

# Una nuova accezione del verbo עבר in Os 10,11bc

A New Meaning of the Verb עבר in Hos 10:11bc

ARNOLD ZAWADZKI

Institute of Biblical Studies, the John Paul II Catholic University of Lublin  
e-mail: zawadzki.a@icloud.com  
ORCID: 0000-0002-7827-7881

**ABSTRACT:** The aim of the article is to present the possibility of adding a new meaning to the semantic field of the verb עבר in Hos 10:11bc. After having examined the three translation options of Hos 10:11bc (Marti/Rudolph, Jeremias, Harper/Kwakkel), the author analyses the syntax of the verse in order to propose his own solution. He shows that the antithetic structure of Hos 10,11bc is the key to understanding not only the sense of the verb עבר, used here, but also of the entire verse and its intricate theology.

**KEYWORDS:** Hosea, trained calf, Hos 10, עבר, yoke

**PAROLE CHIAVE:** Osea, giovenca addestrata, Os 10, עבר, giogo

Os 10,11bc è la parte più problematica dell'intera pericope 10,11-15. Infatti, la frase, se letta correntemente, è del tutto inintelligibile<sup>1</sup>. Ci sono altre possibilità di traduzione, che però riescono a malapena a chiarire il senso del versetto.

## 1. Lo *status quaestionis* e la proposta di G. Kwakkel

I tentativi di tradurre Os 10,11bc sono generalmente classificati in due filoni di interpretazione. Il primo fa capo alla scuola di K. Marti e W. Rudolph (1.1.), seguiti considerevolmente dagli esegeti americani e dalla maggior parte delle traduzioni moderne. L'altro filone (1.2.) invece, capeggiato da J. Jeremias, non trova molto seguito nelle traduzioni. Nella storia dell'esegesi di Os 10,11 si staglia però la proposta di G. Kwakkel che in un breve testo del 2002 ripropone la

<sup>1</sup> San Girolamo in riferimento a Os 10,11: "Locus iste, immo quae hoc capitulum sequuntur, magnis obscurantibus involuta sunt", *Commentarii in Prophetas Minores* (Corpus Christianorum Series Latina LXXVI; Turnhuot 1969) 114 (citato da G. Kwakkel, "«But I Passed by Her Fair Neck». On Threshing and Yoking in Hosea 10:11", *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene* (a cura di F. Postma – K. Spronk – E. Talstra) (Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing 2002) 141.

soluzione di Harper con una piccola modifica. Vale la pena ripercorrere brevemente la sua argomentazione sullo sfondo di altre soluzioni per offrire una nuova possibilità di traduzione, non contemplata finora.

### 1.1. La soluzione di K. Marti e W. Rudolph (l'emendamento del TM)

K. Marti e W. Rudolph ritengono che il testo di Os 10,11b debba essere emendato, perché la traduzione letterale “sono passato sopra il suo bel collo” non ha alcun senso. Suggestiscono pertanto di aggiungere nel testo ebraico, prima della preposizione על, il sostantivo על (“giogo”) che si sarebbe perso per l’aplografia<sup>2</sup>. Questa correzione comporta però un altro intervento sul testo ebraico, vale a dire, il perfetto Qal עֲבַרְתִּי deve essere automaticamente mutato nel perfetto Hifil הֶעֱבַרְתִּי (“metterò”)<sup>3</sup>, aggiungendo la consonante ה all’inizio della parola, oppure nel perfetto Piel עֲבַרְתִּי (“rivestirò”, “coprirò” come in 1Re 6,21; Gb 21,10)<sup>4</sup>. Il più esplicito argomento in favore di questo emendamento è il contesto immediato, perché la presenza del sostantivo צוֹאָרָה (“il suo collo”) e del verbo אֲרַכִּיב (“voglio aggiogare”) implica che un giogo possa essere effettivamente menzionato nel v. 11b<sup>5</sup>.

Ora, la proposta di correggere il TM, sebbene rispetti le regole classiche della *critica textus*, non viene appoggiata da nessuna delle antiche versioni. L’unica eccezione è il Targum Gionata, che riporta אֲעִדְתִּי גִיר מִצְוֹרֵיהֶן “io ho rimosso il duro giogo dal loro collo”. Questa però non è una prova convincente che la *Vorlage* ebraica di questo targum sia stata realmente על. Infatti, come nota Macintosh<sup>6</sup>, il targum di Os 10,11bc è una parafrasi vaga, e non è chiaro quali parole o frasi ebraiche siano rappresentate nella sua interpretazione<sup>7</sup>.

2 Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 141.

3 Come vuole K. Marti, *Das Dodekapropheton* (Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr 1904) 83: “על = ich habe ein Joch geführt d. h. gelegt auf seinen sch. N.; על ist vor על verloren und infolge davon Kal statt Hiph. gelesen”. Cf. anche l’apparato critico della BHS.

4 Come vuole W. Rudolph, *Hosea* (KAT 13/1; Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1966) 201: “Piel im nordisraelitischen Sprachgebrauch statt des sonstigen Hiphil”. Al di là della controversa idea dell’esistenza di un dialetto ebraico del Nord (il cosiddetto *Israelian Hebrew* [IH] come afferma la scuola di Gary Rendsburg), l’aspetto causativo del Piel è un dato ormai acquisito nella sintassi ebraica classica (si discute semmai sulle differenze semantiche tra Piel e Hifil): B. K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winiona Lake, IN: Eisenbrauns 1990] 398-399; cf. anche J. Halévy, “Le livre d’Osée”, *Revue Sémitique* 10 (1902) 1-12, 97-133, 193-212, 289-304; Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 141.

5 Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 141.

6 A. A. Macintosh, *Hosea. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC 28; Edinburgh: T&T Clark 1997) 421; Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 142.

7 A. Gelston (a cura di), *Biblia Hebraica Quinta. Commentaries on the Critical Apparatus* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010); Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 142.

Quali sono conseguenze dell'emendamento di Rudolph? Primo – come nota giustamente Kwakkel – affinché l'enfasi posta sul giogo (על) nel v. 11b potesse essere immediatamente percepita dal lettore, la trebbiatura (לְדֹשׁ) di cui si parla precedentemente nel v. 11a dovrebbe essere fatta senza giogo. La giovenca non trebbierebbe con la macina, che presuppone l'uso del giogo, ma direttamente con gli zoccoli camminando sull'aia. Ma non è chiaro se דֹשׁ possa significare “trebbiare senza giogo” (1.1.1.). Secondo, la metafora del v. 11b si riferirebbe all'atteggiamento obbediente del popolo di Israele nel deserto<sup>8</sup>. Jahwé, tenendo conto di tale atteggiamento, si aspetta che Israele, dopo essere entrato nella terra promessa, sarà capace di caricare sopra le sue spalle compiti ancora più pesanti, e soprattutto sarà in grado di resistere ai pericoli che troverà in Canaan<sup>9</sup>. Ma tale contrapposizione tra il periodo nel deserto e il successivo soggiorno di Israele in Canaan difficilmente può essere giustificata nel contesto immediato di Os 10,11 e rimane una congettura molto ipotetica (1.1.2.). Ci sono però altre obiezioni a queste due conseguenze dell'emendamento di Rudolph. Infatti, dal punto di vista del contenuto, l'emendamento del TM risulta ancora meno convincente.

### 1.1.1. Il problema del verbo דֹשׁ

Correggendo il testo si presuppone, infatti, che דֹשׁ nel v. 11a si riferisca alla trebbiatura con gli zoccoli della giovenca, e non alla trebbiatura con la macina trainata dall'animale, il che richiede l'uso del giogo<sup>10</sup>. Il verbo דֹשׁ nella lingua ebraica può essere usato per tutt'e due le operazioni (cf. Is 28,27-28; Am 1,3; Mic 4,13; 1Cro 21,20-23)<sup>11</sup>. Dal momento che דֹשׁ può significare il trebbiare sia con sia senza giogo, la sua presenza nel v. 11a crea un grosso problema per l'emendamento del v. 11b. Questa ambiguità semantica del verbo דֹשׁ toglierebbe immediatezza e forza espressiva all'enfasi posta sul giogo nel v. 11b (voluta da Rudolph). Inoltre, l'idea della trebbiatura soltanto con gli zoccoli, cioè che l'animale portato all'aia potesse fare il lavoro da sé, senza giogo, sembra un po' ingenua. Anche Dalman osservava che gli arabi, nella prima metà del XX secolo, usavano funi e anelli di legno se più animali venivano messi alla trebbiatura con gli zoccoli. Nella sua opera non viene però contemplata la possibilità di

<sup>8</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 141.

<sup>9</sup> W. R. Harper, *Amos and Hosea* (ICC 23; Edinburgh: T&T Clark 1936) 354: “it... divides the strophe ... between the description of Israel's past and her future”. Harper pensa addirittura di aggiungere al TM l'avverbio temporale אַתְּחִילָה con valore avversativo (“ma ora”) per far risaltare la contrapposizione tra i due periodi; Rudolph, *Hosea*, 203: “Wahl eines jungen Tieres zum Vergleich weist ... auf die Wüstezeit. Demnach dürfte das schwierigere Stadium auf das Verhalten im Kulturland gehen...”.

<sup>10</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 142.

<sup>11</sup> L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston– Köln: Brill 2001) I, 218; Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 142.

impiegare un solo animale per la trebbiatura. Dalman non ha mai incontrato un contadino che trebbiasse in questo modo. Non ha senso trebbiare solo con un animale, perché il lavoro non sarebbe efficiente<sup>12</sup>. Purtroppo, la Bibbia ebraica non ci informa sul modo in cui veniva fatta la trebbiatura. Ma se una simile prassi di trebbiare, come quella descritta da Dalman, fosse stata in vigore anche ai tempi di Osea, non si potrebbe affermare che “trebbiare con gli zoccoli” e “trebbiare con il giogo” fosse una netta antitesi<sup>13</sup>. L’animale che trebbia con gli zoccoli, potrebbe portare anche il giogo. Così, il verbo  $\text{וַיִּד}$  nel v. 11a, includendo nel suo campo semantico l’idea di trebbiare con il giogo, scalza la giustezza della proposta di aggiungere al TM per la seconda volta il termine  $\text{עַל}$  (“giogo”).

### 1.1.2. La contrapposizione tra il periodo nel deserto e il periodo nella terra di Canaan

Va notato che il v. 11a e il v. 11b vengono costruiti sintatticamente come una disgiunzione/antitesi per la presenza del *waw* disgiuntivo-antitetico<sup>14</sup>, seguito dall’enfatico  $\text{וַיִּד}$ <sup>15</sup>. Perciò l’emendamento del TM indicherebbe che il contrasto antitetico<sup>16</sup> tra le due parti del medesimo versetto (v. 11a <-> v. 11b) si basi solamente sulla assenza/presenza del giogo. In questo modo, Osea metterebbe in rilievo la differenza tra la situazione di Israele nel deserto (senza giogo) e quella successiva dopo la sua entrata in Canaan (sotto il giogo)<sup>17</sup>. Tale interpretazione di  $\text{וַיִּד}$  sullo sfondo del precedente riconoscimento di Efraim come “giovenca istruita” (da Dio) nel v. 11a ( $\text{וְיִצְחָקְךָ מִלְּפָנָי וְעָלְמָי עִלְמָי}$ ) non risulta convincente, perché Dio – per impartire un’ulteriore istruzione alla giovenca (nel v. 11b) – non avrebbe più bisogno di imporle il giogo o usare lo scudiscio: la giovenca poteva fare il lavoro da sé. Sembra, dunque, che il tentativo di correggere il TM debba essere considerato fuorviante (cf. BHQ, che, a differenza della BHS, abbandona la proposta di Marti e Rudolph)<sup>18</sup>.

12 G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* (Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann 1933) III, 104, 107, 113 (citazione presa da Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 142-143, che però si ispira a H. W. Wolff, *Hosea* [Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress Press 1989] 185).

13 Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 143.

14 T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (New York: Scribner 1971) § 132 (Lezione 35).

15 Harper (*Amos and Hosea*, 354) lo ammette, sebbene si schieri per un’enfasi: “ $\text{וַיִּד}$ , although possibly adversative, is more appropriately emphatic = *and even I myself*. – *But now I will make Ephraim draw*”.

16 Ci sono diversi tipi di proposizioni disgiuntive introdotte dal *waw*. Una di queste è la proposizione antitetica (p. es. Gen 2,16-17; 40,21-22; 41,54) – Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, § 132; cf. anche Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 650-651, § 39.2.1d i § 39.2.3b.

17 Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 143. Cf. sopra la nota 9.

18 Cf. sopra le note 3 e 4.

## 1.2. La proposta di J. Jeremias (la traduzione letterale del TM)

La seconda scuola di interpretazione del v. 11b rispetta il TM e cerca di spiegare il testo ebraico di Os 10,11bc così come ci è stato tramandato dai masoreti<sup>19</sup>. I fautori di questa scuola preferiscono risolvere il problema della traduzione insistendo sul senso del verbo עבר seguito dalla preposizione על. Secondo loro, על עברתי significa che Jahwé, nel passare vicino alla giovenca, ha scoperto il suo bel collo, che egli ha apprezzato così tanto da decidere di usarla per un lavoro più duro di arare ed erpicare<sup>20</sup>. Ma se questo è il significato, perché il testo non lo dice in modo più semplice, per esempio, che Jahwé passò vicino alla giovenca e quindi vide (ראה) il suo bel collo?<sup>21</sup> Un parallelo molto eloquente potrebbe essere Ez 16,8a: וְאַעְבַּר עָלֶיךָ וְאַרְאֶךָ (“passai vicino a te e ti vidi” — cf. CEI 2008)<sup>22</sup>. Tuttavia, il più grosso limite di questa interpretazione è il totale misconoscimento del valore digiuntivo-antitetico introdotto con וְאַנִּי, di cui si accorgono Harper e Rudolph (cf. sopra 1.1.2.). Infatti, per difendere la traduzione “sono passato vicino/sopra il suo bel collo”, bisogna ignorare l’evidenza sintattica di וְאַנִּי, che consiste per l’appunto nella disgiunzione/antitesi<sup>23</sup>. Per contro, la sintassi digiuntivo-antitetica del v. 11ab è un indizio forte, che aiuta a decifrare il senso dell’intero versetto (diversamente però da come hanno fatto Harper e Rudolph – cf. sopra 1.1.2.).

<sup>19</sup> J. Jeremias, *Osea* (Antico Testamento 24/1; Brescia: Paideia 2000) 198-202.

<sup>20</sup> Jeremias, *Osea*, 198: “Eppure allora Efraim era una docile giovenca, pronta a trebbiare. Dopo aver passato sopra al suo bel collo volevo aggiungere Efraim (*Giuda*) per l’aratura, Giacobbe dovrebbe erpicare per sé”.

<sup>21</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 144.

<sup>22</sup> Ez 16,8a in ASV (“Now when I passed by thee, and looked upon thee”) e ESV (“When I passed by you again and saw you”); cf. anche Deut 3,25a אֲעִבְרָה נָא וְאַרְאֶה אֶת-הָאָרֶץ הַטּוֹבָה (“permetti che io passi al di là e veda la bella terra”; ASV “let me go over, I pray thee, and see the good land”; ESV “please let me go over and see the good land”). Cf. anche Wolff, *Hosea*, 185.

<sup>23</sup> Che וְאַנִּי abbia sempre il valore digiuntivo-antitetico, lo dimostra l’uso che ne fa la Bibbia ebraica (Gen 6,17; 9,9; 18,13; 22,5; 33,14; 34,30; 37,30; 41,15; 42,37; 43,14; 48,7.22; Es 2,9; 3,19; 4,21; 6,12; 7,3; 9,27; 14,17; 31,6; Lev 17,11; 20,3.24; Num 3,12; 6,27; 18,6.8; Dt 32,21.39; Gios 8,5; 17,14; Rut 4,4; 1Sam. 4,16; 12,2; 14,40; 16,1; 19,3; 20,20; 24,18; 25,25; 2Sam 11,11; 12,12; 13,13; 14,8; 15,20.34; 19,39; 1Re 1,14; 5,23; 9,26; 12,11, 14; 18,23.36; 20,34; 22,8; 1Crm 21,17; 22,10; 28,6; 2Crm. 6,2; 7,14; 10,11.14; 18,7; Esr 7,28; 9,4; Ne 1,1.6.11; 5,15; 6,10; 12,38.40; Est 4,11; Job 6,24; 19,25; Sal 2,6; 5,8; 13,6; 26,11; 30,7; 31,7.15.23; 35,13; 38,14; 40,18; 41,13; 52,10; 55,24; 59,17; 69,14, 30; 70,6; 71,14; 73,2.22.28; 75,10; 88,14; 102,12; 109,4, 25; 118,7; 119,87; Ct 2,16; Is 43,4, 12; 44,6; 46,4; 49,4.21; 59,21; 65,24; Ger 1,18; 5,4; 10,19; 11,19; 14,15; 17,16; 23,3.24; 26,14; 29,31; 32,38; 36,18; 40,10; Ez 1,1; 4,5; 11,20; 13,7.22; 14,11; 20,31; 29,3.9; 34,15, 24; 37,23; Dan 8,2.5.27; 9,23; 10,4.8.12.17.20; 11,1; 12,8; Os 5,2.12; 7,15; 10,11; Gl 2,27; Gion 2,5.10; 4,11; Mic 7,7; Ab 3,18; Ag 2,6; Za 2,9; 8,8; 13,9; Mal 1,4). Inoltre sul valore prettamente digiuntivo-antitetico del *waw* seguito da una forma nonverbale, cf. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, § 132; cf. anche Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 650-651.

### 1.3. La proposta di G. Kwakkel

La proposta di Kwakkel rispetta il TM e in un certo qual modo sintetizza in sé le due soluzioni presentate prima (1.1.-1.2.), perché da una parte sottolinea la fisicità e la bellezza del collo della giovenca (l'aspetto senz'altro importante per la giusta comprensione del v. 11b), dall'altra – mette in risalto il senso di moto, insito nello verbo עָבַר. Così, facendo leva sulla traduzione di Harper (“And even I myself *have spared* the beauty of her neck”)<sup>24</sup> Kwakkel propone la traduzione pressappoco uguale: “I *passed by* her fair neck and so *spared* it”<sup>25</sup>. In altre parole, Dio ha manifestato il suo amore per la giovenca, perché, quando egli vide nel deserto il suo bel collo, non approfittò della sua docilità e disponibilità a caricarsi su di sé pesanti fardelli, ma fece di tutto per preservarla dal duro lavoro della terra<sup>26</sup>. Tale interpretazione cozza, però, contro il senso immediato della successiva affermazione del v. 11c: “attaccherò Èfraim all’aratro e Giacobbe all’erpicce”. Qui, infatti, Dio annuncia la sua volontà di ingaggiare Efraim – giovenca nella lavorazione del terreno, usando la trazione animale per l’artura. Kwakkel, difendendo la sua traduzione, afferma che il v. 11c non si riferirebbe al periodo primordiale, caratterizzato dall’espeienza dell’amore di Dio, ma piuttosto al castigo che ricadrà su tutto il popolo di Giacobbe nel presente del profeta Osea o nel prossimo futuro. Fa anche notare, che la divisione massoretica tra il v. 11b e il v. 11c suggerirebbe, che una certa tensione “disgiuntiva” tra entrambi i versetti sia effettivamente presente e andrebbe presa in considerazione<sup>27</sup>.

Ma il punto debole della proposta di Harper e Kwakkel, come per altro di quella precedente di Rudolph e Jeremias, è il misconoscimento della sintassi antitetica del v. 11ab che poggia sulla presenza di נָאָוּ. Un’analisi in questo senso può orientare l’esegesi verso una nuova traduzione e comprensione del versetto in questione<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Harper, *Amos and Hosea*, 354.

<sup>25</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 144.

<sup>26</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 145: “... Yhwh loved them so much that in spite of their willingness, he preferred not to make use them but rather to spare them as much as possible”.

<sup>27</sup> Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 145 (nota 20): “...the assumed contrast between v. 11a and v. 11b also corrisponds to the division of the verse handed down by the Masorets, who put an atnach between עָבַר and אֶרְכִּיב”.

<sup>28</sup> In merito alla proposta di Kwakkel andrebbe anche spiegato esegeticamente, come si passi al significato di “risparmiare” nel verbo עָבַר in Os 10,11b. Un tale significato non rientra, infatti, nel campo semantico del suddetto vocabolo.

## 2. L'analisi sinattica della contrapposizione presente in Os 10,11ab

Quali sono dunque gli elementi strutturali dell'antitesi<sup>29</sup> presente nel v. 11ab, perché essa possa essere logica e facilmente comprensibile? Se per antitesi si intende l'accostamento di parole o concetti contrapposti, quali sono queste parole/concetti che creano il contrasto retorico nel v. 11ab? Ci sono tre possibilità (2.1., 2.2., 2.3.) per salvaguardare l'antitesi del v. 11ab:

### 2.1. L'antitesi: assenza del giogo <-> presenza del giogo

La prima possibilità riguarda il contrasto costruito sull'assenza/presenza del giogo, ma essa è stata scartata per i motivi contenutistici di cui sopra (cf. § 1.1.2).

### 2.2. L'antitesi: la giovenca <-> Dio

La seconda possibilità si basa sull'antitesi tra i soggetti grammaticali del versetto: giovenca/io<sup>30</sup>. Il v. 11a avrebbe al centro la figura della giovenca, mentre il v. 11b quella di Jahwé, che parla in prima persona singolare. Però, anche questa proposta deve essere messa da parte, perché nel v. 11a, ben due volte, è presente l'io divino. Esso compare in מְלַמְּדָה (2.2.1.) e in אֵהָבְתִי (2.2.2.) – due forme che ora vanno spiegate esegeticamente.

#### 2.2.1. מְלַמְּדָה come passivo divino

Efraim – giovenca è descritta tramite il participio passivo Pual מְלַמְּדָה. Il participio passivo Pual מְלַמְּדָה è un passivo divino: è Dio che istruisce la giovenca. Ciò che distingue Efraim agli occhi di Dio è il suo essere addomesticato. L'interpretazione di questo participio ruota attorno alla contrapposizione con l'essere selvaggio: è una giovenca dotta. Bisogna però determinare se ciò sia positivo o negativo. L'interpretazione negativa potrebbe poggiare su Is 29,13, dove compare la stessa

<sup>29</sup> Waw seguito da un pronome ha un chiaro valore disgiuntivo, per di più nel contesto di Os 10,11bc assume una valenza antitetica. Sulla possibilità di tale interpretazione sintattica, cf. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, § 132 (Lezione 35); cf. anche Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 650-651, § 39.2.1d i § 39.2.3b.

<sup>30</sup> וָאֲנִי, nell'antitesi tra due soggetti grammaticali diversi, viene normalmente tradotto "quanto a me" (cf. p. es. Es 14,17; Num 18,6; Gios 8,5).

e identica forma grammaticale con il chiaro significato di essere abili nelle usanze insegnate dagli uomini. L'interpretazione positiva, invece, poggia sul verbo למד che designa — soprattutto nel Deuteronomio<sup>31</sup> — insegnamento e apprendimento della Torah, il che impegnerebbe Efraim ad essere ligio e fedele all'alleanza conclusa con Jahwé sul monte Sinai<sup>32</sup>.

Il participio מלמד è tradotto nelle traduzioni moderne: “addomesticata”, “addestrata”, “docile”, “domata”, “diligente”, ecc<sup>33</sup>. Queste traduzioni considerano dunque il suddetto participio in senso assoluto, dato che manca un complemento oggetto (=oggetto dell'insegnamento impartito)<sup>34</sup>. Il verbo למד nell'AT è usato in senso assoluto 9 volte (2Cro 17,7.9ab; Sal 25,5; 60,1; 71,17; 119,99; Pro 5,13; Ger 31,18; 32,33ab) contro le 67 volte in cui viene considerato in senso intenzionale con un complemento oggetto<sup>35</sup>. L'uso assoluto di למד nei 9 casi sopraelencati deve essere ulteriormente ridimensionato dalle seguenti considerazioni: in 2Cro 17,7.9ab è sottinteso che l'oggetto dell'insegnamento sia la Torah del Signore; in Sal 25,5 il contesto immediato suggerisce che Dio insegna all'uomo la sua verità, mentre in Sal 60,1 l'infinito Piel di למד compare nel primo versetto che funge da titolo, per cui l'oggetto dell'insegnamento sarebbe il salmo stesso. Sal 119,99 e Pro 5,13 usano il participio sostantivato Piel מלמד, perciò, traducendolo “i miei maestri”, למד perde il suo carattere verbale.

È evidente che ad usare il verbo למד nel senso assoluto vero e proprio sono soltanto Sal 71,17; Ger 31,18; 32,33ab. Ora, un confronto tra questi tre brani fa capire che למד può essere, effettivamente, usato in senso assoluto. In Sal 71,17 למד assume il significato di un generico educare il giovane alla vita adulta, mentre Ger 32,33ab gli conferisce una sfumatura di correzione: Jahwé istruisce Israele quando questi sbaglia o si allontana da lui. Una particolare attenzione merita Ger 31,18, ove — come in Os 10,11a — si usa la forma passiva Pual לְמָדָה (perfetto

31 Dt 4,10; 5,1; 14,23, 17, 19; 31,12.

32 H. Simian-Yofre (*Il deserto degli dei* [Bologna: EDB 1992] 110) ritiene che il participio si riferisca alla maggiore responsabilità di Efraim per il fatto che egli ha avuto conoscenza della Legge.

33 CEI, TOB, BI, IEP.

34 Il complemento oggetto, ovvero l'accusativo in ebraico non si unisce soltanto ai verbi transitivi nella voce attiva. L'accusativo ebraico può comparire (e ciò succede assai sovente) con i verbi intransitivi e, per di più, nella voce passiva (cf. Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 165-168). Perciò nel caso del verbo למד non importa, se l'accusativo si unisce a Piel o Pual, perché in entrambe le voci (attiva e passiva) l'accusativo esprime lo stesso oggetto dell'insegnamento. Anche nei participi Pual seguiti dal genitivo (come in Ct 3,8; 1Cr 25,7; Ger 2,24; 1QM 6,12; 1QM 6,13; 1QM 19,10), si tratterebbe del genitivo avverbiale oggettivo che di per sé corrisponde all'uso dell'accusativo con le forme verbali (cf. Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 146, § 9.5.2.).

35 Dt 4,1.5.10.14; 5,1.31; 6,1; 11,19; 14,23; 17,19; 18,9; 20,18; 31,12.13.19.22; Gdc 3,2; 2Sam 1,18; 2Sam 22,35; 1Cm 5,18; 25,7; Ezd 7,10; Gb 21,22; Sal 18,35; 25,4.9; 34,12; 51,15; 94,10.12; 106,35; 119,7.12.26.64.66. 68.71. 73.108.124.135.171; 132,12; 143,10; 144,1; Pro 30,3; Qo 12,9; Is 1,17; 2,4; 26,9.10; 29,13.24; 40,14ab; 48,17; Ger 2,33; 9, 4.13.19; 10,2; 12,16ab; 13,21; 31,34; Ez 19,6; Dan 1,4; Mic 4,3.



o participio), riferita ad un giovenco. Questo sarebbe dunque l'unico passo in cui il verbo למד può essere tradotto con “addomesticare” e servire come argomento principale alla stragrande maggioranza delle traduzioni moderne di Os 10,11a.

### 2.2.2. אהבתי come accusativo

Tuttavia, Os 10,11a apre ad un'altra possibilità di traduzione, altrettanto corretta sia dal punto di vista grammaticale che sintattico, come rilevano già le versioni antiche dei LXX e della Vulgata<sup>36</sup>. Infatti, una volta dimostrato che quasi tutte le occorrenze del verbo למד appaiono con un complemento oggetto ben specificato o sottinteso, si profila l'ipotesi che anche in Os 10,11a il verbo למד venga usato nel suo senso intenzionale, anziché assoluto, per di più difficilmente interpretabile nella pericope di Os 10,11-15. I criteri per una traduzione diversa di Os 10,11a sono i seguenti:

- a) il verbo למד è prevalentemente usato con un complemento oggetto;
- b) il presunto participio femminile Qal אהבתי non è introdotto dalla congiunzione *waw*, perciò non sembra essere dal punto di vista sintattico parallelo al precedente participio מלמד<sup>37</sup>;
- c) inoltre, è curioso che il presunto participio אהבתי finisca con lo *yod compaginis*. Infatti, lo *yod compaginis* deriva da un'antica desinenza di caso, che si applicava anticamente al costruito dei participi e di alcuni sostantivi (specialmente i nomi di parentela bilitteri, dove è in gran parte rimasta: אָבִי, אָמִי, אָחִי, אָבִי, אָבִי da אָב “padre”, אָח “fratello”, אָמִי “suocero”)<sup>38</sup> per distinguerlo dall'assoluto. Successivamente lo si è usato con una certa libertà, ma è tipica la costruzione che inserisce la determinazione di luogo fra il participio costruito e il termine retto, per separarli e dar loro maggiore dignità (p. es. Is 22,16; Sal 101,5; 113,7)<sup>39</sup>. In Osea l'uso dello *yod compaginis* nei participi non si verifica mai. Os 10,11a sarebbe dunque l'unica testimonianza di tale uso, che non può essere giustificato diversamente se non per il suo valore ritmico<sup>40</sup>. Per contro, è più convincente vedere nello *yod* finale di אהבתי un semplice suffisso della prima persona singolare;

<sup>36</sup> Anche Andersen e Freedman si accorgono del problema di Os 10,11. Secondo loro, אהבתי non va considerato un participio femminile Qal, come indica la vocalizzazione masoretica, ma piuttosto un semplice perfetto Qal (“Efraim che io amo, è una giovenca addestrata...”). Cf. F. I. Andersen – D. N. Freedman, *Hosea* (AB 24; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1980) 567.

<sup>37</sup> Creando così una locuzione מלמד אהבתי che fungerebbe da attributo composto di due participi, legato al sostantivo אָבִי.

<sup>38</sup> W. Gesenius, *Hebrew Grammar* (ed. F. Kautzsch) (Oxford: Clarendon Press 1910) 251, § 90k.

<sup>39</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma: PIB 1923) 225-226, § 931.

<sup>40</sup> Gesenius, *Hebrew Grammar*, 251-253, § 90k-l; così anche Joüon, *Grammaire*, 227, § 93n.

- d) le traduzioni antiche vedevano nel אהבתי un complemento oggetto del precedente מלמד. Sia i LXX che la Vulgata<sup>41</sup> traducono אהבתי rispettivamente con l'infinito ἀγαπᾶν e *diligere*<sup>42</sup>; ambedue gli infiniti hanno sintatticamente la funzione di gerundio all'accusativo;
- e) מלמד che regge אהבתי sembra avere lo stesso ruolo e significato di למד, l'aggettivo derivante dalla radice למד in Ger 2,24, dove Geremia, riferendosi a Israele, utilizza l'immagine dell'asina selvatica addestrata al deserto, immagine che per altro è ispirata a Os 8,9;
- f) nel motivare la scelta di אהבתי come complemento oggetto di מלמד bisogna far notare che la giovenca, anche quella più laboriosa e docile, difficilmente può essere descritta come “amante” il proprio lavoro, soprattutto se sotto giogo. Un verbo così forte come אהב stride perciò con il concetto di addestramento<sup>43</sup>.

Per i suddetti motivi pare giusto vedere nella forma אהבתי il sostantivo femminile אהבה con il suffisso della prima persona singolare (“il mio amore”) in funzione del complemento oggetto (accusativo) di מלמד e proporre la traduzione: “Efraim è stato una giovenca che trebbiando veniva istruita<sup>44</sup> nel mio amore/dal mio amore (אהבה)”<sup>45</sup>. L'idea di essere istruiti nell'amore di Dio è giustificata anche da Os 11,4, ove Dio confessa che legava Efraim “con vincoli d'amore”<sup>46</sup>. L'amore, in questo senso, assume la concretezza di uno scudiscio con il quale l'animale da traino era incitato a muoversi. Perciò la traduzione del complemento oggetto אהבה nel senso strumentale “dall'amore” è del tutto corretta (*accusativus adverbialis instrumentalis*). Anche dal punto di vista grammaticale, va notato che il participio מלמד è allo stato assoluto, perciò conserva il suo senso verbale<sup>47</sup>, per cui l'oggetto e lo strumento dell'insegnamento spesso coincidono (p. es. Dt 11,18-19; Sal 24,4-5.9; cf. anche Sal 51,15; Ger 2,33; Dan 1,4). Nella suddetta

41 Solo due codici della Vulgata (Codex Cavensis del IX sec. e Codex Toletanus del X sec.) traducono אהבתי con “diligere”, il che presuppone l'attuale vocalizzazione del TM (אהבה).

42 La presenza dell'infinito del verbo אהב nelle versioni dei LXX e della Vulgata è giustificata dalla grammatica ebraica. Infatti, il verbo אהב, accanto al regolare אהב ha quasi sempre l'infinito costruito אהבה con il *paragogicum* (e la forma costruita אהבת attestato ben 23 volte nell'AT (p.es. Dt 10,15; 11,13.22; 19,9; 30,6.16.20; Gios 22,5; 23,11; 2Sam 19,7)).

43 Così Andersen – Freedman, *Hosea*, 567.

44 La traduzione potrebbe ispirarsi a למד מדבר in Ger 2,24, ma in questo caso la giovenca sarebbe “abituata all'amore di Jahwé”, il che conferirebbe all'intera espressione una sfumatura piuttosto negativa, non confacente alla memoria positiva che Dio ha della vocazione primordiale di Israele. Perciò, si preferisce la traduzione “istruita”.

45 Traducendo “istruita dal mio amore” o “istruita nel mio amore” non si può fare a meno di una preposizione, come in Ger 2,24 למד מדבר bisogna tradurre con l'ausilio di una preposizione (“abituata al deserto”).

46 Gli stessi termini usati, sia עבת על משך in Os 11,4, esprimono l'azione concreta di uno che traina l'animale con la corda (Sal 118,27; Gb 39,10).

47 Joüon, *Grammaire*, 343.

versione è importante il contesto immediato di Os 10,11ab: il versetto 10,11cd costituisce, infatti, una naturale continuazione rispetto a quanto precede. Accettando la traduzione proposta, si nota un netto crescendo nell'istruzione impartita dall'amore di Jahwé: Dio decide di impegnare Efraim, finora dedicato soltanto alla trebbiatura (v. 11ab), in lavori da campo agricolo (v. 11cd). La principale conseguenza del v. 11 è la convinzione religiosa che l'amore di Dio sia un'esperienza concreta fatta da Israele all'alba della vocazione originale.

L'infinito costruito לְדוֹשׁ ha qui un senso prettamente verbale e, per la presenza della preposizione ל, può essere considerato in due modi: a) come la preposizione finale retta dal participio מְלַמֵּדָה (“... istruita a trebbiare”); b) oppure ל costituisce insieme all'infinito costruito לְדוֹשׁ una locuzione avverbiale (“trebbiando”, “nel trebbiare”). Infatti, l'infinito costruito in funzione del complemento oggetto retto da un verbo causativo Hifil esprime quasi sempre un'idea avverbiale o una maniera di agire. L'inesistente forma Hifil del verbo לַמֵּד è sostituita dal Piel che conserva, comunque, lo stesso significato causativo<sup>48</sup>, e pertanto è possibile giustificare l'uso avverbiale di לְדוֹשׁ in Os 10,11. In questo caso, la traduzione di לְדוֹשׁ avrebbe la sfumatura strumentale o di circostanza: “trebbiando” sarebbe, dunque, una concreta espressione dell'amore-educatore di Dio oppure la circostanza nella quale un siffatto amore originariamente si è manifestato.

In base alle suddette osservazioni, l'oggetto dell'insegnamento (לַמֵּד) sembra essere "il mio amore" (אֶהְבֵּתִי) e non come suggerisce la vocalizzazione masoretica (אֶהְבֵּתִי - part. act. Qal fem. + *yod compaginis*). Se il senso אֶהְבֵּתִי מְלַמֵּדָה אֶהְבֵּתִי è “la giovenca istruita (da me) nel mio amore”, e quindi l'io di Dio è il protagonista attivo, anche se non grammaticale, nel v. 11a, il punto nevralgico dell'antitesi introdotta da וְאֲנִי non può essere il contrasto tra la giovenca e Dio, perché entrambi i soggetti vengono presentati sempre insieme e in una sinergia positiva di collaborazione.

### 2.3. L'antitesi: אֶהְבֵּתִי מְלַמֵּדָה לְדוֹשׁ <-> עֲבַרְתִּי

La terza possibilità è l'unica che può fare luce sul problema legato alla funzione e al significato del verbo עבר nel versetto in questione. Essa parte dalla precedente considerazione che il pronome אֲנִי, in quanto soggetto grammaticale del v. 11b, non può essere antitetico al soggetto del v. 11a (אֶפְרַיִם עֲגֹלָה), ma la sua posizione va interpretata come enfatica. Tale enfasi indica poi che anche la presenza del susseguente verbo עֲבַרְתִּי debba avere un particolare peso retorico all'intero del v. 11. Ora, dato che non sono i soggetti grammaticali ad essere contrapposti l'uno all'altro, e tenendo conto dell'enfasi sull'io divino e della sottolineatura

<sup>48</sup> Cf. sopra la nota 4.

di מְלַמְּדָה אֶהְבֵּתִי לְדֹשׁ וְעִבְרָתִי, resta che l'antitesi si debba costruire unicamente tra מְלַמְּדָה אֶהְבֵּתִי לְדֹשׁ e עִבְרָתִי. Le parole o concetti antitetici devono essere logicamente e semanticamente paragonabili<sup>49</sup>, altrimenti l'antitesi sarebbe incomprensibile. Dunque, sia עִבְרָתִי che מְלַמְּדָה אֶהְבֵּתִי לְדֹשׁ devono essere paragonabili.

La comparabilità tra i due elementi antitetici è data: (2.3.1.) dal medesimo soggetto logico (non grammaticale<sup>50</sup>), che è Dio, e (2.3.2) dal significato del verbo עִבְרָתִי, che deve riprendere, in un certo qual modo, il primo membro dell'antitesi (מְלַמְּדָה אֶהְבֵּתִי לְדֹשׁ), per contrastarlo retoricamente.

### 2.3.1. Dio – il soggetto logico di Os 10,11bc

Nel v. 11a il protagonismo di Dio si desume immediatamente dal passivo divino (מְלַמְּדָה) e dal suffisso della prima persona singolare (אֶהְבֵּתִי), che viene rafforzato da וְאֲנִי e precisato ulteriormente dalla forma morfologica del verbo עִבְרָתִי (Qal perf. 1<sup>a</sup> sing. com.), creando dal punto di vista sintattico un'unica frase. È Dio, dunque, che istruisce e compie questa misteriosa azione espressa con עִבְרָתִי. Sono le due azioni dello stesso soggetto logico ad essere antitetiche.

### 2.3.2. Il significato di עִבְרָתִי

Ora, se il punto di contrasto può essere esclusivamente tra queste due azioni מְלַמְּדָה / עִבְרָתִי, bisogna subito precisare che il primo membro dell'antitesi è elaborato, perché viene composto dal participio (מְלַמְּדָה) accompagnato dal complemento oggetto (אֶהְבֵּתִי) e dalla locuzione circostanziale (לְדֹשׁ), mentre il secondo sembra a prima vista ridursi al solo עִבְרָתִי. Il fatto che la giovenca venga istruita “nel mio amore trebbiando”<sup>51</sup>, costituisce dal punto di vista del contenuto una preziosa informazione, ma dal punto di vista retorico costituisce un punto – limite, un ganglio che Osea sfrutta per costruire la sua antitesi con עִבְרָתִי. Ecco perché non si può capire il significato di עִבְרָתִי se non si fa riferimento al primo membro dell'antitesi (מְלַמְּדָה אֶהְבֵּתִי לְדֹשׁ).

Il significato del verbo עִבְרָתִי è cedevole a qualsiasi contesto. Esige però per sua natura un riferimento-limite (un confine, un fiume, una legge, un momento, un giorno) da oltrepassare, altrimenti rischia di non essere capito. Il verbo può espri-

49 L'antitesi viene immediatamente capita, quando i termini antitetici, pur non essendo sinonimi, hanno in comune una logica interna e appartengono allo stesso, o molto affine, campo semantico.

50 L'antitesi è una figura retorica per cui gli espedienti retorici devono corrispondere alle esigenze della logica, che non sono sempre le stesse della grammatica e della sintassi.

51 Esiste anche un tentativo di vedere nell'immagine della “giovenca che trebbia” un influsso ugaritico: cf. M. Goshen-Gottstein, “«Ephraim is a well-trained heifer» and Ugaritic *mdP*”, *Bib* 41 (1960) 64-66.

mere uno spostamento geografico, se il suo punto di riferimento è un luogo geografico (p. es. Gen 30,32; Dt 4,21; 11,31; 1Sam 16,9); assume una connotazione temporale, se il riferimento è temporale (p. es. Gb 17,11). Può avere un senso morale o religioso, se il riferimento-limite è di natura morale o religiosa (p. es. legge o alleanza; cf. Os 6,7; 8,1). Può infine avere sensi astratti, se il punto – limite da trasgredire è astratto (cf. in Am 7,8; 8,2 significa “risparmiare” o “aspettare”<sup>52</sup>; in Gb 7,21 significa “perdonare”). Può avere addirittura un senso autoreferenziale, vale a dire, quando il soggetto del verbo עבר costituisce per se stesso un limite da trasgredire, significa “arrabbiarsi” o “sdegnarsi”<sup>53</sup> come in Sal 89,39. La ricchezza semantica del verbo עבר è legata alle molteplici possibilità di riferimenti e confini da oltrepassare. Se la “fisiologia” di עבר richiede il riferimento – limite, non stupisce che spesso si trova quel riferimento nell’espressione עָלִיטוּב צְנָאָרָה, conferendo al verbo un senso di moto geografico (p. es. in KJV, ASV „but I passed over upon her fair neck“).

Se però עֲבַרְתִּי è la parte integrante dell’antitesi, come è stato dimostrato, il suo riferimento – limite è da trovarsi giocoforza nella prima parte dell’antitesi<sup>54</sup>. Ora, la prima parte dell’antitesi (מִלְמַדָּה אֶהְבֵּתִי לְדוֹשׁ) non ha niente a che vedere con lo spostamento geografico, ma con l’istruzione nell’amore attraverso la trebbiatura. Perciò l’unica traduzione accettabile di וְאֲנִי עֲבַרְתִּי che possa conservare sia l’antitesi sia il senso dell’intero versetto è “ma io ho fatto ancor di più” oppure “anzi, io sono andato ben oltre nell’educazione al mio amore”. Non è la trebbiatura (לְדוֹשׁ) ad essere l’unico strumento pedagogico che Jahwé aveva adoperato all’origine della vocazione di Efraim. C’è di più<sup>55</sup>.

La traduzione “io sono passato vicino/sopra il suo bel collo” (p. es. KJV, ASV) non può essere accettata, perché elimina l’antitesi che nel testo ebraico c’è. Inoltre, essa non riesce ad entrare in un rapporto coerente e chiaro con il v.

52 Il senso di עבר “risparmiare, aspettare” in Amos si spiega come “un trascendere la propria pazienza, già fortemente provata”, oppure “un andare oltre una situazione di per sé oggettivamente inaccettabile, ma che comunque viene accettata e subita”.

53 Questo significato viene espresso attraverso la forma morfologica del Hitpaël.

54 Infatti, se nella determinazione del significato di עבר nel v. 11b si prescindesse dalla funzione retorica di עֲבַרְתִּי all’interno dell’antitesi, si sarebbe costretti a riferirsi unicamente alla locuzione preposizionale עָלִיטוּב צְנָאָרָה, la quale conferirebbe a עבר un senso del *verbum motus* “passare vicino” inconciliabile dal punto di vista retorico con il *verbum docendi* “educare”, annullando di conseguenza l’antitesi. Per questo motivo, le traduzioni che scelgono il significato “passare vicino” ignorano di fatto l’antitesi.

55 Kwakkel ha proposto un’altra possibilità di traduzione del verbo עֲבַרְתִּי: “Sono passato vicino al suo bel collo e l’ho risparmiato”. Egli dunque ritiene che, sebbene la giovenca fosse desiderosa di eseguire volentieri un lavoro (qui, Kwakkel accetta la vocalizzazione del TM: “la giovenca addestrata che ama trebbiare”), tuttavia Jahwé ha risparmiato il suo collo e ha deciso di non abusare della sua buona volontà. In altre parole, Jahwé rinuncia a imporre un giogo o un altro carico richiesto per la trebbiatura sul suo collo; evidentemente, egli non vuole caricare questa parte ben formata del corpo della giovenca. Cf. Kwakkel, “But I Passed by Her Fair Neck”, 144-145. Similmente Harper, *Amos and Hosea*, 354.

11a, dando l'impressione di essere artificialmente incollata. Va anche osservato che sull'azione del passare di Jahwé incombe un fato — il fato della banalità. Gli sforzi di vedere nel verbo עבר, qui adoperato, un riferimento all'alleanza e teofania sinaitica (p.e. Es 33,19.21; 34,6; 1Re 19,11)<sup>56</sup>, conferendogli un nimbo di sublime solennità, rivelano l'effettiva difficoltà di capire עברתי nel contesto di Os 10,11-15 come il verbo di un casuale passare. È vero che ci sono altri studiosi che difendono la casualità dell'incontro con Dio facendo riferimento a Os 9,10 (“trovai Israele come uva nel deserto”)<sup>57</sup>, però עברתי non può essere qui un'azione casuale, visto che precedentemente nel v. 11a si è parlato dell'addestramento, quindi di un'operazione educativa, voluta e programmata da Dio.

La locuzione על-טוב צוארה è ora facilmente comprensibile come causativa. L'uso della preposizione על nella Bibbia ebraica lo permette (cf. Sal 52,8; Gdc 11,37; 2Sam 3,34; 1Re 13,30; Ez 18,26; Zac 12,10). Lo stesso Osea usa על nel senso causale ben quattro volte (Os 7,14b; 9,7.15; 10,5). Tale soluzione ha un altro vantaggio: quello di poter tradurre l'intera espressione על-טוב צוארה letteralmente “per la bellezza del suo collo”, senza ricorrere a modificare la traduzione adattandola al senso di moto del verbo עבר (siccome non si può dire “passare sopra la bellezza – טוב – del suo collo”, allora si traduce “passare vicino/sopra il suo bel collo”: cf. KJV, ASV).

### 3. Conclusione

In conclusione, occorre far notare due particolari importanti:

- (1) il significato del verbo עבר, in quanto facente parte dell'antitesi, viene determinato dal primo membro della suddetta antitesi (מלמדה אהבתי לדיש). Se l'antitesi è un procedimento retorico, il v. 11ab è un esempio di come la retorica possa conferire sfumature semantiche nuove ad un vocabolo<sup>58</sup>. Per questo motivo, dato che nella determinazione del significato di עברתי non bastava accertarsi della presenza e del senso dell'ingannevole preposizione על per recuperare la trasparenza semantica del verbo עברתי nel v. 11ab, era necessaria una valutazione dell'intenzionalità dell'uso di questo verbo nella sua concreta collocazione retorica.
- (2) La validità della discussione su עברתי è data dalla certezza che waw seguito dal pronome personale (אני) può essere, nella Bibbia ebraica, solo ed esclusivamente disgiuntivo, e per di più, nel contesto di Os 10,11bc, assume un va-

<sup>56</sup> Macintosh, *Hosea*, 420.

<sup>57</sup> Cf. sopra la nota 22.

<sup>58</sup> Questo meccanismo è tipico di una lingua viva, dove un vocabolo, se collocato retoricamente in un determinato contesto, può assumere significati inaspettati, ma comprensibili.

lore antitetico<sup>59</sup>. Se fosse diversamente, il ragionamento proposto non sarebbe più difendibile. Infine, a favore della traduzione proposta depone la semplicità e immediatezza con cui il lettore riesce ad afferrare il significato del messaggio e la sua portata retorica — risultato dunque non estraneo all'intento di Osea che, senz'altro, desiderava essere capito immediatamente.

Il v. 11 costituisce un'unità ben chiara, circoscritta e leggibile. Anche la brusca introduzione del discorso diretto di Dio (v. 11c) viene giustificata e strettissimamente legata con il significato di עֲבַרְתִּי. Infatti, grazie a questo discorso diretto, il campo semantico di עֲבַרְתִּי si amplia e raggiunge la sua precisazione. Si capisce meglio che cosa Jahwé abbia effettivamente fatto di più rispetto alla prima iniziativa del suo amore (לְדוֹשׁ). Nel v. 11 i tre verbi all'imperfetto vengono contrapposti uno (אָרְכִיב) contro due (יִשְׁדָּד e יַהֲרוֹשׁ). Infatti, il primo אָרְכִיב si stacca per la forma morfologica (Hifil imperf. 1<sup>a</sup> sing. da רכב) e per il suo significato particolare dai due verbi successivi (יִשְׁדָּד e יַהֲרוֹשׁ) che sono uguali per la medesima forma morfologica (rispettivamente Qal imperf. e Piel imperf. 3<sup>a</sup> sing. m) e sinonimi con il significato “arare”. Sembra che questi tre imperfetti (אָרְכִיב - יַהֲרוֹשׁ - יִשְׁדָּד) siano volitivi, dato che l'imperfetto con funzione indicativa, quando si trova in un discorso diretto, non occupa il primo posto nella frase<sup>60</sup>. Inoltre, dato che il suddetto discorso nel v. 11c è un modo per comunicare la decisione del soggetto (Dio che parla) nei confronti di Efraim – giovenca, occorre vedere qui non tanto una serie di verbi distaccati e impassibili al futuro indeterminato, ma piuttosto un coortativo seguito da due iussivi. Questo procedimento sintattico esprime meglio la passionalità e il coinvolgimento di Jahwé, già fortemente sottolineati con il concetto di “mio amore” e “ho fatto ancor di più”.

Il v. 11, essendo per la sua struttura un'inclusione i cui punti estremi sono segnati dal nome di Efraim, con l'azione divina עבר al centro, focalizza in poche battute poetiche l'essenza di quella che doveva essere la relazione primordiale tra due soggetti: Dio ed Efraim. È singolare che questa relazione venga raffigurata come un'istruzione nell'amore, quindi come un processo nel quale Dio da buon genitore, più che da buon maestro, responsabilizza e prepara Efraim alla vita adulta. La responsabilizzazione viene retoricamente sottolineata e rafforzata dalla posizione centrale di עֲבַרְתִּי, che all'interno del v. 11 crea il clima di un crescendo nell'istruzione impartita a Efraim, il quale, infatti, d'ora in poi, dovrà mangiare soltanto il frutto del proprio lavoro: non basta trebbiare, bisogna dedicarsi anche a lavori più pesanti, quelli di aratura e semina. Nel v. 11 si cela dunque un'esperienza di fede di immensa portata: vale a dire, quell'esperienza in

<sup>59</sup> Va osservato anche che נָאֲנִי appare altre tre volte in Osea (5,2.12; 7,15); in queste occorrenze, il waw è sempre antitetico. Cf. anche Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, § 132; cf. anche Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 650-651, § 39.2.1d i § 39.2.3b.

<sup>60</sup> A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986) 50, § 56.

cui l'amore di Dio si rivela esigente e impegnativo a tal punto da rischiare di non essere capito. Eppure, in quell'esperienza faticosa l'amore di Dio si rivela come un amore vero, nel senso che non solo non disimpegna dal lavoro, ma fa crescere ancor di più nella responsabilità libera e matura delle proprie azioni e decisioni.

L'intento di Osea era di congiungere in unità le esperienze del passato di Israele e di offrire al lettore uno sfondo storico-teologico, sul quale proiettare il rammarico di un Dio non compreso nel suo amore (v. 13). Nel pensiero di Osea l'unità di fondo a cui la storia degli inizi di Israele è riconducibile, si fonda sull'amore esigente di Dio (cf. Os 1,6; 2,10-15. 16-19; 3,1-3; 6,6; 11,1-4; 12,10; 13,1). La triade Efraim – Giuda – Giacobbe, visto che Os 10,11 parla del periodo primordiale, esprime l'unità nazionale di tutte le tribù che erano attivamente impegnate nel lavoro per il bene comune. Potrebbe darsi che con ciò Osea intendesse denunciare la rottura tra Nord e Sud come un peccato contro la volontà originale di Jahwé.

Tirando ora le somme, il messaggio del v. 11, che richiama alla memoria di Israele l'amore esigente di Dio, non ha di mira l'innesco di una disputa teologica sulla natura di Dio e del suo amore, ma ha piuttosto un'impronta apologetica. Jahwé per bocca del profeta vuole scagionarsi dalla presunta accusa o dall'eventuale rimorso di coscienza di essere il reo dell'allontanamento di Israele dalla giusta strada. Israele non può sentirsi deluso o turlupinato dalle promesse di Jahwé o dal modo in cui egli l'aveva trattato nel passato. Nel tono della voce di chi parla nel v. 11 trapela lo stato d'animo di un genitore che, di fronte allo smarrimento o insuccesso del figlio, guarda al passato, esamina se stesso e le sue scelte educative, per proclamare, davanti al tribunale della sua coscienza, di aver fatto per lui tutto quello che poteva fare. Dio si giustifica, o meglio, giustifica il suo amore appellandosi alla maturità del destinatario capace di operare la distinzione tra un amore vero, che aiuta a crescere un giovane, e un amore falso, che non permette al figlio di diventare adulto. In questo modo, Israele è indirettamente incriminato di non aver capito l'amore educativo di Dio, e perciò viene paragonato a “un bambino poco saggio” (בן לא נָחֵם Os 13,13) – un feto che non trova la via d'uscita dal grembo della madre e rimane nello stadio embrionale, incapace di vivere da adulto la relazione con il genitore e giudicare con rettitudine il suo amore. Questa incapacità di comprendere le esigenze dell'amore di Jahwé (cf. anche Os 11,3) sta alla base della ribellione della giovenca (Os 4,16), che si abbandona a idoli e prostituzione — surrogati del vero amore<sup>61</sup>.

Lo scopo dell'istruzione di Jahwé è quello di far diventare Israele un individuo adulto, che sa fidarsi delle proprie forze, ma che non dubita dell'amore di Dio. La portata teologica del v. 11 sta proprio qui, in quel connubio realistico

61 Nella stessa direzione vanno le considerazioni su Os 10,11 di altri esegeti come Jeremias, *Osea*, 198-202; Wolff, *Hosea*, 185.



tra il saper prendere le situazioni della vita nelle proprie mani e l'abbandonarsi fiduciosamente in Dio<sup>62</sup>. Certamente dal v. 11 non si intravedono grossi vantaggi per Israele, se non la fatica e il sudore della fronte: prospettiva alquanto poco promettente. Tuttavia, in quella fatica Israele è chiamato ad imparare l'amore. Che cosa esso significhi concretamente, in base al solo versetto 11 è difficile precisarlo; tuttavia, l'amore come oggetto dell'insegnamento ha una forte connotazione sapienziale, anzi esso è la sapienza stessa (cf. Sap 3,9; 6,25; Sal 32,8).

Ora, il messaggio del v. 11 nella sua interezza ci fa compiere un ulteriore passo nella delucidazione del legame tra l'amore e la fiducia (בטח – cf. Os 10,13). Infatti, alla luce del v. 11, la fiducia o più precisamente la non-fiducia che sarà denunciata nel v. 13, non può certamente essere disgiunta dall'esperienza primordiale dell'amore esigente; vale a dire, fidarsi di Dio non può essere inteso come farsi sostituire da Jahwé nelle decisioni, pur difficili, da prendere. D'altronde, diffidare dell'amore di Dio e del suo aiuto, vivere, cioè, come se Dio non si interessasse del suo popolo, è altrettanto sbagliato. "Ma il re che cosa farebbe per noi?" (Os 10,3) si domandano gli israeliti, dimostrando che nel loro presente e nel loro futuro non intendono fare i conti con nessuno, se non con la loro stessa intelligenza e forza. Già in base a Os 10,11 si intravede che ciò che Dio richiede a Israele è estremamente inusuale: Jahwé chiede una fiducia adulta che, collaborando con il disegno di Dio, non solo è benedetta, ma imita e realizza lo stesso amore vissuto e sperimentato all'origine della propria chiamata. L'elemento fondante della fiducia non è dunque un evento, un esodo o una promessa antica, ma la quotidianità laboriosa e difficile, nella quale Israele aveva familiarità con l'amore esigente di Dio. Ed è proprio questa domestichezza con Dio alla scuola del suo amore ad essere l'unica risorsa del popolo per prendere decisioni e trovare risposte. Questo significa che Dio non pretende di regolare la vita della comunità d'Israele a tavolino secondo norme e precetti, ma ciò che ordina lo svolgimento concreto della vita sociale e politica di Israele è, appunto, la fiducia basata sul ricordo vivo dell'amore di Jahwé.

In base alle precedenti riflessioni, viene proposta la seguente traduzione di Os 10,11:

Efraim fu una giovenca che trebbiando veniva istruita nel mio amore. Anzi, io feci ancor di più per la bellezza del suo collo: "Desidero attaccare Efraim all'aratro, Giuda deve aprire il solco, Giacobbe deve tirare l'aratro".

<sup>62</sup> Ciò ricorda il consiglio di Sant'Agostino: "Prega come se tutto dipendesse da Dio, agisci come se tutto dipendesse da te".

## Bibliografia

- Andersen, F. I. – Freedman, D. N., *Hosea* (AB 24; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: Doubleday 1980).
- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina* (Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann 1933) III.
- Gelston A. (a cura di), *Biblia Hebraica Quinta. Commentaries on the Critical Apparatus* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2010).
- Gesenius, W., *Hebrew Grammar* (ed. F. Kautzsch) (Oxford: Clarendon Press 1910).
- Goshen-Gottstein M., “«Ephraim is a well-trained heifer» and Ugaritic *mdl*”, *Biblica* 41 (1960) 64-66.
- Halévy, J., “Le livre d’Osée”, *Revue Sémitique* 10 (1902) 1-12, 97-133, 193-212, 289-304.
- Harper, W. R., *Amos and Hosea* (ICC 23; Edinburgh: T&T Clark 1936).
- Jeremias, J., *Osea* (Antico Testamento 24/1; Brescia: Paideia 2000).
- Joüon, P., *Grammaire de l’hébreu biblique* (Roma: PIB 1923).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Boston – Köln: Brill 2001) I-II.
- Kwakkel, G., “«But I Passed by Her Fair Neck». On Threshing and Yoking in Hosea 10:11”, *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene* (a cura di F. Postma – K. Spronk – E. Talstra) (Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing 2002) 141-146.
- Lambdin, T. O., *Introduction to Biblical Hebrew* (New York: Scribner 1971).
- Macintosh, A. A., *Hosea. A Critical and Exegetical Commentary* (ICC 28; Edinburgh: T&T Clark 1997).
- Marti, K., *Das Dodekapropheten* (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr 1904).
- Niccacci, A., *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 1986).
- Rudolph, W., *Hosea* (KAT 13/1; Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1966).
- Simian-Yofre, H., *Il deserto degli dei* (Bologna: EDB 1992).
- Waltke, B. K. – O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Wolff H., W., *Hosea* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress Press <sup>5</sup>1989).