
Il lungo velo da Davide a Maria. Un filo rosso tra il *Protovangelo di Giacomo* e il Targum Jonathan

A margine del racconto di Luca: cosa stava facendo Maria all'arrivo di Gabriele?

I grandi artisti italiani del Rinascimento, come Leonardo, Botticelli o il Pinturicchio, solo per citarne alcuni, hanno rappresentato la scena dell'annunciazione (Lc 1,26-38) caratterizzando Maria intenta nella lettura di un libro. Questo dettaglio, che per certi versi potrebbe risultare anacronistico a un'analisi storico-critica degli eventi evangelici, risale a un'interpretazione patristica. Uno spunto importante a questa descrizione, secondo Laura S. Miles, andrebbe attribuito ad Ambrogio (IV sec.),¹ il quale, nell'opera indirizzata alla sorella Marcellina, s'immaginava Maria circondata da libri nel momento in cui giunse Gabriele.²

Una seconda tradizione, diffusasi soprattutto nell'iconografia orientale, rappresenta Maria nell'atto di svolgere uno specifico lavoro manuale. Un esempio molto conosciuto si trova nella basilica di Santa Maria Maggiore a Roma. Tra i mosaici dell'arco trionfale, risalenti al V sec. e commissionati da papa Sisto III, il riquadro in alto a sinistra narra il brano evangelico dell'annunciazione. Maria siede su un trono,

¹ Cf. L.S. MILES, «The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation», *Speculum* 89(2014), 639-640; a cui è seguita la monografia *The Virgin Mary's Book at the Annunciation. Reading, Interpretation, and Devotion in Medieval England*, Brewer, Cambridge 2020. Sull'argomento si veda soprattutto *ivi*, 46s.

² «Quando l'angelo entrò, fu trovata in casa, nella stanza interna, senza compagnia, perché nessuno distogliesse la sua attenzione, nessuno facesse chiasso. Infatti non desiderava nemmeno la compagnia di donne, lei che aveva la compagnia dei buoni pensieri. Che, anzi, appariva meno sola che quando era senza compagnia; e come poteva essere sola, se aveva con sé tanti libri, tanti arcangeli, tanti profeti? Ebbene anche Gabriele la trovò dove soleva visitarla» (*De virginibus* 2,2,10s, a cura di F. GORI [Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 14/1], Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, Milano-Roma 1989, 175).

come una regina, ha un fuso sotto il braccio destro, mentre con le mani svolge una matassa purpurea, che trae da un cesto depresso a terra. È dunque al lavoro, quando riceve l'annuncio da parte dell'angelo, rappresentato in volo a destra.³

La rappresentazione di Maria che all'arrivo dell'angelo Gabriele si trova impegnata nel lavoro di filatura ha una chiara origine testuale a partire dai vangeli non canonici: *Protovangelo di Giacomo* (*ProtGc*) o *Natività di Maria* (10,1–11,2) e *Vangelo dello pseudo-Matteo* (8,5–9,2). In particolare, è nel *ProtGc* che si narra di come Maria fosse stata eletta insieme ad altre giovani, in quanto discendenti della stessa tribù di Davide, per confezionare il velo del tempio.

Il *ProtGc* è un apocrifo importante, nonché pieno di enigmi e di misteri; è un testo che ripresenta alcune tradizioni le cui origini non sono sempre chiare, come ha rilevato George Themelis Zervos nella sua più recente pubblicazione sull'argomento.⁴ Vari autori hanno mostrato come il *ProtGc* abbia molto più in comune con il giudaismo di quanto si potesse pensare;⁵ è uno scritto cristiano che mostra familiarità con il giudaismo contemporaneo e ha attinto a idee presenti nelle fonti del tardo Secondo Tempio e dei primi testi rabbinici.⁶ Per rispondere a una singola questione sollevata da una lettura attenta del *ProtGc*, che tocca la relazione di questo scritto con le antiche fonti giudaiche, si può

³ Su questa iconografia cf. C.G. TAYLOR, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning. Allotting the Scarlet and the Purple* (Texts and Studies in Eastern Christianity 11), Brill, Leiden-Boston 2018; a integrazione, C.B. HORN, «Mary between Bible and Qur'an. Soundings into the Transmission and Reception History of the Protevangelium of James on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and of Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt», *ICMR* 18(2007), 509-538, in particolare 525s.

⁴ G.T. ZERVOS, *The Protevangelium of James*, 2 voll., T&T Clark, London 2019-2022, I, 168s. Dal *ProtGc* sono sorte alcune festività o memorie del calendario liturgico cattolico: Presentazione della Beata Vergine Maria (21 novembre), santi Gioacchino e Anna genitori della Beata Vergine Maria (26 luglio), Natività della Beata Vergine Maria (8 settembre). Da esso derivano anche rappresentazioni artistiche: l'anzianità di Giuseppe che tiene in mano un bastone fiorito, la grotta come luogo della nascita di Gesù a Betlemme o, come descritto sopra, per quanto riguarda la raffigurazione dell'annunciazione.

⁵ Cf. T. HORNER, «Jewish Aspects of the Protevangelium of James», *JECS* 12(2004), 313-335; M. NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James: A Jewish Woman in the Temple», *GRBS* 53(2013), 551-578; M. BOCKMUEHL, «Scriptural Completion in the Infancy Gospel of James», *Pro Ecclesia* 27(2018), 180-202.

⁶ NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 558.578.

aggiungere uno studio sul Targum Jonathan (TJon) di 1-2 Samuele.⁷ Da vari decenni, infatti, si ha la consapevolezza che i targumim riflettono una modalità interpretativa della Bibbia ebraica, condivisa anche dai primi scritti cristiani, e pertanto capace di illuminarne il retroterra.⁸

Dunque, da una lettura sinottica dei sopracitati vangeli apocrifi con quelli canonici, emerge l'informazione dell'attività in cui era occupata Maria all'arrivo di Gabriele. Tuttavia, il *ProtGc* ha una sua peculiarità dovuta all'enfasi con cui si mette in relazione il tessere con la discendenza davidica. L'obiettivo del presente studio è approfondire, attraverso un passaggio del TJon, il contesto del *ProtGc*, laddove vengono scelte delle giovani vergini dalla «tribù di Davide», tra le quali anche Maria, per confezionare il velo del tempio.

Il contesto del «Concilio del velo»: perché proprio dalla «tribù di Davide»?

Da quando è stato reintrodotta nell'Europa occidentale (metà XVI sec.), il *ProtGc* ha suscitato un significativo interesse nel mondo accademico. L'attenzione si è concentrata sull'analisi critica del testo, che nel secolo scorso ha ricevuto una svolta grazie alla pubblicazione del papiro Bodmer V.⁹

Il recente studio di Zervos, oltre ad aver valutato la redazionalità testuale, è arrivato alla conclusione che è possibile datare al II sec. d.C. la sezione più antica. La notizia su Maria, eletta per confezionare il velo del tempio in quanto legata alla stessa tribù di Davide, fa parte di questa sezione denominata «il Concilio del velo».¹⁰ Di seguito si presen-

⁷ M. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele. La natura della sua traduzione e la sua teologia* (AnBib 239), G&BP, Roma 2023, 281-284.

⁸ Parafrasando lo «storico» articolo di Vermes, si può guardare anche agli apocrifi del Nuovo Testamento non come a un'unità indipendente sullo sfondo del giudaismo, ma come parte di un ambiente più ampio della storia religiosa e culturale ebraica, cf. G. VERMES, «Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology», *JJS* 33(1982), 374s.

⁹ M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1958.

¹⁰ Secondo la teoria di Zervos, la sezione del «Concilio del velo» (10,1-12,11) avrebbe costituito la normale continuazione del documento più antico, venendo subito dopo la sezione della «Genesi di Maria» (1-7). In seguito, tra le due sezioni sarebbe stata inserita la sezione del «Concilio di Giuseppe» (8-9): ZERVOS, *The Protevangelium of James*, I, 39-49.131s.148s.

ta una traduzione del testo tratto dal *ProtGc* secondo il suo più antico testimone, ossia il papiro Bodmer V.

10 ¹Ci fu un concilio di sacerdoti, i quali dissero: «Facciamo un velo per il tempio del Signore». ²Il sacerdote disse: «Chiamate le vergini immacolate della tribù di Davide». ³I servi andarono, cercarono e ne trovarono sette. ⁴Il sacerdote si ricordò della giovane Maria che era della tribù di Davide e immacolata per Dio. I servi andarono e la condussero. ⁵Le introdussero nel tempio del Signore. Il sacerdote disse: ⁶«Ora lanciate per me le sorti. Chi filerà l'oro, l'immacolato [bianco]¹¹, il bisso, la seta, il giacinto, lo scarlatto e la porpora genuina?». ⁷A Maria toccò in sorte la porpora genuina e lo scarlatto, dopo averli presi, iniziò a lavorarli a casa sua. ⁸In quel tempo Zaccaria divenne muto; il suo posto fu preso da Samuele fino a quando Zaccaria parlò. ⁹Maria, preso lo scarlatto, lo filava. ¹¹¹Prese la brocca ed uscì per attingere acqua, ²ed ecco una voce che le diceva: «Gioisci, piena di grazia tra le donne». ³Maria guardò intorno, a destra e a sinistra, da dove venisse quella voce. ⁴Tremante se ne andò a casa sua, posò la brocca, ⁵prese la porpora, si sedette sul trono e filava la porpora. ⁶Ed ecco un angelo del Signore si presentò dinanzi a lei dicendo: [...].¹²

Il dato caratteristico del *ProtGc*, rispetto ai vangeli canonici, è quello di preparare la narrazione dell'evento dell'annunciazione attraverso il racconto di questi antecedenti. Secondo gli ultimi antefatti, Maria è stata eletta per far parte di un gruppo di giovani incaricate del confezionamento del velo del tempio e, nel momento dell'annuncio dell'angelo, è intenta a filare.

Come accennato, si ritiene che questo testo risalga al II sec. d.C., da ciò si può riflettere su come illustri il modo in cui il contesto familiare di Gesù e Maria era inteso negli ambienti cristiani dell'epoca che sentivano il legame con la fede e la pratica ebraica.¹³ Non si tratta tanto di disquisire su quali potessero essere le intenzioni che hanno portato a creare questa aggiunta rispetto ai vangeli canonici, quanto di riflettere sulla visione o sensibilità condivisa nella comunità di destinazione, che si è espressa in modo consapevole nella scelta dell'autore del *ProtGc*. Seguono alcune ipotesi.

¹¹ Τὸν ἀμίαντον: «l'immacolato; il puro», la stessa caratteristica delle giovani (τὰς ἀμίαντους) e di Maria (ἀμίαντος).

¹² Mia è la presente traduzione, così dove non è specificato successivamente. Per classiche traduzioni italiane del *ProtGc*, cf. L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., UTET, Torino 1971, I, 69-87; M. ERBETTA (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Marietti, Torino 1975-1981, I/2, 20-27. Per il testo in greco si rimanda all'edizione critica di ZERVOS, *The Protevangelium of James*, II, 63-65.

¹³ BOCKMUEHL, «Scriptural Completion in the Infancy Gospel of James», 189.

*Un'ambientazione fornita dal racconto di Esodo
e testimoniata da altre fonti giudaiche*

Circa l'informazione che un gruppo di donne era incaricato del confezionamento del velo del tempio, è stato notato che un appropriato precedente si può trovare già nella lettura dell'Antico Testamento; inoltre, un dato simile si può ricavare da alcune fonti rabbiniche e apocrife.¹⁴ In Esodo si legge che per la costruzione del santuario e delle sue suppellettili, tra cui il velo di separazione tra il Santo e il Santo dei Santi (Es 26,31-37), vengono elencati anche i tessuti di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso (Es 25,4; 35,6.23); «inoltre, tutte le donne esperte filarono con le mani e portarono filati di giacinto, di porpora, di scarlatto e di bisso» (Es 35,25).¹⁵ Nella Mishna del trattato *Sheqalim* si afferma che la realizzazione del velo del tempio veniva effettuata da un nutrito gruppo di ottantadue ragazze, che ne confezionavano due all'anno e, secondo la Tosefta dello stesso trattato, ricevevano il loro salario dalle offerte versate al tempio (*mSheq* 8,5; *tSheq* 2,6).¹⁶ Anche nell'*Apocalisse siriana di Baruc*, nell'imminenza della presa di Gerusalemme e del santuario, vengono menzionate delle giovani a cui si rivolge il seguente invito: «Voi, vergini, che intesete il bisso e le sete con oro di Ofir, affrettatevi a prendere ogni cosa e gettate[la] nel fuoco, perché esso le renda [tutte] a colui che le ha fatte e la fiamma le mandi a colui che le ha create, affinché gli avversari non se ne impadroniscano» (2Bar 10,19).¹⁷ Senza voler affermare che da tutto ciò si possa dedurre la reale esistenza di un tale gruppo

¹⁴ ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31s; NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 563s.

¹⁵ Sulla discrepanza tra *ProtGc* 10,6 e i passi di Esodo, circa i colori e i materiali che costituiscono il velo, come adattamento al numero delle giovani o conflazione di più testi, cf. E.M. VANDEN EYKEL, «But Their Faces Were All Looking Up». *Author and Reader in the Protevangelium of James*, Bloomsbury T&T Clark, London 2016, 108s.

¹⁶ Il significato di רבוּת in *mSheq* 8,5 è dubbio, come è stato notato da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31-32; al posto delle «ottantadue ragazze» si potrebbe leggere il numero di fili del velo: «ottantadue miriadi». Chi sostiene la prima lettura, comparando il termine con un possibile corrispettivo al maschile di giovani sacerdoti (רובים) in *mTam* 1:1, è F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme* (ASBF 12) Franciscan Printig Press, Jerusalem 1977, 106-109. Per una discussione sul numero delle ragazze, «otto» in *ProtGc* e «ottantadue» nelle fonti citate, cf. NUTZMAN, «Mary in the Protevangelium of James», 565, nota 28.

¹⁷ P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 2006, II, 180. Anche nel trattato *Pesiqta Rabbati* (VII-X sec. d.C.), al momento di narrare la distruzione del tempio, si ricordano le vergini tessitrici, che insieme ai sacerdoti e ai leviti si gettarono nel fuoco che consumava il santuario (*PesR* 26,6).

di giovani, è chiaro che il racconto di *ProtGc* – con le sue differenze circa il numero delle giovani, il tipo di colori e i materiali usati – non rappresenta un caso unico e può avere attinto da queste fonti o da un serbatoio comune ad esse.

Una funzione apologetica

Si è anche ipotizzato che tale racconto avesse un intento apologetico. Mentre Celso (II d.C.) liquidava Maria come «una donna di paese, una povera filatrice» (Origene, *Contro Celso* 1,28), nel *ProtGc* Maria viene celebrata come una delle vergini chiamate a confezionare un nuovo velo per il tempio.¹⁸ Indipendentemente dal fatto che avesse questo scopo, è assodato che il testo di *ProtGc* riflette la partecipazione alla discussione tra i primi cristiani riguardo alla natura della verginità di Maria, al suo rapporto con Giuseppe e i fratelli di Gesù, e, come vedremo in seguito, alla sua genealogia davidica.¹⁹

L'archetipo della donna virtuosa

Una situazione analoga a quella sopra descritta, secondo la quale alcune donne erano incaricate delle suppellettili per il culto, varca i confini dell'ebraismo e del cristianesimo. Lo storico greco Pausania (II sec. d.C.) testimonia di come il peplo di Atena venisse tessuto da fanciulle per poi essere portato in processione.²⁰ Come ha esposto nella sua monografia Catherine G. Taylor, si ritrovano molti altri esempi di questo tipo nell'antichità; pertanto, la rappresentazione di Maria con il fuso può aver avuto una notevole diffusione nei primi secoli perché rimandava a un archetipo culturale dell'epoca.²¹ Tale modello veniva, infatti, inteso come simbolo di virtù, creazione e sapienza. Naturalmente, le connotazioni spirituali assegnate a Maria in questa iconografia trascendono le frontiere del genere e dello status so-

¹⁸ P. VAN STEMPVOORT, «The Protevangelium Jacobi. The Sources of its Theme and Style and Their Bearing on its Date», in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica III* (TU 88), Akademie Verlag, Berlin 1964, 413-415.

¹⁹ Cf. L.C. VUONG, *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (WUNT 358) Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 36.

²⁰ Pausania 2,574 citato da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31s.

²¹ In *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning*, TAYLOR elenca manufatti molto variegati tra loro (monili, piatti, mosaici, sculture, sarcofagi, ampolle, tessuti), che rimandano ad altrettanti contesti civili e sociali molto differenti tra loro.

ziale, non si limitano cioè alla vita di matrone e a donne di casa.²² Comunque, si può ragionevolmente risalire a quello che può essere stato uno stimolo per il *ProtGc*. Ossia, il racconto dell'annunciazione può essere stato influenzato dall'archetipo della donna che fila, molto diffuso nell'ambiente del *ProtGc*; si pensi al ritratto biblico della «donna forte» in Pr 31,10-31.²³

Una metafora dell'incarnazione

Vari scrittori cristiani dei primi secoli hanno elaborato una sofisticata teologia sul tema della veste, a partire dai riferimenti biblici delle «tuniche di pelle» (Gen 3,22), dell'essere «rivestiti di Cristo» (Gal 3,27), dalla «tunica senza cuciture» (Gv 19,24); oppure hanno associato il simbolismo della «carne» di Cristo con «il velo» del tempio (Eb 10,19s).²⁴ In questo tipo di esegesi anche l'atto della tessitura è stato associato all'incarnazione nel grembo di Maria. È condiviso che il *ProtGc* sia stato il più influente, se non il primo testo, per lo sviluppo di quest'ultima riflessione, in quanto l'azione di Maria che fila la porpora coincide con il momento dell'incarnazione.²⁵ Un autore patristico che ha insistito su tale accostamento è Proclo di Costantinopoli (V sec.), il quale, pur non affermando che Maria stesse filando al momento dell'annunciazione, enfatizza però la metafora del tessere il corpo del Signore. In particolare, nelle sue omelie egli paragona il grembo della Vergine a un telaio su cui veniva tessuto il corpo di Cristo (1,1,21-25; 4,2,69-76).²⁶ Che il racconto di *ProtGc* avesse già in embrione una tale teologia è solo un'ipotesi; ma successivamente un tale collegamento metaforico tra la tessitura e ciò che sta per avvenire in Maria, ossia l'incarnazione, è stato esplicitato.

²² Per una critica puntuale all'opera di Taylor, se ne veda la recensione di M.J. LEITH, *Bryn Mawr Classical Review*, <https://bmcr.brynmawr.edu/2019/2019.07.26/>.

²³ Cf. TAYLOR, *Late Antique Images of the Virgin Annunciate Spinning*, 25-27; per altri esempi cf. 28-58.

²⁴ N. CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations* (SVigChr 66), Brill, Leiden-Boston 2003, 317-332.

²⁵ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, 325-328.330.

²⁶ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, 319s.

Un rimando alla passione e morte di Gesù

Un'altra possibilità è quella di vedere in questi complementi interni al *ProtGc*, qui in particolare il filare per fare il velo del tempio e i materiali, la porpora (πορφύρα) e lo scarlatto (κόκκινον), dei rimandi unificatori alla trama più ampia della storia di Gesù. Ossia, il materiale che Maria riceve perché venga filato può richiamare il momento della passione in cui i soldati spogliarono Gesù, gli fecero indossare un mantello «scarlatto» (κοκκίνην: Mt 27,25), o «purpureo» (πορφυροῦν: Gv 19,2.5), o «lo rivestirono di porpora» (πορφύραν: Mc 15,17) in quella pantomima umiliante che precedette la crocifissione. Similmente, il tema del velo, presentato dal *ProtGc* in prossimità del momento in cui si sta per verificare l'incarnazione, farebbe da inclusione con l'evento della morte di Gesù sul Calvario, visto che si riferisce che «il velo del tempio si squarciò in due, da cima a fondo» (Mt 27,51; Mc 15,38)²⁷. In questa linea di ricerca si è posto Eric M. Vanden Eykel, che ha riconsiderato il significato della filatura di Maria come il riflesso di un ricco immaginario.²⁸ Alla luce di tre immagini – le Moire della mitologia greca e romana, lo strappo del velo del tempio alla crocifissione e l'associazione della carne di Gesù con il velo in Ebrei (10,19s) – l'autore ha visto Maria come una partecipante alle forze che governano il fato e il destino umano.²⁹

Un'ulteriore opportunità a partire dalla menzione di Davide

In questo panorama, si può notare che ci sono elementi tra loro complementari, che possono aver costituito l'ambientazione per il racconto del *ProtGc*. Tra le varie e possibili ispirazioni, ritengo che se ne possa aggiungere un'altra. A questa si può risalire partendo dall'analisi di un dato del racconto suscettibile di essere ulteriormente approfondito: le giovani sono scelte specificatamente dalla «tribù di Davide» (10,2.4).

Una prima incongruenza potrebbe risultare dal fatto che una vera e propria «tribù» di Davide non risulti dagli scritti né dell'Antico, né del Nuovo Testamento; questa si potrebbe considerare un'inesattezza

²⁷ Queste ipotesi sono accennate da ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31.

²⁸ VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 101-134.

²⁹ VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 168.

dell'autore. Infatti, non sembra un errore di trascrizione. In tutti i 170 manoscritti collezionati da Zervos non ci sono varianti in merito alla provenienza delle sette vergini, né di Maria; tutti i testimoni hanno le medesime letture, sebbene con piccole differenze, nelle quali si dice che le giovani sono discendenti «della tribù di Davide» (τῆς φυλῆς τοῦ Δαυὶδ).³⁰ Una soluzione a tal proposito era stata proposta da Mario Erbetta, che consigliava di intendere «della tribù di Davide, cioè della tribù a cui Davide apparteneva», ossia quella di Giuda.³¹ Pur adottando questa interpretazione, che allontana l'ipotesi che l'autore del *ProtGc* non fosse molto ferrato in genealogie, si può ancora approfondire il contesto a partire dalla menzione di Davide come non occasionale. Si è notato, inoltre, che l'uso di φυλῆ è peculiare, poiché è un modo poco familiare di indicare la discendenza davidica.³²

Tale madre tale figlio: Maria della stirpe davidica

Il dato che Maria risulti della «tribù di Davide» rafforza la discendenza davidica di Gesù. Ciò è confermato, oltre che dai vangeli, dalle testimonianze di altri scritti apocrifi e dalle testimonianze patristiche.

Il Vangelo secondo Matteo e quello secondo Luca nelle loro sezioni sull'infanzia sono attenti a presentare Gesù come discendente di Davide. Da essi non risulta che Maria sia della stirpe di Davide, ma si nota una certa enfasi nel testimoniare la discendenza davidica di Giuseppe.³³ Già nella genealogia con cui inizia il racconto di Matteo, si coglie il desiderio di confermare che Gesù è nella linea dinastica di Davide da parte di Giuseppe. Il nome «Davide», infatti, ricorre ben cinque volte a breve distanza (Mt 1,1-17). Il primo appellativo con cui l'angelo gli si rivolge in sogno, poi, è: «Giuseppe, figlio di Davide» (Mt 1,20). Nel Vangelo di Luca, Giuseppe viene presentato fin dalla prima ricorrenza del suo nome come «uomo della casa di Davide» (Lc 1,27), per poi esserne nuovamente confermato: egli si deve recare da Nazaret alla propria città, «la città di Davide», in quanto «apparteneva alla casa e alla famiglia di Davide» (2,4); infatti, è «nella città di Davide» che deve na-

³⁰ Cf. ZERVOS, *The Protevangelium of James*, II, 383-384.387.

³¹ ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2, 31. Anche nell'uso classico: «φυλῆ significò anzitutto il gruppo legato da una comune discendenza, quindi consanguineo» (C. MAURER, «φυλῆ», *GLNT XV*, 193).

³² Cf. VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 105-106.

³³ R.E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 54-56.415-417.684-695.

scere il bambino (2,11). «Figlio di Davide» è poi il titolo con cui viene designato Gesù in quanto Messia nelle narrazioni (Mt 9,27; 12,3.23; 15,22; 20,30s; 21,9.15 e paralleli).

Forse è perché risultava complicato capire come Gesù potesse essere della discendenza davidica, non essendo stato generato da Giuseppe, oppure perché Lc 1,5.36 faceva pensare piuttosto a una discendenza levitica di Maria, che molto presto si è sentita la necessità di chiarire o colmare una lacuna affermando che anche Maria faceva parte della dinastia davidica. Si può anche ammettere che tale informazione circolasse in altre antiche tradizioni indipendenti. Un testimone che confermerebbe questa seconda possibilità è l'*Ascensione di Isaia* (II sec. d.C.), perché è uno scritto che non sembra dipendere dai vangeli canonici, nel quale Maria è definita «una donna della stirpe di Davide profeta» (11,2).³⁴ Tale frase si trova nella sezione più antica, composta alla fine del I sec. d.C., intitolata *Visione di Isaia* (6,1–11,40), che presenta molti punti di contatto con il *ProtGc*.³⁵ Che questa tradizione fosse comunque diffusa e condivisa è testimoniato dagli scritti di vari autori cristiani dei primi secoli e da altri scritti patristici successivi, sia per affermare il pieno compimento delle promesse messianiche che per sostenere la vera maternità di Maria. Per esempio, tra il I e il II sec., Ignazio di Antiochia nelle sue lettere ai cristiani di Efeso (18,2), di Tralli (9,1) e di Smirne (1,1) identifica Maria come discendente di Davide; lo stesso fanno Giustino, nel *Dialogo con Trifone* (43,1; 45,4; 68,6; 100,3; 120,1), e Ireneo (*Contro le eresie* 3,16,3; 21,5). Tertulliano, in *Contro i giudei* 9,26, parla di Maria come il «tronco di Iesse» (Is 11,1-2), da cui è germogliato il Salvatore. Eusebio di Cesarea, citando Sesto Giulio Africano (II-III sec.), nella *Storia ecclesiastica* (1,23,17), motiva l'unione di Maria con Giuseppe perché entrambi erano della stessa stirpe davidica. In alcuni autori – per esempio, Agostino, in *Contro Fausto Manicheo* (23,9), e ancor più Efrem il siriano – l'argomento sulla discendenza

³⁴ È l'opinione di E. NORELLI, *Ascensio Isaiae* (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 8), Brepols, Turnhout 1995, 538-540; *La Bibbia nell'antichità cristiana, 1: Da Gesù a Origene* (La Bibbia nella storia 15), EDB, Bologna 1993, 207, nota 17; *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini 1), EDB, Bologna 1994, 140s; in quest'ultimo volume, l'autore dedica un capitolo al confronto tra *Ascensione di Isaia* e il Vangelo secondo Matteo (ivi, 115s).

³⁵ Per una breve introduzione su questo apocrifo, cf. J. KNIGHT, «The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in the Ascension of Isaiah», *JThS* 63(2012), 68-71. Un elenco sinottico degli elementi comuni si trova in ZERVOS, *The Protevangelium of James*, I, 162-164.

davidica di Maria è estremamente serrata, con un ricorso sorprendente a una molteplicità di citazioni scritturistiche, come si può leggere nel commentario di Efrem al *Diatessaron* (1,25s).³⁶ Di rimbalzo, anche tra i racconti polemici di matrice ebraica, *Toledot Yeshu*, si trova un episodio in cui Maria, interrogata sulla sua identità, afferma di essere «della famiglia del re Davide».³⁷

Tra gli altri apocrifi della natività e dei racconti dell'infanzia solo uno merita di essere qui preso in considerazione, perché riporta elementi simili a *ProtGc*.³⁸ È il *Vangelo dello pseudo-Matteo* (IV sec. d.C.), che racconta anche la natività di Maria e l'annunciazione. In questo testo si colloca Maria nella discendenza davidica, dal momento in cui vengono presentati i genitori: «Gioacchino della tribù di Giuda», «Anna [...] della tribù di Giuda, della stirpe di Davide» (1,1s), e quando si dice il motivo per cui Maria si deve recare a Betlemme con Giuseppe: «poiché erano di qui, della tribù di Giuda e del casato di Davide» (13,1).³⁹ Tuttavia, nonostante il *Vangelo dello pseudo-Matteo* abbia delle importanti somiglianze con *ProtGc*, nel racconto di Maria come ragazza sorteggiata per filare «la porpora per il velo del tempio del Signore» (8,5), manca un importante elemento: non si afferma che le giovani, tra cui Maria, sono scelte appositamente «dalla tribù di Davi-

³⁶ Per esempio, Gen 49,10; Is 11,2; Lc 1,32.69; 2,4; At 2,30; Rm 1,3s; 2Tm 2,8 e l'apocrifo di Paolo ai Corinzi (3 Corinzi 5): cf. C. MCCARTHY (ed.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron* (JSSSt.S 2), Oxford University Press, Oxford 1993, 52-56.

³⁷ «Allora tutti i saggi mandarono a cercare sua [di Gesù] madre. Ella venne davanti a loro e le domandarono: «Chi sei tu e di chi sei figlia?». Ella disse: «Io sono della famiglia del re Davide». Le dissero: «Qual è il tuo nome?». Disse: «Il mio nome è Miriam [Maria]» (אז שלחו כל החכמים בעד אמו ותבא לפניהם וישאלו אותה מי את ובת מי את) dal ms. Vindobona, in S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach Judischen Quellen*, Calvary & Co., Berlin 1902, 67). *Toledot Yeshu* è uno scritto difficilmente databile: l'intervallo temporale va dal II sec. al IX sec. d.C. Tuttavia, una recensione o una forma scritta della collezione andrebbe collocata tra il VII e il IX sec.: cf. P. SCHÄFER, «Agobard's and Amulo's Toledot Yeshu», in P. SCHÄFER – M. MEERSON – Y. DEUTSCH (edd.), *Toledot Yeshu* («The Life Story of Jesus») *Revisited. A Princeton Conference* (TSAJ 143), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 48. In un'opera più recente lo stesso testo sopracitato è ricavato dal ms. Leipzig BH 17 1-18 (fol. 3r.39-3v.1), in P. SCHÄFER – M. MEERSON (edd.), *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus* (TSAJ 159), 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2014, I, 237 (traduzione); II, 145 (testo e apparato critico).

³⁸ J.K. ELLIOTT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives* (NTTSD 51), Brill, Boston 2016.

³⁹ *Vangelo dello Pseudo-Matteo* in MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, 195-245.

de». Come si è ricordato sopra, ciò può ben significare che erano della medesima tribù a cui apparteneva Davide.

Se, dunque, in questi apocrifi si afferma che Maria fa parte della discendenza davidica, senza che ciò costituisca una particolarità per affermare la stessa discendenza di Gesù – visti tutti i testimoni sopraccitati –, il *ProtGc* ha però una specificità, quella cioè di connettere Davide con il motivo del tessere il velo del tempio.

Il velo del tempio è un prodotto di famiglia

Secondo un'interpretazione conservata nel TJon di 2 Samuele, Davide stesso, o il padre Iesse, fu un tessitore del velo del tempio.⁴⁰ Da una particolare lettura del TJon, si ha perciò la possibilità di trovare una connessione ulteriore tra Davide e Maria. Ella – oltre a far parte della discendenza regale, un tema che ben si accorda nel racconto di *ProtGc* con l'assegnazione della porpora e il trono su cui è seduta (11,4)⁴¹ – avrebbe in comune con la famiglia davidica anche l'attività di confezionamento del velo del santuario.

L'atteggiamento targumico, per quello che concerne 1-2 Samuele, è quello di favorire un'interpretazione del personaggio Davide in positivo. Per esempio, quando nel testo ebraico si trovano elementi ambigui e quindi suscettibili di essere interpretati a sfavore, il TJon cerca con più o meno finezza letteraria di portarli a suo favore. In altre situazioni, s'interpreta il testo con una maggiore libertà per chiarirlo e perché sia coerente con il suo contesto. Spicca, poi, l'accuratezza con cui si mostra fedeltà alla fonte: infatti, la sequenza dei termini tradotti viene mantenuta.

Il passaggio del TJon si colloca nel seguente contesto. Dal punto di vista della narrazione, il regno di Davide è al tramonto (si concluderà in 1Re 2,10); gli succederà Salomone. Davide viene descritto come «stanco» e la sequenza di combattimenti interessa solo i suoi guerrie-

⁴⁰ Il TJon è una traduzione aramaica dei libri dei profeti anteriori e posteriori. Sebbene la sua redazione finale sia da collocare nella diaspora babilonese tra il IV e il V sec. d.C., è consolidato che la sua origine sia più antica e sia palestinese. Nasce in un ambiente accademico, accanto al testo ebraico a cui risulta estremamente fedele, per poi essere utilizzato anche nel culto sinagogale. Per altre questioni generali cf. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele*, 10-26. Per una recente edizione critica in inglese: E. VAN STAALDUINE-SULMAN (ed.), *The Targum of Samuel* (SAIS 1), Brill, Leiden-Köln-Boston 2002.

⁴¹ CONSTAS, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin*, 327; VUONG, *Gender and Purity in the Protevangelium of James*, 145.

ri più validi, che, consapevoli della precaria situazione del re, gli proibiscono di scendere ancora in battaglia (2Sam 21,15.17). Arrivati, però a 2Sam 21,19, il TJon sembra prendere una propria iniziativa rispetto alla versione ebraica.

Il testo di 2Sam 21,19 secondo il Testo Masoretico (TM) recita:⁴²

וְתִהְיֶה עוֹד הַמִּלְחָמָה בְּגוֹב עִם פְּלִשְׁתִּים וַיֵּד אֶלְחָנָן בֶּן־יַעֲרִי אֲרָגִים בֵּית הַלְחָמִי אֶת גְּלִית הַגָּתִי
וְעַץ חֲנִיתוֹ כַּמְנֹר אֲרָגִים

Ci fu ancora una battaglia a Gob con i Filistei. Elcanan, figlio di Ia're⁴³ dei tessitori [= Oreghim], betlemmita, colpì Golia di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio⁴⁴ di tessitori.

Lo stesso versetto secondo il TJon:⁴⁵

וְהוּוּ עוֹד קִרְבָּא בְּגוֹב עִם פְּלִשְׁתָּי וְקִטְל דְּוִיד בְּרִי שִׁי מַחֵי פְרוּכִית בֵּית מַקְדְּשָׁא יִת גְּלִית גַּתָּא
וְאֵע דְּמִוּרְנִיתִיָּה כְּאַכְסֵן דְּגַרְדִּיאִין

Ci fu ancora una battaglia a Gob con i Filistei. Davide, figlio di Iesse, tessitore del velo del santuario, uccise Golia di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio di tessitori.

Il testo ebraico risulta problematico per una serie di motivi. Nell'elenco dei terribili nemici di Israele, la narrazione ripropone Golia di Gat, dopo averne già parlato in 1Sam 17.⁴⁶ Dunque, se Golia era già stato ucciso, è contraddittorio ripresentarlo ora, e la possibilità che «Golia» sia un titolo, anziché un nome proprio, non ha trovato mol-

⁴² Per il TM, il riferimento è la BHS.

⁴³ Seguendo la vocalizzazione di TM (*ya'rê*). Il nome è incerto: D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, I: Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50.1), Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1982, 303s, proponeva di correggere in בְּיַעֲרִי; L.M. VON PAKOZDY, «'Elhânân – der frühere Name Davids», *ZAW* 68(1956), 257, ha suggerito di emendare יַעֲרִי con יַעֲרִי, congetturando un errore di lettura tra עַר e שֵׁ; P.K. MCCARTER, *II Samuel* (AncB 9), Doubleday, Garden City, NY 1984, 449, ha proposto di omettere בְּיַעֲרִי e correggere per un nome gentilizio: «the Jearite». In genere si rende «Iair», seguendo il Qere (יַעֲרִי) di 1Cr 20,5.

⁴⁴ Termine tecnico per indicare il cilindro (di metallo o di legno) su cui viene avvolto il filato d'ordito, così M. GARGIULO (ed.), *Samuele. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 415.

⁴⁵ Per TJon e Targum Onqelos il riferimento è l'edizione BiAra (Sperber).

⁴⁶ Si ritiene che questo versetto esuli dalla sequenza narrativa di TM, in quanto appartenente a una sezione di appendice al libro o a un'unità rimasta senza contesto: MCCARTER, *II Samuel*, 451.

to consenso. Inoltre, non è più Davide ad averlo ucciso, ma ciò è attribuito a Elcanan.⁴⁷ Per questo motivo qualcuno ha ipotizzato che i due personaggi coincidano nella stessa persona: «Elcanan» sarebbe il nome da civile e «Davide» quello da re.⁴⁸ Infine, la parola אֶרְגִים compare due volte nello stesso versetto: potrebbe essere un errore di dittografia, ma è anche vero che si potrebbe intendere la prima ricorrenza come nome proprio, oltre che nome comune.⁴⁹

Considerato l'atteggiamento di venerazione che i targumisti avevano per il testo ebraico, si capisce che non abbiano voluto eliminare questo versetto anche se scomodo, o ripetitivo, ma sono stati capaci di reinterpretarlo. Si può notare, anzitutto, che il TJon ha voluto armonizzare il versetto in cui Davide è nominato tra i vincitori dei vari duelli (2Sam 21,22). Poi, sembra che il TJon abbia voluto essere coerente con il racconto del duello in 1Sam 17: infatti, non si poteva attribuire l'uccisione di Golia a nessun altro se non a Davide.⁵⁰ Inoltre, ed è la cosa che più interessa al nostro argomento, il targum ha reinterpretato la prima ricorrenza di אֶרְגִים per associare a Davide, o al padre Iesse, in quanto il termine מַחֵי potrebbe essere in apposizione a quest'ultimo nome, l'azione di tessere il velo del tempio.

Per quanto riguarda un commento alla traduzione proposta, l'espressione targumica פְּרוּכִית בֵּית מִקְדָּשָׁא («del velo del santuario») di per sé non è problematica, perché è ricorrente nei targumim di Esodo per indicare proprio il velo che separava il locale più interno, quello del Santo dei Santi,⁵¹ dagli altri ambienti del santuario. Invece, la traduzio-

⁴⁷ In 2Sam 23,24 si menziona un omonimo Elcanan, di Betlemme, ma con un altro patronimico: בֶּן־דָּוִד.

⁴⁸ A.M. HONEYMAN, «The Evidence for Regnal Names among the Hebrews», *JBL* 67(1948), 23s; VON PAKOZDY, «'Elhānān – der frühere Name Davids», 257-259.

⁴⁹ BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 303s.

⁵⁰ In TM 1Cr 20,5 si è ovviato alla discordanza leggendo che Elcanan ha ucciso בֵּית הַלְחָמִי אֶת גִּלְיָת, «Lacmì, fratello di Golia», al posto di אֶת גִּלְיָת. Nel targum di questo passaggio si integrano più tradizioni: «e Davide figlio di Iesse, l'uomo pio che si alzava di notte per cantare le lodi davanti al Signore, uccise Lacmì, il fratello di Golia, il giorno in cui uccise Golia, che era di Gat. Il legno della sua lancia era come un subbio dei tessitori», cf. L. GOTTLIEB, *Targum Chronicles and Its Place Among the Late Targums* (Supplements to Aramaic Studies 16), Brill, Leiden-Boston 2020, 315s.

⁵¹ «Il velo [TM הפְּרוּכִית; TO, TN הפְּרוּכִית] costituirà per voi la separazione tra il Santo e il Santo dei Santi» (Es 26,33); «Fece il velo [TM הפְּרוּכִית; TO, TN הפְּרוּכִית] di porpora viola e di porpora rossa, di scarlatto e di bisso ritorto» (Es 36,35). Invece, la cortina più esterna, all'entrata, è detta da TM: מִסְדָּ לְפֶתַח הָאֵהָל e da TO, TN e TPsJ: פְּרָסָא לְתַרְע מִשְׁכְּנָא (Es 36,37). Per il TN e il TPsJ il riferimento è A. Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensis. Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, 5 voll., CSIC, Madrid 1977-1988.

ne del termine מחי come tessitore non è stata sempre condivisa. Harrington e Saldarini hanno optato per tradurre: «and David the son of Jesse, destroying the curtain of the sanctuary, killed Goliath the Gittite»,⁵² interpretando cioè מחי come participio maschile singolare del verbo מחה/מחי. È vero che questa radice verbale ha come principale significato quello di distruggere, colpire;⁵³ tuttavia bisogna considerare che la stessa radice può significare anche tessere;⁵⁴ esiste, poi, il sostantivo מְחִי, con il significato di ricamatore, tessitore;⁵⁵ infine, il termine di partenza ebraico è אֲרָגִים e rimanda proprio all'azione di tessere⁵⁶. Eveline van Staalduine-Sulman ha presentato una traduzione che esprime questo significato: «and David the son of Jesse, weaver of the curtains of the sanctuary, killed Goliath the Gittite, the wood of whose spear was like a weaver's heddle-rod».⁵⁷

A sostegno di questa tesi è utile far notare quanto segue.

Anzitutto, ci sono coincidenze con antiche traduzioni di 2Sam 21,19. Per esempio, la versione latina della Vulgata ha come uccisore di Golia «Adeodatus figlio di Foresta [= *Saltus*] tessitore betlemmita...».⁵⁸ La Peshitta, invece, traduce: «Elcanan, figlio di un maestro di tessitura che era di Betlemme, uccise Golia il Filisteo» (ܐܡܠܟܐ ܕܠܥܢܢܐ ܒܢ ܡܪܝܬܐ ܕܡܫܬܪܐ ܕܡܫܬܪܐ ܕܒܝܬ ܠܥܡܢ ܕܒܝܬ ܠܥܡܢ).⁵⁹ Forse per vie diverse da quelle calcate dal TJon, si nota che i traduttori sono arrivati alla stessa conclusione per quanto riguarda questo personaggio: era un tessitore o figlio di un tessitore.⁶⁰

⁵² D.J. HARRINGTON – A. J. SALDARINI (edd.), *Targum Jonathan of the Former Prophets* (ArBib 10), T&T Clark, Edinburgh 1987, 200.

⁵³ Cf. s.v. «מְחִי/מְחִי», in M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babilii and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 voll., Luzac-Puntnam's Sons, London-New York 1903 [= JASTROW], II, 759s; M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 3), John Hopkins University Press, Ramat-Gan-Baltimore-London 2002, 615 [= DJBA]; *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Bar Ilan University Press, Ramat-Gan 1990 [= DJPA], 327.

⁵⁴ «מְחִי/מְחִי», in JASTROW, II, 760: «to interlace; weave»; DJPA, 327: «to weave».

⁵⁵ «מְחִי/מְחִי», in JASTROW, II, 760: «stitcher; fine weaver».

⁵⁶ «אֲרָג», in JASTROW, I, 114: «to plait, braid, weave»; DJBA, 164 e DJPA, 73: «to weave».

⁵⁷ VAN STAALDUINE-SULMAN, *The Targum of Samuel*, 630.

⁵⁸ «In quo percussit Adeodatus filius Saltus polymitarius bethleemites Goliath Geththeum cuius hastile hastae erat quasi liciatorium textentium» (B S V C).

⁵⁹ OTSy II, 2.

⁶⁰ La versione siriana ha letto l'ebraico אֲרָגִים בְּיָדָיו per tradurlo con due nomi comuni, ܕܠܥܢܢܐ ܒܢ ܡܪܝܬܐ («figlio di un maestro di tessitura»). Per Pozzobon ܕܠܥܢܢܐ deriva dal-

In secondo luogo, esistono delle convergenze nella traduzione targumica del Pentateuco quando ricorre questa terminologia; ossia, il TJon opera esattamente come fa il targum Onqelos (TO) di Esodo. Per esempio, se il TJon traduce con מחי l'ebraico אַרְגָּיִם, è in perfetta consonanza con il passaggio di Es 35,35, dove si legge: «Li ha riempiti di saggezza per compiere ogni genere di lavoro [...] di tessitore [TM וְאַרְגָּ; TO וּמְחִי]: capaci di realizzare ogni sorta di lavoro e di ideare progetti», e con altri passaggi dove si attua la stessa tecnica di traduzione (Es 28,38; 39,22.27).

Infine, si può notare la tradizione dell'interpretazione rabbinica. A commento di 1Cr 4,21, nel midrash *Rut Rabbah* si può leggere:

Rabbi Shemuel bar Nahmani ha interpretato le Scritture in [riferimento] a Davide: «I figli di Sela, figlio di Giuda: Er, padre di Leca», [ossia] il presidente della corte di Leca; «Lada, padre di Maresà», [ossia] il presidente della corte di Maresà; «e le famiglie dei lavoratori di bisso», questo è Davide, che era impegnato nella [preparazione] del velo [פּרַכְתָּ] del santuario, perché così è scritto [2Sam 21,19]: «Elcanan colpì», questo è Davide verso il quale il Santo, che sia benedetto, è stato benevolo;⁶¹ «figlio di Ia're», un figlio che era cresciuto nella foresta;⁶² «Oreghim», perché fu impegnato nella [preparazione] del velo [פּרַכְתָּ] del santuario (*RutR* 2,2).⁶³

Anche in questo testo avviene l'identificazione di Elcanan con Davide, così come la comprensione di אַרְגָּיִם, dalla quale è derivata l'attività di tessitura del velo, si è basata su una reinterpretazione del testo ebraico. Da questo commento di *RutR*, secondo Aptowizer, deriva un'altra interessante annotazione presente nelle *Quaestiones* dello Pseudo-Girolamo su 2Sam 21,19.⁶⁴ Qui si associa a Davide l'arte di tessitore (*polymitaris*) come spiegazione dell'ebraico אַרְגָּיִם, motivan-

la somiglianza tra la scrittura יַעֲרִי e la radice ירה (insegnare), mentre וּמְחִי corrisponde alla radice אַרְגָּ: M. POZZOBON, *La Peshitta del secondo libro di Samuele* (AnBib 214), G&BP, Roma 2016, 114.

⁶¹ Per la scomposizione del nome אֶלְחָנָן in אֶל e חָנָן.

⁶² In יַעֲרִי בֶן יַעֲרִי si trova la parola יַעֲרִי, «foresta».

⁶³ Lo stesso midrash continua: «Un'altra interpretazione di "oreghim" è che gli portarono la *halakab* e lui la tessera [in modo da esporla chiaramente]. Un'altra interpretazione [ancora] è che si riferisca al Sinedrio che tessera con lui le parole della Torah» (*Soncino Judaic Classic Collection DVD*).

⁶⁴ V. APTOWITZER, «Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata», *ZAW* 29(1909) 251s.

do che la madre era della famiglia di Besalel (cf. Es 35–36).⁶⁵ Altri commentatori rimandano ai genitori di Davide per spiegare l'associazione con la tessitura. Per esempio, a chiarimento di 2Sam 21,19 e del parallelo di 1Cr 20,5, Rashi afferma:

«Elcanan», [ossia] Davide; «figlio di Ia're Oreghim», [ossia] la cui famiglia era di tessitori del velo del santuario, che era detto «Foresta» (אלחנן דוד בן יערי אורגים. שהיו משפחתו אורגים פרוכת למקדש הקרוי יער).⁶⁶

Altrove, citando il TJon, Rashi spiega che, se Golia aveva l'asta della lancia spessa quanto un subbio da tessitore, fu sconfitto da

Davide, la cui madre aveva tessuto il velo del santuario con un subbio da tessitore (דוד שאמו אורגת פרוכת לבית המקדש במנור אורגים ויהרוג את גלית שעץ חניתו כמנור).⁶⁷ (אורגים).

David Kimḥi, poi, commenta:

Iesse, chiamato Ia're, perché era il tessitore dei veli che necessitavano per il santuario (קרא ישי יערי לפי שהיה אורג פרוכות הצריכות לבית המקדש).⁶⁸

Perciò, quella del TJon sembra essere una lettura che ha preso spunto da alcune incertezze del testo ebraico con un obiettivo principale: ribadire l'eroicità di Davide, l'unico vincitore su Golia. Al cambiamento di «Elcanan» con «Davide» è legata la sostituzione di «Ia're» con «Iesse». Un ulteriore chiarimento è avvenuto con la traduzione del termine ebraico אֲרָגִים: si è letta la radice ארג per creare l'espressione «tessitore» a cui si è aggiunto il complemento «del velo» e, da ultimo, prendendo spunto dal paese di origine del personaggio (בֵּית הַלְחָמִי), cioè betlem-

⁶⁵ «Adeodatus ipse est David. Idcirco dicitur Adeodatus, quia a Deo est electus in regnum. Filius saltus quia de saltu, ubi oves pascebat, est eductus. Polymitarius, quia de genere Besalel mater eius fuit» (PSEUDO-JEROME, *Quaestiones on the Book of Samuel*, ed. A. SALTMAN [StPB 26], Brill, Leiden 1975,144s).

⁶⁶ L'associazione del santuario con «foresta» nasce da un probabile riferimento al 132,6: שמואל ב' (Mikraoth Gedoloth. Samuel II), ed. A.J. ROSENBERG, Judaica Press, New York 1986. Cf. anche www.sefaria.org/Rashi_on_II_Samuel.21.19.1.

⁶⁷ דברי הימים א' (Mikraoth Gedoloth. Chronicles I), ed. A.J. ROSENBERG, Judaica Press, New York 1992. Cf. anche https://www.sefaria.org/Rashi_on_I_Chronicles.20.5.2.

⁶⁸ https://www.sefaria.org/Radak_on_II_Samuel.21.19.

mita), si è specificata la destinazione del velo (בית מקדשא, «del santuario»). Conoscendo la propensione di TJon a migliorare la presentazione di Davide, è possibile che anche con questi ultimi cambiamenti si sia voluto perfezionare il suo profilo.⁶⁹ È vero che il termine «tessitore» rimane ambiguo, nel senso che lo si può associare sia a Davide che a Iesse, e le fonti rabbiniche in questo senso non aiutano a decidere per l'uno o per l'altro; tuttavia, anche la presentazione di Davide come figlio di un tessitore del velo del santuario ne accresce la fama.

Come giustificare la relazione tra il *ProtGc* e il TJon?

L'accostamento dell'annunciazione, secondo il *ProtGc*, con il passo targumico di 2Sam 21,19 può costituire un ulteriore legame tra il filare il velo del Santo dei Santi da parte delle giovani, tra cui Maria, con la figura di Davide. La giustificazione del rapporto esistente tra quella particolare annotazione di *ProtGc*, secondo cui tutte le giovani dovevano appartenere alla «tribù di Davide», e la reinterpretazione della figura di Davide da parte di TJon non è immediata. La somiglianza tra il *ProtGc* e il testo targumico può essere dovuta a coincidenza, a una dipendenza del *ProtGc* a TJon, oppure a un ricorso di entrambi a una fonte comune.⁷⁰ La mia ipotesi è che la tradizione di TJon 2Sam 21,19 si possa ritrovare sotto forma di allusione in *ProtGc*; nel racconto di questo apocrifo, infatti, non si afferma esplicitamente che le giovani provenissero dalla «tribù di Davide» perché il figlio di Iesse era stato tessitore del velo del tempio o era un lavoro tipico della sua famiglia.⁷¹ Tuttavia, considerando che l'interpretazione, secondo cui la famiglia di Davide era coinvolta con il confezionamento del velo del tempio, era diffusa in ambiente giudaico, si può ipotizzare che questa fosse conosciuta anche nell'ambiente del *ProtGc*.

Il rapporto esistente tra *ProtGc* e il TJon può essere paragonato a ciò che intercorre tra Nuovo Testamento e il Targum Pseudo-Jonathan (TPsJ) a riguardo della tradizione di Iannes e Iambres. Que-

⁶⁹ Sulla presentazione di Davide in TJon, cf. SEU, *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele*, 246-306.

⁷⁰ Vermes aveva delineato quattro possibilità per spiegare le somiglianze tra il NT e la letteratura ebraica: coincidenza; prestito rabbinico dal NT; dipendenza del NT dal targum o dal midrash; ricorso a una fonte comune dell'insegnamento tradizionale ebraico (VERMES, «Jewish Literature and New Testament Exegesis», 372s).

⁷¹ Si deve ricordare che il *ProtGc* predilige il filare al tessere. Ha fatto leva su questa distinzione VANDEN EYKEL, «*But Their Faces Were All Looking Up*», 103.

sti due personaggi non sono mai menzionati nell'Antico Testamento, eppure vengono citati nella Seconda lettera a Timoteo come caso emblematico e negativo: «Sull'esempio di Iannes e di Iambres che si opposero a Mosè, anche costoro [i personaggi a cui si sta riferendo l'autore per mettere in guardia Timoteo] si oppongono alla verità: gente dalla mente corrotta e che non ha dato buona prova nella fede» (2Tm 3,8). Per poter trovare menzione di Iannes e Iambres, bisogna andare al TPsJ.⁷² Qui compaiono come maghi antagonisti, alla corte del faraone, spingendolo al decreto di eliminare tutti i bambini maschi degli ebrei: «Immediatamente Iannes e Iambres, i capi dei maghi, aprirono la loro bocca e dissero al faraone: “Un bambino [Mosè] è stato destinato a nascere nell'assemblea d'Israele, per suo mezzo la terra d'Egitto è destinata ad essere distrutta”» (TPsJ Es 1,15). Entrambi vengono poi richiamati al momento del confronto con Mosè e Aronne: «Allora il faraone convocò i saggi e i maghi; e anche Iannes e Iambres, maghi che si trovavano in Egitto, fecero lo stesso con i loro incantesimi» (TPsJ Es 7,11). Una loro ulteriore menzione si trova nello stesso TPsJ al libro dei Numeri, dove compaiono al fianco di Baalam (TPsJ Nm 22,22).

Dunque, il caso del rapporto tra 2Tm 3,8 e il TPsJ, piuttosto emblematico in quanto testimonia di una tradizione mutua tra scritti molto distanti tra loro in termini temporali, è utile per poter ipotizzare ragionevolmente che qualcosa di simile sia potuto accadere tra *ProtGc* e il TJon di 2 Samuele.

Conclusione

Quando l'angelo Gabriele annuncia: «Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre» (Lc 1,33), Maria doveva sapere che quel trono era vacante ormai da vari secoli. Nel particolare dell'abside a Santa Maria Maggiore, Jacopo Turrini (circa 1295) l'ha voluta raffigurare nel momento della sua incoronazione, seduta su quel trono accanto al figlio. Il filo rosso che lega Maria a Davide non appare dai vangeli ca-

⁷² Si tratta di un targum del primo periodo islamico (VII sec. d.C.) ed è anche denominato Targum Jerushalmi I. Per una bibliografia di base su questi personaggi, cf. M. McNAMARA – R. HAYWARD – M. MAHER (edd.), *Targum Neofiti 1 – Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (ArBib 2), Liturgical Press, Collegeville, MN 1994, 162, nota 28. Per la ricorrenza di questi personaggi in altri scritti della tradizione rabbinica, cf. *Str-B*, III, 660-664.

nonici, ma viene mostrato dai vangeli apocrifi e tra questi ha un posto privilegiato il *ProtGc*, che li pone in stretta connessione.

Che la Vergine sia una discendente di Davide rafforza l'idea che in Cristo si compiono le promesse dell'Antico Testamento, perché egli, nascendo da Maria, è ancor più chiaramente della discendenza davidica, rispetto al far risalire tale discendenza al solo Giuseppe. Inoltre, poiché il *ProtGc* prepara la scena dell'annunciazione ricordando questa caratteristica di Maria come necessaria alla sua elezione nel gruppo delle giovani che devono preparare il velo del tempio, si è aggiunto un contributo di una rilettura targumica che ha una sorprendente consonanza: in TJon 2Sam 21,19, il lavoro di tessitura del velo del tempio è associato alla famiglia davidica. Nella riflessione sulla visione o sensibilità condivisa nella comunità di destinazione del *ProtGc*, si può dunque considerare anche la letteratura targumica.

MATTIA SEU
Centro de estudos Redemptoris Mater
Setor Ermida Don Bosco
AE 01 Lago Sul
CEP: 71676-030
Brasília-DF, Brasil
seumattia@gmail.com

Parole chiave

Maria – Davide – Velo del tempio – *Protovangelo di Giacomo* – Targum Jonathan – 2 Samuele

Keywords

Mary – David – Veil of the temple – *Protevangelium of James* – Targum Jonathan – 2 Samuel

Sommario

Nel *Protovangelo di Giacomo*, come antefatto dell'annunciazione, vengono scelte delle vergini «della tribù di Davide» per preparare il velo del tempio. Tra queste giovani figura anche Maria, la quale al momento della visita dell'angelo è intenta a filare la porpora. Il motivo per cui si trova la caratteristica elezione di giovani ragazze dalla stirpe di Davide potrebbe risalire anche a un'interpretazione attestata nel Targum Jonathan. Infatti, secondo il passaggio targumico di 2Sam 21,19, la famiglia di Davide partecipava alla tessitura del velo del tempio.

Summary

In the *Protevangelium of James*, as an antecedent to the annunciation, virgins «from the tribe of David» are chosen to prepare the temple veil. These young women include Mary, who at the time of the angel's visit is intent on spinning purple. The reason for finding the characteristic election of young girls from the lineage of David may go back also to an interpretation attested by the Targum Jonathan of 2Sam 21:19. In these targum, David's family was involved with the weaving of the temple veil.