fedele a Dio. Il secondo ועתה, invece, introduce la conclusione con la richiesta di benedizione del tempio appena costruito e la supplica più generale, vale a dire che la sua preghiera sia esaudita. Bisogna osservare, però, che le molteplici ripetizioni e la mancanza di una chiara linearità del discorso, costituiscono un tratto particolare del genere letterario che è la preghiera.

ma aggiunge anche l'elemento del tutto nuovo, ossia che nonostante l'età avanzata è ancora in buona forma, si suppone in forma sufficiente per prendersi in carico la buona gestione della terra. Lo stesso modo di procedere ritroviamo anche in Gen 44,18-34. Quindi, per formulare l'argomentazione alcuni discorsi riprendono il fatto più importante della narrazione che precede il primo ועתה, altri introducono un argomento completamente nuovo, altri ancora combinano gli elementi già menzionati con quelli nuovi.

Inoltre, il primo ועתה, grazie al suo carattere temporale, sposta il discorso dal passato della narrazione dei fatti al momento presente dell'oratore o al punto attuale del discorso, che può includere anche un riferimento a un futuro immediato. Per questo motivo, quando nell'argomentazione viene ripetuto uno dei fatti menzionati già nella narrazione, esso acquisisce un peso diverso e un ruolo nuovo nella composizione retorica del discorso. Infatti, mentre nella narrazione faceva parte dello sfondo storico di carattere introduttivo, adesso, dopo il primo ועתה, acquisisce la forza dell'argomento centrale, vale a dire diventa l'elemento chiave per sostenere la richiesta che l'oratore esprimerà nella conclusione del discorso. Come esempio di questa funzione di ועתה presentiamo il discorso in Es 3,7-10²⁴ che inizia dalla narrazione dei fatti (vv. 7-8):

Il discorso di Dio, in Es 3,7-10, fa parte del suo dialogo con Mosè, che è già avviato dal v. 4, perciò corre direttamente al cuore di un problema molto urgente. Dio dà a Mosè la lettura della situazione in Egitto (i verbi al *passato*): «ho visto l'oppressione (ראה ראיתי את־עני) del mio

²⁴ Alcuni studiosi che sostengono la presenza delle due fonti nel racconto della vocazione di Mosè vedono il doppione nel discorso di Dio (Es 3,7-10), cioè il parallelismo tra i vv. 7-8 da una parte e 9-10 dall'altra. Cf. M. NOTH, *Esodo. Traduzione e commento* (AT 5), Brescia 1977, 49-56; B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico* (Piemme Theologica), Casale Monferrato, AL 1995, 69. Altri autori non accettano l'ipotesi delle due fonti, ma comunque sostengono che i vv. 7-8 e 9-10 non sono della stessa mano e considerano come redazionali i vv. 9-10 (esattamente gli stessi che M. Noth attribuiva alla fonte E). Cf. C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen 2000, 289-291. M. Buber difende l'unità di questo racconto. Egli è del parere che le tensioni apparenti sono date da una scarsa comprensione del testo e dal punto di vista della composizione e dello stile ritiene questi capitoli il prodotto di un'arte di alto livello narrativo. Cf. M. BUBER, *Mosè*, Casale Monferrato, AL 1983, 34. T. RÖMER invece attribuisce Es 3,7-10 a una «Grunderzählung» di Es 3-4. Cf. T. RÖMER, «Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiscussion», in L.J. LIETAERT PEERBOLTE – R. ROUKEMA – K. SPRONK – J.W. WESSELIUS (edd.) *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven-Paris-Dudley 2006, 65-79.

popolo che è in Egitto, ho udito il suo grido (וּאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי) di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce» (v. 7). La narrazione si focalizza sulle sofferenze degli Israeliti in Egitto, sul fatto che Dio ne è il testimone oculare e sulla sua decisione di intervenire per liberarlo e portarlo dalla terra dell'Egitto alla terra dove scorre latte e miele (vv. 7-8).

Argomentazione – dopo il primo וַעֲתָה (v. 9)

L'argomentazione viene introdotta da וַעֲתָה insieme con הִנֵּה, che rafforza l'affermazione al tempo presente. Infatti, l'argomentazione non si focalizza più sul passato, ma sulla situazione presente dell'oratore, cioè di Dio. Bisogna notare, però, che l'autore al v. 9 non ripete esattamente tutto il v. 7, anzi usa un altro lessico.²⁵ Del v. 7 vengono ripetute solo le due parole chiave che indicano l'essenziale del contenuto:²⁶ *grido* (צַעֲקָה) e *ho visto* (רָאָה); Le divergenze tra la *narrazione* del sopralluogo al v. 7 e l'*argomentazione* al v. 9 sono indicate nel seguente schema:

Tabella 1 – Versetti 7 e 9 a confronto

v. 7	v. 9
<p>רָאָה רְאִיתִי אֶת־עֲנֵי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם <i>Ho certamente visto l'afflizione del mio popolo che è in Egitto</i></p>	<p>וְגַם־רְאִיתִי אֶת־הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לַחֲצִיִּם אֲתָם <i>e ho visto pure l'oppressione con cui l'Egitto li opprime</i></p>
<p>וּאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשֵׁי <i>e ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori</i></p>	<p>וַעֲתָה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי <i>E ora, ecco, il grido dei figli d'Israele è giunto fino a me</i></p>

Dobbiamo notare che al v. 9 che inizia col וַעֲתָה הִנֵּה, del *grido* Dio non dice che lo «ha sentito» (שָׁמַע), ma che esso «è giunto a me» (בָּאָה אֵלַי). Ugualmente, il secondo elemento appare legato al *vedere*: al v. 7 si usa la radice רָאָה all'infinito assoluto con il perfetto (רָאָה רְאִיתִי), invece, al v. 9 diventa un semplice perfetto רְאִיתִי e cambia il vocabolario, perché Dio non parla più dell'*afflizione* (עֲנֵי, v. 7), ma dell'*op-*

²⁵ Anche la relazione tra i vv. 8 e 10, secondo alcuni studiosi, è segnata da un'importante differenza: nel v. 8 troviamo la decisione di Dio dichiarata in maniera generica, invece, nel v. 10, Dio rivolge a Mosè un ordine preciso: «va', io ti mando dal faraone perché tu faccia uscire dall'Egitto il mio popolo». Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York 1990, 23.

²⁶ FISCHER, *Jahve unser Gott*, 127.

pressione (הלחץ) con la quale «l'Egitto li opprime» (לחצים, participio). Inoltre, le grida e l'afflizione al v. 7 si riferivano al popolo (עם) che è in Egitto, invece al v. 9 il grido e l'oppressione riguarda i figli d'Israele (בני־ישראל). La situazione grave del suo popolo che Dio ha potuto verificare attraverso il sopraluogo diventa urgentissima e chiede soluzioni immediate, proprio a causa del grido di aiuto degli oppressi che, come è argomentato «ora, ecco (...) è giunto fino a me». A questo punto l'intervento di Dio non è semplicemente deciso con calma e sulla scorta di un sopraluogo (v. 8), ma è basato sul fatto che ora, al tempo presente, ossia proprio mentre Dio parla giunge a Lui il grido degli oppressi e dunque ora bisogna intervenire urgentemente.

Conclusione – dopo il secondo ועתה (v. 10)

La richiesta, che appare nella conclusione dopo il secondo ועתה, è la logica conseguenza dell'argomentazione e deve essere accolta immediatamente (ועתה, or, dunque, v. 10). Infatti, Dio manda Mosè, ordinandogli di andare in Egitto e liberare il suo popolo. In ambedue i casi si usa l'imperativo: «va'! (לכה) e fai uscire! (והוצא)». La risposta al grido di aiuto non può essere rimandata al futuro, ma bisogna rispondere subito, ossia ora, al presente. Vale la pena anche notare che in conclusione gli «oppressi» vengono menzionati con tutti e due i nominativi, mio popolo e i figli d'Israele.

L'elemento della narrazione, ripreso dopo il primo ועתה, in questo caso con espressioni וראיתי e צעקתם, non è, quindi, una semplice ripetizione, perché cambia non solo il lessico, ma anche la sua funzione retorica: si passa dallo sfondo storico della narrazione all'argomentazione, dal passato alla situazione presente o, in taluni casi, futura dell'oratore. Questo passaggio temporale viene evidenziato anche dal cambiamento delle forme verbali, come ad esempio nella prima parte narrativa del discorso di Giuda, in Gen 44,18-34, fino al v. 29 le forme verbali si riferiscono al passato (ad es.: שאל [v. 19]; ונאמר [v. 20]; מת ויותר [v. 20]; ונגד [v. 24]; ויהי כי עלינו [v. 24]), mentre nella seconda parte introdotta dal primo ועתה, dal v. 30, i verbi indicano maggiormente il futuro: כבאי (v. 30); ... והיה כ (v. 31); ומת והורידו (v. 31).²⁷

²⁷ Altri esempi: in Rt 3,10-13, nella prima parte del brevissimo discorso di Booz, al v. 10, egli si riferisce al passato di Rut (לבלתי־לכת), invece dopo il primo ועתה, al v. 11, i verbi indicano il futuro, in quanto Booz dichiara che farà ciò che Rut ha chiesto (אעשה־לך); e in 1Sam 24,18-23, nella prima parte, vv. 18-20, in cui Saul si riferisce al fatto che Davide gli ha risparmiato la vita (ולא הרגתני; גמלתני), le forme verbali si riferiscono al passato. Nella se-

Possiamo quindi concludere che la funzione del primo *ועתה* non si riduce a una semplice conclusione della narrazione che lo precede. In realtà, il primo *ועתה* serve soprattutto per introdurre la vera ragione su cui poggia la richiesta, segnalando il passaggio dalla narrazione all'argomentazione. Con il primo *ועתה*, infatti, l'oratore porta il discorso non alla conclusione, ma al suo punto centrale, ossia all'argomentazione che costituisce il cuore di tutto il discorso. La particella *ועתה*, grazie al suo carattere transitivo con senso consecutivo, funziona anche in questo caso come cerniera che collega le due parti del discorso, segnalando il passaggio logico dalla parte iniziale all'argomentazione. In alcuni discorsi la parte introduttiva è piuttosto sviluppata e invece in altri essa è più essenziale. Si evince che dal punto di vista dell'organizzazione del discorso, tutto ciò che precede il primo *ועתה*, funziona come un'introduzione all'argomentazione, su cui poggia la richiesta finale.

La funzione del secondo *ועתה*

L'elemento comune dei discorsi analizzati è la richiesta finale. La particella *ועתה* rivela, in questo secondo impiego, il suo inconfondibile carattere conclusivo, caratteristico per questa locuzione avverbiale. Infatti, esso porta tutto il discorso alla conclusione. Nella stragrande maggioranza dei casi la richiesta viene formulata in modo esplicito, tramite il discorso esortativo con l'uso dell'*imperativo* oppure *iussivo*, *coortativo* o anche *lō'* o *'al* più *yiqtol*.²⁸ L'uso delle forme verbali nella conclusione introdotta con il secondo *ועתה* può essere presentato in uno schema, come illustra la tabella che segue:

conda parte, invece, introdotta dal primo *ועתה* i verbi indicano il *futuro* (תמליך וקמה), v. 21), in quanto Saul prevede che Davide diventerà il re e il suo regno sarà stabile.

²⁸ Cf. J.-L. SKA, "I nostri padri ci hanno raccontato". *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento*, Bologna 2012, 15.

Tabella 2 – Uso delle forme verbali dopo il secondo ועתה

N.	Conclusione	<i>imperativo</i>	<i>iussivo</i>	<i>coortativo,</i> <i>weqatal,</i> <i>lō' + imperfetto</i>
1.	Gen 44,33-34 Discorso di Giuda al visir d'Egitto		<i>rimanga</i> ישב־נא e <i>salga</i> יעל	
2.	Gen 45,8-13 Discorso di Giuseppe ai fratelli	<i>affrettatevi</i> <i>a risalire</i> מהרו ועלו		weqatal che segue imperativo, <i>dite</i> ואמרתם
3.	Es 3,10 Discorso di Dio a Mosè	<i>vai</i> לכה <i>fai uscire</i> והוצא		coortativo <i>ti voglio mandare</i> ואשלחך
4.	Gs 14,12 Discorso di Caleb a Giosuè	<i>dammi!</i> תנה־לי		
5.	Gs 22,4b-5 Discorso di Giosuè alle tribù d'Israele	<i>ritornate e andate!</i> פנו ולכו		
6.	Rt 3,12-13 Discorso di Booz a Rut	<i>passa la notte</i> ליני <i>coricati</i> שכבי		
7.	1Sam 24,22 Discorso di Saul a Davide	<i>giurami</i> לי השבעה		
8.	1Sam 25,27-31 Discorso di Abigail a Davide	<i>perdona</i> שא נא		
9.	1Sam 26,20 Discorso di Davide a Saul		<i>non cada</i> אל־יפל	
10.	2Sam 2,7 Discorso di Davide agli uomini di Iabes	<i>siate forti</i> והיו	<i>si rafforzino</i> תחזקנה	
11.	2Sam 7,29 La preghiera di Davide	<i>degnati di benedire</i> הואל וברך		
12.	2Sam 19,11b Discorso del popolo	<i>perchè non parlate?</i> חֲרַשׁ <i>participio</i>		

(segue)

N.	Conclusioni	<i>imperativo</i>	<i>iussivo</i>	<i>coortativo,</i> <i>w^oqatal,</i> <i>lō' + imperfetto</i>
13.	1Re 5,20 Il messaggio di Salomone a Chiram	<i>ordina</i> צוה	<i>che mi si taglino</i> ויכרתו־לי	
14.	1Re 8,26-29 La preghiera di Salomone		<i>si adempia</i> יאמן נא	w ^o qatal che segue iussivo <i>volgiti</i> ופנית
15.	1Re 18,14 Il discorso di Abdia al profeta Elia	<i>vai e dici</i> לך אמר		
16.	1Cr 29,17b-19 La preghiera di Davide	<i>conserva</i> שמרה <i>dirigi</i> והכן <i>e dona</i> תן		
17.	2Cr 2,14-15 La risposta di Chiram a Salomone		<i>invia</i> ישלח	
18.	2Chr 28,11 Oracolo di Obed	<i>ascoltatevi</i> שמעוני <i>e rimandate</i> <i>i prigionieri</i> והשיבו		
19.	Esd 9,12-15 La preghiera di Esdra			<i>lō' + imperfetto</i> <i>non date</i> אל־תתנו <i>e non prendete</i> <i>אל־תשאו</i> <i>non cercate</i> <i>ולא־תדרשו</i>
20.	Esd 10,3-4 Discorso di Secania	<i>alzati</i> קום <i>sii forte e agisci</i> חזק ועשה	<i>si faccia</i> יעשה	<i>coortativo</i> <i>stringiamo</i> <i>alleanza</i> נכרת־ברית
21.	Dn 9,17-19 La preghiera di Daniele	<i>imperativo</i> 10 volte: tre volte <i>ascolta</i> (שמע), <i>fa splendere</i> (אחר), <i>piega</i> (נטה), <i>apri</i> (פקח), <i>guarda</i> (ראה), <i>perdona</i> (סלח), <i>volgiti</i> (קשב) <i>e intervieni</i> (עשה)	<i>'al + iussivo</i> <i>non essere più</i> <i>adirato</i> אל־תאחר	

Il secondo ועתה segnala quindi la transizione del discorso dall'argomentazione alla richiesta finale. Questo passaggio è confermato anche dal cambiamento delle forme verbali: mentre nell'argomentazione notiamo maggiormente l'uso dei verbi all'*indicativo*, la richiesta, invece, viene espressa con l'*imperativo* o, come abbiamo osservato sopra, in un altro modo equivalente.²⁹ Solo in 2Sam 19,10-11 e 1Re 18,9-14 la richiesta finale viene espressa non esplicitamente con una delle forme verbali sopra indicate, ma attraverso il ricorso all'uso dei mezzi retorici: 1) in 2Sam 19,10-11, il discorso si conclude con la domanda «ora perché voi non fate niente per far tornare il re?» (si usa il *participio* מחרשים *non fate niente*). In realtà, la domanda indica la richiesta di agire urgentemente per far tornare il re; 2) in 1Re 18,9-14 Abdia spiega al profeta Elia che ordinandogli «va' a dire al tuo signore: ecco Elia», mette la sua vita in pericolo, perché se egli torna dal re Acab, lui lo ucciderà. Conclude quindi il discorso esclamando: «Ed ora tu mi dici: “Va' a dire al tuo signore: ecco Elia!”; così egli mi ucciderà!». L'esclamazione di Abdia è in parte la citazione dell'ordine di Elia per esprimere la sua richiesta esattamente di segno opposto, ossia che Elia non lo invii ad Acab.

Riassumendo, possiamo dire che la funzione del primo ועתה nei discorsi analizzati è legata al suo carattere transitivo e temporale con un senso consecutivo: esso segnala il passaggio dalla parte introduttiva del discorso all'argomentazione che costituisce il centro del discorso. Il secondo ועתה presenta, invece, il carattere conclusivo nel senso consecutivo: porta tutto il discorso al termine, introducendo la richiesta che appare come la logica conseguenza dell'argomentazione che la precede. La richiesta, infatti, è la reazione del locutore all'argomentazione, che lo spinge a rivolgersi all'interlocutore con una specifica istanza.

La struttura generale dei discorsi col doppio ועתה

L'analisi della funzione del primo e del secondo ועתה, presentata sopra, ha rivelato che nei discorsi col doppio ועתה non abbiamo a che fa-

²⁹ Altri esempi: nel discorso di Giuda in Gen 44,18-34, dopo il primo ועתה, notiamo l'uso dell'*indicativo* (קשוריו; והורידו; ומת; וערב; והטאתי; ערב; ומת) che cambia allo *iussivo* (ישבינא) e יעל) dopo il secondo ועתה che introduce la richiesta; in Es 3,7-10 nel discorso di Dio, nel v. 9 introdotto dal primo ועתה, troviamo i verbi all'*indicativo* (ראיתי; באה; וראיתי), mentre dopo il secondo ועתה notiamo l'uso dello *iussivo* (להוציא; ולכה); similmente in Gs 14,6-12 dopo il primo ועתה vengono usati i verbi all'*indicativo* (החיה; רבד), mentre dopo il secondo ועתה troviamo l'*imperativo* (תנה); in Gs 22,2-5 nell'ammonizione di Giosuè troviamo il perfetto (הניח) *ha dato riposo*, invece nella richiesta conclusiva l'*imperativo* (פנו ולכו) *andate*.

re con due conclusioni, ma il primo introduce l'argomentazione e il secondo la conclusione che contiene la richiesta, vale a dire il punto a cui il locutore vuole giungere. Infatti, già nella prima lettura dei testi possiamo costatare che i discorsi col doppio ועתה raggiungono il loro *climax* nella richiesta conclusiva, l'obiettivo finale a cui tende il discorso.

La domanda che ci possiamo porre a questo punto riguarda la struttura ricorrente di questi discorsi e l'organizzazione dei loro contenuti. Bisogna osservare che tra i discorsi presentati alcuni rivelano una struttura complessa, mentre altri, invece, più semplice. Nei casi più articolati, che troviamo in Gen 44,18-34; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 2Sam 2,5-7; 1Re 8,23-30; 1Re 18,9-14; Dn 9,4-19, la struttura generale di questi discorsi col doppio ועתה è composta di quattro parti:

- A. Breve introduzione
- B. Narrazione dei fatti del passato
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

La breve introduzione «serve per dare il tono alla perorazione, stabilire il contatto con i destinatari (rendendoli attenti e benevoli) oppure semplicemente per annunciare brevemente l'argomento».³⁰ Spesso il discorso inizia con la richiesta dell'ascolto, con l'augurio o l'elogio, oppure con un tono di perorazione nonché con una semplice *captatio benevolentiae*. Quindi segue la narrazione dei fatti, in cui il locutore solitamente spiega le circostanze della sua richiesta. Come abbiamo notato sopra, la narrazione che riguarda le vicende del passato non costituisce la vera e propria argomentazione e non ha adeguata forza persuasiva. Molto spesso si allontana dal tema principale, perciò fa piuttosto da sfondo storico per la richiesta che invece avviene nel presente del locutore. Per fare il passaggio dal passato al presente, il locutore usa ועתה seguito dall'argomentazione esplicita, che lo spinge ad avanzare la richiesta gradualmente preparata e introdotta col secondo ועתה conclusivo.

Oltre alla presenza del doppio ועתה, l'elemento principale, per sostenere questa struttura, è il cambiamento delle forme verbali: nella parte introduttiva, vale a dire nella narrazione dei fatti (B) notiamo le forme verbali all'*indicativo* che si riferiscono al *passato*, mentre nell'argomentazione (C) esse sono espresse generalmente al *presente* o

³⁰ ALETTI – GILBERT – SKA – DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, 93.

al *futuro*. Le forme verbali utilizzate in queste due parti del discorso sono: *wayyiqtol*, *qatal*, *w^eqatal*, *yiqtol*. La conclusione (D), invece, si distingue dall'uso delle forme verbali esortative: *imperativo*, *coortativo*, *iussivo*, oppure *lō'* con *imperfetto*.

In altri discorsi col doppio ועתה la struttura è meno articolata. Manca, infatti, la breve introduzione (A) e l'autore inizia direttamente dalla narrazione dei fatti del passato. Questo modo di procedere lo possiamo notare in Es 3,7-10;³¹ Gs 22,1-5; 2Sam 19,10-11; 1Re 5,17-20; 2Cr 28,9-11; Esd 10,2-4. La struttura comune di questi discorsi si rivela tripartita:

- A. -----
- B. Narrazione dei fatti del passato
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

In altri discorsi ancora, sorprendentemente, manca invece la narrazione dei fatti (B): Gen 45,4-16; 1Sam 26,18-20; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15. In questo caso, il discorso appena iniziato passa subito all'argomentazione e in seguito alla conclusione, senza nessuna narrazione dei fatti precedenti. La struttura di questi discorsi quindi si presenta nel modo seguente:

- A. Breve introduzione
- B. -----
- C. Argomentazione – dopo il primo ועתה
- D. Conclusione – dopo il secondo ועתה

Riassumendo possiamo affermare che nella prima parte (A) l'oratore introduce il discorso cercando di entrare in rapporto con il suo interlocutore, quindi «racconta» la storia presentando la situazione, le circostanze o gli eventi accaduti, formando una «narrazione nella narrazione» (B). Uno di questi due elementi può tuttavia mancare: l'introduzione oppure la narrazione dei fatti del passato. Gli elementi della struttura di questi discorsi, che invece sono sempre presenti sono: l'argomentazione (C) e la conclusione (D) introdotte da due ועתה.

³¹ Bisogna notare, che in Es 3,7-10 abbiamo a che fare con il discorso divino. In questo caso, una *captatio benevolentiae* da parte di Dio sembra piuttosto inutile o semplicemente superflua.

*La struttura dei discorsi col doppio ועתה e la dispositio³²
nella retorica classica*

A questo punto dello studio del doppio uso di ועתה nei discorsi dell'Antico Testamento, riprendiamo l'analisi della loro struttura per metterla a confronto con la composizione dei discorsi persuasivi nella retorica classica. Secondo i principi della retorica classica, il discorso persuasivo si articola in quattro parti principali: *esordio, narrazione, argomentazione ed epilogo*.³³ Sorprendentemente, la struttura dei discorsi biblici col doppio ועתה corrisponde esattamente alla composizione (*dispositio*) dei discorsi persuasivi, descritta dagli autori classici. Infatti, nella stragrande maggioranza dei casi (cf. Gen 44,18-34; Rt 3,10-13; 1Sam 24,18-22; 25,24-31; 24,18-23; 2Sam 2,5-7; 7,18-29; 1Re 8,23-30; 18,9-14; Esd 9,6-15; Dn 9,4-19), nella struttura dei discorsi col doppio ועתה possiamo notare la presenza di tutti e quattro gli elementi. Si veda a tal proposito la tabella che segue:

Tabella 3 – *Struttura dei discorsi a confronto*

Struttura dei discorsi col doppio ועתה	<i>Dispositio</i> nei discorsi persuasivi secondo la retorica classica
A. Introduzione	<i>Esordio</i>
B. Narrazione dei fatti	<i>Narrazione</i>
C. Argomentazione	<i>Argomentazione</i>
D. Conclusione	<i>Epilogo</i>

L'analisi della struttura dei discorsi col doppio ועתה è già stata presentata in maniera dettagliata (cf. sopra). Per questo motivo adesso riportiamo l'analisi della *dispositio* in un discorso col doppio ועתה solo relativamente al primo esempio che appare nella Bibbia e precisamente in Gen 44,18-34:

1) *esordio*: nel v. 18, Giuda inizia il suo discorso chiedendo al visir del faraone il permesso di parlare, in tal modo riconoscendo la sua dignità: «tu e il faraone siete tutt'uno». Giuda usa la *captatio benevolentiae*, cercando di stabilire il contatto con il suo interlocutore e ren-

³² Cf. ARISTOTELE, *Retorica*, III, 13,10.

³³ Cf. B.M. GARAVELLI, *Manuale di retorica* (Tascabili Bompiani 94), Milano 2012, 60-61.

dendolo attento e benevolo, esattamente come prevede l'esordio nella retorica classica;³⁴

2) *narrazione*: nei vv. 19-29, Giuda espone i fatti del passato, ossia richiama il primo incontro con il visir egiziano e racconta la reazione del padre Giacobbe alla sua richiesta di portare Beniamino in Egitto, insistendo sulla relazione stretta tra il padre e il figlio. Questa sezione corrisponde esattamente alla *narratio* che deve informare l'ascoltatore del tema della controversia;³⁵

3) *argomentazione*: nei vv. 30-32 introdotti dal primo ועתה, Giuda costruisce la sua argomentazione citando per la seconda volta le parole di Giacobbe «i tuoi servi avranno fatto scendere i bianchi capelli del tuo servo, nostro padre, con cordoglio nell'oltretomba» (cf. Gen 42,38; 44,29). Con questo argomento che si basa sul *pathos* Giuda cerca di evocare le emozioni e i sentimenti del visir egiziano.³⁶ Il secondo argomento è l'elemento cruciale del suo coinvolgimento personale (*ethos*) che appare per la prima volta nel discorso, cioè che egli si è reso garante del giovinetto presso il padre. Anche in questo caso, Giuda usa una citazione, stavolta ricordando le proprie parole del giuramento: «Se non te lo ricondurrò, sarò colpevole verso mio padre per tutta la vita». Questa parte del discorso di Giuda corrisponde all'argomentazione nel discorso persuasivo secondo i principi della retorica classica. Infatti, Giuda presentando i due argomenti, cerca di fondare e sostenere la sua soluzione del problema che vuole proporre al visir egiziano, ossia la richiesta che segue;

4) *epilogo*: i vv. 33-34, introdotti dal secondo ועתה, concludono il discorso di Giuda con la richiesta che si presenta come una conseguenza della sua argomentazione. Infatti, egli vuole fare di tutto per essere fedele al suo giuramento e non vedere il dolore del padre Giacobbe. La conclusione del discorso, come del resto vuole anche la retorica classica, consta di due fasi: Giuda prima chiede al visir egiziano di prendere il posto di Beniamino diventando egli stesso suo schiavo e, quindi, per suscitare la commozione, si appella ai sentimenti del visir: «che io non veda il dolore che opprimerebbe mio padre».

³⁴ Cf. ALETTI – GILBERT – SKA – DE VULPILLIÈRES, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica*, 93; J. JOOSTEN, «Biblical Rhetoric as Illustrated by Judah's Speech in Genesis 44,18-34», in *JOT* 41(2016), 22.

³⁵ Cf. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 66; JOOSTEN, «Biblical Rhetoric», 22.

³⁶ Cf. JOOSTEN, «Biblical Rhetoric», 21; F. GIUNTOLI, *Genesi 11,27-50,26. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali), Milano 2013, 294.

Secondo i principi della retorica classica, le due prime parti del discorso, l'*esordio* e la *narrazione*, possono anche mancare. L'*esordio* «poteva mancare, quando il discorso fosse breve, o l'urgenza della situazione spingesse l'oratore a un attacco improvviso, lo inducesse a entrare senza indugio *in medias res*».³⁷ Infatti, anche nei discorsi col doppio ועתה qualche volta si omette una delle parti iniziali: la breve introduzione (A) oppure la narrazione dei fatti del passato (B). Ci sono quindi i discorsi tra quelli analizzati, che non vengono introdotti con l'*esordio* (A), ma l'oratore inizia direttamente con la *narrazione* (B): Gen 45,4-16; Es 3,7-10; Gs 22,1-5; 2Sam 19,10-11; 1Re 5,17-20; 2Cr 28,9-11; Esd 10,2-4. Ecco un esempio che è il breve messaggio di Salomone a Chiram, re di Tiro, in 1Re 5,17-20:

1) *narrazione*: Salomone, rivolgendosi a Chiram, inizia il suo messaggio direttamente ricordando il passato, i tempi di suo padre Davide. Ricorda, che egli non ha potuto edificare il tempio a causa delle continue guerre contro i nemici.

2) *argomentazione*: con il primo ועתה il discorso passa all'argomentazione, in cui Salomone riconosce che è proprio il Signore, suo Dio, che gli ha donato il tempo di pace, senza guerre e calamità, perciò dichiara la sua intenzione di edificare il tempio, secondo la parola del Signore data a suo padre Davide.

3) *epilogo*: Salomone conclude il messaggio con la richiesta del materiale per la costruzione del tempio, ossia gli alberi del Libano e chiede pure l'aiuto degli specialisti di Sidone.

In altri discorsi, come abbiamo osservato, manca invece la *narrazione* (B) e, quindi, dopo l'*esordio*, l'oratore passa subito all'*argomentazione* (C), introdotta dal primo ועתה: 1Sam 26,18-20; 1Cr 29,10-19; 2Cr 2,11-15. Riportiamo come esempio la preghiera di Davide in 1Cr 29,10-19:

1) *esordio*: Davide inizia la sua preghiera rivolta a Dio in tono di lode, riconoscendo la sua *grandezza*, la *potenza*, la *gloria*, l'*eternità*, lo *splendore*, ma soprattutto la sua *sovranità regale* e il *dominio* su ogni cosa (vv. 10-12). Questo elogio è solo introduttivo, in cui Davide cerca di entrare in relazione con Dio, sovrano, e di suscitare la sua benevolenza;

2) *argomentazione*: in questa parte del discorso (vv. 13-17a), introdotta dal primo ועתה l'orante riconosce la propria miseria e quella del

³⁷ GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 63.

suo popolo, nonché il fatto che l'offerta stessa presentata da lui, il popolo stesso e tutto ciò che Davide ha preparato per la costruzione del tempio, tutto ciò è il dono di Dio. Quindi viene introdotto l'argomento importante, ossia che Dio ama la rettitudine e Davide esprime la sua sincerità di cuore nel presentare l'offerta davanti a lui;

3) *epilogo*: dopo il secondo ועתה che porta il discorso alla conclusione (vv. 17b-19), Davide, prima di esporre la sua richiesta, aggiunge anche l'osservazione che pure tutto il popolo ha portato l'offerta spontaneamente e con gioia. Per questo Davide chiede a Dio che Egli diriga i loro cuori verso di Lui e conservi suo figlio Salomone nella fedele osservanza dei comandamenti, precetti e statuti e costruisca l'edificio per il quale lui ha fatto i preparativi.

Si deve sottolineare che nel discorso persuasivo, secondo i principi della retorica classica, ci sono due elementi fissi e obbligatori, l'*argomentazione* e l'*epilogo*. Essi, come abbiamo constatato, nei discorsi col doppio ועתה corrispondono all'*argomentazione* (C) e alla *conclusione* (D), che infatti non mancano mai, anzi sono messi in rilievo dal doppio ועתה. Il confronto tra la struttura dei discorsi col doppio ועתה e la *dispositio* nei discorsi persuasivi secondo la retorica classica può essere riassunto nel seguente schema:

Tabella 4 – Discorsi col doppio ועתה secondo la dispositio classica

		<i>Esordio</i>	<i>Narrazione</i>	<i>Argomentazione</i>	<i>Epilogo</i>
N.	Testo	Breve introduzione	Narrazione dei fatti del passato	Argomentazione I ועתה	Conclusione II ועתה
1.	Gen 44,18-34	v. 18	vv. 19-29	vv. 30-32	vv. 33-34
2.	Gen 45,4b-13	-	4b	5-7	8-13
3.	Es 3,7-10	-	7-8	9	10
4.	Gs 14,6-12 ³⁸	-	6b-9	10-11	12
5.	Gs 22,2-5	-	2-3	4a	4b-5
6.	Rt 3,10-13	10a	10b	11	12-13
7.	1Sam 24,18-22	18	19-20	21	22-23

(segue)

³⁸ In alcuni testi il discorso è costruito col triplice uso di ועתה: Gs 14,6-12; 1Sam 25,24-31; 2Sam 7,18-29; Esd 9,6-15.

		<i>Esordio</i>	<i>Narrazione</i>	<i>Argomentazione</i>	<i>Epilogo</i>
N.	Testo	Breve introduzione	Narrazione dei fatti del passato	Argomentazione I ועתה	Conclusione II ועתה
8.	1Sam 25,24-31	24	25	26	27-31
9.	1Sam 26,18-20	18	-	19	20
10.	2Sam 2,5-7	5a	5b	6	7
11.	2Sam 7,18-29	18	19-24	25-28	29
12.	2Sam 19,10-11	-	10a	10b-11a	11b
13.	1Re 5,17-20	-	17	18-19	20
14.	1Re 8,23-29	23	24	25	26-29
15.	1Re 18,9-14	9	10	11-13	14
16.	1Cr 29,10-19	10-12	-	13-17	17b-19
17.	2Cr 2,11-15	11	-	12-13	14-15
18.	2Cr 28,9-11	-	9	10	11
19.	Esd 9,6-15	6	7	8-11	12-15
20.	Esd 10,2-4	-	2a	2b	3-4
21.	Dn 9,4-19	4	5-14	15-16	17-19

Concludendo, possiamo dire che la struttura dei discorsi col doppio ועתה, in linea generale, corrisponde alla *dispositio* dei discorsi persuasivi della retorica classica. Il confronto conferma che anche nei discorsi persuasivi di richiesta col doppio ועתה l'argomentazione, introdotta col primo ועתה, non solo costituisce la parte centrale ed essenziale del discorso, che prepara e giustifica la richiesta, ma si rivela il principale elemento persuasivo di tutta la composizione retorica. Inoltre, grazie alle caratteristiche del tutto particolari della particella ועתה, che abbiamo analizzato sopra, viene creato il legame strutturale tra le parti del discorso: quella introduttiva (A e/o B), l'argomentazione (C) e la richiesta (D).

I discorsi con il triplice uso della locuzione ועתה

Su una ventina dei discorsi che stiamo studiando, in quattro casi troviamo questa locuzione impiegata tre volte: Gs 14,6-12; 1Sam

25,24-31;³⁹ 2Sam 7,18-29⁴⁰ (riportata in 1Cr 17,16-27) ed Esd 9,6-15.⁴¹ Ad esempio, nel discorso di Caleb, in Gs 14,6-12, il triplice uso di *ועתה* avviene nei vv. 10-12 e l'argomentazione si svolge in due tappe: Caleb riferisce a Giosuè i fatti del passato (B, vv. 6-9) riguardo all'esplorazione della terra e il giuramento di Mosè fatto a Caleb che all'epoca aveva quaranta anni; il primo *ועתה* introduce l'argomento importante, cioè, che il Signore ha mantenuto la promessa e lo ha conservato per quarantacinque anni in vita (C1, v 10a); il secondo *ועתה* aggiunge all'argomentazione di Caleb un aggiornamento dei fatti ossia che *ora*, mentre parla, ha ottantacinque anni ed è ancora un uomo combattente (C2, v.

³⁹ In 1Sam 25,24-31, il triplice *ועתה* appare nei vv. 26a; 26b; 27, e permette all'autore di presentare un'argomentazione maggiormente articolata in due parti: l'agire di Dio che preserva Davide dal peccato di spargere il sangue (C1, v. 26a) e l'augurio di Abigail che i nemici di Davide siano come Nabal, pentiti e sottomessi (C2, v. 26b). Cf. W. BRUEGGEMANN, *I e II Samuele*, Torino 2005, 185.

⁴⁰ L'obiettivo della preghiera di Davide è la richiesta di benedizione di Dio, espressa nella conclusione (D), introdotta dal terzo *ועתה*. Dobbiamo notare anche che il discorso di Davide si allontana dal suo tema centrale due volte, indicato proprio dalla radice *דבר* e per questo motivo che due volte viene riportato a esso (C1, v. 25 e C2, v. 28) con l'uso della locuzione *ועתה*. Possiamo dire che l'unica argomentazione di Davide per chiedere la benedizione di Dio è la sua fiducia che Dio realizzerà la sua promessa (*דבר*). Cf. ŁACH, *Księgi Samuela*, 377; MORRISON, *2 Samuel*, 105; BRUEGGEMANN, *I e II Samuele*, 271-272; A. GRAEME AULD, *I and II Samuel. A Commentary* (OTL), Louisville, KY 2011, 424-426; ESLINGER, *House of God or House of David*, 82-88.

⁴¹ Bisogna osservare che la preghiera di Esdra, in realtà, è una confessione: inizia con l'esposizione della colpa di Israele che non si è separato dalle popolazioni pagane, ma si è mescolato con loro, consentendo matrimoni misti (B, vv. 6-7) e, come conseguenza delle sue iniquità, ha subito il dramma della deportazione. Infatti, la preghiera è dominata dal vocabolario penitenziale: *עוונתינו רבו*; *אשמתנו גדלה*; *עוונתינו רבו*. La seconda parte, introdotta con il primo *ועתה* al v. 8 (C1), porta il discorso alla situazione attuale, in cui Esdra riconosce che Dio ha usato clemenza: lasciando un «resto d'Israele» e assicurando loro il favore del re di Persia. A questo punto, ci si aspetterebbe un secondo *ועתה* e la conclusione con la richiesta del perdono, invece il secondo *ועתה* introduce di nuovo la confessione delle colpe: «abbiamo abbandonato i tuoi comandamenti» (C2, v. 10). La preghiera di Esdra si trasforma in un oracolo che si conclude con la richiesta (D) introdotta dal terzo *ועתה*. Sorprendentemente, però, la richiesta non è rivolta a Dio, ma al contrario, è Dio, citato da Esdra, che rivolge al suo popolo il seguente precetto: «dunque, non date le vostre figlie ai loro figli, né prendete le loro figlie per i vostri figli». Quindi, il discorso ritorna al problema della colpevolezza del popolo che il «resto d'Israele» riconosce davanti a Dio. Emerge allora la domanda: perché la confessione di Esdra non si conclude con una richiesta di perdono rivolta a Dio? La risposta è semplice, perché Esdra fin dall'inizio riconosce che Dio ha già usato clemenza verso il suo popolo (vv. 8-9) e la sua preoccupazione è piuttosto che il popolo desista dalla sua condotta. Il locutore introduce questo argomento utilizzando una seconda volta la locuzione *ועתה*, riprende il tema della colpa e introduce l'oracolo composto da due parti: 1) la presentazione dell'impurità dei popoli locali, che costituisce la motivazione per la richiesta di non consentire i matrimoni misti; 2) la richiesta stessa, nella forma del comandamento di Dio citato da Esdra, introdotta dal terzo *ועתה*.

10b). Solo il terzo *ועתה* conclude tutto il discorso con la richiesta della terra (D, v. 12): «Ora dammi quindi questa montagna». Dall'analisi, si evince che l'autore, prima di concludere il discorso con la sua richiesta della terra che gli spetta, usa due volte *ועתה* non solo per precisare i dati fattuali che rilevano (dopo una frase piuttosto generale che il Signore lo ha conservato in vita, specifica che Dio lo ha conservato anche in ottima forma), ma anche per attualizzare l'argomentazione, riportandola al momento presente.

La struttura di questi discorsi si può presentare in uno schema, come rappresentato nella tabella che segue:

Tabella 5 – *Struttura dei discorsi con triplo ועתה*

N.	Testo	A/B	C1	C2	D
		Breve discorso / narrazione (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Argomentazione I <i>ועתה</i> (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Argomentazione II <i>ועתה</i> (forme verbali: <i>indicativo</i>)	Conclusione III <i>ועתה</i> (<i>imperativo, coortativo, iussivo, lō'+imperfetto</i>)
1.	Gs 14,6-12	6-9	10a	10b	12
2.	1Sam 25,24-31	24-25	26a	26b	27-31
3.	2Sam 7,18-29	18-24	25	28	29
4.	Esd 9,6-15	6-7	8-9	10-11	12-15

Riassumendo possiamo dire che l'ultimo *ועתה* introduce sempre la richiesta conclusiva, invece i primi due *ועתה* rivelano piuttosto il carattere transitivo e sono impiegati per articolare meglio l'argomentazione. In questo caso, il secondo *ועתה* può assumere diverse funzioni: introdurre un'ulteriore precisazione dell'argomento già presentato dopo il primo *ועתה* (cf. Gs 14,6-12); articolare l'argomentazione con più enfasi, distinguendo due argomenti diversi (cf. 1Sam 25,24-31); attualizzare l'argomentazione, spostandola al momento presente dell'oratore oppure riportare il discorso sull'argomento principale, da cui l'oratore si è allontanato (cf. 2Sam 7,18-29 ed Esd 9,6-15), prima di avanzare la richiesta nella conclusione finale. Il triplice uso di *ועתה* si presenta solo in quattro discorsi, ma lo studio di questi discorsi conferma l'esito delle indagini precedenti cioè che in ogni caso solo l'ultimo *ועתה* ha carattere conclusivo, invece il primo e il secondo, hanno il compito di portare o riportare il discorso al suo argomento centrale.

All'inizio di questa sezione dedicata alla funzione di ועתה nell'organizzazione strutturale dei discorsi con il suo doppio uso, abbiamo posto la domanda sul perché si usi il doppio o il triplice ועתה piuttosto che una costruzione più semplice con un solo ועתה conclusivo? Ora possiamo rispondervi dal punto di vista retorico. Tutte le analisi dei discorsi studiati e il loro confronto con la retorica classica rivelano che si ricorre al doppio o addirittura al triplice uso della locuzione ועתה soprattutto per motivi stilistici, ovvero per dare al discorso forza persuasiva grazie all'argomentazione introdotta con il primo ועתה. Questa particella usata solo una volta permette soltanto di portare il discorso alla conclusione. Il suo duplice uso consente invece di portare il discorso al «dunque» nell'argomentazione che, come abbiamo visto, è l'elemento decisivo nel discorso persuasivo. Nei discorsi studiati, a questo stratagemma si ricorre sempre, indipendentemente dalla complessità o urgenza della situazione, dalla persona a cui si rivolge il discorso oppure dalla distanza che separa il locutore dall'interlocutore. Il motivo principale del ricorso al doppio ועתה sta nella forza persuasiva che il discorso acquisisce grazie all'argomentazione che precede la richiesta. Questo effetto, l'oratore non potrebbe ottenere in una costruzione più «economica» e più semplice con un solo ועתה.

L'ambito dei discorsi col doppio ועתה

Oggetto del nostro studio finora è stato l'aspetto formale dei discorsi persuasivi con il doppio ועתה, la specificità della loro struttura e la funzione della locuzione ועתה nella loro composizione retorica. A seguire, intendiamo trattare maggiormente il loro contenuto e il contesto letterario in cui vengono pronunciati. Ogni discorso meriterebbe un'analisi retorica a parte, ma ciò supera gli scopi del nostro studio, dedicato al doppio uso della locuzione ועתה. Si intende allora concentrarsi sull'analisi dell'ambito dei discorsi col doppio ועתה, classificandoli secondo le situazioni e i locutori.

Discorsi divini

Tra i discorsi col doppio ועתה troviamo un solo discorso divino in Es 3,7-10, che rivela una connotazione giuridica. Esso inizia con la *notitia criminis*, vale a dire la notizia dell'oppressione del popolo d'Israele in Egitto. Questa notizia di reato raggiunge Dio tramite il grido degli oppressi: «Ho visto l'oppressione del mio popolo che è in Egitto,

ho udito il suo grido di fronte ai suoi oppressori, poiché conosco le sue angosce» (Es 3,7). A Dio, che è il Dio d'Israele, è rivolto il grido di aiuto dagli oppressi in Egitto. Dio reagisce quindi in qualità di giudice per ristabilire la giustizia. Infatti, nel suo discorso manda Mosè in Egitto per liberare gli oppressi.

Preghiere e discorsi rivolti a Dio

L'invocazione di Dio protettore e difensore del popolo d'Israele è resa in diversi discorsi col doppio וַעֲתָה, nei quali l'orante cerca di ottenere da Dio la protezione: 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27); 1Cr 29,10-19; 1Re 8,23-53 (2Cr 6,14-42). È significativo che in tutti e tre i testi questo orante è il re, il quale, secondo le usanze nell'antico Israele, era il difensore, il protettore e il giudice del popolo – e il mediatore per eccellenza fra la divinità e il popolo, come ad esempio in 2Sam 7,18-29 (cf. 1Cr 17,16-27), il re Davide cerca la protezione di Dio per la sua dinastia che, secondo la promessa di Dio, dovrebbe durare per sempre. Secondo le usanze nel mondo biblico, la promessa significava l'impegno irrevocabile. Infatti, Davide riconoscendo la sovranità di Dio lo invoca, affinché realizzi compiutamente la sua promessa.

Tra i discorsi studiati, alcuni riguardano il *riḅ* tra Dio e il suo popolo e sono l'espressione della ricerca di riconciliazione da parte del colpevole: Dn 9,4-19; Esd 9,6-15; Esd 10,2-4. Questi discorsi appartengono al più vasto campo semantico della preghiera, ma hanno una collocazione precisa e una precisa funzione nella dinamica giuridica della controversia (*riḅ*): cercano cioè di portare le parti in causa alla riconciliazione. Queste preghiere sono *suppliche* e *intercessioni* composte da due elementi, ossia l'ammissione della colpa e la supplica del perdono o di riconciliazione, come ad esempio in Dn 9,4-19, Daniele confessa le colpe del popolo: «Abbiamo peccato, abbiamo commesso colpe» (חטאנו ועוינו, v. 5.15, *indicativo*). La lista delle infedeltà è molto lunga e costituisce la narrazione dei fatti, dai quali emerge il contrasto tra la fedeltà di Dio all'alleanza e le iniquità del popolo. La preghiera di Daniele si conclude con la supplica di riconciliazione del popolo con Dio, espressa con otto *imperativi* diversi: tre volte *ascolta* (שמע), *fa splendere* (אחר), *piega* (נטה), *apri* (פקח), *guarda* (ראה), *perdona* (סלח), *volgiti* (קשב) e *intervieni* (עשה). Bisogna osservare che il motivo che spinge Daniele a chiedere a Dio la riconciliazione a nome del popolo è la potenza di Dio liberatore: «E ora, Signore Dio nostro, che hai fatto uscire il tuo popolo dalla terra d'Egitto con mano forte e ti sei fatto un nome qual è oggi, noi abbiamo peccato, abbiamo commesso l'iniquità» (v. 15). For-

se abbiamo anche qui un'arringa rivolta al popolo d'Israele per convincerlo, da una parte, di aver peccato e, dall'altra, di capire dov'è la speranza in un futuro migliore. Il Dio del passato è anche il Dio del presente e del futuro, perché è un Dio fedele e un Dio che può perdonare.

Discorsi che coinvolgono i sovrani

Sono diversi i discorsi che coinvolgono i sovrani, soprattutto i re Saul, Davide e Salomone. Uno degli ambiti è quello che riguarda la controversia giuridica (*rîb*), in cui la richiesta finale dell'oratore è la supplica del perdono. La richiesta fatta da colui che è colpevole, oppure da un difensore al suo posto, comporta essenzialmente due elementi: 1) la dichiarazione della propria colpa, espressa sotto forma di *indicativo*; 2) l'esplicita richiesta del perdono o una supplica simile, che ha la forma dell'*imperativo*, *iussivo* o una forma equivalente. Il legame tra questi due elementi è sottolineato dalla particella וַעֲתָה, che indica la correlazione logica tra confessione e domanda.⁴² I brani che rivelano questa problematica sono: 1Sam 24,18-22; 25,24-31; 26,18-20. La confessione della colpa è simmetrica alla dichiarazione di non colpevolezza, che può essere espressa in forma interrogativa.⁴³ Sempre nella controversia tra Saul e Davide, in 1Sam 26,18-20, troviamo il discorso dell'innocente Davide, che si discolpa dall'ingiusta accusa di Saul e lo supplica di smettere di inseguirlo, altrimenti lo mette al rischio dell'idolatria. L'innocente in sua difesa chiede a Saul, che lo insegue ingiustamente, la ragione della sua colpevolezza: «Che cosa ho fatto?» (כִּי מָה עָשִׂיתִי, v. 18, *indicativo*). Nella domanda conclusiva Davide implora Saul di non permettere che il suo sangue cada a terra lontano dalla presenza del Signore (אֶל-יִפֹּל, v. 20, *iussivo*).

Un altro ambito dei discorsi che coinvolgono i sovrani è la vita politica e commerciale, come ad esempio in 1Re 5,17-20, in cui il re Salomone scrive il suo messaggio al re di Tiro, nel quale usa una convincente motivazione politico-religiosa (Dio ha donato la pace e la sua promessa) con la quale sostiene la sua richiesta dei cedri del Libano per la costruzione del tempio. Invece, in 2Cr 2,11-15 il re di Tiro nel messaggio-risposta a Salomone, loda il Dio d'Israele e l'intelligenza del re, sostenendo così la sua richiesta di inviargli i prodotti da lui promessi.

⁴² Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986, 110.

⁴³ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 94-95.

Inoltre, supporta le sue parole con un gesto concreto, ossia l'invio di un esperto nei lavori. Siamo invece in un ambito politico nei seguenti discorsi: in 2Sam 2,5-7 che contiene il messaggio di Davide agli uomini di Iabes, in cui egli cerca di convincerli ad accettarlo come il loro nuovo re; e in 2Sam 19,10-15 in cui il popolo, dopo la morte di Assalonne, discute sulla crisi politica creata dalla situazione e, ricordando i meriti del re Davide, si autoconvince di far tornare Davide sul trono.

Discorsi dell'ambito militare

Tra i discorsi col doppio ועתה, due suppongono un contesto militare. In Gs 22,2-5 Giosuè, esortando i Rubeniti, i Gaditi e mezza tribù di Manasse a tornare a casa e continuare a servire fedelmente il Signore, usa un argomento diplomatico di tipo militare, vale a dire che il Signore ha realizzato la sua promessa e ha dato la pace. Si suppone che così abbia creato le condizioni per una vita tranquilla e dedicata alla fedele osservanza dei comandamenti. Ritroviamo lo stesso ambito bellico in 2Cr 28,9-11, in cui il profeta Obed denuncia la colpa dell'esercito di Israele che ha preso il bottino e come prigionieri di guerra i loro fratelli di Giuda e di Gerusalemme. Il suo discorso è mirato alla liberazione dei prigionieri di guerra.

Discorsi fra individui nell'ambito familiare

Nel discorso di Booz, in Rt 3,10-13, Rut chiede a Booz: «Sono Rut, tua serva; stendi il lembo del tuo mantello sulla tua serva, perché tu sei il mio riscattatore» (כי גאל אתה, 3,9). Booz riconosce di essere un *go'el* di Rut (גאל אנכי), ma esiste un parente più prossimo a lei che può esercitare questo ruolo in sua vece (Rt 3,12).⁴⁴ Per questo motivo, nel suo breve discorso Booz risponde a Rut chiedendole, ben due volte, di rimanere sotto la sua protezione fino al momento del confronto con il parente più prossimo. Ritroviamo anche il contesto familiare nel discorso di Giuda, in Gen 44,18-34 e nel discorso di Giuseppe, in Gen 45,4b-13.

Riassumendo, possiamo dire che l'ambito dei discorsi col doppio ועתה è variegato, riguarda diverse situazioni e coinvolge diversi locutori. Alcuni discorsi sono di tipo giuridico, in quanto trattano del procedimento di riconciliazione in controversie giuridiche (*rîb*) e la legge di

⁴⁴ Cf. R. DE VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato (AL) 1964, 47.

solidarietà familiare, che obbligava il parente più prossimo a intervenire come un «riscattatore» (*go'el*) nelle situazioni di difficoltà. Sembra significativo che molti dei discorsi presi in considerazione riguardino l'ambito della corte regale e abbiano come locutore o destinatario un sovrano. Uno scenario analogo è quello della relazione tra Dio e il suo popolo. In questo ambito troviamo diverse suppliche e richieste di perdono (*rib*). In alcuni testi emerge anche il retroterra politico-diplomatico, spesso esemplificato nelle vicende dei re Saul, Davide, Salomone: l'ambito militare (guerra, pace, prigionieri di guerra), commerciale (scambio della merce), politico (accettare Davide come re).

La richiesta del perdono e le origini del doppio uso di ועתה nella retorica ebraica

Nel corso dell'analisi abbiamo potuto osservare che il doppio ועתה si usa nei discorsi persuasivi di richiesta per poter introdurre l'argomentazione, cioè l'elemento più convincente del discorso. Infatti, sia la struttura del discorso ottenuta dal doppio uso di ועתה che i concetti utilizzati dall'oratore nell'argomentazione hanno soprattutto un valore persuasivo. Servono per convincere il destinatario a soddisfare la richiesta. Abbiamo potuto notare che a questo stratagemma si ricorre sia nelle situazioni semplici che in quelle molto complesse, urgenti e meno urgenti, tra diverse tipologie di interlocutori. Dobbiamo, però, porci ancora una domanda: qual è l'origine di questo stratagemma retorico nei discorsi persuasivi?

Abbiamo fatto notare che nella richiesta del perdono, l'argomentazione acquista una particolare importanza, perché non riguarda più il locutore e nemmeno le circostanze, ma il giudice. Nell'ultima fase della nostra analisi ci soffermeremo quindi sull'importanza dell'argomentazione, introdotta col primo ועתה, nella richiesta del perdono (*deprecatio*), che potrebbe svelare l'origine dello stratagemma retorico del doppio uso di ועתה.

Dobbiamo osservare che la confessione della colpa nella controversia giudiziaria (*rib*) non serve solo per ammettere la verità dell'accusa, ma è strettamente legata alla richiesta del perdono. Infatti, il colpevole prende l'iniziativa e impegna tutte le sue energie per ottenere quanto gli preme. P. Bovati⁴⁵ osserva inoltre che: «Chi supplica fa interve-

⁴⁵ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 113-114.

nire il ricordo della storia intercorsa tra i due che ora si trovano in lite: questa evocazione del passato ha come effetto di evidenziare quale è la natura di ognuno rivelatasi negli atti compiuti. In riferimento al partner innocente, ciò mostra che è caratteristico del suo essere il volere la relazione e impegnarsi senza cedimenti perché essa sussista».

Il partner colpevole, invece, narrando la storia di questa relazione interrotta dice a colui che è giusto, che appartiene alla sua natura restare fedele a quanto lui stesso ha cominciato. In questa relazione tra l'innocente e il colpevole, continua Bovati:⁴⁶ «Il *rîb* di accusa metteva in gioco una serie di motivazioni per convincere l'altro della ineluttabile prospettiva della giusta punizione; la supplica per il perdono cerca i motivi per la soluzione opposta che è quella della giusta clemenza. Se l'accusa guardava al reo, la richiesta del perdono guarda all'innocente e tende a riassumere tutte le sue argomentazioni con un semplice: perdona, perché tu sei giusto, perdona per il tuo nome, perdona perché tu sei tu, perché tu possa compiere fino in fondo la giustizia che ti appartiene come soggetto (Dn 9,19)». Colui che domanda, spesso presenta la sua richiesta nella forma imperativa. L'uso di questa forma verbale, osserva Bovati, non indica però un ordine, perché attraverso la confessione il colpevole riconosce che il fondamento dell'*imperativo* contenuto nella supplica risiede nell'accusatore a cui si riconosce la verità e la giustizia (cf. Dn 9,16.18; Esd 9,15).

Bisogna far notare che anche nel discorso giudiziario, secondo la retorica classica, sia Cicerone (*De inventione* I, 11, 15) che Quintiliano (*Institutio oratoria* VII, 4, 17) riconoscono nella richiesta del perdono, *deprecatio*, una forma di difesa giudiziaria.⁴⁷ La considerano il livello più basso di difesa, perché l'accusato riconosce di aver commesso l'azione contraria alla legge. Comunque, Quintiliano scrive che l'ultima forma di difesa è la giustificazione: «Ultima est deprecatio» (*Institutio oratoria* VII, 4, 17). Cicerone invece aggiunge un'osservazione interessante, ossia che la deprecazione non consiste nella difesa dell'atto commesso, ma nella richiesta del perdono di questo atto, perciò conclude che questo tipo di difesa solitamente non si esercita nel tribunale: «Deprecatio est in qua non defensio facti, sed ignoscendi postulatio continetur, hoc genus vix in iudicio probari potest» (*De inventione* II, 34, 104). Anche nel *rîb* giudaico la giustizia violata viene ristabilita attraverso il processo di riconciliazione tra le due parti. Infatti, il colpevo-

⁴⁶ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 114.

⁴⁷ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §192.

le attraverso la deprecazione chiede la clemenza al suo giudice, l'accusatore. Per quanto riguarda la persona del giudice, che in qualche maniera incarna l'istituzione giudiziaria, si cerca di portarla alla clemenza, con argomenti adeguati.⁴⁸

Tra i discorsi studiati, la richiesta del perdono, come forma di difesa da parte del colpevole, si trova: nel discorso di Abigail (1Sam 25,24-31); nella richiesta di Saul, che chiede a Davide la clemenza per la sua discendenza (1Sam 24,18-22); nella richiesta di Davide accusato ingiustamente (1Sam 26,18-20), nel discorso di Secania che suggerisce l'espiazione del peccato da parte del popolo (Esd 10,2-4) e soprattutto nelle suppliche che, a nome del popolo, innalzano a Dio Daniele (Dn 9,4-19) ed Esdra (Esd 9,6-15). Di fronte al giudice che nello stesso tempo è il sovrano oppure Dio, la deprecazione pronunciata dal colpevole, composta solo dai due elementi, ossia la dichiarazione della propria colpa e la richiesta del perdono, non basta. L'ammissione della colpa (nella *narrazione*) e la richiesta del perdono (nella *conclusione*), devono essere corredate da un argomento che riesca convincere il giudice a concedere la clemenza. Infatti, in questo gruppo di discorsi, l'argomentazione che segue il primo *יעתה* introduce questo elemento essenziale, che non si focalizza più sul colpevole ma si appella al giudice, alla sua responsabilità, all'integrità, alle qualità morali, nonché alla sua misericordia e alla sua clemenza. Presentiamo qualche esempio:

1) Abigail (1Sam 25,24-31) nella sua argomentazione si riferisce all'integrità di Davide, preservato da Dio stesso dallo spargimento del sangue con la sua mano (v. 26);

2) in 1Sam 24,18-22, Saul che chiede la clemenza a Davide per la sua discendenza si appella al fatto che egli sicuramente diventerà il re, quindi sarà il sovrano e giudice in Israele;⁴⁹

3) Davide, in 1Sam 26,18-20, invece, fa accenno a un giusto discernimento che Saul dovrebbe esercitare;

4) in Dn 9,4-19, Daniele si appella alla potenza di Dio, rivelata nell'Esodo, quando con «mano forte» ha fatto uscire Israele dall'Egitto;

5) Esdra si riferisce direttamente alla grazia di Dio già sperimentata nella salvezza di un piccolo «resto d'Israele» (Esd 9,6-15).

In questi discorsi il colpevole chiede il perdono. Prima, però, confessa la sua colpa e si appella alla clemenza, alla responsabilità, alla sovranità o alla giustizia del giudice, perché solo da lui dipende se il

⁴⁸ Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, §192-194.

⁴⁹ Cf. DE VAUX, *Le Istituzioni*, 157-159.

colpevole sarà assolto o no. Infatti, in contesto giudiziario, per essere esaudito è assolutamente necessario affidarsi a colui che ha il potere di decidere in merito. Per questo motivo, la necessità dell'appello al giudice, che non poteva essere confuso né con la narrazione dei fatti e neppure con l'ammissione della colpa dell'accusato, potrebbe essere alle origini dello stratagemma del doppio uso della locuzione *ועתה*. Nei discorsi analizzati, questo appello viene introdotto col primo *ועתה*, che grazie alle caratteristiche proprie di questa particella porta il discorso al «dunque» dell'argomentazione. Si può supporre che in seguito questo stratagemma abbia trovato applicazione anche in altri discorsi persuasivi di richiesta. Bisogna ricordare che nella maggior parte dei casi questi discorsi coinvolgono i sovrani e riguardano il contesto della corte reale. Questo comune denominatore dei discorsi qui analizzati ci porta alla loro fondazione letteraria ben precisa, che era l'etichetta della corte reale o i contesti analoghi, come quello della relazione con Dio, che non permetteva di rivolgere la richiesta senza un'appropriata argomentazione, a causa della distanza tra il locutore e l'interlocutore.

Conclusion

L'oggetto del nostro studio è stato un nutrito gruppo di discorsi dell'Antico Testamento che hanno una caratteristica comune, vale a dire la doppia presenza della locuzione avverbiale *ועתה*. Si è partiti dalle domande suscitate da questo doppio impiego di *ועתה* che adesso possiamo riprendere: abbiamo a che fare con i discorsi a doppia conclusione? Perché è necessario usare due volte la stessa locuzione, articolando il discorso in più parti e qual è l'origine di questa costruzione stilistica?

L'indagine ha preso avvio dalla presentazione delle caratteristiche proprie della locuzione avverbiale *ועתה* e il carattere persuasivo dei discorsi col suo doppio uso. Si è potuto osservare che il ricorso a strategie persuasive, in diversi discorsi studiati, è motivato da una particolare difficoltà nel presentare la richiesta, che origina dalla distanza fra il querente e l'interlocutore oppure dalla particolarità dell'oggetto stesso della richiesta. In seguito, l'analisi della funzione retorica di *ועתה* ci ha permesso di scoprire le differenze tra il primo e il secondo impiego di questa particella nel discorso e di concludere che il primo *ועתה* serve per segnalare il passaggio dalla parte introduttiva del discorso o della narrazione dei fatti del passato alla sua parte centrale, vale a dire all'ar-

gomentazione e solo il secondo ועתה orienta il discorso alla conclusione. Questa costituisce il punto a cui mira tutto il discorso, il vero obiettivo dell'oratore, che parla per presentare alla fine la sua richiesta, che costituisce il tratto comune di tutti i discorsi col doppio ועתה.

La domanda a questo punto dell'indagine è stata: un oratore come organizza il discorso per arrivare a pronunciare la sua richiesta finale? L'analisi dei testi, i punti convergenti della struttura dei discorsi e il confronto con la disposizione dei discorsi persuasivi secondo la retorica classica ci ha permesso di concludere che il doppio uso della locuzione ועתה si presenta come un efficace espediente retorico nell'articolazione logica, chiara e convincente del discorso. Dalle analisi si evince che questi testi, più che discorsi a doppia conclusione sono una costruzione retorica persuasiva, in cui è proprio l'argomentazione, introdotta dal primo ועתה, la parte centrale, essenziale e obbligatoria, perché l'oratore possa pronunciare la sua richiesta finale. Infatti, il doppio ועתה permette all'oratore di costruire un discorso retorico articolato in più parti internamente collegate, in cui la richiesta conclusiva (dopo il secondo ועתה) è sostenuta dall'argomentazione (introdotta col primo ועתה), che a sua volta è preparata da un'introduzione più o meno sviluppata dalla narrazione dei fatti e/o da una breve introduzione. Le parti principali risultano quindi «appese» sui cardini delle due particelle ועתה, per essere fuse in un'unità logica, grazie al senso consecutivo di questa locuzione avverbiale.

Questo stratagemma retorico mette in rilievo l'argomentazione della richiesta, che dona al discorso una maggiore forza persuasiva. Infatti, il discorso più semplice con un solo ועתה non permette la stessa costruzione strutturale persuasiva, perché un ועתה solo non può che unicamente introdurre la conclusione. Il discorso col doppio ועתה ha una maggiore forza persuasiva, perché permette di organizzare l'argomentazione in modo preciso, compatto, logicamente correlato con la richiesta e mirato a conseguire l'effetto voluto non solo sull'interlocutore all'interno della narrazione, ma anche sul lettore, il destinatario reale del racconto. Nei discorsi molto sviluppati, specialmente nelle preghiere rivolte a Dio, che riflettono situazioni complesse dell'orante, viene usato addirittura il terzo ועתה che serve per riportare l'argomentazione al «dunque» che rende il discorso ancora più incisivo. Il doppio uso della locuzione ועתה non si può, quindi, attribuire a un lavoro redazionale, ma a un modo ordinario di sviluppare un discorso persuasivo nella retorica ebraica classica, che rivela anche molti punti comuni con le strategie sviluppate dalla retorica classica greco-latina.

Il retroterra giuridico,⁵⁰ presente in alcuni discorsi analizzati, può essere considerato il loro ambiente letterario originario. Infatti, nella *deprecatio*, in cui l'oratore spera di essere assolto, la richiesta non poteva apparire come una pretesa, introdotta solo dal racconto dei fatti e del pentimento, ma era necessario fare riferimento alla clemenza del giudice. In questa costruzione stilistica il doppio ועתה svolge il ruolo tecnico di creare i passaggi necessari per articolare il discorso in maniera chiara e convincente. Il doppio uso della particella ועתה si rivela quindi un efficace espediente stilistico nei discorsi persuasivi nella retorica ebraica, che si ritrovano anche in contesti diversi da quelli di composizione delle controversie trattate innanzi al giudice.

BARBARA RZEPKA
 Monastero della SS. Trinità
 via Morandini, 44
 52014 Poppi (AR)
 barbarabasamon@yahoo.it

Parole chiave

ו^eattâ – Doppio ועתה – Retorica ebraica – Discorso persuasivo – Argomentazione – Discorso di richiesta – Struttura del discorso – *Dispositio* – *Deprecatio*

Keywords

ו^eattâ – Double ועתה – Hebrew rhetoric – Persuasive speech – Argumentation – Request speech – Speech structure – *Dispositio* – *Deprecatio*

Sommario

Nei testi biblici la ripetizione è molto spesso vista dagli studiosi come indizio di un'aggiunta o di diverse fonti. Nell'Antico Testamento troviamo un gruppo di discorsi caratterizzati da una doppia o tripla ripetizione della locuzione avverbiale ועתה all'interno dello stesso discorso. Questo fenomeno del doppio ועתה riguarda diciassette testi e in altri quattro troviamo la triplice ripetizione di ועתה. Il presente studio analizza tutti i testi, cercando di rispondere alle domande che

⁵⁰ Diversi studiosi sostengono che il modello per l'organizzazione del discorso persuasivo nella retorica classica si dovrebbe cercare nel genere giudiziale. Cf. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 60-61. Similmente anche H. Lausberg ritiene che il modello esemplare della retorica è la presentazione della questione durante il processo al tribunale. Cf. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, § 27.

la presenza della ripetizione della particella ועתה solleva: perché è necessario usare due volte la stessa locuzione? quali sono le caratteristiche comuni di questi discorsi e qual è origine di questo fenomeno? La prima parte della ricerca è dedicata alla presentazione delle caratteristiche generali di ועתה; la seconda parte riguarda il carattere persuasivo di questi discorsi; la terza parte consiste nell'analisi della funzione del doppio ועתה nella struttura dei discorsi analizzati, confrontandola con la retorica classica; nella quarta parte, viene identificato l'ambito dei discorsi col doppio ועתה; infine, la quinta parte è dedicata all'importanza dell'argomentazione introdotta dal primo ועתה in uno specifico discorso, relativo alla richiesta del perdono (*deprecatio*) e alle origini di questo stratagemma retorico che è l'uso del doppio ועתה.

Summary

In the biblical texts, repetition is often seen by scholars as an indication of an addition or of different sources. In the Old Testament, we find a group of discourses characterised by a double or triple repetition of the adverbial expression ועתה within the same discourse. This phenomenon of multiple ועתה affects seventeen texts. In four, we find the triple repetition of ועתה. The present study examines all these texts, seeking to respond to the questions raised by the repetition of the particle ועתה: why is it necessary to use the same expression twice or three times? What are the common characteristics of these discourses, and what is the origin of this phenomenon? The first part of this study is devoted to the presentation of the general characteristics of ועתה; the second part concerns the persuasive character of these discourses; the third part consists in the analysis of the function of the double or triple ועתה in the structure of the discourses analysed, comparing it with classical rhetoric; the fourth part identifies the sphere of the discourses with multiple ועתה; finally, the fifth part is devoted to the importance of the argumentation introduced by the first ועתה in a specific discourse related to the plea for pardon (*deprecatio*), and to the origins of this rhetorical stratagem.