

Joseph Blenkinsopp

# IL PENTATEUCO

Introduzione  
ai primi cinque libri della Bibbia

Editrice Queriniana

## PREFAZIONE

L'ultimo decennio di un secolo sembra essere il periodo opportuno per valutare i risultati conseguiti nello studio del Pentateuco e per avanzare ipotesi riguardo la direzione in cui dovrà probabilmente muoversi nel futuro la ricerca. Per vari motivi, alcuni forse solo illusori, gli anni finali di un secolo sembrano segnare la fine di una fase e l'inizio di qualcosa di nuovo. Riguardo al nostro tema, ad esempio, la prima introduzione critica all'Antico Testamento quella di Johann Gottfried Eichorn, apparve nel 1783 e fu seguita subito dopo dallo studio epocale di de Wette. Esattamente un secolo dopo, nel 1883, Wellhausen pubblicò il suo *Prolegomena* dove esponeva l'ipotesi documentaria nella sua forma classica, gettando così le basi per un altro secolo di ricerca scientifica. Ora, nel decennio finale del ventesimo secolo, la questione da affrontare è se quella ipotesi possa ancora sopravvivere e, in caso affermativo, sotto quale forma. Anche se nell'ambito degli studi sulla Bibbia Ebraica non è più emersa una figura comparabile a quella di Wellhausen, gli sforzi congiunti di esegeti negli anni '70 ed '80, specialmente dei paesi di lingua inglese e tedesca, hanno dato nuovo impulso allo studio del Pentateuco, che promette di incanalarlo in un nuovo corso. È questa incerta, ma per molti aspetti promettente situazione, che cercheremo di documentare nei seguenti capitoli.

Dobbiamo all'inizio ricordare che lo studio critico della Bibbia rappresenta, a partire dall'Illuminismo, una componente della storia intellettuale del mondo moderno ed è quindi influenzata, come lo sono del resto altri aspetti, da correnti di pensiero, mode intellettuali e precomprensioni, a volte tacite, che creano il contemporaneo *Zeitgeist*. A beneficio di inventario, possiamo ora valutare in quale misura il Razionalismo del XVIII secolo, il Romanticismo del XIX, la filosofia della storia di Hegel ed altre principali tendenze, influirono o condizionarono i nostri predecessori in questo campo di studi, nel raggiungere certi risultati riguardo la storia religiosa di Israele e

Titolo originale  
*The Pentateuch.*  
*An Introduction to the first five books of the Bible*  
Doubleday, New York

© 1992 by Joseph Blenkinsopp  
© 1996 by Editrice Queriniana, Brescia  
via Ferri, 75 - 25123 Brescia

ISBN 88-399-2021-8

Traduzione dall'inglese-americano  
di SIMONE VENTURINI  
Edizione italiana  
a cura di ANTONIO NEPI

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

del primo Giudaismo, influenzando persino l'esegesi di testi specifici. I condizionamenti culturali ed intellettuali che influiscono sul lavoro dei nostri contemporanei sono molto meno evidenti, ma certamente non meno reali. Ciò che comunque constatiamo, è che si è levata progressivamente una forte reazione contro certi presupposti condivisi da quasi tutti gli studiosi che hanno lavorato precedentemente su questi testi, fino all'ultima significativa fase, nei decenni di mezzo del secolo, collegata agli esegeti tedeschi Gerhard von Rad e Martin Noth. Stiamo parlando di quella tendenza ad accordare uno stato privilegiato alle origini e alle più antiche fasi di sviluppo, a concentrarsi esclusivamente sull'analisi diacronica e sullo sviluppo delle idee e perciò a favorire l'identificazione e la sistemazione cronologica delle fonti. Attualmente molti dei nostri colleghi, ormai disillusi da tutto ciò, sostengono nuovi approcci metodologici. Inoltre e con specifico riferimento al Pentateuco la stessa costruzione della teoria documentaria ha iniziato a mostrare crepe e tensioni tali da metterne in dubbio la sopravvivenza. Non possiamo ancora parlare di un cambiamento paradigmatico, poiché non si intravedono alternative convincenti e globali, anche se, ad un secolo di distanza da Wellhausen, ci troviamo chiaramente ad un importante punto di svolta nello studio del Pentateuco. Una sfida significativa, non solo all'ipotesi documentaria, ma anche al metodo storico-critico che da essa scaturì, proviene da quegli studiosi che sono stati influenzati dalle nuove (o in alcuni casi non così nuove) teorie di critica letteraria. Nella teoria letteraria il distanziamento dall'approccio storico-critico, risale ai primi decenni di questo secolo con l'emergere di ciò che sarà poi conosciuto con il nome di *New Criticism*. La concentrazione sul testo stesso, senza riferimento alle circostanze della sua produzione, dell'intenzione dell'autore, ammesso che questo possa essere conosciuto, o le informazioni che potevano essere ricavate dal testo, caratterizzarono le scuole di teoria letteraria formaliste, strutturaliste e decostruzioniste. La loro incidenza sull'interpretazione dell'Antico e del Nuovo Testamento è andata sempre crescendo in importanza in questi ultimi tempi. Sebbene i risultati da ritenere si siano rivelati molto meno che schiacciati, abbiamo avuto alcune nuove interessanti proposte di lettura di singoli testi e siamo giunti ad apprezzare di più le qualità puramente letterarie ed estetiche della Bibbia Ebraica, specialmente nella sua dimensione narrativa.

Dobbiamo aggiungere comunque che questo nuovo approccio letterario ai testi biblici ha alcuni limiti congeniti che rendono impossibile parlare della comparsa di un nuovo paradigma. Ad un livello assai ovvio, non si può trascurare né omettere il fatto che si tratta di testi antichi provenienti da una cultura e da un tempo molto diversi, scritti secondo convenzioni letterarie

completamente differenti, in una lingua diversa e che hanno subito un faticoso processo redazionale. L'esegeta non dovrebbe pretendere che il testo sia un'unità letteraria, quando esistono indicazioni contrarie abbastanza evidenti. Del resto c'è molto nella Bibbia Ebraica che resiste a questo tipo di lettura sincronica e senza riferimenti; basti pensare alle leggi che sono di così centrale ed irriducibile importanza nel Pentateuco. Esiste tuttavia un problema più generale. Mentre per un verso i testi biblici sono, come tutti i testi, 'infinitamente interpretabili' – un'espressione di Martin Buber – l'enfasi posta sulla pluralità di significati può far ritenere che il punto essenziale di riferimento non sia più nel testo, ma nel singolo interprete, poiché, in altre parole, il testo viene subordinato all'auto-comprensione del lettore, e viene abolita la distanza ermeneutica tra testo e lettore. La conseguente privatizzazione del significato è particolarmente deplorabile e fuori luogo quando abbiamo a che fare con testi 'canonici', venuti ad assumere un ruolo importante nella memoria e nella fede delle comunità.

Per ragioni pratiche e teoriche, riteniamo quindi nel presente studio, che la lettura diacronica e quella sincronica dei testi biblici siano entrambe legittime e necessarie. Abbiamo quindi prestato attenzione alla formazione del Pentateuco, sulla scia della tradizione della ricerca storico-critica delle fine del XVIII secolo, tentando, nel contempo, di evidenziare la struttura, l'organizzazione interna e quella dei suoi principali componenti e dei singoli testi. Il presente studio non è in alcun modo un commentario al Pentateuco. Vengono presentati i problemi e, dove possibile, vengono offerte soluzioni in riferimento ad alcuni tra i testi più importanti. Per ulteriori delucidazioni però, il lettore è rinviato ai commentari e alle altre opere elencate nelle note e nella bibliografia.

Onde evitare fin dall'inizio qualsiasi possibile fraintendimento, dobbiamo aggiungere che questo lavoro non è in alcun senso una teologia del Pentateuco, sempre ammesso che il Pentateuco sia un'entità capace di far scaturire una teologia. Purtroppo, durante l'apogeo dello studio storico-critico, lungo tutto il XIX secolo e all'inizio del XX, l'interpretazione teologica restò indietro rispetto all'analisi critica dei testi e il divario si è ulteriormente allargato con la fine del movimento teologico-biblico dopo la seconda guerra mondiale e con la sempre più prominente corrente teologica-conservatrice ostile alla lettura storico-critica dei testi biblici. Possiamo soltanto affermare la nostra convinzione che lo studio storico-critico e letterario non solo è coerente con il senso teologico, ma è una premessa necessaria per elaborare una vera teologia contemporanea, cristiana od ebraica, che accordi a questi testi una condizione privilegiata di un certo genere. La presente opera si limita a questa fase preliminare ed è quindi diretta a quei lettori, cristiani od

ebrei, che ritrovano nel Pentateuco, sia pur attraverso modalità molto diverse, le chiavi della loro propria identità.

A meno che non sia altrimenti indicato, le traduzioni bibliche sono nostre. Le parole ebraiche sono traslitterate e con l'equivalente in italiano. Abbiamo ridotto al minimo le note, limitandoci ad indicare fra parentesi i riferimenti ad autori elencati nella bibliografia, che è quindi funzionale e, non occorre dirlo, lungi dall'essere esaustiva. È un piacere per me ringraziare David Noel Freedman per avermi chiesto di contribuire con questo volume alla Anchor Bible Reference Library. La sua fama di editore non ha bisogno di pubblicità e la sua certissima attenzione ai dettagli mi ha aiutato ad evitare molti errori. Quelli che restano, naturalmente, sono miei!

## IL PENTATEUCO

## DUE SECOLI DI STUDI DEL PENTATEUCO

I. STORIA E TEORIA

Problema: autore ⇒ Paternità mosaica?

⇒ Tradizioni/Frammenti/Fondi/  
Completazione?

1. Gli inizi della ricerca critica (XVII-XVIII sec.)

L'opinione tradizionale a lungo condivisa, sia in seno all'Ebraismo sia nel Cristianesimo, era di ritenere Mosè come l'autore dell'intero Pentateuco. Qua e là nel Pentateuco si afferma che Mosè ha scritto alcune cose, leggi comprese (*Es* 24,4) ed il voto di estirpare gli Amaleciti (*Es* 17,14), ma in nessun luogo in effetti si afferma che Mosè oppure qualcun altro sia stato l'autore del Pentateuco. Ciò che dunque sembrerebbe logicamente richiedere una spiegazione non è il motivo per cui tanti cessarono di credere nel dogma della paternità mosaica, quanto piuttosto la ragione per cui in primo luogo tutti credevano in essa. Una spiegazione va trovata nell'interesse per la paternità di un'opera e la produzione di libri che emersero dapprima nella tarda antichità. La Sapienza di Ben Sira (Ecclesiastico), scritta all'inizio del secolo II a.C., è il primo libro ebraico a noi pervenuto, simile sotto ogni aspetto al significato moderno del termine, e l'unico in cui l'autore per la prima volta identifica se stesso (*Sir* 50,29). A partire circa dallo stesso periodo, le esigenze polemiche, portarono gli apologeti giudei a paragonare favorevolmente Mosè con le sue controparti greche, come legislatore e compilatore delle epopee nazionali. La stessa operazione venne tendenziosamente e vigorosamente effettuata da Giuseppe Flavio che nomina Mosè come autore dei cinque libri che contengono le leggi e la storia tradizionale (*Contr. Apion.* 1,37-40). Data la frequente ricorrenza nel Pentateuco di frasi come «il libro della legge di Mosè», l'attribuzione delle leggi a Mosè ed infine alle narrazioni in cui le leggi sono inserite diventa comprensibile. Là dove poi la paternità mosaica continua ad essere mantenuta, la credenza che l'ispirazione debba essere incanalata attraverso individui specifici e nominati, ha certamente giocato la sua parte.

La stretta connessione tra Mosè e la legge, attestata chiaramente e coerentemente per la prima volta nel Deuteronomio e luogo comune durante il periodo del secondo Tempio, arriva a spiegare come l'intera opera iniziò ad essere a lui attribuita. Non appena diventò procedura abituale assegnare le composizioni sapienziali a Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici) e gli inni liturgici a Davide, così le leggi, dovunque e in qualunque periodo promulgate, cominciarono ad essere attribuite a Mosè e investite dell'autorità legata al suo nome. A questo proposito, il Pentateuco nel suo insieme, in particolare il Deuteronomio, sono tra i più antichi esempi di pseudo-epigrafia giudaica, un genere abbondantemente attestato a partire dagli ultimi due secoli dell'era volgare. Se al lettore critico odierno sembra evidente che la tesi della paternità mosaica, non può resistere nemmeno ad una lettura superficiale del Pentateuco, in passato le cose non stavano di certo così. Quando nel XVIII secolo lo studioso spagnolo Abraham Ibn Ezra nel suo commentario al Deuteronomio, decise di esprimere i suoi dubbi, si sentì obbligato a farlo in una specie di codice:

Al di là del Giordano... se così tu devi capire il mistero delle dodici... inoltre Mosè scrisse la legge... i Cananei erano allora nel paese... sarà rivelato sulla montagna di Dio... ecco allora il suo letto, il suo letto di ferro... allora tu conoscerai la verità.

Uno studioso che non ebbe difficoltà ad infrangere il codice, fu Spinoza che, nell'ottavo capitolo del suo *'Tractatus theologicus-politicus'*, pubblicato nel 1670, elencò i passi biblici che secondo Ibn Ezra non potevano essere stati scritti da Mosè (i passi in questione sono: Dt 1,1; 3,11; 27,1-8; 31,9; Gen 12,5; 22,14). A questi Spinoza aggiunse le sue argomentazioni che lo portarono a concludere che «È così più chiaro del sole a mezzogiorno che il Pentateuco non è stato scritto da Mosè, bensì da qualcuno che visse in un periodo molto posteriore a quello di Mosè». Due decenni prima, nel capitolo 33 del *Leviathan*, Thomas Hobbes, attraverso simili ragionamenti, era approdato alla stessa conclusione: «È quindi sufficientemente evidente che i cinque libri di Mosè furono messi per iscritto solo successivamente, sebbene non sia così palese quanto tempo dopo».

Sia Hobbes che Spinoza erano, al tempo in cui scrissero, al riparo del raggio d'azione della censura religiosa ufficiale; non fu così però per altri ricercatori nel campo biblico. Un contemporaneo di Spinoza, uno dei pionieri nello studio critico del Pentateuco, il prete oratoriano francese Richard Simon, scoprì a proprie spese la necessità della prudenza, dopo la pubblicazione della sua *Histoire Critique du Vieux Testament* nel 1678. Simon rico-

nosceva il ruolo di Mosè nella produzione del Pentateuco, aggiungendo soltanto l'impressione che l'opera doveva la sua forma finale agli scribi attivi fino al tempo di Esdra. Il risultato comunque fu che il suo libro figurò, dopo quello di Spinoza, nell'Indice della Chiesa Cattolica Romana. La maggior parte delle 1300 copie stampate furono così distrutte ed egli stesso fu confinato in una remota parrocchia in Normandia, che per la gerarchia francese, era l'equivalente dell'Isola del Diavolo. Alcune copie scamparono tuttavia alla distruzione e, una volta tradotte in tedesco, un secolo dopo, ad opera di Johann Salomo Semler, contribuirono significativamente in quella forma, alla ricerca sulla formazione del Pentateuco che stava prendendo piede nelle università tedesche. Il libro fu tradotto anche in inglese, anche se in Inghilterra fu accolto meno favorevolmente che in Francia.

La presenza di differenti nomi divini nel Pentateuco – Elohim e Yahweh (Jehovah nella sua forma più antica) – fu sfruttata per la prima volta come criterio per distinguere tra fonti parallele, nel libro pubblicato nel 1711 da Henning Bernhard Witter, pastore della Chiesa Luterana ad Hildesheim. Lungi dall'essere inserito nella lista dei 'best-seller' dell'epoca, la monografia di Witter passò totalmente inosservata e fu salvata dall'oblio solo nel 1925 ad opera dello studioso francese Adolphe Lods. Witter aveva evitato la possibile censura, parlando di fonti usate da Mosè nella compilazione del Pentateuco. Indipendentemente da Witter, a quanto pare, Jean Astruc, medico alla corte di Luigi XV e studioso dilettante dell'Antico Testamento, pubblicò nel 1753 a Bruxelles uno studio, in cui distingueva nel libro della Genesi una fonte Elohista ed una fonte Jehovistica, insieme con altro materiale indipendente da ciascuna di quelle. Egli chiamò queste fonti semplicemente A, B e C. Astruc non era interessato a mettere in discussione il dogma della paternità mosaica. Al contrario, il suo scopo era di difenderla contro quelli che, come Spinoza, la rigettavano. Ciò che egli proponeva era piuttosto la bizzarra idea che Mosè avesse disposto in colonne, sinotticamente, queste fonti antiche, proprio come in una sinossi dei Vangeli, le cui pagine vennero più tardi fuse assieme nel corso della trasmissione. Questa teoria delle fonti parallele e distinte, o 'mémoires', come Astruc le chiamava, fu ripresa, ampliata e delineata con maggior precisione da Johann Gottfried Eichhorn, professore all'università di Göttingen ed autore della prima *Introduzione critica all'Antico Testamento* (1780-1783). Anche Eichhorn assegnò a Mosè il ruolo di autore almeno per i libri da Esodo a Deuteronomio e lo fece in modo tutto suo. Come figlio dell'Illuminismo, egli sosteneva, che Mosè aveva iniziato la sua carriera come erudito egiziano e solo in seguito giunse a fondare la nazione d'Israele. Più tardi, tuttavia, dopo che de Wette pubblicò la sua famosa

Dissertazione sul Deuteronomio, Eichorn abbandonò del tutto l'idea della paternità mosaica.

È importante non dimenticare che il criterio dei nomi divini fu, fin dall'inizio, abbastanza limitato nell'applicazione. Inizialmente venne utilizzato solo per Genesi e per i primi due capitoli di Esodo – in altre parole, fino al punto del racconto in cui il nome divino Jhwh fu rivelato a Mosè (*Es* 3,13-15 con versione parallela in *Es* 6,2-3). Si pensava che dopo questo punto la fonte Elohistica non aveva più alcun bisogno di evitare l'uso del nome YHWH. Ammettendo un livello ragionevole di coerenza nel racconto ed un desiderio da parte dell'Elohistica di evitare gli anacronismi, questo argomento presenta una sufficiente plausibilità. È stato però rilevato da parte di molti critici della teoria che la ricorrenza dei nomi divini non è affatto coerente così come l'ipotesi richiederebbe, che in particolare il racconto del giardino di Eden combina entrambi in un'unica denominazione (YHWH Elohim) e che il cambiamento dei nomi è passibile di altre spiegazioni (WHYBRAY 1987, 63-72). Nel corso del presente studio avremo ampia opportunità di confermare queste perplessità.

Durante questo primo periodo di ricerca critica, c'erano quindi coloro che, pur rifiutando l'opinione tradizionale, rimanevano scettici circa le ipotesi delle fonti parallele. Un'alternativa era quella di ammettere una pluralità di fonti abbastanza differenti tra loro che, finalmente assemblate in un periodo molto posteriore a quello di Mosè, costituiscono il Pentateuco. Il primo a sostenere questa ipotesi dei frammenti, come iniziò ad essere designata, fu il sacerdote cattolico scozzese Alexander Geddes (1737-1802). Geddes fu uno dei pochi studiosi inglesi della Bibbia, che in quel tempo si diede da fare per imparare il tedesco e per mantenersi in contatto con gli sviluppi nei circoli accademici tedeschi. Come Simon prima di lui, incorse, per sua sfortuna, nella censura ecclesiastica, cui si aggiunse un diffuso biasimo da parte degli uomini di Chiesa conservatori di altre confessioni. La sua opera ebbe scarso impatto in Gran Bretagna; le sue conclusioni più importanti furono riprese però da Johann Severin Vater, professore all'università di Halle dal 1800, per essere poi sviluppate ed ampiamente modificate, negli scritti di Wilhelm de Wette durante il primo decennio del secolo seguente (FULLER 1984; ROGERSON 1984, 154-157).

## Il XIX secolo: da de Wette a Wellhausen

All'inizio del XIX secolo, praticamente tutti gli studiosi dell'Antico Testamento al di fuori della sfera e degli ambiti ecclesiastici, rigettavano l'idea che Mosè fosse stato l'autore del Pentateuco nella sua totalità. Alcuni erano disposti a concedere che egli avesse compilato delle leggi, altri che avesse potuto lasciare un racconto delle vicissitudini nel deserto. Inoltre, forse, la maggior parte del Deuteronomio poteva essere fatta risalire a lui – con l'ovvia esclusione degli ultimi otto versetti che raccontano la sua morte e sepoltura, fatti che perfino l'opinione tradizionale giudaica assegnava ad una mano più tardiva (b. BB 15a). Tali concessioni, però, non potevano essere fatte per i racconti di eventi precedenti al periodo di Mosè. Contraddizioni di fatto, ripetizioni, parallelismo nella terminologia e nel modo in cui eventi particolari vengono riportati, differenze notevoli nell'ethos e nell'enfasi, tutto sembrava richiedere una spiegazione assai diversa. La soluzione più conservatrice era quella di ritenere che Mosè avesse fatto uso di fonti per redigere la storia risalendo fino alla creazione. Prevalse però sempre più l'idea che questa parte della narrazione fosse il risultato di una combinazione posteriore di una molteplicità di fonti o di due filoni narrativi continui. Coloro che erano convinti che la ricorrenza di nomi divini costituiva la chiave per la divisione in fonti, postulavano una più antica fonte Elohistica (E) ed una più recente chiamata Jehovista (J). Il loro ordine cronologico dipendeva primariamente dalla tradizione secondo la quale il nome YHWH fu rivelato per la prima volta in epoca mosaica. Nel 1798 Karl David Ilgen, perfezionò questa divisione in fonti, distinguendo tra un autore elohista più antico ed uno più tardivo. Ilgen pensava che egli avesse ricostruito gli archivi del Tempio di Gerusalemme, distrutti o dispersi quando la città era stata saccheggiata dai Babilonesi nel 587 a.C. Se però da un lato appare corretta l'ipotesi dell'esistenza di tali archivi, dall'altro è tuttavia improbabile che si possa mai arrivare a conoscere ciò che essi contenevano.

C'è unanime consenso sul fatto che l'opera di Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) abbia segnato una nuova e decisiva fase nello studio del Pentateuco. De Wette dimostrò in maniera convincente che i libri delle Cronache presentano un quadro del tutto diverso della religione di Israele nel periodo monarchico, rispetto a quello dei libri di Samuele e dei Re. In particolare, i libri delle Cronache presuppongono che un sistema legislativo completo, che regolava questioni culturali (sacrifici, sacerdoti, leviti, etc.), fosse stato stabilito da Mosè e che fosse pienamente funzionante dall'inizio della monarchia, momento in cui inizia la storia delle Cronache. Poiché que-

sta presentazione diverge da ciò che noi troviamo nei precedenti libri storici, de Wette concludeva che le istituzioni religiose descritte nelle Cronache dovevano essere una retroproiezione della situazione vissuta nel tempo in cui si scriveva e cioè nel tardo periodo persiano o nel primo periodo ellenistico. Sembrava quindi ragionevole concludere che il materiale legale del Pentateuco, od almeno la legislazione rituale, risalisse a un periodo posteriore alla fine della monarchia. De Wette sosteneva inoltre che le antiche tradizioni narrative nel Pentateuco, sebbene di grande valore religioso per il lettore sensibile al loro appello, non possono essere utilizzate come fonti storiche. Esse costituiscono piuttosto una visione mitica che Israele aveva delle sue origini, del suo posto nel mondo, del suo destino.

Nella sua *Dissertatio critica* del 1805, de Wette identificò il libro della legge scoperto nel Tempio durante il regno di Giosia, l'ultimo grande re di Giuda, con un'antica versione del Deuteronomio. Sebbene non fosse stato il primo a rilevare delle corrispondenze fra la legislazione del Deuteronomio e la narrazione dei provvedimenti della riforma adottati in seguito alla scoperta (2 Re 22-23), tuttavia da questa osservazione egli dedusse delle conclusioni che aprirono un nuovo corso negli studi del Pentateuco. La datazione del libro della legge deuteronomica nel VII secolo servì da «punto di Archimede», poiché permetteva di distinguere tra più antiche legislazioni e norme che discordavano da quella e dalle successive promulgazioni che la presupponevano. De Wette concluse che il Deuteronomio nella sua forma finale era il più recente dei complessi letterari del Pentateuco. Egli completò il quadro postulando l'esistenza di uno strato annalistico più antico e di uno teocratico più recente, entrambi pre-deuteronomici, che furono infine fusi ed ampliati da una fonte profetica. Questi strati corrispondevano in linea generale alle fonti J, P ed E della teoria documentaria classica, anche se poi sistemate in un ordine differente (KRAUS 1956, 160-175; ROGERSON 1984, 28-49).

Vale la pena sottolineare che gli studiosi dell'Antico Testamento applicavano al Pentateuco gli stessi principi e metodi di analisi storica e delle fonti che gli studiosi classici applicavano ai poemi omerici, già all'epoca di de Wette. Dieci anni prima che la dissertazione di de Wette apparisse, Friedrich August Wolf pubblicò il suo *Prolegomena ad Homerum* (1795), dove egli cercava di dimostrare la natura composita dell'epica. Tuttavia de Wette adottò un approccio di lettura dei testi biblici molto diverso da quello dei critici razionalisti del tardo XVIII e primo XIX secolo. Egli non abbandonò mai l'idea che l'esegesi scientifica deve porsi a servizio della Chiesa e della vita cristiana. L'interesse primario dev'essere sempre rivolto al significato religioso dei testi, per cogliere il quale, però, l'analisi critica rimane indispensabile. Essi perciò devono essere letti in sintonia e con quel senso di

connaturalità dettata dalla personale esperienza religiosa del lettore. In questo senso de Wette subiva l'influenza dell'approccio intuitivo alla letteratura di Johann Gottfried Herder, che nel suo *Vom Geist der Hebräischen Poesie* (Lo spirito della poesia ebraica, 1783) invitava il lettore ad entrare empaticamente nel mondo spirituale e nel caleidoscopio di emozioni degli autori biblici. I contatti di de Wette con Friedrich Schleiermacher, suo collega per breve tempo all'università di Berlino da poco fondata, rafforzarono questa esegesi esperienziale ed intuitiva dei testi.

L'entusiasmo di de Wette per le vestigia letterarie dell'antico Israele non si sposava ad un eguale atteggiamento nei confronti della religione del giudaismo post-esilico. La visione di una decadenza progressiva dello sviluppo religioso nel periodo biblico, che apparirà in tutta la sua evidenza nei Prolegomena di Wellhausen del 1883, è già riscontrabile in de Wette, nella sua caratterizzazione della religione post-esilica come farisaica e pedissequamente legalistica. In modo simile, de Wette parlava del Giudaismo del secondo Tempio, come di un sistema intellettuale ibrido, che aveva perso quella essenziale qualità di *Gefühl* (sentimento, sensibilità) l'unico capace di dar vita. L'autore affermava che si trattava di «ein Chaos welches eine neue Schöpfung erwartet» [un caos che attende una nuova creazione]<sup>1</sup>. Il suo amico e collega Schleiermacher si spinse più lontano ponendo in questione il legame tra Antico e Nuovo Testamento. Un secolo dopo Adolf Harnack, nel suo studio sullo gnostico Marcione (II secolo d.C.), avrebbe puntualizzato più incisivamente: qualsiasi fossero state le esigenze teologiche e le percezioni del I o del XVI secolo, non c'era più alcun bisogno per la Chiesa cristiana di operare se stessa con il peso delle scritture giudaiche.

Nel corso di tutto il XIX secolo, gli studiosi dell'Antico Testamento concentrarono le loro energie nell'identificazione, datazione e descrizione delle fonti, sia in un numero limitato di narrazioni continue, oppure in un più ampio assemblaggio di unità più piccole. Molta meno attenzione si prestava invece al processo redazionale mediante il quale queste fonti furono incorporate in un'unica e globale struttura narrativa. Raramente venivano sollevate quelle problematiche che a noi sembrano ovvie, come: perché ci sono contraddizioni e incoerenze tra una fonte e l'altra non risolte nel processo redazionale? Perché ci sono versioni più antiche di eventi, raccontati di nuovo in fonti posteriori e non semplicemente omessi? Un modo per evitare l'implicazione che il redattore finale non conoscesse il suo mestiere, fu l'ipotesi dei supplementi, che postulava l'esistenza di una singola narrazione

<sup>1</sup> W.M.L. DE WETTE, *Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments*, Berlin 1913<sup>2</sup>, 139.

di base o *Grundschrift* che fu poi ampliata con supplementi in un graduale processo. Mentre alcune teorie dell'ipotesi dei frammenti arrivarono vicino a questa opinione, la carenza fu compensata solo con l'apparizione della *Storia d'Israele* di Heinrich Ewald nel 1840. Ewald, professore all'università di Göttingen fino al suo allontanamento nel 1867 per aver rifiutato di fare giuramento di lealtà alla Prussia, sosteneva che un documento elohista che conteneva anche le leggi di Es 20-23, fu ampliato con estratti da una fonte jehovistica, ad opera di un redattore attivo durante l'ultimo periodo della monarchia giudaica. La compilazione finale era una narrazione che abbracciava i primi sei libri della Bibbia (quindi un Esateuco), denominata da Ewald come «il grande libro delle origini». Esso raggiunse la sua forma finale attraverso un processo di amplificazione redazionale che copriva l'arco di più secoli, processo che Ewald descrisse arditamente e in modo molto analitico (KRAUS 1956, 182-190).

Un ulteriore passo fu fatto, pochi anni dopo, da Hermann Hupfeld, professore prima a Marburgo e poi ad Halle, in una importante monografia sulle fonti della Genesi (1853). Seguendo la direzione suggerita da Ilgen più di un secolo e mezzo prima, Hupfeld distinse tra un più antico strato o filone elohista ed uno più recente, con l'importante differenza che il primo corrispondeva a ciò che in seguito sarà conosciuta come la fonte sacerdotale (P). Insieme ad un ancor più recente documento jehovista (J), giunsero a costituire la sostanza della Genesi come noi l'abbiamo oggi. La tappa finale e decisiva verso la posizione classica di Wellhausen, con le fonti nell'ordine cronologico JEDP, fu compiuta da Edouard Reuss dell'università di Strasburgo. Reuss notò che i profeti pre-esilici non rivelano alcuna familiarità con il sistema legale mosaico e che, in particolare le leggi rituali, in relazione così stretta con Ezechiele, non potevano aver avuto origine prima del periodo esilico (VI secolo a.C.). Reuss espone queste idee in alcune conferenze già nel 1833, ma non le rese di pubblico dominio. Al suo studente ed amico Karl Heinrich Graf, trent'anni dopo, fu lasciato il compito di dimostrare con argomenti dettagliati, che la prima fonte elohista di Hupfeld contenente racconti e leggi di stampo sacerdotale, era la più recente, piuttosto che la più antica componente letteraria del Pentateuco (KRAUS 1956, 222-229). Questa teoria creò l'essenziale *point d'appui* per la ricostruzione storica di Wellhausen della religione di Israele nel suo *Prolegomena* del 1883.

A beneficio di inventario, possiamo ora intendere chiaramente il motivo durante questo periodo, dell'enorme dispendio di energia per identificare e datare le fonti. Pochi tra gli studiosi che abbiamo passato in rassegna, si interessarono agli aspetti puramente letterari ed estetici dei testi, che invece sottoposero ad esame minuzioso. Ciò che ispirava il loro lavoro era lo sco-

po di ricostruire lo sviluppo storico delle idee religiose e delle istituzioni di Israele; in tal senso la premessa essenziale era quella di stabilire l'ordine cronologico delle fonti. In ogni epoca, non esclusa la nostra, è difficile vedere chiaramente e riconoscere i condizionamenti e le limitazioni sociali, culturali e psicologiche entro le quali gli studiosi portano avanti il loro lavoro. Lo studio dell'Antico Testamento è, dopo tutto, una sfaccettatura della storia intellettuale del mondo moderno ed, in quanto tale, è influenzato dai non sempre evidenti presupposti dell'ambiente in cui esso viene condotto. Dalla nostra privilegiata prospettiva nel tempo possiamo osservare più nitidamente, rispetto a coloro che erano allora attivi nel settore, la misura in cui questa intera impresa critica era dominata dal concetto di evoluzione e specialmente dell'evoluzione delle idee. Possiamo notare, ad esempio, come le idee e il mito culturale del «primitivo», prevalenti nel movimento romantico del tardo XVIII e del primo XIX secolo, furono proiettate da Herder e de Wette, tra altri, sulla religione dell'antico Israele, così come essa si riflette nelle fonti che si ritenevano provenienti da quel periodo. La più recente raccolta di dati della ricerca etnologica e gli studi che si basano su di essa, hanno avanzato delle riserve circa la presunta spontaneità e libertà da condizionamenti culturali delle cosiddette società «primitive» in modo totalmente indipendente dalla questione se l'antico Israele possa venire identificato con questo tipo di società. Perfino Wellhausen, scrivendo verso la fine del XIX secolo, condivideva questa visione romantica della primitiva religione israelita e lamentava il processo di *Denaturierung* (snaturamento) che la portò alla fine.

L'evoluzione storica fu costruita diversamente, anche se non meno arbitrariamente, da coloro che subivano l'influenza della filosofia hegeliana. L'influsso di Hegel sugli studi biblici del XIX secolo, è stato senza dubbio sopravvalutato, ma il suo impatto fu sicuramente avvertito. Lo riscontriamo chiaramente in opere come quelle di George, *Le più antiche feste giudaiche* (1835), ancor più nella *Teologia Biblica* di Vatke, pubblicata nello stesso anno, ed in misura minore in Wellhausen che, nella sua prima pagina dei *Prolegomena*, sostiene di aver imparato molto e le cose migliori da Vatke (KRAUS 1956, 179-182; PERLITT 1965). Si potrebbe spiegare, con un po' di buona volontà, il periodo pre-esilico secondo la dialettica hegeliana di una primitiva religione di natura e la sua antitesi nella personalità etica dei profeti. Ma i più grandi problemi emergono quando proviamo ad integrare il Giudaismo post-esilico nel sistema in cui esso rappresenta uno stadio nel progresso dello Spirito Assoluto verso la sua incarnazione nella realtà cristiana. Il fallimento degli studi del XIX secolo che tentavano di fornire un quadro esauriente del Giudaismo post-esilico, mi pare che riveli più chiara-

mente che mai, il carattere artificiale delle teorie evoluzionistiche, mediante le quali si ricostruiva la storia d'Israele.

La prassi, comune alla maggior parte degli studiosi del XIX secolo, di ricavare le idee religiose dalle fonti, ipotetiche come esse erano, non era esente da difficoltà. Quando si costruisce una storia d'Israele sulla base di queste idee, sorge il problema di capire in quale misura, o se mai, le idee degli scrittori e compilatori corrispondevano a ciò che effettivamente il popolo dell'antico Israele faceva e pensava in campo religioso. Questo problema resta naturalmente ancora aperto. Perfino un tentativo di ricostruzione della religione d'Israele, in qualsiasi fase del suo sviluppo, richiede che si prendano in considerazione molti più fattori che non semplicemente l'ideologia di quegli individui o collettività, profetiche, deuteronomiche, sacerdotali, levitiche, scribali, o altro, ai quali i testi venivano attribuiti. C'è poi da considerare che l'Antico Testamento stesso è solo una parte della produzione letteraria dell'Antico Israele, selezionata, organizzata e redatta, secondo un punto di vista religioso ed ideologico molto specifico. Tentando di ricostruire la storia religiosa d'Israele, gli autori delle opere che abbiamo discusso, non si discostavano affatto dai testi stessi dell'Antico Testamento. I primi scavi archeologici in Mesopotamia, quelli di Paul Emile Botta a Khorsabad e Austen Henry Layard a Nimrud e Ninive, iniziarono nel 1840. Il maggiore Henry Creswicke Rawlinson, fece il primo passo nella decifrazione dei cuneiformi accadici, con l'aiuto delle iscrizioni trilingue di Dario I a Bisitun nel 1849. Fu solo però con George Smith nel suo *Chaldean Account of Genesis*, pubblicato nel 1876 e basato sull'undicesima tavoletta dell'epopea di Gilgamesh ritrovata a Ninive, che queste scoperte iniziarono ad avere un influsso sugli studi dell'Antico Testamento e sul pubblico in generale. L'archeologia palestinese ebbe un ancora più tardo debutto; la prima esplorazione più o meno scientifica fu infatti quella dell'egittologo Sir Flinders Petrie a Tell Hesi, nel 1890. Per gran parte del XIX secolo quindi, gli studiosi dell'Antico Testamento, lavorarono quasi esclusivamente sul testo biblico, senza il beneficio di quei confronti oggi ritenuti essenziali.

## Julius Wellhausen

Per la vasta gamma dei suoi interessi e doti, Julius Wellhausen (1844-1918) è un esempio di un genere d'erudizione oggi praticamente estinta. In aggiunta ai suoi studi di indole filologica e di critica testuale, egli scrisse

anche molti commentari ai vangeli e fu uno dei pionieri negli studi della lingua araba pre-islamica. Il suo principale merito è quello di aver sintetizzato e perfezionato l'opera dei suoi predecessori da de Wette a Graf, in un profilo della storia religiosa d'Israele che, in certo senso, ha imposto l'indirizzo degli studi dell'Antico Testamento fino ad oggi. Sebbene Wellhausen avesse delle idee molto ben definite e critiche circa i fenomeni religiosi che egli non si preoccupò di mascherare, è importante notare che egli operò come storico e non come teologo. Un senso di onestà, poco condivisa dai suoi contemporanei, lo portò a dimettersi dal suo primo incarico di insegnamento nella facoltà teologica di Greifswald, quando si rese conto chiaramente che il suo compito non era quello di formare i candidati al ministero ecclesiastico; proseguì perciò la sua carriera accademica in altre facoltà di altre università, prima ad Halle, poi a Marburgo e a Göttingen.

Mantenendo la datazione riveduta da Reuss-Graf-Kuenen, la premessa più importante nella ricostruzione storica di Wellhausen, era che la legge mosaica fosse all'inizio non di Israele, ma del Giudaismo. La critica delle fonti, su cui tale conclusione si fondava, venne redatta con impressionante acribia in una serie di articoli pubblicati nel 1876 e nel 1877 e riediti poi sotto forma di volume dodici anni dopo, con il titolo *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament* (*La composizione dell'Esateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento*). Le principali conclusioni possono essere così sintetizzate. Le fonti più antiche J ed E, non sempre chiaramente distinguibili sulla base dei rispettivi nomi divini, furono combinate in una narrazione coerente dal redattore jehovistico. Una fonte diversa alla quale Wellhausen assegnò la sigla Q (che sta per *quattuor* quattro, in riferimento alle quattro alleanze che Wellhausen aveva riscontrato nel racconto dalla creazione al Sinai), forniva la struttura cronologica basilare per il materiale sacerdotale (P) che in essa fu inserito ed adattato. Nella sua forma finale, questo materiale P includeva la legge rituale contenuta nel cosiddetto Codice di Santità (Lv 17-26) a sua volta dipendente da Ezechiele. P, quindi, costituisce la fase più recente nella storia redazionale del Pentateuco od Esateuco, salvo alcuni ancor più tardivi ritocchi nello stile deuteronomico. Il Deuteronomio stesso si formò indipendentemente dalle altre fonti. Una sua prima redazione apparve in occasione della riforma di Giosia nel 622 a.C., successivamente ampliata con materiale omiletico, narrativo e legale. Poiché nel Deuteronomio la narrazione tradisce delle affinità con JE ma non con P, il libro dev'essere stato fuso con le fonti più antiche prima che con P. La sequenza corretta è quindi JEDP e alla fine il risultato fu la pubblicazione del Pentateuco nella sua forma finale al tempo di Esdra nel V secolo a.C.

La motivazione di questo dettagliato lavoro di critica delle fonti, che oggi

non riscuote più grande consenso, è che esso fornisce le basi essenziali per la ricostruzione della storia religiosa di Israele. Questo fu l'impegno che si assunse Wellhausen nella sua *Geschichte Israels* (Storia di Israele), il primo dei due volumi pubblicati nel 1878, i suoi *Prolegomena zur Geschichte Israels* del 1883 (tradotto in inglese nel 1885 con il titolo *Prolegomena to the History of Ancient Israel*), e, più o meno sempre sullo stesso argomento, nell'articolo *Israel* nella nona edizione della Encyclopaedia Britannica (1881, 396-431). Nei *Prolegomena*, Wellhausen esaminava le principali istituzioni di Israele nella loro evoluzione storica, trattando successivamente del luogo di culto, dei sacrifici, delle feste, dei sacerdoti e Leviti e della dotazione del clero. In ciascuna di queste categorie egli cercava di trovare testimonianze del progressivo controllo istituzionale che era sfociato nel globale sistema legale e rituale della teocrazia post-esilica. Queste conclusioni furono poi confermate da una analisi dei libri storici comprese le parti narrative dell'Esateuco. Da tutto ciò Wellhausen concluse che il sistema legislativo-rituale attribuito a Mosè nel Pentateuco sta alla fine piuttosto che all'inizio del processo storico, e costituisce quindi la *Magna Carta* non di Israele, ma del Giudaismo post-esilico.

Così attentamente documentata e brillantemente originale com'è, la ricostruzione storica di Wellhausen è davvero un prodotto notevole dell'ambiente intellettuale del tardo XIX secolo. Anche se non è certamente hegeliana nelle sue linee principali, (come spesso si pretende), risulta tuttavia dominata da quel tipo di generalizzazione caratteristica della filosofia hegeliana della storia. Le idee hanno quasi un carattere ipostatico; testimone ne è, ad esempio, la sua frase: «L'idea come idea è più antica dell'idea come storia» (*Prolegomena*, 36). Notiamo anche l'esigenza di spiegare lo sviluppo storico attraverso un processo di periodizzazioni, sulla scia di una tendenza molto comune tra gli studiosi del XIX secolo, senza dubbio influenzati da Hegel, e cioè quella dello schema tripartito tesi-antitesi-sintesi (religione naturale, profetismo, Giudaismo). Nell'opera di Wellhausen, allora, JE corrisponde al periodo della religione naturale, della liturgia che sorgeva spontaneamente dalle circostanze della vita quotidiana e delle ricorrenze festive fortemente ancorate al calendario agricolo. La centralizzazione deuteronomica del culto, segnò la fine di questa spontaneità e allo stesso tempo sigillò il destino della profezia con la sua insistenza sulla legge scritta:

Con l'apparizione della legge terminò l'antica libertà, non solo nella sfera del culto, ora ristretto a Gerusalemme, ma anche nella sfera dello spirito religioso. Era ora presente un'autorità così obiettiva come poteva essere; e tutto ciò rappresentò la fine della profezia (*Prolegomena*, p. 402).

Al tempo del codice sacerdotale il processo di 'snaturamento' fu completo; la religione era dominata dalla casta sacerdotale che rimodellò il passato a sua propria immagine, cioè giudaizzandolo, mentre Israele fu trasformato da un popolo in una comunità ecclesiastica.

Se non ci può esser dubbio circa l'avversione di Wellhausen al Giudaismo e sulla prevalenza di un certo antisemitismo all'interno dei circoli accademici dell'epoca, diventa chiaro, come leggiamo alla fine dei *Prolegomena* che la sua polemica è diretta più contro la tendenza delle istituzioni religiose in generale a reprimere le libere e spontanee espressioni dello spirito umano. Per questa ragione anche la Chiesa cristiana viene criticata in quanto, secondo Wellhausen, essa modellò se stessa sul Giudaismo più che sull'insegnamento di Gesù. Il Gesù di Wellhausen proclamava una «moralità naturale» (suo termine), respingendo la trappola mortale del sistema legalistico-rituale, ma il suo insegnamento fu tradito dalla Chiesa nello stesso modo in cui il Giudaismo, mentre conservava il messaggio dei grandi profeti, finiva poi per trascurarlo.

## La fine della Seconda Guerra Mondiale

L'ipotesi documentaria delle quattro fonti, nella forma proposta da Wellhausen, si impose rapidamente come l'ortodossia scientifica e venne riprodotta, con considerevoli variazioni, in un gran numero di introduzioni all'Antico Testamento e di opere monografiche. Non mancarono certo degli oppositori, ma fino a poco tempo fa il dissenso non costituì mai una seria sfida ed un secolo dopo Wellhausen, non c'era ancora uno schema interpretativo alternativo che minacciava di sostituirlo. Seguendo un prevedibile iter, constatabile ancor prima di Wellhausen, l'opposizione continuò a provenire da uomini di chiesa conservatori. A metà del XIX secolo E.W. Hengstenberg, professore all'università di Berlino dal 1828 al 1869, esercitò una notevole influenza come rappresentante della reazione conservatrice alla nuova critica e come arbitro di politiche accademiche. E.B. Pusey, incaricato della regia cattedra di Ebraico ad Oxford per più di mezzo secolo fino alla sua morte nel 1882, giocò un ruolo simile in Inghilterra. L'indole conservatrice della maggior parte degli uomini di Chiesa dei paesi anglofoni, assicurava ai fautori delle nuove idee una accoglienza ben lungi dall'essere entusiastica. Così, per esempio, John William Colenso, vescovo di Natal e autore di una analisi dettagliata del Pentateuco che assimilava i più recenti con-

Reazione  
di uomini  
beni accolti

tributi degli studiosi tedeschi, fu destituito dal suo episcopato nel 1869. William Robertson Smith, noto semitista e primo patrocinatore di Wellhausen nel Regno Unito (fu lui che tradusse la maggior parte dei *Prolegomena*), fu rimosso dalla sua cattedra ad Aberdeen nel 1881. Nonostante queste battute d'arresto, l'ipotesi documentaria, in un modo o in un altro, ottenne un notevole appoggio nei circoli accademici in Inghilterra e, in misura minore, anche negli Stati Uniti.

Reazioni  
169  
Giudaismo  
Data la precomprensione negativa nei confronti del Giudaismo che sembrava inseparabile da esso, lo studio storico-critico del Pentateuco si guadagnò pochi seguaci presso gli studiosi ebrei nel XIX secolo. Diventa allora comprensibile il fatto che lo studio scientifico del Giudaismo (*Wissenschaft des Judentums*), che aveva subito una battuta d'arresto nei primi decenni di quel secolo, lasciasse la ricerca sulla Bibbia Ebraica a studiosi cristiani, concentrandosi invece su altri aspetti ed epoche della storia ebraica. Il punto della situazione fu fatto efficacemente, anche se con qualche esagerazione, nella caratterizzazione di Solomon Schechter della «critica più alta» come «più alto antisemitismo». Nel periodo che ci interessa, comunque, molti studiosi ebrei furono in chiaro disaccordo con la posizione di Wellhausen. Yehezkel Kaufmann e quelli che lo seguirono, attaccarono la datazione delle fonti, specialmente di P, pur senza mettere in discussione i metodi di base usati dai seguaci del metodo storico-critico (KAUFMANN 1960, 175-200; HURVITZ 1974). Ci furono altri, comunque – fra cui spiccano Umberto Cassuto e Moshe Hirsch Segal – che rigettarono l'ipotesi 'in toto' (CASSUTO 1961; SEGAL 1967). Solo nel periodo dopo la seconda guerra mondiale, con l'apparizione dei primi studiosi ebrei di scienze bibliche negli Stati Uniti e in Israele, ritroviamo qualche reale convergenza tra studiosi ebrei e cristiani, sul Pentateuco e sulla Bibbia Ebraica in generale.

Con alcune illustri eccezioni – compresi Richard Simon, Jean Astruc e Alexander Geddes, precedentemente menzionati – gli studiosi cattolici avevano svolto un ruolo esiguo nella prima fase dello studio storico-critico della Bibbia. La situazione non migliorò con la violenta reazione conservatrice contro il movimento modernista durante il pontificato di Pio X nel primo decennio del XX secolo, una reazione diretta contro il metodo storico-critico biblico in generale<sup>2</sup>. Un decreto della Commissione Biblica del 1906 riaffermava che Mosè era l'autore del Pentateuco, sebbene concedesse che Mosè avesse potuto usare fonti e che non avesse avuto bisogno di scrivere tutto di

<sup>2</sup> Un vivace resoconto di questo capitolo di storia è narrato da GERALD P. FOGARTY S.J., *American Catholic Scholarship. A History from the Early Republic to Vatican II*, New York, 1989.

sua propria mano. Nel corso del tempo prevalsero opinioni più prudenti, anche se il risultato finale fu che gli studiosi cattolici entrarono nella corrente degli studi solo nel periodo posteriore alla seconda guerra mondiale, più o meno nello stesso periodo in cui gli studiosi di Bibbia ebrei, iniziavano a farsi sentire. Per le chiese fondamentaliste dei paesi di lingua inglese e altrove, l'autorità mosaica rimase, ovviamente, un fondamentale articolo di fede.

A parte l'allargamento dello iato tra Chiesa e Università, il rifiuto del metodo storico-critico ebbe, a lungo andare, pochi effetti. Esso non incentivò, né significativamente ostacolò l'ulteriore ricerca nelle sue implicazioni. Una più minuziosa indagine sui criteri usati per identificare le quattro fonti minacciava, tuttavia, di sovvertire l'ipotesi documentaria dal suo interno. Una più rigorosa applicazione di questi criteri – lessicografici, stilistici, tematici – condusse molti critici dell'ipotesi documentaria a postulare fonti dentro le fonti. A beneficio di inventario, notiamo che ciò non fu così sorprendente, poiché la fonte sacerdotale, l'unica sicura per Wellhausen, emerse da una fonte elohista originariamente indifferenziata (E). La fonte Yahwista (J), considerata dalla maggior parte degli studiosi come la più antica, si dimostrò particolarmente vulnerabile a questo tipo di frammentazione. Rudolph Smend (1912) la divise in strati paralleli chiamati semplicemente J<sup>1</sup> e J<sup>2</sup>, e molti altri seguirono la sua linea, aggiungendo le loro proprie modifiche (ad esempio SIMPSON 1948). Otto Eissfeldt identificò uno strato J più primitivo al quale assegnò la sigla L, che sta per *Laienquelle* (fonte laica) (EISSFELDT 1966, 191-194). Più o meno sulla stessa linea Julius Morgenstern propose una fonte kenita (K), Robert Pfeiffer uno strato o filone edomita (S per Seir = Edom) e Georg Fohrer una fonte nomadica (N), tutte identificate come componenti di J<sup>3</sup>. Sorte analoga capitò ad E, da sempre considerata l'evanescente *doppelgänger* di J, che Otto Procksch (1906) divise in E<sup>1</sup> ed E<sup>2</sup>. Vi furono anche quelli che vollero eliminare del tutto E, in particolare Paul Volz e Wilhelm Rudolph (1933). Wellhausen stesso aveva sostenuto una doppia redazione del Deuteronomio (D), e fin da allora la natura composita di questo libro è stata generalmente riconosciuta. La fonte sacerdotale (P), infine, fu ritenuta composta di almeno due strati, designati da Gerhard von Rad P<sup>a</sup> e P<sup>b</sup> (VON RAD 1934), e da altri con sigle o denominazioni diverse.

Il problema inerente a queste procedure è abbastanza ovvio. Se l'esigenza

<sup>3</sup> J. MORGENSTERN, *The Oldest Document of the Hexateuch*, in *HUCA* 4 (1927) 1-138; R. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York 1948<sup>2</sup>, 159-167; E. SELLIN - G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, Nashville - New York 1968, 159-65.

di una assoluta coerenza è pressante, le fonti tendono a scomparire e a disintegrarsi in una molteplicità di componenti o strati. Se, da un lato, questa necessità non è stata mai spinta fino ai suoi logici, per non dire esasperati, limiti, la possibilità è stata sempre presente. Agli inizi del secolo abbiamo l'esperienza mortificante di Bruno Baentsch, che identificò sette fonti P, ciascuna con una primaria e talvolta secondaria redazione, che necessitavano di una vera e propria zuppa alfabetica di segni algebrici<sup>4</sup>. Se d'altra parte, variazioni ed incoerenze sono ammesse all'interno dell'unica e stessa composizione, una situazione del tutto normale in opere letterarie antiche e moderne, ciò costituirebbe però anche un piccolo passo per mettere in discussione la necessità di fonti distinte o di documenti identificati sulla base di caratteristiche peculiari ad ognuno. Questa necessità non si verifica, naturalmente, ma il lavoro sulle fonti a partire da Wellhausen ha evidenziato che l'ipotesi è più vulnerabile di quanto i critici dell'ipotesi documentaria del XIX secolo immaginassero.

Durante l'ultima parte del XIX secolo, erano pochi gli studiosi dell'Antico Testamento che mostravano qualche interesse alla possibilità di un approccio comparativo ai testi biblici. Wellhausen stesso non si impegnò a sfruttare ciò che allora era disponibile dal Vicino Oriente Antico. Questo non fu il caso di Hermann Gunkel (1862-1932), il cui commentario sulla Genesi, la prima edizione del quale apparve nel 1901, segnò un nuovo punto di partenza in una direzione che avrebbe poi portato fuori dall'ipotesi imperante. Gunkel non mise in questione l'esistenza di fonti, ma il suo interesse risiedeva piuttosto nella loro preistoria, radicata, come egli credeva, nella cultura preletteraria di Israele prima del sorgere della monarchia. Gunkel fu assai influenzato dalla scuola della Storia delle Religioni, in quell'epoca rappresentata eminentemente da Max Müller, un movimento che accordava grande importanza allo studio comparativo dei testi religiosi. Egli, inoltre, conosceva bene i lavori pionieristici nello studio dei generi di Eduard Norden (1898) e Ferdinand Brunetière (1890). Con un'attenzione particolare alle caratteristiche estetiche e letterarie delle singole unità narrative della Genesi, Gunkel ritenne possibile determinare i loro rispettivi generi letterari, o *Gattungen* e identificare le situazioni sociali o contesti vitali (*Sitz im Leben*) che li generarono. Un postulato basilare era che queste narrazioni avevano raggiunto la loro forma attuale attraverso un processo di composizione e trasmissione orali. Il baricentro si spostò quindi dai grandi documenti (J ed E)

<sup>4</sup> Riferimenti in C. NORTH, *Pentateuchal Criticism*, in H.H. ROWLEY (ed.), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Oxford 1951, 56.

la più piccole unità, dai testi alle tradizioni e da autori individuali agli anonimi prodotti di una società pre-letteraria.

Seguendo la linea dello studioso danese di folklore Axel Olrik, Gunkel definì il materiale narrativo in Genesi come *saga*. L'uso di questo termine ha dato origine a molta discussione e confusione, poiché, strettamente parlando, nell'uso inglese, il termine si riferisce alla narrativa in prosa islandese medievale, che poteva, come anche non poteva, aver incorporato tradizioni orali. Olrik, comunque, il cui citatissimo saggio *Epic Laws of Folk Narrative* influenzò la terza edizione della *Genesis* di Gunkel (1910), usò il termine tedesco *Sage* in un modo abbastanza generale da includere mito, leggenda e simili. Al riguardo, egli stava semplicemente seguendo l'uso accettato in Germania. Un secolo prima, i fratelli Grimm avevano pubblicato dopo il loro *Kinder- und Hausmärchen* (1812-1815) l'opera *Deutsche Sagen* (1816-1818), una collezione di storie che, a differenza dei racconti popolari, erano almeno in relazione palese con eventi ed individui storici. L'uso del termine da parte di Gunkel per i racconti della Genesi non fu così inappropriato come generalmente si pensava, almeno in riferimento alle storie di Abramo, Isacco e Giacobbe.

Un problema molto importante lasciato irrisolto da Gunkel, riguardava la maniera di determinare la base orale di un'opera letteraria. Gunkel operò in parte per intuizione e in parte basandosi su certi presupposti circa la natura della antica società israelitica. Su questo ultimo punto egli sembra essere stato fuorviato dall'analogia con l'antichità europea e soprattutto con quella tedesca. L'ambiente sociale del narratore che intrattiene il suo pubblico attorno ad un fuoco in una notte d'inverno si adatta perfettamente alla cultura contadina della Foresta Nera, molto meno però all'Antico Israele. C'è inoltre la necessità di distinguere tra la narrazione in quanto risultato di una composizione e trasmissioni orali e un'opera letteraria che ha incorporato tradizioni orali. L'epica Kalevala finlandese è piena di materiale folkloristico orale, tuttavia essa è un'opera letteraria composta da Elia Lönnrot negli anni '30 e '40 del 1800. Il non ricordare questa distinzione, ha prodotto confusione nella discussione sulla tradizione orale nel contesto dell'Antico Testamento dal tempo di Gunkel.

Gunkel non costituì una sfida per i critici dell'ipotesi documentaria, di cui riconobbe e utilizzò i contributi nel suo commentario della Genesi, anche se i nuovi approcci da lui introdotti, conosciuti come critica delle forme (*Formgeschichte*, letteralmente «storia delle forme») e la storia delle tradizioni (*Traditionsgeschichte*) sollevarono delle questioni alle quali i seguaci della teoria documentaria avrebbero risposto con difficoltà. La sua enfasi sulla tradizione orale si rispecchia nell'opera di Gerhard von Rad, uno dei

più importanti studiosi di Antico Testamento di questo secolo, il cui saggio *The Form-Critical Problem of the Hexateuch* (1938) avrebbe esercitato una notevole influenza. Partendo dalla convinzione che la critica delle fonti tradizionale avesse raggiunto un punto morto, von Rad propose di iniziare dalla forma finale dell'Esateuco (da Genesi a Giosuè), che egli considerò come una versione massicciamente espansa di una originariamente breve e semplice professione di fede. Questo «credo storico» è presente nella sua forma più chiara e primitiva in *Dt* 26,5-9, la formula liturgica di parole pronunciata dall'agricoltore israelita all'offerta delle primizie nel santuario. Questo credo è inoltre attestato in testi simili nell'Esateuco (*Dt* 6,20-24; *Gs* 24,2-13) e, liberamente adattato, in certi salmi che elencano gli atti salvifici operati da YHWH in favore del suo popolo (*Sal* 78; 105; 135; 136). Egli notava che questo «Esateuco in un guscio di noce», come egli lo chiamava, tratta dell'arrivo dei padri in Egitto, dell'esodo e dell'occupazione della terra, ma non dice nulla sul dono della legge al Sinai. Egli giunse a sostenere che questa omissione può esser spiegata solo attraverso la supposizione che il Sinai appartenesse ad una corrente tradizionale del tutto separata. Ciò lo portò alla conclusione che la tradizione dell'esodo-occupazione ebbe la sua origine nella festa delle capanne (Shavuoth) a Galgala durante il tempo dei Giudici, mentre la tradizione del Sinai ebbe le sue origini nella festa dei Tabernacoli (Sukkot) a Sichem negli altopiani centrali. Queste distinte tradizioni, concludeva, furono riunite insieme per la prima volta nell'opera dello scrittore yahwista (J) durante il periodo della monarchia unita e fu sempre lo stesso scrittore che aggiunse la storia primordiale (*Gen* 1-11) come prefazione alla storia delimitata dalla promessa ad Abramo e dall'occupazione delle terra.

Von Rad riteneva quindi con Gunkel, che le risposte cercate dagli studiosi della critica delle fonti, dovessero essere trovate nel periodo più antico, prima che le fonti venissero fuse insieme. Diversamente però da Gunkel egli collocò l'origine sociale della narrazione nel culto anfizionico dell'Antico Israele e precisamente nelle formule collaudate da tempo di alcune parole che accompagnavano certi atti di culto. Con l'assunzione di questo linguaggio 'canonico' da parte dello Yahwista, la recita della celebrazione culturale fu trasformata in letteratura, ed il catalizzatore per tale trasformazione fu ciò che von Rad chiamava «l'Illuminismo salomonico». Von Rad riconobbe il contributo delle fonti più recenti, ma lo schema saldamente stabilito dal genio dominante ed autorevole dello Yahwista rimase sostanzialmente inalterato.

Von Rad non fu il primo a proporre un'origine culturale per le tradizioni dell'Antico Israele. Qualche anno prima lo studioso norvegese Sigmund Mowinckel aveva sostenuto che il decalogo faceva parte originariamente di

una grande festa del Nuovo Anno nel periodo precedente la monarchia (MOWINCKEL 1927, 120-145), ed un altro studioso scandinavo, Johannes Pedersen, aveva interpretato *Es* 1-15 come una sedimentazione di racconti culturali per la Pasqua (PEDERSEN 1934). Più o meno lungo la stessa linea, lo studioso tedesco Albrecht Alt, sostenne che le leggi apodittiche, specialmente quelle del tipo «non fare questo» (con l'imperativo) in cui la divinità si indirizza direttamente alla comunità, dovevano aver avuto origine in un ambiente culturale (ALT 1934). La narrazione può ovviamente avere un posto nel culto, ma sfortunatamente nessuno di questi studiosi avvertì l'esigenza di spiegare con precisione come il culto potesse in concreto generare un racconto. Risultò inoltre chiaro che la seducente ipotesi di von Rad era basata su alcuni presupposti equivoci. Gran parte degli studiosi sarebbe oggi d'accordo che lo stile e la fraseologia di *Dt* 26,5-9 – il passo dell'arameo errante – suggerisca una composizione deuteronomica più che una antica formulazione liturgica. Non tutti sono stati persuasi dalla tesi che le tradizioni dell'esodo-occupazione e del Sinai, si siano sviluppate da liturgie differenti sia per il calendario che per la geografia; inoltre il ritratto dello Yahwista (J) come prodotto dell'*Aufklärung* salomonico resta assai nel regno delle congetture.

Strettamente legato al nome di von Rad è quello di Martin Noth, anche per lui il culto della federazione tribale nel periodo pre-statale era di importanza decisiva. Noth era anzitutto uno storico, ma il suo contributo allo studio del Pentateuco fu di certo non inferiore a quello di von Rad. Nella sua opera *Überlieferungsgeschichtliche Studien* del 1943 (la prima parte della quale è apparsa in inglese col titolo *The Deuteronomistic History*; si veda NOTH 1981) egli sostenne che il Deuteronomio, ad eccezione di alcune parti dei capitoli 31-34, fu composto come introduzione ai Profeti Anteriori, i libri cioè da Giosuè a 2 Re. Esso va quindi separato dai primi quattro libri della Bibbia che contengono la storia delle origini dell'universo e di Israele. Cinque anni dopo egli pubblicò *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (trad. *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs N.J., 1972) che, nonostante il titolo, presuppone un Tetrateuco più che un Pentateuco. Se da un parte Noth asseriva che lo scopo del suo lavoro era quello di dare un resoconto esauriente della formazione del Tetrateuco, molta parte del libro riguarda invece la sua preistoria prima della nascita della Monarchia. È inoltre un fatto piuttosto curioso che né von Rad, che lavorò su di un Esateuco, né Noth, che lavorò su di un Tetrateuco, ritenessero necessario spiegare che ciò che abbiamo non è né un Esateuco né un Tetrateuco, bensì un Pentateuco.

Come il titolo del suo ultimo lavoro suggerisce, Noth cercò di ricostruire

l'origine e lo sviluppo delle tradizioni che giunsero a costituire la narrazione biblica delle origini di Israele. Come egli notò, queste tradizioni erano generalmente limitate nello scopo e legate a particolari località, di solito a dei santuari. Nel corso del tempo esse si cristallizzarono attorno a cinque temi maggiori, quali l'uscita dall'Egitto, l'entrata nella terra coltivabile, la promessa ai patriarchi, la guida nel deserto e la rivelazione al Sinai. Esse potevano essere state messe per iscritto già in una fase antica – Noth, sebbene incerto, parlava di una *Grundschrift* – ma in ogni caso esse rappresentano un deposito di tradizioni orali molto antiche. La situazione socio-vitale in cui queste tradizioni si cristallizzarono e raggiunsero una forma stabile, era la federazione tribale e il suo culto, un contesto che Noth riteneva essere analogo a quello delle antiche anfitrazioni greche. A questo punto, quindi, siamo abbastanza vicini al «piccolo credo» di von Rad e alla sua teoria delle origini culturali in generale.

Da ciò che è stato detto in precedenza, si sarà notato che la differenza principale nell'approccio di questi due studiosi è che per Noth il contenuto essenziale, temi, e sequenza della storia erano stati stabiliti, ancor prima che qualsiasi documento fosse stato scritto. Egli rivendica persino che «la nascita dell'intero Pentateuco... non è più di grande importanza dal punto di vista della storia delle tradizioni. Infatti, ciò con cui si ha a che fare è una pura opera letteraria (il corsivo è mio), che non ha fornito nuovo materiale tradizionale, né sostanziali punti di vista per la rielaborazione o interpretazione dei materiali»<sup>5</sup>. In altre parole, egli accetta i documenti J, E e P, che attribuisce ad autori individuali; tranne però poche eccezioni – l'aggiunta della storia primitiva dell'umanità da parte di J e il collegamento genealogico di P – essi non aggiunsero nulla di essenziale a ciò che c'era già.

Poco più sopra abbiamo sottolineato che Noth fu anzitutto uno storico ed è abbastanza evidente che lo scopo principale di questi studi di storia delle tradizioni, era quello di gettare le basi per la ricostruzione storica della fase più antica della storia d'Israele. Poiché le indagini della critica delle forme e della storia delle tradizioni offrono la possibilità di andare al di là del lavoro redazionale, è evidente che esse abbiano delle importanti implicazioni per lo storico. Basti pensare che gli studi di critica delle forme sui vangeli da parte di Dibelius e di Bultmann, un tempo entrambi allievi di Gunkel, avevano influenzato la ricerca sul Gesù storico e sul Cristianesimo primitivo. Le conclusioni di Noth, in riferimento alla storicità di Mosè, corrispondevano a quelle di Bultmann in riferimento a Gesù. Egli sostenne che il solo dato

<sup>5</sup> M. NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs N.Y., 1972, 248.

sicuro è la tradizione della sepoltura sulla sponda orientale del Giordano, ma dimenticava di spiegare il modo e il perché Mosè avesse assunto un ruolo così dominante nella tradizione così come essa si sviluppò fino alla sua matura formulazione nel Pentateuco.

Alcuni dei problemi metodologici inerenti all'approccio di von Rad, Noth e altri che lavorarono lungo simili linee, sono già stati notati. Rimane il problema di come il culto, che può certamente funzionare da veicolo per una tradizione narrativa, possa altresì generarla. Resta il problema di decidere se un testo scritto abbia avuto origine in una tradizione orale e, se così, quanto antica poteva essere quest'ultima. Noth adottò il principio che più un racconto è breve, più probabilità ha di essere antico. Studi comparativi hanno però evidenziato, che non è sempre così. Inoltre, anche dove si può dimostrare che del materiale orale sia stato incorporato in un'opera scritta, ciò che noi abbiamo è ancora un'opera letteraria che merita di essere studiata secondo le regole della critica letteraria. Sarebbe sorprendente, infine, che l'esperienza storica d'Israele di più di mezzo millennio, abbia avuto così poco impatto sulla narrazione del Pentateuco, come Noth invece sembrava dedurre.

Teorie più radicali sulla tradizione orale, specialmente quelle patrocinata dagli studiosi scandinavi, hanno suscitato ancor più scetticismo. Ricorrendo ai lavori degli studiosi di Uppsala H.S. Nyberg e Harris Birkeland, Ivan Engnell avanzò un'ipotesi alternativa a quella documentaria, che cioè le antiche tradizioni contenute nel Pentateuco furono trasmesse oralmente fino al periodo post-esilico, quando esse furono messe per iscritto in un documento completo redatto da P (ENGNELL 1960, 1969). Il Pentateuco nella sua forma finale è certamente un prodotto del periodo post-esilico, ma Engnell non riuscì a dimostrare come le tradizioni in questione potessero plausibilmente essere state trasmesse, esclusivamente in forma orale, in un arco di tempo di almeno cinque o sei secoli. L'imponente corpo letterario dalla Ugarit del Bronzo Tardo (Rās Shamra), dimostra almeno la possibilità che considerevoli opere letterarie potevano essere state prodotte nel periodo antico della storia d'Israele. Sotto questo aspetto la tesi di un'epica in versi soggiacente l'antica prosa narrativa ebraica, avanzata da William Foxwell e Frank Moore Cross, sulla base comparativa di testi ugaritici, è almeno più plausibile<sup>6</sup>. L'unico problema è se le testimonianze tematiche e prosodiche

<sup>6</sup> W.F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City N.Y. 1957<sup>2</sup>, 249-250; F.M. CROSS, Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass. 1973, ix.

suffraghino questa spiegazione; ma su questo punto il responso è stato generalmente negativo. In ogni caso c'è molto nel Pentateuco che resiste a questa spiegazione; cosicché ci resta un'opera letteraria che al massimo incorporò e modificò alcuni segmenti di antico materiale epico.

### Sviluppi recenti: l'ipotesi documentaria in crisi

Molti degli studiosi, dei quali abbiamo discusso le opere, rimasero attivi per molti anni dopo la fine della seconda guerra mondiale, quando riprese la normale attività di ricerca e di studio. Per almeno due decenni, infatti, le cose rimasero pressoché invariate nel campo degli studi dell'Antico Testamento. Praticamente tutte le introduzioni che apparvero in quegli anni continuavano ad esporre l'ipotesi documentaria come l'opinione unanime e come scienza tramandata e ricevuta. Tra queste, la più influente è l'introduzione di Otto Eissfeldt, la terza edizione della quale, pubblicata nel 1964, era praticamente identica alla pubblicazione originale di trent'anni prima. La stessa impressione davano gli studi che di tanto in tanto apparivano – quelli degli studiosi britannici H.H. Rowley (1950), C.R. North (1951), R.E. Clements (1979), e dell'esegeta francese Henri Cazelles (1966, 1968). Si nota in particolare l'influenza dilagante del ritratto fatto da von Rad dello Yahwista come il magno teologo dell'antica monarchia, specialmente nel contesto del movimento teologico biblico che emerse a circa vent'anni dalla conclusione della seconda guerra mondiale, particolarmente negli Stati Uniti. Iniziarono a comparire teologie per ciascuna delle fonti, specialmente di J e di P. (Per ragioni che ora dovrebbero essere ovvie, E aveva un profilo molto più indefinito; come brevemente osservava Cazelles, «ce malheureux élohiste n'a pas de chance»). Anche se non mancavano voci dissidenti, – ad esempio l'opera di Cassuto *The Documentary Hypothesis*, apparsa la prima volta nel 1941, fu tradotta in inglese e più volte ristampata negli anni del dopoguerra – esse tuttavia non riuscirono a intaccare il consenso generale stabilitosi fra gli studiosi.

Un problema che attende ancora una risposta, è se l'approccio della storia delle tradizioni, la cui strada fu aperta da Hermann Gunkel sia in ultima analisi riconciliabile con l'ipotesi di documenti distinti. Abbiamo visto che von Rad e Noth lavorarono sia con tradizioni che con documenti, ma è significativo che Martin Noth, se da un lato accettava l'esistenza dei documenti, assegnava però loro un ruolo minore. Ivan Engnell, da parte sua, pubblicava

la sua *Introduzione storico-critica all'Antico Testamento* nel 1945, nella quale egli negava addirittura l'esistenza stessa di fonti pre-esiliche, ammettendo solo un'opera globale post-esilica, accanto al corpus deuteronomistico. Come abbiamo visto anche altri studiosi scandinavi (ad esempio NIELSEN, 1954), adottarono posizioni simili. Sembrerebbe possibile, teoricamente, tracciare la storia delle tradizioni all'interno di ciascuna fonte, ma in questo caso il problema sarebbe poi quello di riconciliare i risultati con i blocchi individuali di materiale tradizionale, ad esempio con le tradizioni dell'esodo-occupazione e Sinai di von Rad e i cinque temi principali di Noth.

Altri problemi sorgono in rapporto alla datazione delle fonti. In un filone rilevante di studiosi di lingua inglese, specialmente negli Stati Uniti, sembra esservi una correlazione tra l'opinione teologica conservatrice e una predilezione per una datazione più alta. La tendenza è particolarmente evidente in ciò che è stata chiamata la scuola di Albright, ora alla sua terza o perfino quarta generazione. W.F. Albright stesso riteneva che il Pentateuco fosse sostanzialmente completo nel 522 a.C. al più tardi (ALBRIGHT 1957, 345-347). David Noel Freedman, che studiò con Albright, ha optato più cautamente per il V o forse il VI secolo, mentre la fase finale, cioè la separazione della narrazione fino alla morte di Mosè, risalirebbe ad un'epoca più recente. Le fonti più antiche, dal X all'VIII secolo a.C., furono redatte insieme durante il regno di Ezechia dopo la conquista assira del regno del nord. Il Deuteronomio e la prima edizione della storia Deuteronomistica, (da qui in poi Dtr) furono da lui datate al VII secolo e la «Storia Primaria» (*Primary History*) risultava così dalla combinazione di JE, D e Dtr. La fonte P, che abbraccia il racconto che va dalla creazione all'occupazione della terra, fu assemblata nel primo periodo esilico e fu incorporata nella «Storia Primaria» non più tardi della metà del VI secolo. Freedman è propenso invece ad accettare l'opinione tradizionale, condivisa anche da Wellhausen, che cioè il Pentateuco raggiunse il suo stato canonico come un risultato dell'attività di Esdra (FREEDMANN 1962, 1963, 1987).

I tentativi fatti per stabilire la notevole antichità delle tradizioni religiose di Israele, sulla base di motivi non letterari, hanno avuto delle implicazioni anche per la datazione delle fonti in cui quelle tradizioni giunsero ad esse formulate. Ciò è vero in particolar modo per l'alleanza, la cui grande antichità come idea ed istituzione, fu sostenuta da George Mendenhall dell'Università del Michigan, per mezzo dell'analogia con i trattati di vassallaggio hittiti, che risalgono al XIII e XIV secolo a.C. (MENDENHALL, 1955). Ad una conclusione simile arrivò, a quanto sembra indipendentemente, Klaus Baltzer nel suo studio del formulario dell'alleanza nella sua evoluzione storica

Teoria  
dei  
documenti  
e l'idea  
della  
tradizione

Dal momento  
delle  
fonti.

in un  
libro.

(BALTZER, 1971 [1964]). L'analogia con i trattati hittiti godette per qualche tempo di un considerevole successo, anche se negli ultimi anni sono stati messi sempre più in evidenza i suoi punti deboli. Nello stesso tempo, un'analisi puntuale dei brani che trattano il rapporto d'alleanza, specialmente la pericope del Sinai in *Es* 19-34, suggeriva una conclusione del tutto diversa e cioè che l'alleanza nella sua matura formulazione teologica fosse una creazione dei deuteronomisti e perciò non risale a prima del VII secolo a.C. Il problema continua ad essere discusso (e verrà più attentamente esaminato nel cap. 6), ma si può almeno affermare che una data molto antica per i brani in cui l'idea d'alleanza viene espressa, non può più essere data per scontata.

*Origine deuteronomica di alcune allusioni*  
 La tesi di un'origine deuteronomica, quindi tardiva, dell'idea di alleanza, presentata sistematicamente per la prima volta dallo studioso tedesco Lothar Perlitt (1969), solleva seri problemi per la datazione delle fonti. Infatti, se Perlitt avesse ragione nel ritenere che la pericope dell'alleanza del Sinai in *Es* 19-34 è essenzialmente una composizione deuteronomica, più che una narrazione basata su una combinazione di J ed E, la sua tesi costituirebbe una minaccia diretta nei confronti di un punto cruciale dell'ipotesi di una o più fonti narrative continue del periodo antico della storia d'Israele. A parte comunque questo problema dibattuto, gli argomenti per una datazione antica di J ed E e specialmente per la datazione di J nel primo secolo della monarchia israelita, non sono mai stati particolarmente efficaci, quando si considera l'intero arco della narrazione. Il richiamo di Eissfeldt «all'entusiasmo per la vita agricola e l'orgoglio nazionalistico per il culto e le istituzioni politiche» come di una caratteristica di questa antica fonte J (*Introduzione all'Antico Testamento*; Brescia 1980, 86) può essere applicato a *alcuni* passi, ma non coglie nel segno se riferito a *Gen* 1-11, che tratta della maledizione del suolo, dell'esilio e della vanità delle pretese umane in generale. Queste ed altre caratteristiche di questa prima sezione narrativa hanno continuato a suscitare problemi circa la datazione accettata. Già nel 1939 Julius Morgenstern, colpito dalla prospettiva universalistica del materiale J in *Gen* 1-11, propose una data post-esilica, anche se non si preoccupò di fondare la sua tesi con argomenti dettagliati (MORGENSTERN 1939, 93). In uno studio di *Gen* 2-3 pubblicato nel 1962, il biblista spagnolo Luis Alonso Schökel prestò attenzione all'utilizzazione del linguaggio mitico e sapienziale, che trova paralleli nei libri più recenti dell'Antico Testamento. Considerata poi l'assenza totale di allusioni alla storia del giardino dell'Eden nei testi pre-esilici, queste caratteristiche portarono Luis Alonso Schökel a concludere che sarebbe più appropriata una data più tardiva e post-profetica (ALONSO-SCHÖKEL 1962, 315). Simili considerazioni di carattere lessicografico e

tematico per una datazione tardiva di *Gen* 2-3, furono fatte da George Mendenhall (1974), anche se sarà lo studioso canadese Frederick V. Winnett, nel suo discorso come presidente alla Society of Biblical Literature (WINNETT 1965, 1-19), a lavorare più alacremente all'ipotesi di una fonte J post-esilica, in tutto il libro della Genesi. Egli propose, comunque, che questa fonte tardiva si basasse su una fonte J più antica, completata da E e quindi incorporata nella redazione finale sacerdotale alla fine del V secolo a.C.<sup>7</sup>

Le conclusioni di Winnett furono ulteriormente sviluppate da Norman E. Wagner, uno dei suoi allievi, il quale rigettò anche l'idea fondamentale della teoria classica che i blocchi narrativi consecutivi del Pentateuco fossero stati organizzati in una narrazione continua fin dai tempi antichi. Ciò che egli proponeva era una divisione verticale più che orizzontale del materiale narrativo. La storia primitiva dell'umanità, le storie dei patriarchi, il racconto dell'esodo ed il resto, subirono ciascuno un processo indipendente di formazione fino al periodo post-esilico, quando un compilatore jahwistico giudeo, creò le suture redazionali. Wagner chiarì il problema, avendo come scopo quello di evidenziare che, mentre lo strato E della storia di Giuseppe indica un'origine nel nord del paese, il materiale attribuito ad E nelle narrazioni di Abramo ed Isacco è situato nella regione di Bersabea nel Negev (WAGNER 1967). Procedendo nella stessa direzione, un altro allievo di Winnett, John Van Seters, ha letto la storia di Abramo come una risposta alla situazione esilica, e ciò gli permetteva di accostare le promesse fatte ai patriarchi con il messaggio ottimistico del secondo Isaia. Van Seters considera il suo J esilico un autore, più che un deposito di tradizione orale. Il generale accordo con T.L. Thompson, il cui studio del 1974 *The Historicity of the Patriarcal Narrative* cominciava a rifiutare il largamente accettato ambiente del secondo millennio per il ciclo di Abramo, Van Seters ritiene che Abramo sia una creazione fittizia a servizio della teologia, piuttosto simile al Giobbe biblico. Nonostante queste importanti innovazioni, egli continua a seguire il genere della critica delle fonti e della critica letteraria utilizzati dai sostenitori dell'ipotesi documentaria<sup>8</sup>.

Segnaliamo qui, di passaggio, un tentativo alquanto diverso di aggirare l'ipotesi documentaria, quello dello studioso ebreo Samuel Sandmel (SANDMEL 1961, 105-122). La sua opinione era che il Pentateuco avesse raggiunto la sua forma attuale attraverso un processo di concrezione e con l'applica-

<sup>7</sup> Winnett aveva già proposto l'ipotesi che la prima narrazione completa fu non prima del sesto secolo a.C., nel suo: *The Mosaic Tradition*, Toronto 1949.

<sup>8</sup> Circa le più importanti pubblicazioni di VAN SETERS su questo argomento, si veda la bibliografia (296s.).

zione di procedure del genere attestato nel midrash haggadico. Storie antiche venivano continuamente rinarrate secondo la prospettiva di un tempo posteriore e perciò, come egli riteneva, venivano neutralizzate con aggiunte invece di essere semplicemente omesse. La triplice narrazione delle antenate in pericolo (*Gen* 12; 20 e 26) e quella duplice di Agar e di suo figlio (*Gen* 16 e 21) possono essere spiegate dalla tendenza degli autori biblici a modificare ed abbellire, senza doverle attribuire a fonti differenti. Sandmel ha senza dubbio ragione nel supporre che esistano nella Bibbia tecniche letterarie analoghe al midrash, ma, come Whybray ha fatto notare, la Bibbia Ebraica presa nel suo insieme non è paragonabile ad un commentario su ciò e le tecniche haggadiche non possono spiegare da se stesse la struttura pianificata dell'intera narrazione del Pentateuco (WHYBRAY 1987, 222).

Un tentativo più recente di togliere lo Yahwista (o se si segue Harold Bloom, l'autrice Yahwista) dalla sua nicchia alla corte di Salomone o di suo figlio Roboamo, è quello di Hans Heinrich Schmid, che nella sua monografia *Der sogenannte Jahwist* (1976) estese l'indagine agli altri libri del Pentateuco. Colpito dal modo in cui i brani attribuiti ad J dai critici dell'ipotesi documentaria, evidenziano ampiamente dei contrassegni profetici e deuteronomici (ad esempio la chiamata di Mosè in *Es* 3-4, che ricorda le missioni profetiche), Schmid avanzò la tesi che il primo racconto consecutivo di eventi fondatori, fu assemblato da membri del circolo Deuteronomico. Ciò fu ottenuto, secondo Schmid, combinando le unità tradizionali esistenti più estese in una storia consecutiva unificata come filo conduttore dal tema della promessa della terra, della nazione e della benedizione. Come il titolo del suo libro (*Il cosiddetto Yahwista*) suggerisce, la fonte J dell'ipotesi documentaria classica, ora assimilata ai Deuteronomisti (D), non esiste più come tale. Schmid prestò attenzione all'analogia tra la formazione di questa opera su larga scala, datata nel VII secolo a.C. ed alla creazione della storia Deuteronomistica (Dtr) da materiale di fonti diverse. Se Schmid avesse ragione, l'intera storia dalla creazione alla caduta del regno di Giuda, sarebbe essenzialmente una composizione Deuteronomistica.

Più o meno nello stesso periodo, un altro franco tiratore contrario all'ipotesi documentaria, il professore di Heidelberg Rolf Rendtorff, approdò, indipendentemente, alle stesse conclusioni. Alla fine degli anni sessanta, Rendtorff era convinto che la tradizionale critica delle fonti del Pentateuco, fosse incompatibile con il metodo storico delle tradizioni esemplificato nell'opera di von Rad, suo predecessore sulla cattedra di Heidelberg (RENDTORFF 1969). Il problema degli studi di von Rad e di Noth, così come Rendtorff lo vedeva, era che la loro fedeltà a Wellhausen impediva loro di far approdare il metodo di storia delle tradizioni alle sue logiche conclusioni. Egli sostene-

va che, all'interno dello sviluppo dalle unità più piccole fino ai più vasti complessi di tradizioni e da qui alla forma finale del Pentateuco, non v'era posto per ipotetiche fonti letterarie, fonti a cui, in ogni caso, non si fa riferimento sullo stesso corpus biblico. Rendtorff rese pubblico il suo dissenso dall'opinione tradizionale, in un saggio letto nel 1974 al convegno di Edinburgo della International Society for Old Testament Studies, che pubblicò poi l'anno seguente (RENDTORFF 1975). Argomenti dettagliati furono presentati in seguito nella sua *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (*Storia della Tradizione del Pentateuco*) e *Das Alte Testament: Eine Einführung* (1983, 166-174; trad. it., *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 1990, 211-219).

La tesi principale di Rendtorff, simile a quella di Wagner, è che le unità maggiori (*grössere Einheiten*) o blocchi di costruzione della narrazione del Pentateuco, raggiunsero la loro forma attuale indipendentemente l'una dall'altra e furono combinate redazionalmente solo in un'epoca tardiva. Non esistono quindi fonti narrative continue pre-esiliche che corrispondano alla fonte J ed E dell'ipotesi documentaria. *Gen* 1-11 ha un carattere letterario del tutto diverso da quello di *Gen* 12-50 e non presenta un collegamento intrinseco o necessario con esso. La storia dell'esodo di Mosè, similmente, non presuppone i racconti dei patriarchi e la stessa cosa può essere detta per i rimanenti blocchi narrativi. Il collegamento redazionale venne prima effettuato da un redattore D, principalmente estendendo la promessa della terra, della nazione, della guida divina e della benedizione all'intero corpus mediante rimandi posizionati in luoghi strategici (ad esempio *Gen* 50,24; *Es* 33,1-3). Rendtorff accetta inoltre uno strato redazionale sacerdotale post-esilico, anche se in misura molto ridotta, e solo fino a *Es* 6,2-9, che riporta il comando dato a Mosè di parlare in nome di YHWH.

Rendtorff costituisce senza dubbio un caso interessante, che ha già creato notevole dibattito e discussione<sup>9</sup>. Il problema di fondo che sorge nella sua

<sup>9</sup> Le questioni sollevate da Schmid e Rendtorff vengono discusse da un comitato di studiosi di lingua inglese in *JSOT* 3 (1977) 2-60. Tra le reazioni tedesche: E. ZENGER, *Wo steht die Pentateuchforschung heute?*, in *BZ* 24 (1980) 101-116 e A.H.J. GUNNEWEG, *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung*, in *ThRu* 50 (1985) 107-131. Gunneweg critica inoltre il lavoro di Hermann Vorländer e dello studioso svedese Sven Tengström (*Die Hexateuchzählung: Eine literaturgeschichtliche Studie*, Lund 1976) in cui egli avanza l'ipotesi di una 'Grundschrift' narrativa continua da *Gen* 12 a *Gs* 24. Si potrebbero anche consultare le recensioni della monografia di Rendtorff, di F. LANGLAMET, in *RB* 84 (1977) 609-622; E. OTTO, in *VuF* 22 (1977) 82-97 e W. McKANE, in *VT* 28 (1978) 371-382. Erhard Blum, allievo di Rendtorff, ha esteso la tesi della formazione indipendente dei principali blocchi narrativi, ai cicli narrativi sui singoli patriarchi, opinione lungi dall'essere originale; si veda il suo *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen

Critica  
 tesi, sembra focalizzarsi sulla relazione tra i temi più o meno distinti dei blocchi narrativi (*Gen 1-11*, *Gen 12-50*, ecc.) e la logica narrativa globale del Pentateuco od Esateuco, orientato com'è all'emergere di Israele come un'entità di dodici tribù. La questione è: questi blocchi sono così distinti e separati come Rendtorff ritiene? Il racconto dell'esodo non richiede una spiegazione della presenza del popolo di Dio in Egitto, di come essi giunsero là e di ciò che essi fecero quando lo lasciarono? La coesione essenziale della storia del Pentateuco potrebbe essere stabilita anche in altri modi diversi dal tema della promessa – ad esempio, per mezzo di una griglia cronologica completa o di allusioni prolettiche ai luoghi di culto (ad esempio, Sichem, Betel, Bersabea) frequentati dagli Israeliti dopo l'occupazione della terra. Segnaliamo brevemente altre questioni dibattute: 1) Tenuto conto delle indicazioni che evidenziano l'inserimento del Deuteronomio nel racconto redatto da P (che sarà oggetto di discussione nel cap. 7), il Pentateuco non è forse da considerare nella sua forma finale un'opera sacerdotale più che Deuteronomica? 2) I brani citati da Rendtorff che collegano la storia dei patriarchi con gli eventi posteriori, generalmente non più di un versetto o due, non potrebbero rivelarsi come redazionali e deuteronomici nello stesso tempo? 3) Qualsiasi cosa possa essere detta della Genesi – di certo diversa nel suo carattere dagli altri quattro libri – le sezioni narrative posteriori (esodo, deserto, occupazione della terra) sono così diverse l'una dall'altra da non poter aver formato una narrazione continua in un'epoca relativamente antica, ed in ogni caso precedente al Deuteronomio<sup>10</sup>?

1984. Lungo simili linee si muove Frank Crüsemann nel suo: *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den Jahwisten*, in J. JEREMIAS – L. PERLITT (edd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen 1981, 11-29, dove rifiuta l'idea che *Gen 1-11* fu composto come prefazione alle storie dei patriarchi. Egli sostiene che entrambi i blocchi erano del tutto distinti finché non furono collegati redazionalmente mediante *Gen 11,27-32* (e non *Gen 12,1-3*). Degno di nota è anche lo studio di MARTIN ROSE, professore di Antico Testamento all'università di Neuchâtel, intitolato *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich 1981. Sulla scia tracciata da H.H. Schmid, egli propone che i passi J costituiscano un tardo strato D che riecheggia le fosche conseguenze dei disastri del VI secolo a.C. Non c'è quindi una narrazione consecutiva delle origini nazionali prima dell'opera del Deuteronomista. Si veda anche il suo più recente articolo *La Croissance du Corpus Historiographique de la Bible – Une Proposition*, in RTP 118 (1986) 217-236.

<sup>10</sup> Un argomento ben costruito da George W. Coats in JSOT 3 (1977) 30-32, basato sul suo lavoro sulle tradizioni del deserto e sul fattore unificante della vita di Mosè. Torneremo su questo punto in seguito.

### Alcune conclusioni provvisorie<sup>11</sup>

Se da un lato è ancora troppo presto per valutare adeguatamente l'impatto a lungo termine di questi studi degli ultimi due decenni, essi hanno almeno prodotto una situazione nella quale l'ipotesi documentaria, nella forma proposta da Wellhausen, non può più essere data per scontata. Può essere utile riassumere qui i principali ambiti di incertezza, in ciò che può essere considerato non più di un quadro provvisorio.

1. Non c'è più consenso circa l'esistenza di fonti narrative continue ed identificabili, che coprano l'intera estensione del Pentateuco dal periodo pre-esilico. C'è stato un lungo dibattito prima di questo ultimo periodo sull'esatta estensione di tali fonti e specificatamente, se J ed E continuassero anche dopo l'occupazione della terra. Sono stati sollevati problemi, anche riguardo a un discreto numero di brani che sembravano resistere alle solite metodologie, ad esempio, la guerra dei nove re in *Gen 14* e il dialogo tra Abramo e YHWH sul destino di Sodoma in *Gen 18,22-33*. La storia di Giuseppe costituiva un problema speciale, poiché il suo carattere letterario (generalmente identificato come *Novelle*), è così chiaramente diverso dalle storie precedenti dei patriarchi. C'erano coloro che, pur favorevoli ad una data antica, rigettavano però la tradizionale divisione di fonti JE e difendevano la sua sostanziale unità (COATS 1973; DONNER 1976). Altri accettavano la divisione in fonti, ma datavano le fonti o gli strati in un periodo posteriore (REDFORD 1970; H.-C. SCHMITT 1980). Ancora diversa era la spiegazione di R. N. Whybray (1968), che leggeva il Pentateuco come una composizione sapienziale, composta in un periodo di molto posteriore a quello di Salomone e quella di A. Meinhold (1978) che l'accostò ad Ester, come una novella della diaspora. Poiché la storia di Giuseppe costituisce il legame narrativo tra i patriarchi e il soggiorno in Egitto, il problema della sua datazione e provenienza, avrebbe inevitabilmente avuto conseguenze per lo sviluppo della tradizione e della sua espressione letteraria.

2. La critica dell'ipotesi documentaria tradizionale ha preso di mira la

<sup>11</sup> In particolare ricordo la lettura condotta con notevole sensibilità estetica dei testi biblici ad opera di Robert Alter (*The Art of Biblical Narrative*, New York 1981 [trad. it., *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990]). Il commento di Harold Bloom sulla fonte J, che egli attribuisce ad una 'Lady' di corte e probabilmente di sangue reale durante il regno di Roboamo, è basato su una nuova e assai libera traduzione di David Rosenberg, (si veda HAROLD BLOOM – DAVID ROSENBERG, *The Book of J*, New York 1990 [trad. it., *Il libro di J*, Milano 1992]).

fonte J ed è difficile vedere come l'ipotesi possa ancora sopravvivere alla sua collocazione in una data molto più tardiva, *a fortiori*, alla sua completa eliminazione. Su questo problema le posizioni di John Van Seters ed Hans Heinrich Schmid, anche se lungi dall'essere generalmente accettate, hanno guadagnato alcuni sostenitori. Per fare un esempio, possiamo menzionare lo studio di H. Vorländer (1978), che avanzava l'ipotesi di un'opera jehovistica dell'esilio o del primo periodo post-esilico, principalmente sulla base dell'assenza quasi completa nei testi pre-esilici al di fuori del Tetrateuco di allusioni al contenuto narrativo di J ed E. Egli concluse che l'esilio babilonese nel VI secolo a.C., sembrava costituire l'ambiente più plausibile per lo sviluppo di una genuina tradizione storiografica e per l'introduzione di quei temi mitici che troviamo in *Gen* 1-11. L'opera di Vorländer evidenzia molto bene i problemi inerenti al tentativo di determinare un contesto sociale e culturale plausibile per questi testi antichi. Se l'«Illuminismo Salomonico» di von Rad sembrava un tempo essere l'opzione giusta, oggi solo pochi l'adotterebbero. Si potrebbe pensare anche all'esilio babilonese, anche se esso rimane solo una delle molte possibilità.

3. La tendenza alla datazione bassa, fortemente in evidenza negli scritti recenti, non è esente da problemi. In buona parte, essa si basa purtroppo su un *argumentum e silentio* o, come afferma Whybray, sul principio secondo cui ciò che non può essere dimostrato come antico, dev'essere recente (WHYBRAY 1987, 108). Essa costringe coloro che negano l'esistenza di fonti antiche a colmare il vuoto lasciato nel periodo pre-esilico in seguito al loro dislocamento, in altre parole, a fornire una proposta alternativa dello sviluppo della tradizione sia nella sua forma orale o scritta, o in entrambi i casi. Pochi dei sostenitori della datazione tardiva si sono tuttavia cimentati con questo problema.

4. Molto meno attenzione in questi ultimi anni è stata prestata agli altri documenti postulati dall'ipotesi. Abbiamo visto che E è stata a lungo problematica e non c'è più molto entusiasmo nel mantenerla. Il Deuteronomio resta a parte, naturalmente, ma molti degli autori passati in rassegna hanno ricercato degli indizi per una redazione deuteronomica dei primi quattro libri, un problema che tratteremo in seguito. La vecchia questione dell'origine del Deuteronomio e quella ad essa collegata della sua datazione sono ancora dibattute ed è molto probabile che continueranno ad esserlo. P è la fonte che ha superato meglio delle altre l'esame, a causa del suo più distintivo vocabolario, stile e ideologia. Un'origine nella Diaspora babilonese viene ancora favorita da molti, sebbene i seguaci di Yehezkel Kaufmann la datino in un periodo precedente ed alcuni altri (ad esempio VINK 1969) in

un periodo posteriore. Continua il dibattito se considerare P come una fonte narrativa continua o una fase nella redazione di un corpus narrativo esistente; vi sono poi anche impostazioni diverse nello spiegare il rapporto del racconto P con l'insieme della legislazione rituale e culturale.

5. Arriviamo così al punto finale. Il lettore avrà percepito che la discussione si è concentrata fin qui quasi esclusivamente sulle narrazioni. Per più di due secoli, si è prestata relativamente poca attenzione al materiale legislativo, nonostante la sua quantità ed importanza. In attesa di un esame più esteso dello sviluppo della tradizione legale in un capitolo successivo, basti dire a questo punto, che l'inserimento di leggi all'interno di fonti narrative antiche, specialmente del cosiddetto Codice dell'Alleanza (*Es* 20-23) E e del cosiddetto decalogo rituale (*Es* 34,11-26) J, non è mai stato dimostrato con successo. L'intero problema della relazione tra legge e narrazione rimane ancora da spiegare.

Abbiamo trattato fin qui dei problemi sorti dentro i confini del metodo storico-critico e quindi proposti nei termini propri usati dai suoi specialisti. Negli ultimi anni, comunque, il metodo stesso ha subito pesanti attacchi dai critici letterari che hanno applicato la loro esperienza nella lettura dei testi alla Bibbia Ebraica. Ciò ha richiamato l'esigenza di un nuovo approccio alla lettura dei testi biblici da parte di coloro che deplorano ciò che Robert Alter chiama le tecniche di scavo degli studiosi critici della Bibbia (ALTER 1981, 13 [trad. it., 24]). È vero infatti che solo pochi degli studiosi menzionati in questo capitolo hanno mostrato particolare interesse od apprezzamento per gli aspetti estetici dei testi biblici, nello studio dei quali essi trascorsero la vita. Vi furono naturalmente delle eccezioni; si pensi alle conferenze del vescovo Robert Lowth *De sacra poësi Hebraeorum* (1753), a Johann Gottfried Herder, qualche anno dopo con il suo *Vom Geist der Hebräischen Poesie* (1782), e ad Hermann Gunkel in un periodo più recente. Si dovrebbe dire che lo studio delle forme letterarie o *Gattungen* ha ovvie affinità con lo studio dei generi, un aspetto importante della critica letteraria nel senso più ampio, anche se per gli studiosi la motivazione era storica e sociologica più che letteraria. In ogni caso i pochissimi studi di tipo letterario pubblicati alla fine del XIX e agli inizi del XX secolo, come quello di R.G. Moulton *The Literary study of the Bible* (1899), si concentravano primariamente sulla identificazione e descrizione dei generi - epico, lirico proverbiale e così via.

La nascita del *New Criticism* (Nuova Critica), inaugurato da I.A. Richards William Empson ed altri negli anni Venti e Trenta, segnò una rot-

NUOVE PROSPETTIVE:  
CAMBIA LA TEORIA DELL'OPERA LETTERARIA

total  
di cosa  
critica

tura decisiva con l'approccio storico, filologico e referenziale alla letteratura, che dominò lungo tutto il XIX e gli inizi del XX secolo. Il *New Criticism* operava sul presupposto che il testo è un sistema chiuso e come tale dovrebbe essere interpretato prescindendo sia dalla storia che da altre realtà cui si riferisce, sia dalle circostanze della sua produzione e ricezione. Questo tipo di approccio, quindi, si poneva in diretta antitesi all'enfasi che gli studi storico-critici del testo biblico accordavano al significato originale. La maggior parte delle più recenti teorie critiche – formalismo russo, strutturalismo francese, decostruzionismo – condividono il medesimo approccio non referenziale ed immanente al testo, sebbene esse impongano il loro carico ideologico. La sola eccezione è forse la teoria letteraria marxista, che condivide per una sorta di ironia il medesimo interesse per le situazioni storiche e sociologiche generative dei testi, come gli studiosi del periodo moderno (EAGLETON 1976).

Era inevitabile che prima o poi i metodi che si limitano al testo sarebbero stati applicati alla Bibbia, e allora non desta sorpresa il fatto che il loro arrivo coincidesse con una crescente disillusione nei confronti delle tecniche di «dissotterramento» di cui abbiamo parlato in questo capitolo. Non è questo il luogo per passare in rassegna la considerevole produzione degli anni recenti, ma si potrebbe tranquillamente affermare che i risultati dei tentativi di datazione non sono stati schiacciati. Non desta meraviglia allora che i migliori risultati provengano da quei critici letterari professionisti con un aggiornato e coltivato interesse per la Bibbia e con una conoscenza dell'ebraico, requisiti che però riducono considerevolmente la loro schiera<sup>11</sup>. Ciò che è giunto ad essere noto col nome di «Canonical Criticism» rappresentato preminentemente da Brevard S. Childs della Università di Yale ha qualcosa in comune con il *New Criticism*, sebbene i suoi interessi siano teologici più che letterari. Il punto fondamentale sembra essere il fatto che l'oggetto appropriato della riflessione teologica è il testo biblico nella sua forma finale, canonica, più che nelle sue fasi più antiche ipoteticamente ricostruite (CHILDS 1979). Non è questo il luogo per valutare questo approccio nei dettagli, come esso meriterebbe. La discussione sulla forma canonica del Pentateuco nel cap. 2 rivelerà qualche parziale coincidenza con la posizione di Childs, ma anche un consistente numero di dissensi.

Ciò che va senza dubbio affermato, a questo punto, è la necessità di una coesistenza tra diversi sistemi interpretativi con le loro metodologie e scopi molto diversi, ma non necessariamente incompatibili. C'è bisogno di un 'editto di tolleranza' per scoraggiare la tendenza delle nuove teorie a condannare i loro predecessori. Ciò potrebbe, ad esempio, spronarci a riscoprire le intuizioni degli scrittori patristici, o dei grandi esegeti giudei del Medioe-

vo; oppure ci lascerebbe liberi di analizzare gli aspetti letterari del «testo in se stesso» senza sentirci obbligati a condannare la metodologia assai diversa portata avanti dagli specialisti storico-critici. È semplicemente falso affermare, come fa Northrop Frye, che il metodo storico-critico è qualcosa per il quale «disintegrare il testo, diventò un fine in se stesso» (FRYE 1982, xvii [trad. it., 1986, 10]). Esso non fu sempre ben applicato, ma il suo fine, quello cioè di accedere all'esperienza religiosa di Israele nelle diverse fasi del suo sviluppo, era assai diverso da quello della critica letteraria nel suo senso più ampio. Vi sono aspetti dell'esperienza religiosa e livelli di significato nei testi biblici accessibili solo se si applica ad essi l'approccio storico-critico. Ritornando infine al Pentateuco, è vero che l'ipotesi documentaria ha mostrato sempre più le sue crepe, e che sopravviverà, se non scomparirà del tutto, solo in una forma molto modificata; questo però non significa che dobbiamo ignorare i risultati degli ultimi due secoli di ricerca. Il nostro compito è quello di trovare delle piste migliori per comprendere come si formò il Pentateuco, senza dimenticare i contributi autentici dei nostri predecessori. Questo è il lavoro che ci prefiggiamo di svolgere nei capitoli seguenti.

## Capitolo secondo

## LE CARATTERISTICHE FONDAMENTALI DEL PENTATEUCO: STRUTTURA E CRONOLOGIA

### SEQUENZA DEGLI EVENTI

*Se prima degli ebrei?*  
*Gen 1-11*

Sebbene il significato di base di *tôrâh* sia 'istruzione' o 'legge', il Pentateuco o Torah è anzitutto e soprattutto una narrazione. La sequenza degli eventi può essere così riassunta. Dio (Elohim) creò il mondo e tutto ciò che esso contiene in sei giorni e si riposò il settimo. La terra, tuttavia, era incolta, non c'era acqua piovana e nessuno che la lavorasse. Dio (ora YHWH Elohim) plasmò perciò un uomo e lo pose nel giardino di Eden, permettendogli l'accesso a tutto ciò che c'era in esso ad eccezione di un determinato albero. Poiché gli animali, anch'essi plasmati dalla terra, non fornivano una adeguata compagnia per l'uomo, YHWH Elohim formò la donna dal corpo dell'uomo che con gioia la riconobbe come la sua adeguata compagna. Un serpente però, abile nei discorsi, la persuase e, tramite lei, anche l'uomo, a cogliere un frutto dall'albero di cui essi non potevano mangiare, con il risultato della loro espulsione dall'Eden. Nacquero due figli, uno dei quali uccise l'altro, e questo peccato iniziale si estese poi a tutto il più vasto contesto sociale, portando alla distruzione di ogni forma di vita in un grande diluvio, ad eccezione di Noè, della sua famiglia e delle specie di animali portate con lui nell'arca. Venne così stabilito un nuovo ordine, anche se un'altra aberrazione all'interno della famiglia di Noè macchiò la nuova umanità, e, con la confusione delle lingue a Babele, le nazioni furono disperse sulla faccia della terra.

*Gen 12-50*

Alla decima generazione dopo il diluvio, Abram (più tardi Abraham) fu chiamato da Dio ad emigrare dalla Mesopotamia verso Canaan, con la promessa che da lui sarebbe sorta una grande nazione. Dopo varie difficoltà, Abramo e sua moglie Sara generarono figli in età avanzata; prima Ismaele,

tramite la schiava Agar, su delega di Sara; poi Isacco. Dopo essere scampato ad un tentato sacrificio rituale, Isacco si prese una moglie in Mesopotamia, Rebecca, la quale a sua volta generò due figli, Esaù e Giacobbe, quest'ultimo chiamato poi con il nome di Israele. Il conflitto tra questi due figli, iniziato, si noti, fin dal grembo materno, portò Giacobbe ad assicurarsi la primogenitura e la benedizione. Al prezzo di vent'anni di esilio in Mesopotamia, come salariato presso Labano, Giacobbe prese due mogli, Lia e Rachele, che, con l'aiuto di schiave concubine, gli diedero dodici figli e una figlia. Dopo il suo ritorno in Canaan si riconciliò con il fratello Esaù ed incontrò per l'ultima volta Isacco prima della sua morte.

*Es 1-18*

Con l'andar del tempo, Giuseppe, il secondo figlio più giovane e il favorito da Giacobbe, suscitò la gelosia dei suoi fratelli i quali tramarono per ucciderlo. Il complotto però non riuscì; Giuseppe sopravvisse e, dopo che dei mercanti l'ebbero portato come schiavo in Egitto, ascese alla più alta carica al servizio del Faraone. Nel frattempo, la famiglia di Giacobbe fu costretta, dalla carestia, ad emigrare in Egitto, dove ebbe luogo una riconciliazione e dove fu permesso loro di stabilirsi. Dal numero iniziale di settanta, che dimoravano in Egitto crebbero fino a costituire un popolo potente e numeroso, finché ascese al trono un nuovo faraone che, per ragioni non del tutto chiare, scatenò una campagna genocida nei loro confronti. Uno di questi Israeliti in Egitto, figlio di genitori leviti, sopravvisse in circostanze eccezionali – il massacro dei neonati Ebrei ordinato dal tiranno – e fu allevato a palazzo come un Egiziano. Un giorno, per caso, vedendo uno schiavo ebreo percosso da un egiziano, Mosè uccise quest'ultimo e ne seppellì il corpo nella sabbia. Nonostante ciò, la notizia dell'omicidio si diffuse costringendolo a fuggire a Madian, per salvare la propria vita. Qui sposò Zippora, figlia del sacerdote di Madian e generò il primo dei suoi due figli, chiamato Gherson. Mentre stava sorvegliando il gregge di suo suocero nel deserto, Mosè ebbe un'esperienza straordinaria in cui una divinità rivelò se stessa come YHWH, Dio degli Ebrei, inviandolo nella missione di liberare il suo popolo oppresso dalla schiavitù. Con l'aiuto di suo fratello Aronne, Mosè ebbe alla fine successo in questa impresa, ma solo dopo che gli Egiziani ebbero subito una serie di calamità culminata nella morte dei loro primogeniti. Dopo aver celebrato la festa di primavera, gli Israeliti si diressero verso il deserto, e gli Egiziani che li inseguivano furono provvidenzialmente sterminati mentre stavano tentando di raggiungerli al di là del muro d'acqua.

*Es 19-Num*

La schiera di Israeliti composta di 600.000 uomini, senza contare le donne e i bambini, proseguì il suo errabondo cammino che li condusse dopo molte crisi e ritardi, a una montagna nel Sinai. Là, Mosè ricevette una rivelazione da YHWH: anzitutto, i dieci comandamenti che furono subito pro-

mulgati, poi una raccolta di leggi comunicate esclusivamente a Mosè. Seguirono poi in quel luogo una celebrazione dell'alleanza e la rivelazione a Mosè di un progetto per un santuario mobile, insieme a minuziose specificazioni su come il culto doveva essere lì praticato. Tuttavia, durante la permanenza di Mosè sulla montagna, un atto di apostasia portò alla frantumazione e alla riscrittura delle tavole della legge e alla promulgazione di ulteriori statuti. Il culto fu allora istituito come prescritto, il sacerdozio inaugurato e, dopo un intervallo di un anno, gli Israeliti furono in grado di proseguire il loro viaggio.

*Nu. Dt* Dopo ulteriori difficoltà, incluso un tentativo fallito di invadere Canaan, essi arrivarono in Moab, sulla sponda orientale del fiume Giordano. L'ostilità del re moabita fu piegata da un veggente ispirato, che era stato assoldato per maledire gli Ebrei; coloro che cedettero alle seduzioni dei riti orgiastici praticati in quella regione, furono sommariamente giustiziati. Furono promulgati nuovi statuti e cominciarono i preparativi per l'occupazione del territorio sulla sponda occidentale del Giordano. Nell'ultimo giorno della sua vita Mosè richiamò alla memoria del popolo gli eventi providenziali accaduti e perciò gli obblighi contratti. Il suo discorso d'addio includeva una nuova raccolta di leggi e di norme per vivere nella terra appena occupata. Giosuè fu costituito come successore di Mosè, dopo di che egli morì all'età di 120 anni e fu sepolto in una tomba in luogo non precisato.

## Anomalie

Questa, dunque, è la storia in cui è contenuto il significato che il lettore del Pentateuco è invitato a decifrare. È questo testo nella sua integrità narrativa, e non questa o quella fonte, ad essere in ultima analisi l'oggetto di interpretazione. Se, comunque, noi confrontiamo il Pentateuco con altre opere letterarie antiche e moderne, di comparabile lunghezza, non possiamo evitare di rilevare alcune evidenti anomalie. Si consideri, ad esempio, il tempo narrativo dell'opera. Secondo lo schema cronologico del Pentateuco stesso, gli eventi raccontati coprono 2706 anni, tuttavia la sosta al Sinai, la cui descrizione occupa circa un quinto della sua estensione, dura solo un anno. Più o meno lo stesso spazio è assegnato ad un giorno, l'ultimo della vita di Mosè (si veda *Dt* 1,3 per la data). Il motivo è, naturalmente, che più di un terzo dell'intera narrazione è assorbita da leggi, fatto questo che giu-

*1/3 le pp*

stifica la denominazione *Torah*, nella tradizione giudaica, ma che risulta non di meno anomalo.

Nel suo *L'Arte della Narrativa Biblica*, Robert Alter distingue tra evento, definito come un punto di giunzione significante all'interno del continuum narrativo e sommario che serve sia a collegare eventi, o a presentare materiale inadatto ad esso<sup>prosa</sup> esposto concretamente come una serie di eventi (ALTER 1981, 63 [trad. it., 1990, 84]). Se applichiamo la distinzione di Alter al nostro testo vediamo che i sommari – per la maggior parte sotto forma di genealogia, lista e legge – occupano circa un terzo di spazio in più della narrazione di eventi. Possiamo anche notare che un'indicazione del carattere distintivo di Genesi, è il suo più normale profilo di narrazione, in quanto solo circa il 14% del libro è costituito da sommari. Altre caratteristiche della narrazione, che portarono precedenti lettori ad identificare fonti giustapposte – ripetizioni, digressioni, contraddizioni di diverso tipo – non sono forse altro che ciò che bisogna aspettarsi da un'opera antica. Caratteristiche simili ricorrono in Erodoto e in altri antichi storici greci, che ugualmente incorporarono fonti, talvolta anche su vasta scala e generalmente senza attribuzione.

Parlando dell'unità narrativa del Pentateuco, siamo obbligati a considerare la sua relazione con la narrazione che prosegue nei Profeti Anteriori (da Giosuè a 2 Re), una narrazione che abbraccia il periodo dall'occupazione di Canaan all'esilio in Babilonia, cioè fino a circa il VI secolo a.C. Se ignorassimo la divisione tripartita della Bibbia Ebraica e la divisione di ciascuna parte in libri, avremmo di fronte a noi una storia consecutiva dalla creazione all'esilio. Potremmo descriverla come una storia nazionale con una lunga introduzione, che collega le vicende della nazione alla sua propria preistoria e con l'antica storia dell'umanità. Questa estesa opera storiografica, alla quale David Noel Freedman ha dato il nome di «Primary History» (Storia primaria) (*IDB* 3,712 e *passim*), corre più o meno parallela all'opera posteriore che consiste nel libro delle Cronache con Esdra e Neemia, la quale rappresenta perciò la «Storia secondaria». Le principali differenze tra queste storie risiedono nel fatto che quest'ultima copre il periodo fino al regno di Davide per mezzo di genealogie, prolungandosi oltre la «Storia primaria» fino alla fondazione di una nuova comunità dopo il ritorno dall'esilio.

La questione della integrità narrativa è quindi complicata dal fatto che i primi nove libri della Bibbia (da Genesi a Re) formano un 'continuum' storico unificato. Il problema risulterà più chiaro, se noi consideriamo le seguenti caratteristiche della narrazione del Pentateuco che si proiettano oltre la sua conclusione.

1. L'omissione della conquista di Canaan lascia in sospeso un motivo importante nella Genesi, quello della promessa della terra. D'altra parte, la conquista stessa, una volta completata con successo, è considerata come l'adempimento di un antico impegno spesso ripetuto. Ciò risulta in modo evidente in Gs 21,43-45, che completa la storia dell'occupazione e funge da suo epilogo:

«Il Signore diede dunque ad Israele tutto il paese che aveva giurato ai padri di dar loro e gli Israeliti ne presero possesso e vi si stabilirono. Il Signore diede loro tranquillità intorno, come aveva giurato ai loro padri; nessuno di tutti i loro nemici poté resistere loro; il Signore mise in loro potere tutti quei nemici. Di tutte le belle promesse che il Signore aveva fatte alla casa d'Israele, non una andò a vuoto: tutto giunse a compimento».

Se quindi ci limitassimo all'orizzonte narrativo del Pentateuco, dovremmo parlare non di promessa compiuta bensì di promessa differita (si veda ad es., CLINES 1978).

2. Nei brani che trattano del santuario e del culto, ritroviamo uno schema che si estende al di là dei limiti del Pentateuco. Il racconto della creazione in Gen 1, anticipa l'istituzione del culto nella sua struttura ebdomadaria; nel sabato, riposo di Dio e nella creazione dei corpi celesti al quarto giorno per determinare il calendario liturgico. Secondo la stessa erudita tradizione scribale-sacerdotale, la rivelazione al Sinai consiste in precise normative per la fondazione e per l'attività del santuario nel deserto, santuario che verrà poi installato nella terra promessa, dopo la conquista (Gs 18-19). Proseguendo, troviamo che la costruzione del Tempio di Salomone viene datata al 480 anni dopo l'Esodo (1 Re 6,1) ed è quindi inserita nello schema cronologico che inizia dalla creazione. Di questo schema tratteremo successivamente nel presente capitolo.

3. Un tema importante, ripetuto spesso nel corso della storia della monarchia, è la minaccia di un disastro, specialmente dell'esilio, come conseguenza della disobbedienza ai comandamenti divinamente rivelati. Ora, sembra che questo tema venga anticipato nel primo episodio ricordato dopo la creazione (Gen 2-3), con la sola differenza che quest'ultimo viene universalizzato, a motivo della sua posizione all'inizio della storia umana. L'Uomo è posto in un ambiente attraente, riceve un comando, ma disobbedisce e, di conseguenza, viene esiliato, non senza però qualche speranza per il futuro. Non potrebbe essere allora una coincidenza, il fatto che il racconto delle origini umane, come la storia primaria, termini in Mesopotamia, con il movimento in avanti della storia momentaneamente sospeso nel presente.

Non vi è il minimo dubbio, quindi, che il Pentateuco e i Profeti Anteriori, <sup>Gudwin</sup> possano essere e in una certa fase della tradizione fossero volutamente letti come un'unica storia consecutiva. È però altrettanto vero che il Pentateuco, terminando come esso fa con la morte di Mosè al di fuori della terra, giunse legittimamente ad essere ritenuto come una narrazione unitaria e coerente in sé, con la sua propria struttura e significato distinti.

Molti tentativi continuano ad essere intrapresi per spiegare queste ambiguità narrative. Operando lungo le ampie direttrici dell'ipotesi documentaria, David Noel Freedman estese la storia deuteronomistica (Dtr) a ciò che precedeva, con il risultato di un 'continuum' narrativo dalla creazione all'esilio, sebbene il compilatore non avesse aggiunto nulla di essenziale al documento JEP della fase antica fino alla morte di Mosè. Nella sua forma finale, questa storia fu completata a metà del VI secolo a.C. e il Pentateuco ne fu poi separato nel secolo seguente in risposta ai bisogni della comunità post-esilica (FREEDMAN 1962, 1963, 1975a, 1975b, 1987). <sup>P.S. 2001</sup> Freedman, quindi, combina una forma abbastanza classica della ipotesi documentaria con il Deuteronomista di Noth che comprende il Deuteronomio. Si ricorderà che Noth praticamente non trovò traccia della fonte D nei primi quattro libri (cioè il Tetrateuco), cosicché secondo lui la costituzione del Pentateuco fu dovuta al semplice espediente di staccare il Deuteronomio da Dtr, per unirlo invece a Genesi-Numeri. Questa proposta relativamente semplice, è stata comunque messa in questione da coloro che sostengono di trovare tracce della mano deuteronomica nei primi quattro libri della Bibbia. Anche se tratteremo questo problema dettagliatamente nei prossimi capitoli, può essere però utile, prima di procedere, dare un'idea della varietà di opinioni.

Fino a poco tempo fa, la tesi avanzata da Noth di una netta distinzione tra i primi quattro libri del Pentateuco e il quinto, veniva messa in questione solo sporadicamente, ad esempio, dallo studioso tedesco Werner Fuss, che identificò uno strato di composizione D, nel racconto della vocazione di Mosè, dell'esecuzione della sua missione, del miracolo del mare e del viaggio al Sinai (Fuss 1972). La tesi di uno J tardivo o posteriore proposto da Van Seters, Schmid e da pochi altri, non ha necessariamente delle conseguenze sulla attività redazionale di D in Genesi, Esodo e Numeri. Abbiamo però visto che Schmid attribuisce a D molto del materiale che solitamente viene assegnato a J, specialmente i collegamenti di sutura nella narrazione e i passi che contengono una interpretazione teologica. La pericope del Sinai, ad esempio, è essenzialmente una composizione D secondo Schmid. Martin Rose prende la medesima direzione, ridefinendo il materiale J come uno strato finale D, che incarna un'impostazione più ponderata e pessimista riguardo alle capacità umane nella sfera religiosa. Egli quindi rovescia l'abi-

tuale ordine di dipendenza, sostenendo che le reminiscenze storiche, generalmente in forma omiletica, nel Deuteronomio e in Dtr fornivano le basi per una più nitida narrazione in terza persona in Esodo e Numeri (ROSE 1981, 1986). Ancora più recentemente, William Johnstone dell'Università di Aberdeen ha avanzato l'ipotesi di un più esteso strato redazionale D attraverso tutta la pericope del Sinai, in *Es* 19-40 e, più in particolare, nella versione del decalogo contenuta nel libro dell'Esodo (JOHNSTONE 1987, 1988).

Come abbiamo notato nel cap. 1, Rendtorff propone la più pacata affermazione che un redattore D sia stato il responsabile della sutura redazionale tra le narrazioni dei patriarchi e il complesso esodo-Sinai-occupazione. Sembra però che anch'egli si muova nella direzione di una redazione D dell'intero racconto da Genesi a Re. Così, ad esempio, egli invita a confrontare le seguenti affermazioni riassuntive:

Giuseppe poi morì e così tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione... allora sorse un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe (*Es* 1,6.8).

Poi Giosuè figlio di Nun, servo di YHWH, morì a centodieci anni... Anche tutta quella generazione fu riunita ai suoi padri; dopo di essa ne sorse un'altra, che non conosceva YHWH (*Gdc* 2,8.10).

Ciò lascia sottintendere che il compilatore D abbia lasciato il proprio segno sulla storia degli eventi sia prima che dopo la morte di Mosè. Questo andrebbe al di là della tesi che la narrazione Genesi-Numeri funga da introduzione a Dtr (RENDTORFF 1977, 166-169), conclusione alla quale giunsero anche altri studiosi.

## Il Pentateuco come un'antica opera storiografica

Mentre la questione della integrità narrativa del Pentateuco e il relativo problema del suo rapporto con l'opera storica che lo segue, continuano ad essere discussi sulla base di indizi interni, il dibattito ha preso una nuova ed interessante svolta, quando si è presentata la possibilità di un confronto con altre opere dell'antichità. Finché l'ipotesi documentaria ha esercitato la sua influenza, c'era scarso interesse a porsi questo interrogativo, anzi, a quanto sembra, nessuno se lo pose. Ora, però, è stata proposta l'ipotesi (VAN SETERS 1983 e WHYBRAY 1987) che il Pentateuco possa essere proficuamen-

te messo a confronto con antiche opere storiografiche greche, specialmente con Erodoto e i suoi quasi-contemporanei Ecatèo di Mileto ed Ellanico di Lesbo. Van Seters si interessa anzitutto al Dtr e J, quest'ultimo da lui datato al tempo dell'esilio babilonese, ma ammette che il Pentateuco stesso sia un'opera storica paragonabile a Dtr (WHYBRAY 1983, 229-232). Lo stesso argomento viene portato avanti più energicamente da Whybray, che cerca di dimostrare come il Pentateuco non sia il prodotto finale di un lungo processo di redazione, bensì sia opera di un genio autorevole, un autore nel vero senso della parola che incorporò fonti, nessuna necessariamente molto antica, in maniera molto simile ad Erodoto.

L'attrattiva di questa analogia è quanto meno intensificata dal fatto che Erodoto scrisse più o meno nella metà del v secolo a.C., una data proposta spesso per il Pentateuco nella sua forma finale. Si è sostenuto che entrambe le opere giustappongono delle unità narrative, di cui molte trascritte da fonti senza attribuzione, debolmente collegate tra loro da frasi come «dopo queste cose», oppure «in quel tempo» e così via. Ambedue hanno anche una significativa componente fittizia. Discorsi e conversazioni sono posti sulla bocca di personaggi, una procedura perfettamente normale nella storiografia antica, mentre episodi moralistici o di intrattenimento completano l'impianto narrativo. Whybray suggerisce, ad esempio, che le storie dei patriarchi in Genesi potrebbero anche essere state modellate sul fittizio Giobbe, così come il contrario (WHYBRAY 1983, 238-241). Motivi di racconti popolari vengono assunti liberamente; il racconto dell'infanzia di Mosè in *Es* 1-2, ad esempio, presenta notevoli analogie con quello di Ciro in Erodoto (1,68). Quando si parla del lontano passato, entrambe le opere riportano elementi leggendari come l'età dell'oro, la grandezza degli antenati e le dimostrazioni della loro forza soprannaturale.

Van Seters e Whybray respingono il presupposto comune che stili differenti comportino necessariamente fonti differenti. Sia Erodoto che l'autore-redattore del Pentateuco incorporano naturalmente fonti, ma essi sanno anche come adattare lo stile al contenuto. Digressioni, alcune abbastanza lunghe, caratterizzano entrambe le opere; ad esempio, quasi tutto il secondo libro della *Storia* compie una digressione dalla linea narrativa, per dare informazioni etnografiche sull'Egitto. Ambedue le opere lasciano trasparire una predilezione per la genealogia, anche se bisogna ammettere che in Erodoto manca la sequenza globale genealogica, caratteristica molto importante del Pentateuco. I numeri sono sia stereotipati oppure notevolmente iperbolici; si confrontino, ad esempio, i 600.000 uomini adulti israeliti che uscirono dall'Egitto (*Es* 12,37) con l'invasione dell'esercito di Serse composto da 700.000 uomini (*Erod.* 4,87). In questi ed altri simili aspetti, si sostiene, il

Pentateuco non è essenzialmente differente da altre opere storiografiche dell'antichità.

Se da un lato risulta chiaro dal prologo della *Storia* (1,1-5) che l'interesse primario dell'autore gravitava sulle cause e sullo svolgimento della grande guerra con la Persia, l'opera si concentra, non meno del Pentateuco, sul tema della «grande nazione». In ambedue le opere, questo tema viene sviluppato biograficamente, attraverso la presentazione delle vite e dei caratteri di individui, siano essi esemplari o no. Sia Van Seters che Whybray anticipano l'obiezione che, diversamente da Erodoto, il Pentateuco è pervaso completamente da due idee dominanti come la causalità divina e l'interazione divino-umana. Erodoto certamente non è così esplicitamente teologico, anche se si riconosce che i temi abbinati dell'orgoglio umano e della punizione divina, *hybris* e *nemesis*, sono raramente tutt'altro che sottintesi e vengono spesso esplicitamente affermati. Da queste considerazioni, si evince la conclusione che il Pentateuco è un'opera storica, che ha incorporato fonti, nessuna delle quali è necessariamente molto antica o esaustiva nel suo obiettivo. Esso è la produzione di un autore di grande abilità letteraria, un «controlling genius» (WHYBRAY 1987, 235) che era probabilmente un contemporaneo o quasi di Erodoto.

Cosa dobbiamo pensare di una così interessante soluzione a un vecchio problema? Presi singolarmente, i paralleli proposti sono affascinanti e talvolta impressionanti; essi però devono essere soppesati in base alle differenze, che sono molto più evidenti. Una delle più importanti, è che la *Storia* è un'opera attribuita esplicitamente al suo autore, che si presenta subito nel prologo. Essa viene narrata sempre in prima persona e reca lo stampo del suo autore, che conserva un rapporto colloquiale con i suoi lettori, offrendo ad essi le sue personali opinioni, giudizi, e riserve circa ciò che riporta. È vero che la dimensione teologica non è assente in Erodoto, ma il tono è non di meno chiaramente laico. Nessuno penserebbe di definire la *Storia* come letteratura sacra. Erodoto riporta eventi prodigiosi. A volte egli li riporta semplicemente, come nella storia di Aristeia di Proconneso, visto passeggiare molto tempo dopo la sua morte (4,14-15); altre volte egli riporta dei fatti per refutarli, come le voci di licanropia presso i Neuri (4,105). Spesso divulga pettegolezzi, presta profondamente attenzione alle curiosità etnologiche ed ha una tendenza a dare le sue, spesso bizzarre, spiegazioni – come ad esempio, perché la calvizie sia rara presso gli Egiziani (3,12) o perché la longevità sia comune presso gli Etiopi (3,114). Ci sono anche episodi erotici, a volte narrati con notevole dovizia di particolari; un esempio antico è quello di Caudale, governatore di Sardi, che obbligò sua moglie a comparire nuda davanti a Gige (1,8-12). Si consideri, infine, la dettagliata descrizione

Critica  
di Whybray

degli eventi militari che portarono alla decisiva sconfitta di Serse, una descrizione che occupa tre dei nove libri della *Storia*. In tutto ciò non c'è nemmeno la più remota somiglianza con il Pentateuco.

L'importanza nel Pentateuco delle leggi ed istruzioni morali che costituiscono circa un terzo della sua estensione totale, rappresenta un'altra caratteristica che pone il Pentateuco a parte rispetto alla tradizione storiografica greca. Indizi non solo di fonti, ma anche di ristrutturazioni redazionali più importanti come, ad esempio, l'incorporazione del Deuteronomio nella *Storia Sacerdotale*, devono essere tenute in considerazione. Van Seters ammette che la sua opera storica J fu in seguito redatta da P, il che complica la questione dell'autore finale. Per questi aspetti, quindi, il Pentateuco risulta piuttosto differente dall'opera di un autore conosciuto e di fama come Erodoto che ha impresso il suo marchio d'autore sul materiale delle fonti che egli ha fatto proprie.

Un'altra caratteristica che differenzia il Pentateuco da Erodoto è il legame tra la storia nazionale e quella universale narrata nei primi undici capitoli della *Genesis*. Questa caratteristica non appare in Erodoto, ma è presente nel lavoro di Ecateo di Mileto, uno degli storici o logografi cui Erodoto fa allusione (2,143; 5,36, 125-26; 6,137). I frammenti esistenti di Ecateo suggeriscono che l'intenzione dell'autore fosse quella di collegare la storia contemporanea a temi ed eventi del passato eroico (ad esempio gli Argonauti) e con la remota antichità, in questo caso l'epoca di Deucalione, superstite del diluvio e i suoi tre figli. (JACOBY 1957,1-47; PEARSON 1939, 25-139; VAN SETERS 1983, 10-15, 43-44). Un altro quasi-contemporaneo di Erodoto, Ellanico di Lesbo, scrisse ugualmente opere storiografiche ed etnografiche, nelle quali la genealogia, l'etimologia, l'eziologia e gli eroi eponimi rivestivano un ruolo importante. La sua storia dell'Attica, citata da Tucidide (1,97), faceva risalire la serie dei re ateniesi al diluvio e tentava di costruire una cronologia precisa, calcolata in generazioni di 40 anni ciascuna. Da ciò risultavano 1.020 anni dal diluvio alla prima Olimpiade, che, fatto abbastanza interessante, quasi coincide con l'intervallo biblico tra il diluvio e l'esodo (1:010 anni: 365 dal diluvio alla migrazione di Abramo, poi 215 fino all'entrata in Egitto, 430 per il tempo trascorso in Egitto, secondo *Es* 12,40).

In altre opere di Ellanico, le famiglie importanti del suo tempo avevano la propria genealogia che risaliva fino ai tempi mitici, perfino al tempo degli dei e della creazione del primo essere umano. Come in *Gen* 1-11, questa epoca antichissima è segnata dalla grande linea di demarcazione del diluvio. I tre nipoti di Deucalione, l'equivalente del mesopotamico Utnapishtim (o Ziusudra o Atrahasis) e del biblico Noè, sopravvissero al diluvio, dopo che l'arca si era posata sul Monte Parnaso. Essi iniziarono a fondare città, a

generare i Dori, gli Ioni e gli Eoli, i tre grandi rami dei popoli Greci. (JACOBY 1957, 104-152, PEARSON 1939, 132-225, VAN SETERS 1983, 22-23.27-28).

Gli scritti di Ecateo ed Ellanico, insieme a quelli di altri antichi logografi greci, sono giunti a noi solo in frammenti; il loro ordine e, in qualche caso, la loro autenticità non può essere sicuramente determinata. I tentativi di colmare le lacune e di identificare la struttura generale saranno perciò, in certa misura, congetturali. Sembra possibile, tuttavia, individuare il profilo di una storia nazionale collegata con i mondi anti-diluviani e post-diluviani mediante genealogie, eroi eponimi mitici, storie di dei e di giganti, e così via (VAN SETERS 1988). A questo proposito, risulta evidente il parallelismo con la tradizione mitica mesopotamica, ed anche la storia biblica ha caratteristiche simili. Come si spiega tutto ciò? Van Seters (1983, 53-54) suggerisce che le città del litorale fenicio, con le quali i Greci avevano avuto contatti molto prima del tempo di Erodoto, svolsero la funzione di intermediari culturali tra Grecia e Israele. L'ipotesi è plausibile, ma non può, sfortunatamente, essere verificata, in quanto, dalla Fenicia pre-ellenistica, non ci è pervenuto materiale storiografico da studiare comparativamente. Anche i testi di Rās-Shamra-Ugarit, benché importanti per altri aspetti, non forniscono alcun aiuto, mentre i frammenti della *Storia fenicia* di Filone di Biblos, risalenti alla fine del I secolo d.C., non possono essere utilizzati senza problemi per colmare le lacune (BARR, 1974; ODEN, 1978).

Da queste considerazioni, riterrei ragionevole tirare le conclusioni che si impongono da se stesse, che cioè il Pentateuco non è paragonabile a nessuna delle opere esaminate. Come Whybray stesso ritiene (WHYBRAY 1987, 241), esiste storicamente una sorta di limbo; esso è 'sui generis' anche strutturalmente. Se tuttavia, il Pentateuco viene preso insieme con il Dtr, che segue, possiamo subito rintracciare lo schema di una storia nazionale che viene fatta risalire fino alle origini dell'umanità, uno schema che emerge nel Vicino Oriente e nel Levante e che rimase a lungo come modello, dopo il periodo biblico. In età ellenistica sia i *Babyloniaka* di Berosso e gli *Aigyptiaka* del suo più giovane contemporaneo Manetone, evidenziano questa caratteristica (DREWS 1975, LAMBERT 1976, BURSTEIN 1978, ADLER 1983). La prima è una storia di Babilonia scritta in un greco scadente per il re seleucide Antioco I. Essa giunge fino al periodo persiano e lo collega con l'età arcaica, cominciando con la creazione e con l'emergere della civilizzazione nel bacino dell'Eufrate. La conoscenza della creazione fu rivelata ad Oannes, primo dei sette *apkallu* e l'epoca più antica ha dieci re prima e dieci re dopo il diluvio, che viene descritto in maniera abbastanza particolareggiata. I re post-diluviani si collegano con il periodo storico dei

Medi, degli Assiri e dei Babilonesi, arrivando alla trattazione in qualche modo particolareggiata del regno di Nebukadnezar II, e dei suoi successori dell'impero neo-babilonense. Una sezione finale si occupa dei re persiani da Ciro ad Artaserse II. Lungo simili linee, Manetone compose una storia dell'Egitto che terminava più o meno nello stesso periodo dei *Babyloniaka*, e cioè con il regno di Nectanebo (341 a.C. circa). Mentre essa non contiene alcuna teogonia o cosmogonia, traccia invece una genealogia dal tempo degli dei a quello dei semidei e degli spiriti dei morti (cioè i governanti mitici) e da qui alle trenta dinastie conosciute dalla storia. Entrambe le opere possono essere lette come una reazione nazionalistica o autoctona all'Ellenismo propagato dai Diadochi.

Nel comporre la sua storia, Berosso, attinse dalla tradizione mitico-storiografica della Mesopotamia e, specificatamente, da testi ben noti come il mito della creazione *Enūma elish*, *Atraḥasis* e le liste dei re, che fornivano un punto di partenza e la struttura concettuale per una storia universale<sup>1</sup>. Gli elementi mitici ed arcaici furono però combinati con le cronache dei sovrani che possono essere considerate, con qualche probabilità, genuinamente storiche. La maggior parte delle iscrizioni reali mesopotamiche che si occupano delle *res gestae* di sovrani, sono di limitata utilità storica. Alcune delle cronache neo-assire e neo-babilonesi, comunque, coprono un periodo di tempo abbastanza lungo. Le Cronache dei Re Antichi abbracciano circa otto secoli iniziando da Sargon di Akkad; la cosiddetta *Storia Sincronistica* inizia nel XV secolo e finisce all'VIII e la *Cronaca Eclettica* ci porta dal periodo kassita fino a quello neo-babilonense (per un buon riassunto, si veda VAN SETERS 1983, 60-92). Tuttavia, nessuna di queste mostra grande interesse alla storia universale. Per quanto riguarda la Mesopotamia, dobbiamo attendere fino al periodo ellenistico, prima che emerga qualcosa di simile; il primo esempio a noi giunto è la storia di Berosso.

Se la nostra lettura di Ecateo e di Ellanico è corretta, i Greci sembrano aver anticipato Berosso di circa due secoli nell'adattare questa forma di storia universale alla loro propria situazione, sotto l'influenza dello schema di base mesopotamico. La dipendenza dal pensiero mesopotamico, evidente secoli prima in Esiodo (LAMBERT e WALCOT 1965, WALCOT 1966, WEST 1988), ci porta naturalmente a ricordare i molti punti di contatto con la cultura mesopotamica nel Pentateuco. Sembra ragionevole concludere che nei

<sup>1</sup> Le liste dei re sumeri, potevano aver contenuto ad un tempo un racconto del diluvio; si veda J. VAN SETERS, *In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven - London 1983, 72.

primi nove libri della Bibbia Ebraica, Israele anticipò i Greci, producendo una storia nazionale che risaliva alla creazione e alle origini mitiche dell'umanità.

In questo senso *limitato*, allora, il Pentateuco è un'opera incompleta e tronca. Rimane da determinare come esso si formò e raggiunse lo 'status' autoritativo di cui esso gode, uno 'status' superiore a quello dei Profeti e degli Scritti nel Giudaismo, ed uno 'status' esclusivamente autoritativo nella comunità samaritana. Questo è un problema complesso e non ancora risolto, sul quale in seguito ritorneremo.

## Divisioni e struttura

La familiare suddivisione della Bibbia Ebraica in capitoli, introdotta nella Volgata da Stefano Langton, arcivescovo di Canterbury, (1150-1228), iniziò a comparire nei manoscritti ebraici nel tardo Medioevo. La divisione in versetti era già presente nel periodo talmudico, anche se non ci si riferiva ai versetti con numeri bensì con citazioni di identificazione, spesso appena di una sola parola, note come *simānîm* [segni]. La numerazione dei versetti, viene generalmente attribuita al riformatore francese Robert Estienne, che pare abbia diviso il Nuovo Testamento Greco in versetti durante un viaggio in carrozza da Parigi a Ginevra nel 1550. Tre anni dopo egli estese il sistema alla sua traduzione francese dell'intera Bibbia, e subito dopo diventò di uso comune (è plausibile sospettare che il bisogno di un facile accesso allo strumento biblico nelle controversie teologiche di quel tempo, abbia costituito la motivazione necessaria). La Bibbia Masoretica fu divisa in sezioni ad uso della lettura liturgica, più che sulla base di criteri puramente letterari, sebbene, naturalmente, si facesse attenzione al senso e al contesto. Le diverse prassi liturgiche nella terra di Israele e a Babilonia richiedevano differenti lezionari. In Palestina, la Torah veniva letta in un periodo di tre anni e mezzo, al quale corrispondevano poco più di 150 sezioni, o *sēdārîm*. Nelle comunità babilonesi, invece, la lettura veniva completata in un anno, richiedendo solo circa 54 sezioni più lunghe, o *pārāšôt*. Queste sezioni furono poi suddivise in brevi paragrafi, o *pisqôt* separati da uno spazio di almeno tre lettere. Questi ultimi appaiono già nei testi biblici di Qumran. Secondo un'antica tradizione, essi furono introdotti per dare a Mosè il tempo di riflettere, tra ogni sottosezione (Sifra 1,1).

Molto più importante, al fine di cogliere le caratteristiche strutturali di base del Pentateuco, è la divisione in cinque libri. È ben noto, che i titoli in uso nella maggior parte delle moderne traduzioni, derivino dall'antica versione greca o *Septuaginta* (LXX), mentre nella Bibbia Ebraica, conformemente alla usanza comune nell'antichità, il titolo è semplicemente la prima parola o parole del libro (ad esempio *Bērēšît* per *Genesi*). Praticamente non è stata prestata alcuna attenzione alla divisione del Pentateuco in cinque libri, senza dubbio perché venne considerata semplicemente come un problema di produzione libraria, di quanto cioè poteva entrare in un rotolo e, quindi, senza significato per l'esegesi. Spero di mostrare, invece, che questa caratteristica strutturale merita davvero una più attenta analisi. Che questa divisione fosse già in atto alla fine del I secolo d.C., risulta evidente da un brano di Giuseppe Flavio, che, seppure ben noto, merita di essere citato nella sua interezza (la traduzione del *Contra Apionem* 1,37-41 è quella di Henry St. John Thackeray nella Loeb Classical Library):

«Per una conseguenza naturale, o piuttosto necessaria – visto che tra noi non è permesso a chiunque di scrivere la storia (e in ciò che è scritto non esiste discrepanza –; visto che, al contrario, solo i profeti avevano questo privilegio, ottenendo la loro conoscenza della storia più antica e remota mediante l'ispirazione da parte di Dio ed impegnandosi a redigere un chiaro resoconto degli eventi del loro proprio tempo, esattamente come essi accaddero) di conseguenza, direi, che noi non possediamo un'infinità di libri discordi e contraddittori. I nostri libri, quelli che vengono giustamente considerati divini, sono ventidue soltanto, e contengono la storia di tutti i tempi.

Di questi, cinque sono i libri di Mosè, che comprendono le leggi e la storia tradizionale dalla nascita dell'uomo fino alla morte del legislatore. Questo periodo copre il non breve periodo di tremila anni. Dalla morte di Mosè fino ad Artaserse, che succedette a Serse come re di Persia, i profeti successivi a Mosè scrissero la storia degli eventi del loro tempo in tredici libri. I rimanenti quattro libri contengono inni a Dio e precetti per la condotta della vita umana.

Da Artaserse fino al nostro tempo la storia completa è stata scritta, anche se non è stata ritenuta degna di uguale considerazione come la storia più antica, a causa della mancanza della precisa successione dei profeti.

Giuseppe Flavio non nomina i cinque libri che contengono «le leggi e la storia tradizionale», né nomina l'apocrifo 2 Ezra [l'Apocalisse di Ezra che corrisponde a IV Ezra nella Volgata (*ndr*)], scritta qualche tempo prima, in cui apprendiamo che Ezra riscrisse, con l'aiuto di cinque scribi e fortificato da un liquido di fuoco, i 24 libri sacri andati perduti con la distruzione del Tempio (2 Ezra 14,45). È però almeno chiaro che il totale di ventiquattro,

cifra un po' più alta di quella di Giuseppe, può essere spiegata solo ammettendo una Torah in più libri<sup>2</sup>.

Il Nuovo Testamento parla spesso di «legge e i profeti» (ad es. *Mt* 5,17; *Lc* 16,16; *At* 13,15; *Rm* 3,21), anche se non si trova alcun riferimento alla divisione della Legge in cinque libri. È stato però spesso notato che il primo vangelo contiene cinque discorsi di Gesù, che si concludono tutti con lo stesso tipo di formulazione (*Mt* 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Poiché l'autore si preoccupa di presentare Gesù come secondo Mosè, questa caratteristica strutturale sembra essere modellata sulla Torah divisa in cinque parti. In ogni caso, nessuno dei cinque libri è menzionato per nome nel Nuovo Testamento; la prima ricorrenza negli scritti cristiani, sembra essere il riferimento al Deuteronomio nell'epistola a Barnaba (10,2), generalmente datata nel 130 circa d.C. Potrebbe esserci un'allusione indiretta in Matteo che inizia con l'intestazione *biblos genéseōs* riferendosi sia a *Gen* 2,4 o 5,1 nella LXX. Il quarto vangelo, d'altra parte, si apre con le prime parole della Genesi, che corrispondono al suo titolo in ebraico.

Scrivendo alcuni decenni prima della composizione dei vangeli, Filone di Alessandria ci informa che il primo dei cinque libri in cui sono scritte le leggi porta il nome e titolo della Genesi, un nome datogli da Mosè stesso (*De Aeternitate Mundi* 19; cfr. *De Opificio Mundi* 12 e *De Posteritate Caini* 127). Altrove (in *De Plantatione* 26) egli ha occasione di citare il versetto di apertura del Levitico, riferendosi al libro per nome. In molti punti egli cita anche dal Deuteronomio che, comunque, egli chiama il *Protrettico*, un titolo non inappropriato<sup>3</sup>. La data può essere spinta ancora più indietro sulla base di indicazioni nei rotoli di Qumran, alcuni dichiaratamente di incerta interpretazione. L'allusione ai «libri della legge» nel documento di Damasco (CD VII), ad esempio, fa pensare ad una pluralità di libri. Un frammento di Qumran, probabilmente di un testo liturgico, può far luce su questo problema e rimandare ad una organizzazione in cinque parti di questi libri. L'editore, P.D. Barthélemy, O.P., traduce l'importante frase *kwl (s)prym hwmšym*: «tutti i libri del Pentateuco» o, come egli preferisce leggere «tutti i libri del Salterio»<sup>4</sup>. Sarebbe sorprendente trovare Salmi divisi in cinque libri in

<sup>2</sup> Il prof. David Noel Freedman suggerisce che il numero 24, possa esser in qualche modo collegato con la divisione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* in ventiquattro libri ciascuno, e con la tradizione dell'epica greca in generale.

<sup>3</sup> In *De Fuga et Inventione*, 170, comunque, egli assegna *Lv* 25,11 a questa composizione, un lapsus comprensibile per uno che citava a memoria. Il *Testamento di Mosè* (1,5), contemporaneo o forse un po' prima di Filone, menziona ugualmente il Deuteronomio per nome.

<sup>4</sup> D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955, 132-133.

un'epoca così antica, ma, anche se l'allusione riguardasse i Salmi, sarebbe ancora sottintesa l'esistenza anteriore di una Torah divisa in cinque parti. Infatti questa disposizione dei Salmi suggerisce che essi debbano essere recitati come una meditazione sulla Torah ed un aiuto nell'osservarla, come indica il poema-chiave d'apertura del *Salmo* 1. Questa comprensione del frammento è, in ogni caso, non del tutto sicura, e quindi non bisognerebbe dargli troppo peso<sup>5</sup>.

Anche la lettera di Aristeo parla dei «cinque rotoli della legge degli Ebrei» (par. 30) e dei «libri» (46,176, ecc.) riferendosi al Pentateuco; ancor prima, in Aristobulo (fr. 3,2), abbiamo un'allusione a tutto il libro della legge, all'epoca di Tolomeo Filadelfo. Anche I Enoch risulta diviso in cinque libri, ciascuno contrassegnato da un numero etiopico, in uno dei più importanti manoscritti. Mentre la data di questi numeri non può essere determinata, la divisione in cinque parti sembra essere stata dettata dai contenuti. Essa potrebbe essere stata perciò suggerita dalla divisione in cinque parti della Torah, chiamata «i cinque quinti della legge» (*hāmīšāh ḥumšē hattôrāh*) nella tradizione giudaica.

L'encomio che Gesù Ben Sira fa delle grandi figure del passato, scritto verso l'inizio del II secolo a.C., abbraccia i libri biblici da Genesi a Neemia sotto forma di una narrazione continua. La stessa continuità appare in altre parafrasi di libri biblici durante l'ultimo periodo del Secondo Tempio – nel libro dei Giubilei, in Demetrio, Artapano, Pseudo-Filone – e ciò naturalmente non esclude la possibilità che la divisione del Pentateuco in cinque parti fosse in quel tempo nota. Ben Sira, comunque, sembra aver conosciuto un testo dove i Profeti Posteriori erano concatenati in una maniera simile all'attuale: Isaia, Geremia, Ezechiele e i Dodici (*Sir* 48,20–49,10)<sup>6</sup>. Tale fatto suggerirebbe *a fortiori*, che la Torah era divisa in cinque libri all'inizio del II secolo a.C. Un'osservazione finale riguarda l'uso che la LXX fa del termine *deuteronomion touto* per tradurre l'ebraico *mišnēh hattôrāh hazzōt* («una copia di questa legge») in *Dt* 17,18 (cfr. anche *Gs* 8,32). Questo difficilmente può essere un semplice errore, poiché in quel caso il traduttore avrebbe scritto *deuteron nomon* o qualcosa di simile. Ciò significa quindi che il titolo del quinto libro di Mosè era già in circolazione in quel tempo.

<sup>5</sup> La prima lettera di *sprym* è sparita e la seconda non risulta chiara, in seguito ad una macchia nel frammento. La presenza di due altri numerali, *šlyšyt* e *ʾrbʿt*, in un frammento di sei righe, dà ugualmente una pausa.

<sup>6</sup> Cfr. il rotolo di pergamena dei Dodici proveniente dal Wadi Murabbaʿat, datato tra le due rivolte (*DJD* II, 181-205).

Divisione  
e significato?

Il problema che ora ci si pone è se la divisione della narrazione in cinque libri sia una caratteristica puramente formale, dettata dalla considerazione pratica della lunghezza di un rotolo, o se essa debba essere considerata in qualche modo significativa per l'esegesi. Poiché non conosciamo le circostanze in cui ciascuno dei libri della Bibbia, incluso il Pentateuco, furono messi per iscritto per la prima volta, non possiamo supporre che la narrazione del Pentateuco esisteva in forma continuativa e poi fu per motivi di vario genere, suddivisa in cinque sezioni. È concepibile che la Genesi e il Deuteronomio siano esistiti un tempo come testi indipendenti, sebbene forse non esattamente nella loro forma attuale, ma ciò non può essere supposto per gli altri tre, che non danno l'impressione di essere composizioni autonome. Il Levitico e la prima parte di Numeri (fino a 10,28) continuano il racconto dell'evento del Sinai iniziato in Esodo. L'ordinazione di sacerdoti in Lv 8, deriva logicamente dalle prescrizioni per quel rituale in Es 29. Così, qualsiasi fosse stata la situazione originaria, qualche interruzione nel materiale del secondo, terzo e quarto libro doveva essere necessaria in qualche punto.

La spiegazione più ovvia è che la divisione del materiale sia stata dettata dalla lunghezza del rotolo ritenuta appropriata per l'uso privato o nella pubblica liturgia<sup>7</sup>. Teoricamente, un rotolo di pergamena poteva quasi avere qualunque lunghezza. Abbiamo notizia, ad esempio, di un rotolo di circa 45 metri che conteneva l'intera *Iliade* e l'*Odissea*. Il Rotolo del Tempio, il più lungo tra quelli scoperti a Qumran, era lungo originariamente almeno 8,75 metri, e il grande rotolo di Isaia (IQIs<sup>a</sup>) un po' meno, circa 7,35 metri. Frammenti contenenti versetti di Genesi, Esodo e Numeri furono scoperti nel Wadi Murabba'at, probabilmente appartenenti allo stesso rotolo, che avrebbe dovuto contenere, secondo gli studiosi, l'intero Pentateuco<sup>8</sup>. Assumendo una disposizione simile a quella di IQIs<sup>a</sup>, un tale rotolo doveva essere per eccesso di 33 metri, il che non l'avrebbe reso facilmente maneggiabile. Se non v'è ragione di dubitare che l'intero Pentateuco potesse essere sta-

<sup>7</sup> Menahem Haran ha dedicato molta attenzione alla produzione del rotolo; si veda il suo *Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times*, in *JJS* 33 (1982) 161-173 e *Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Translation from Papyrus to Skins*, in *HUCA* 54 (1983) 111-133. Egli sostiene che la pelle iniziò ad essere usata come materiale scrittorio nel periodo iniziale del Secondo Tempio, in seguito alla crescente lunghezza dei libri biblici, all'adozione di regole per la copiatura, e al processo di canonizzazione iniziato con il Deuteronomio. Egli sostiene inoltre che i libri del Pentateuco furono scritti su rotoli separati fin dall'inizio, poiché non potevano essere contenuti in un solo rotolo. Si veda anche il suo più recente articolo *Book-Size and the Device of Catch-Lines in the Biblical Canon*, in *JJS* 36 (1985) 1-2.

<sup>8</sup> *DJD* II, Oxford 1961, 75-78.

to disposto in un rotolo – pratica tuttora in uso nelle sinagoghe – una tale lunghezza, fa pensare più a scopi di esposizione o ad un'utilizzazione piuttosto sporadica. Una facilità d'uso potrebbe quindi aver richiesto una suddivisione in più rotoli di lunghezza conveniente.

Qualunque sia stata la ragione della divisione, è difficile pensare che questa avvenne per motivi puramente automatici, in rapporto alla lunghezza. Esodo e Numeri, il secondo e il quarto dei cinque, sono quasi esattamente uguali in lunghezza (rispettivamente 16.713 e 16.413 parole), mentre Levitico, il libro di centro, è di gran lunga il più corto (11.950 parole), poco più della metà di Genesi. Non c'è allora nulla di prestabilito circa i punti di cesura. Genesi poteva ben terminare con la lista riassuntiva dei settanta Israeliti (*Gen* 46,8-27) poiché la narrazione che segue tratta degli eventi in Egitto. Abbiamo visto che le disposizioni cultuali in *Es* 25-31 e 35-40 confluiscono in Levitico e Numeri, mentre lo stesso libro dei Numeri termina con le leggi promulgate nel medesimo luogo di quelle del Deuteronomio (*Nm* 36,13; cfr. *Dt* 1,1-5).

Onde chiarire il fatto che nell'antichità la struttura di un'opera era già in se stessa un importante vettore di significato, possiamo osservare l'ordine dei Profeti Posteriori. La raccolta dei dodici «Profeti Minori» (il termine è fuorviante, ma di uso comune), aveva un fine pratico poiché essi potevano essere così contenuti in un rotolo di lunghezza paragonabile a quella dei tre più estesi libri profetici (14.335 parole contro le 16.933 di Isaia, le 21.835 di Geremia e 18.730 di Ezechiele). Questo però non chiarisce il motivo per cui l'ultimo dei Dodici, che si apre con la stessa formula delle due sezioni che lo precedono, («oracolo – parola di YHWH»: *Zc* 9,1; 12,1; *Ml* 1,1) sia stato poi separato come libro con un'attribuzione fittizia (cfr. *maPākî*, 'mio messaggero', *Ml* 3,1). Ciò sembra essere un tentativo deliberato di raggiungere il totale di dodici; questa conclusione è confermata e spiegata dall'appendice finale della collezione profetica che promette la riconciliazione, vale a dire la riunione e la ricostituzione delle dodici tribù d'Israele disperse, per mezzo di una figura escatologica profetica (*Ml* 3,23-24; cfr. la parafrasi di questo passo in *Sir* 48,10). Ciò renderebbe plausibile l'ipotesi che la sequenza 3+12 dei Profeti Posteriori intende ricordare i tre patriarchi e i dodici figli di Giacobbe-Israele o, in altre parole, la totalità dell'Israele ricostituito come oggetto della fede escatologica. Il simbolismo duodecimale è familiare a Qumran e nel Nuovo Testamento; viene però attestato molto prima, ad esempio, nella prima parte di Cronache (*I Cr* 1-9) e in Esdra-Neemia<sup>9</sup>. Con ciò voglio dire,

<sup>9</sup> Cfr. *Esd* 2,2 = *Ne* 7,7; *Ne* 5,17; 8,3-14.24.35. Questa può essere un'indicazione che l'autore ritenesse la ricostituzione della comunità come una profezia che si realizzava; si veda KLAUS

quindi, che un simbolismo numerico di questo tipo, influenzò la forma finale della collezione profetica e, così facendo, insinuò una certa prospettiva attraverso la quale essa doveva esser letta.

Non sarebbe quindi sorprendente se la divisione della Torah in cinque libri, piuttosto che in quattro o in sei, fosse il risultato di una simile decisione, più che una semplice questione di convenienza. La disposizione in cinque parti, pone in evidenza il Levitico come il pannello centrale tra i cinque, in quanto contiene le prescrizioni che identificano l'Israele ricostituito della seconda Comunità come una comunità santa, distinta dalle nazioni del mondo. Se le cose stanno così, la struttura del racconto degli eventi fondatori, ora separato dalla storia degli eventi successivi alla morte di Mosè, racchiude in codice una chiave essenziale per il suo significato. Nel prossimo capitolo esamineremo la configurazione simile delle due serie di *tôledôt* in Genesi, ugualmente disposte a gruppi di cinque, per volgere l'attenzione al pannello centrale di ciascuna di esse come ad un punto di particolare densità esegetica.

### Struttura cronologica

Letta lungo il suo asse temporale, la narrazione del Pentateuco, rivela un carattere peculiare nella frequente ricorrenza di precise date cronologiche. Non sarà difficile dimostrare che, per quanto precisi, questi segnali cronologici sono indubbiamente fittizi. Vedremo che perfino nel periodo storico, quello della monarchia, qualsiasi dato cronologico possa essere stato disponibile, è stato inserito ed adattato in uno schema cronologico prestabilito. Nonostante il notevole impegno profuso per tentare di decifrare il sistema cronologico o i sistemi utilizzati dagli autori biblici, non è ancora emerso un chiaro consenso. Il soggetto si è dimostrato particolarmente attraente per coloro che si occupano dell'apocalittica e di esoterismo, sia nel mondo antico che in quello moderno. È stato fatto notare, ad esempio, che Eusebio confuse deliberatamente la cronologia del periodo anti-diluviano, nel tentativo di annullare i calcoli circa la data della Parusia delle sette millenariste (ADLER 1983, 433-34).

KOCH, *Ezra and the Origins of Judaism*, in *JJS* 19 (1974) 173-197; J.C. MCCONVILLE, *Ezra-Nehe-miah and the Fulfilment of Prophecy*, in *VT* 36 (1986) 205-222.

Il lavoro di decifrazione è stato notevolmente complicato dalle diverse cifre della Settanta e del Pentateuco Samaritano, per non citare il libro dei Giubilei e di Giuseppe Flavio. Anche su questo argomento, ci sono stati molti tentativi per spiegare le differenze in termini di sistemi antagonisti. Se vi sono stati coloro che difendevano la priorità dello schema della LXX (ad es. BORK 1929), o che sostenevano l'antecedenza di una fonte comune soggiacente ai tre (ad es. JEPSEN 1929, KLEIN 1974), la maggioranza concludeva che il sistema del Testo Masoretico fosse quello di base (ad es. BOUSSET 1900, MURTONEN 1955, LARSSON 1983). In ogni caso, ciascun sistema cronologico deve prima essere esaminato all'interno dei propri termini di riferimento. Senza la pretesa di essere in alcun modo esaustivi, possiamo proporre le date cardine del Testo Masoretico come segue, con il totale globale di anni, partendo dalla creazione (A.M. = *anno mundi*, dall'anno di creazione):

RIFERIMENTO	EVENTO	A.M.
<i>Gen</i> 1,26-27	Creazione di Adamo	1
<i>Gen</i> 5,3	Nascita di Set	130
<i>Gen</i> 5,28	Nascita di Noè	1056
<i>Gen</i> 5,32	Nascita di Sem	1556
<i>Gen</i> 7,6.11	Inizio del diluvio	1656
<i>Gen</i> 8,13	La terra si asciuga	1657
<i>Gen</i> 11,10	Nascita di Arpacsad generato da Sem	1658 <sup>10</sup>
<i>Gen</i> 11,24	Nascita di Terach	1876
<i>Gen</i> 11,26	Nascita di Abramo	1946
<i>Gen</i> 12,4	Migrazione di Abramo	2021
<i>Gen</i> 47,9	Giacobbe e figli in Egitto	2236
<i>Es</i> 12,40-41	Esodo dall'Egitto	2666
<i>Es</i> 40,1-2.17	Allestimento del tabernacolo <sup>11</sup>	2667
<i>Nm</i> 10,11	Partenza dall'Egitto	2667
<i>Dt</i> 1,3;13,47	Morte di Mosè; entrata in Canaan	2706
<i>1 Re</i> 6,1	Inizio della costruzione del Tempio di Salomone	3146

È sufficientemente chiaro che, dietro questa sequenza cronologica, vi sia un genere di schema globale e coerente. L'arco di 2666 anni dalla creazione all'esodo, è due terzi di 4.000 anni, che avrebbe potuto, forse sulla base di

<sup>10</sup> Oppure A.M. 1656, se «due anni dopo il diluvio» (*Gen* 11,10) o fosse una glossa.

<sup>11</sup> Nel primo giorno del primo mese, di conseguenza la creazione, l'apparizione del mondo post-diluviano (*Gen* 8,13) e l'erezione del santuario, tutto ha luogo nel giorno di Capodanno.

calcoli astronomici, costituire implicitamente un'epoca del mondo o «grande anno»<sup>12</sup>. È inoltre sorprendente che i 430 anni del soggiorno in Egitto – uno tra i tanti calcoli<sup>13</sup> – si abbinino perfettamente con il periodo della Monarchia calcolato a partire dal quarto anno di Salomone, quando egli iniziò a costruire il Tempio, se accettiamo le durate dei regni, così come le troviamo nei Profeti Anteriori senza sovrapposizioni od altri aggiustamenti. Se, allora, calcoliamo 50 anni per l'esilio o, più precisamente, dalla distruzione del Primo Tempio alla decisione di costruire il secondo, il ciclo di 4.000 anni si conclude, nei termini di una cronologia assoluta, con la riconsacrazione del Tempio ad opera dei Maccabei nel 164 a.C. A meno che non sia solo una importante coincidenza, ciò indica una data molto tardiva per l'inserzione dei dati cronologici od almeno per la revisione finale di uno schema esistente<sup>14</sup>.

Non ritengo qui utile fornire un inventario delle alternative a questo ciclo di 4.000 anni, alcune estremamente complesse, altre complesse e bizzarre nello stesso tempo. Possiamo limitarci a segnalare quelle che seguono la direzione delle antiche riletture del testo biblico. In uno dei racconti di visione in 2 Ezra, la donna restata sterile per trent'anni che appare al veggente, viene interpretata in riferimento ai 3.000 anni precedenti alla costruzione del Tempio di Salomone (2 Ezra 10,44-46). Molti anni fa, D.W. Bousset (ZAW 20 [1900] 136-147), considerò questo fatto come punto cardine nella cronologia, e il punto medio del corso della storia umana (nel qual caso la fine sarebbe dovuta arrivare nel 1980). Guidati da Daniele, dal libro dei Giubilei e 1 Enoch (91,11-17; 93,1-10), altri hanno proposto un sistema settennale, la cui unità di base era una 'settimana' di 490 anni seguita da un

<sup>12</sup> Un'idea spesso ripetuta; si veda, ad esempio, J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 308-309; G. VON RAD, *Genesis. A Commentary*, 67 [trad. it., 83]; M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Cambridge, 1988<sup>2</sup>, 31-32; A. MURTONEN, *On the Chronology of the Old Testament*, in *StTh* 8 (1955) 133-37. La ben nota proposta dell'arcivescovo Ussher, che fissava la data della creazione al 4004 a.C. – nel suo *Annales Veteris et Novi Testamenti*, pubblicato a metà del XVII secolo – fu ottenuta risalendo indietro dalla nascita di Cristo.

<sup>13</sup> Né i 430 anni di Es 12,40-41, né i 400 (dieci generazioni) di Gen 15,13, concordano con la cronologia di Mosè: un arco di 120 anni di vita di cui 80 corrispondono all'oppressione in Egitto e 40 al tempo trascorso nel deserto. Si veda S. VON KRUEZER, *430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen-zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der 'Israeliten'*, in ZAW 98 (1986) 199-210.

<sup>14</sup> Si veda A. MURTONEN, *On the Chronology of the Old Testament*, 137; G. LARSSON, *The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX*, in JBL 102 (1983) 401-409; ID., *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, in ZAW 97 (1985) 316-333. Larsson segue K. Stenring (*The Enclosed Garden*, Stockholm 1966) postulando l'uso di tre calendari per preservare il segreto, uno dei quali cominciò ad essere usato solo nel III secolo a.C.

grande anno giubilare (ad es. KOCH 1983; si veda anche WIESENBERG 1961). Altri invece sono ricorsi al sistema sessagesimale mesopotamico. Berosso, ad esempio, computa 432.000 anni prima del diluvio, diviso in 120 *sars*, ciascuno di 3.600 anni (DREWS 1975, ADLER 1983). Non tutte queste proposte sono necessariamente incompatibili l'una con l'altra, specialmente se, come alcuni ritengono, gli autori biblici usarono più di un sistema<sup>15</sup>.

Risulta chiaro, almeno dalla nota cronologica in 1 Re 6,1, di un genere molto raro nei Profeti Anteriori, che la costruzione del tempio di Salomone fu vista come un decisivo punto di svolta nel 'continuum' storico, abbondantemente evidenziato nel Pentateuco. I 430 anni seguenti racchiudono il periodo dalla costruzione alla distruzione di quel tempio. Con l'aggiunta dei 50 anni dell'esilio, otteniamo così i 480 anni tra l'esodo e il primo Tempio, terminando con il punto in cui, secondo Esd 1, si ebbe un nuovo inizio con il secondo Tempio. Il computo del periodo dell'esilio, nell'ambito di circoli sacerdotali eruditi, nella cifra di 50 anni – sette volte sette seguito dal giubileo – emerge con chiarezza da Lv 26,34-36 e 2 Cr 36,21, che interpretano l'esilio come il riposo sabbatico della terra. Il medesimo calcolo spiega la datazione della visione di Ezechiele del nuovo Tempio nel venticinquesimo anno dell'esilio, cioè, a metà strada dall'anno giubilare della liberazione (Ez 40,1). La stessa visione trasferisce il simbolismo numerico dal piano temporale a quello spaziale, poiché le misure del Tempio e del recinto circostante sono in multipli di cinque, con una predominanza del numero 25. Perciò, l'intero recinto sacro, il *temenos* misura 25.000 cubiti quadrati (Ez 48,20)<sup>16</sup>. Come risultato, quindi, abbiamo tre grandi punti di svolta – esodo, primo e secondo Tempio – separati da periodi di uguale lunghezza, vale a dire, 480 anni.

Prima di lasciare Ezechiele, ricordiamo che al profeta fu ordinato di giacere per 390 giorni sul fianco sinistro e per 40 giorni su quello destro, a simboleggiare rispettivamente la punizione di Israele e di Giuda (Ez 4,5-6). Anche qui, dunque, otteniamo la stessa cifra del soggiorno in Egitto e del periodo dei regni, due periodi ugualmente segnati, secondo Ezechiele, dall'infedeltà religiosa. La determinazione del tempo deriva molto probabilmente da un glossatore posteriore e sembra implicare un calcolo del periodo

<sup>15</sup> Si vedano Stenring e Larsson, (nota 14). A. Jepsen (*Zur Chronologie des Priesterkodex*, in ZAW 47 [1929] 251-255) riteneva che un più antico sistema cronologico P basato sulla data della costruzione del tempio di Salomone fosse stato rivisto dopo il completamento del Tempio di Zorobabele.

<sup>16</sup> Su questo tema cfr. W. Zimmerli (*Ezekiel 2*, Philadelphia 1983, 344), il quale tuttavia ritiene che il punto di partenza dei calcoli sia 7 x 7 più uno del Giubileo.

di sofferenza riservato al popolo dei due Regni precedenti. Assumendo come punto di partenza la prima deportazione (598/597 a.C.), la fine dell'esilio di Giuda poteva prevedersi nel 558/557 a.C. Se il punto di partenza per il Regno del Nord è la caduta di Samaria nel 722 a.C., la punizione sarebbe dovuta finire con l'avvento di Alessandro il Grande nel 332 a.C., una data sorprendentemente tardiva, che può spiegare il perché la LXX alterò i 390 anni in 190. I 390 anni di Ezechiele, compaiono inoltre nel Documento di Damasco (CD 1,5-6), come un tempo di collera, calcolato dalla conquista di Giuda da parte di Nabucodonosor. Segue poi un periodo di venti anni di sbandamento, dopo il quale sorge un 'Maestro di Giustizia'. Ciò ci porterebbe al 176 a.C., l'anno della salita al trono di Antioco III, che promosse la prima «soluzione finale della questione giudaica».

Qualsiasi cosa pensiamo di queste ipotesi sul significato recondito di numeri, esse illustrano la credenza che il corso degli eventi nel passato determinasse il futuro e fornisce la chiave essenziale, se solo si potesse decifrare il codice, del piano divino per l'umanità. È questo un modo, forse non più il nostro, di dire che, nonostante le apparenze contrarie, Dio controlla il corso degli eventi che hanno quindi una direzione ed un fine.

La relazione tra il tempo e il luogo sacro, risulta anche evidente dall'attenzione prestata nel fornire la data esatta dell'allestimento del santuario del deserto e del suo culto, i cui specifici dettagli furono rivelati a Mosè in una visione analoga a quella di Ezechiele (*Es* 24,15a-18b; 40,1-2,17). La data in questione cade nel primo giorno dell'anno dopo l'esodo, forse suggerita dalla conclusione del diluvio nel primo giorno, del primo mese del secondo anno. Secondo la prospettiva Sacerdotale, l'erezione del santuario rappresentava il climax dell'esperienza del deserto, arrivando poi al suo obiettivo finale, quello cioè della sua installazione nella terra promessa. La stessa idea ricorrerà nel «canto del mare», dove il viaggio nel deserto ha come suo termine la santa montagna, sulla quale il santuario doveva venire innalzato (*Es* 15,17-18).

### Alcune conclusioni provvisorie

Ora che l'ipotesi documentaria viene attaccata in molti punti-chiave, senza però che nessuna alternativa riscuota una generale approvazione (rimandiamo alle conclusioni provvisorie del c. 1), qualsiasi tentativo di spiegare la formazione del Pentateuco, va considerato sperimentale. La nostra discus-

sione sulla struttura interna e sull'organizzazione del Pentateuco, sulle sue principali divisioni e sulla sua cronologia dovrebbe, comunque, gettare un po' di luce sullo stadio finale, senza dubbio il più importante, di questo processo di formazione. Ecco le principali conclusioni:

1) Che la narrazione del Pentateuco facesse originariamente parte di un'ambiziosa storia nazionale, può essere dedotto dai temi che la caratterizzano, dallo schema cronologico che indica un termine al di fuori di essa, e dalla prefigurazione di eventi successivi nei suoi primi capitoli. Questa storia, che include la storia antica dell'umanità e la storia dei patriarchi di Israele, è per molti aspetti unica e, nel contempo, strutturalmente paragonabile ad altre opere storiografiche dell'antichità.

2) Le indicazioni cronologiche non possono essere nettamente ricavate dal racconto e perciò non furono aggiunte dopo il suo completamento. Come vedremo nei capp. 3 e 4, esse sono parte essenziale della struttura della *tôledôt* nella *Genesis*, compresa la storia del diluvio, la cui cronologia è integrata nella narrazione. La determinazione del tempo trascorso in Egitto (*Es* 12,40-41) e della costruzione del Tempio di Salomone (*I Re* 6,1) sono ugualmente parte integrante della struttura narrativa. Se teniamo conto di una revisione della cronologia per armonizzarla con la riconsacrazione del Tempio ad opera dei Maccabei nel 164 a.C., lo schema generale sembra puntare sulla costruzione del secondo Tempio e al ripristino del culto dopo il ritorno dall'esilio. Ciò fa pensare, a sua volta, che la creazione del Pentateuco come 'corpus' distinto, la redazione delle leggi come costituzione civica della comunità del tempio di Giuda sotto il dominio persiano e il ristabilimento del Tempio e del suo culto, sono aspetti, fra di loro collegati, della nascita e del consolidamento del Giudaismo della seconda Comunità.

3) La decisione di creare un 'corpus' letterario distinto che termina con la morte di Mosè, implica la designazione dell'epoca mosaica come una narrazione costitutiva e normativa, fino all'esclusione di ciò che segue. Se il termine 'canonicità' è naturalmente di origine molto più tardiva (la parola 'canone' è stata usata per la prima volta in questo senso da Atanasio, a metà del IV secolo), la natura canonica di questa nuova creazione letteraria può essere ben considerata da ciò che essa esclude ed include. L'esclusione della storia successiva a Mosè, suggerisce che quella parte fosse ritenuta, in sostanza, come un racconto di fallimenti. Sembra esservi anche uno sforzo cosciente di neutralizzare gli aspetti ambigui e problematici della profezia, incorporando però, nel contempo l'insegnamento etico dei grandi profeti. L'affermazione verso la fine del Pentateuco che dalla morte di Mosè non era

più sorto in Israele un profeta come lui (Dt 34,10), suggerisce un interesse di definire la rivelazione mosaica come qualitativamente differente dalle sporadiche e potenzialmente dirompenti rivelazioni rivendicate dai profeti. Nella stessa direzione mira la ridefinizione, nello stesso Pentateuco, della profezia come mosaica (Dt 18,15-22).

4) La chiusura con la morte di Mosè, permette anche una lettura del Pentateuco come una biografia di Mosè, con una lunga introduzione. Il prestigio di Mosè, non molto in evidenza negli scritti pre-esilici al di fuori del Pentateuco, è chiaramente in relazione con l'importanza delle leggi viste come la costituzione per la comunità nuovamente fondata dopo il ritorno dall'esilio; da qui l'anomalia, notata precedentemente nel capitolo, che tutte le leggi, non importa quando promulgate, debbano essere retrodatate a questo periodo normativo. Infine, la disposizione in cinque parti del Pentateuco, con il Levitico come pannello centrale, riflette la grande importanza attribuita alla legge rituale in questo periodo tardivo.

### Capitolo terzo

## LE ORIGINI UMANE

(Gen 1,1-11,26)

### IL MODELLO STORIOGRAFICO

L'impulso a far risalire il corso della storia fino alle origini umane emerse non solo da una naturale curiosità per il lontano passato, ma anche da un bisogno di convalidare l'attuale ordine sociale e politico. L'idea fondamentale era che un valore normativo doveva trovarsi solo nel passato e nel passato più remoto possibile. Ciò è certamente vero in Mesopotamia, in cui l'idea del progresso storico è cospicuamente assente. Tutto ciò che è necessario per la società, incluse le istituzioni religiose e politiche, l'ordine sociale e perfino le fondamentali tecnologie, sono stati presenti sin dall'inizio. Il compito di ogni generazione successiva, quindi, era quello di sostenere e, dove fosse necessario, restaurare il primitivo ordine delle cose. Ciò che B.A. van Groningen (1953, 61) dice dell'antica Grecia – occupandosi della funzione delle genealogie – potrebbe essere applicato, *mutatis mutandis*, al Vicino Oriente in maniera globale:

Incontriamo ovunque questo ardente desiderio di stabilire una connessione genealogica. Alla base di ciò, vi è la convinzione che la solidarietà creata dagli antenati nel passato in ciascun clan separato e in ogni gruppo più vasto sia di importanza decisiva per quelli che vivono oggi. Queste interrelazioni spiegano il presente: esse danno significato e valore alle cose attuali. Anche qui, il passato rafforza considerevolmente il pensiero e l'immaginazione. Anche ora esso possiede una forza normativa. Quando i Greci si chiedono che cosa è la realtà presente, ciò che dev'essere e come dovrebbe essere, essi guardano indietro per trovare la risposta. Questa risposta dipende da ciò che essi vedono o ritengono acquisito nel passato.

Per l'antica Mesopotamia, il modello mitico-storiografico fondamentale viene presentato nel testo di *Atrahasis*; oggi possiamo leggerne quasi due terzi in seguito alla collazione di frammenti la cui datazione va dal XII al VI secolo a.C. (LAMBERT e MILLARD 1969; ODEN 1981). Ecco in breve la sequenza degli eventi. Dopo la generazione degli dei, quelli di rango inferiore, gli Igigu, scioperarono, rifiutandosi di continuare il loro oneroso servizio agli dei superiori. La soluzione a questo problema fu trovata nella creazione degli esseri umani, inizialmente sette maschi e sette femmine, ad opera di Bêlet-ilî signora degli dei, assistita da Enki. Il loro incarico era di subentrare agli Igigu nel servizio cultuale, risolvendo perciò il problema che era sorto nella sfera divina. Tuttavia in seguito, il rumore e il tumulto dell'umanità sulla terra sovrappopolata<sup>1</sup>, portò alla decisione da parte degli dei di ridurre la popolazione, attraverso una serie di disastri ad intervalli di 1.200 anni. Quando anche queste misure maltusiane non sortirono l'effetto desiderato, fu presa la decisione di distruggere la razza umana mediante il diluvio. Enki, comunque, avvisò il saggio Atrahasis, istruendolo su come costruire una barca, portare con sé animali ed uccelli ed uscire indenne dal diluvio, che quindi iniziò e durò sette giorni e sette notti. Atrahasis sopravvisse ed offrì un sacrificio sulla terra purificata e la dea madre Nintu costruì una collana di lapislazzuli per ricordarsi che tutto ciò non sarebbe più dovuto accadere. La conclusione non è chiara, ma sembra che l'umanità si riorganizzò per evitare il ripetersi del disastro.

Vedremo che il carattere strutturale decisivo di questa storia, la *peripeteia*, è il diluvio causato da una decisione degli dei. Esso occupa la stessa posizione nelle liste dei re, anche qui come un grande punto di divisione in una storia che inizia con le origini della civilizzazione umana («quando la monarchia fu calata dal cielo») e fatta risalire fino alla prima dinastia di Ur. Anche se non è presente un racconto del diluvio nelle versioni esistenti delle liste, che potevano comunque contenerlo in una fase più antica, esso riappare nella versione di Berosso, durante l'impero seleucida,

<sup>1</sup> È stato suggerito che il rumore e il tumulto (*rigmu, hubûru*) si riferisca alla ribellione contro gli dei, che sfociò poi nella punizione del diluvio; si veda G. PETTINATO, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sündflut*, in *Or* 47 (1968) 165-200; R.A. ODEN, *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, in *ZAW* 93 (1981) 197-216. In ogni modo, il diretto riferimento all'aumento della popolazione terrestre precedente la pestilenza e la siccità inflitte dalla divinità e le circostanze di una ridotta fertilità umana dopo il diluvio (sterilità, mortalità infantile, celibato), indicano una diversa direzione; si vedano H. SCHWARZBAUM, *The Overcrowded Earth*, in *Numen* 4 (1957) 59-74; ANNE KILMER, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology*, in *Or* 41 (1972) 160-177; TIKVA FRYMER-KENSKY, *The Atrahasis Epic and its Significance for our Understanding of Genesis 1-9*, in *BA* 40 (1977) 147-155.

un autore cui abbiamo fatto riferimento nel cap. 2<sup>2</sup>. La tavoletta sumera del diluvio, nel British Museum, di cui circa un terzo è stato restaurato, fa parte ugualmente di una storia più vasta, sebbene la sua trama rimanga oscura<sup>3</sup>. La situazione è diversa in *Gilgamesh*, la cui forma canonica fu scoperta nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive (VII secolo a.C.), in cui la storia del diluvio è stata adattata in un nuovo contesto, come nel caso della Genesi.

La struttura è essenzialmente la stessa dei *Babyloniaka* di Berosso, nel periodo ellenistico. Anche Berosso attribuisce un grande valore al passato remoto, considerato come normativo, e alle rivelazioni divine complete comunicate all'umanità in quel tempo, da parte dei sette saggi primordiali. Berosso, comunque, non ha una teogonia o una ribellione nel cielo. Dopo la creazione dei primi esseri umani (ermafroditi) ad opera del dio Bel, segue un periodo di 432.000 anni (36.000 x 12) che copre dieci regni, l'ultimo dei quali fu quello di Xisouthros (corrispondente al sumero Ziusudra), superstite del diluvio, che viene a lungo descritto. Altri dieci regni seguono il diluvio, arrivando così fino al periodo dei grandi regni (DREWS 1975; LAMBERT 1976; BURSTEIN 1978; ADLER 1983).

Variazioni dello stesso modello e parecchi degli stessi temi ricorrono nel mito greco antico, in misura tale che la dipendenza dal pensiero mesopotamico non è più messa in dubbio. Questo viene riconosciuto nel caso di Esiodo (VIII secolo a.C.), la cui Teogonia rappresenta il tentativo più antico che sia a noi giunto di sintetizzare i miti delle origini umane e divine (WALCOT 1956, 1966; LAMBERT e WALCOT 1965). Il tema della storia come progressiva degenerazione viene affermato chiaramente e schematicamente attraverso le quattro età, rappresentate dai metalli (oro, argento, bronzo, ferro), nell'opera di Esiodo *Le opere e i giorni*. Secondo questa antica tradizione mitica, la nascita degli dei è seguita dall'apparizione dei giganti, che nascono dal matrimonio tra la terra (*gê*) e il cielo (*ouranos*), che ricorda *Gen* 6,1-4, poi degli eroi, compresi gli inventori (*prôtoi heuretai*), che richiama la discendenza di Caino (*Gen* 4,17-22). Ciò ci introduce nel periodo storico. La guerra di Troia sta in qualche modo nel punto di giuntura tra il mitico e lo storico. È interessante notare che, seguendo lo schema di *Atrahasis*, essa funziona, nell'antica tradizione epica, come la soluzione finale di Zeus al problema

<sup>2</sup> Sulle liste di re, cfr. A.L. OPPENHEIM, in *ANET* 265-66; T. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, Chicago 1939; J.J. FINKELSTEIN, *The Antediluvian Kings: A University of California Tablet*, in *JCS* 17 (1963) 39-51; W.W. HALLO, *Antediluvian Cities*, in *JCS* 23 (1970) 57-67; T.C. HARTMAN, *Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11b*, in *JBL* 91 (1972) 25-32.

<sup>3</sup> Pubblicata da Arno Poebel nel 1914; si vedano S.N. KRAMER, in *ANET* 42-44; T. JACOBSEN, *The Eridu Genesis*, in *JBL* 100 (1981) 513-529.

della sovrappopolazione (KIKAWADA e QUINN, 1985, 37-38.48). Questo sembrerebbe confermare l'interpretazione malthusiana del diluvio nella molto più antica opera mesopotamica.

Avevamo accennato qualcosa nel capitolo precedente circa gli antichi logografi greci che sistematizzarono ulteriormente l'opera di Esiodo. È solo in questo periodo tardivo, VI-V secolo a.C., che cominciamo ad aver notizia del diluvio come il grande punto di divisione dell'antica storia dell'umanità. Come nella Genesi, la principale motivazione sembra essere quella di creare un collegamento tra l'età primordiale e le nazioni, famiglie e individui esistenti. Nel tardo VI secolo, Ecateo di Mileto compose un'opera etnografica e genealogica dove egli faceva risalire razze e clans della sua epoca ad Eracle e al periodo eroico. Circa un secolo più tardi, (le date non sono note con precisione) Ellanico di Lesbo divise la sua opera mitografica *Deucalionia*, tra la storia antica dell'umanità che iniziava con Foroneo, il primo uomo, e la storia del mondo diluviano e post-diluviano. Dopo che l'arca si posò sul monte Parnaso, Deucalione divenne il progenitore di una nuova umanità e i suoi tre figli gli antenati eponimi dei Dori, Ioni e Eoli, i tre rami dei popoli greci.

Sembra essere autorizzata la conclusione che i primi undici capitoli di Genesi siano da vedere all'interno della stessa tradizione storiografica, che contiene in effetti la versione propria che Israele dà delle origini umane. Resta da determinare, attraverso un'attenta analisi delle sue molte parti, dove essa resta all'interno di quella tradizione e dove invece presenta caratteri distintivi.

## IL MODELLO RIPRODOTTO IN GENESI

Perfino una lettura superficiale di questi primi undici capitoli, confermerà che il modello di Atrahasis viene riprodotto, con modificazioni, ad un livello assai notevole. Non c'è teogonia, fatto che difficilmente sorprende in una società ufficialmente monoteistica, sebbene se ne possa ravvisare qualche debole eco nelle *tôledôt* (generazioni) del cielo e della terra (2,4a). La creazione del mondo è seguita da una ribellione umana, invece che divina, che porta ad una punizione che consiste in un progressivo esilio; dall'Eden, dalla terra coltivabile (*ʔādāmāh*) e, come climax, dal mondo stesso con il dilu-

vio. Al termine del diluvio, che rappresenta un atto di purificazione e di rimozione di un delitto di sangue, la divinità s'impegna a non ricorrere più a ciò, attraverso il segno dell'arcobaleno (cfr. la collana di lapislazzuli). Segue poi un nuovo ordine mondiale in cui i tre figli del superstite sono i progenitori dei popoli che abiteranno la terra purificata. Altrettanto importante sono il tema della storia, come progressiva degenerazione, analogamente ad Atrahasis ed Esiodo, e l'origine delle differenti tecnologie, compresa l'agricoltura, la costruzione di città e la metallurgia.

Appare ugualmente evidente che in *Gen* 1-11 il diluvio è, a livello di struttura, l'evento decisivo. Se la situazione che ne risulta è per alcuni importanti aspetti differente, la narrazione segnala, più chiaramente di altre versioni parallele, la corrispondenza tra il prima e il dopo. Il diluvio stesso viene descritto come un atto di de-creazione, di distruzione del processo creativo descritto al principio, che sfocia in un ritorno al caos delle acque dal quale emerse all'inizio l'ordine del mondo. La benedizione del primo uomo viene ripetuta (9,1), così come il comando di riprodursi e di riempire la terra (9,1.7), forse una contro-risposta alla versione mesopotamica, dove la punizione fu causata proprio dalla sovrappopolazione. Il permesso di mangiare carne (9,3-5), richiama le disposizioni primordiali sul cibo (1,29-30). L'ubriachezza di Noè, che dà l'occasione per il peccato di Cam/Canaan (9,20-27), risulta parallela al peccato delle origini nell'Eden. Nel primo caso si trattava di mangiare, nell'altro di bere; entrambi hanno a che fare con piante, la prima non specificata, mentre l'altra è una vite; entrambi quindi, sono in relazione con l'ambiente naturale. Entrambi hanno un inequivocabile, sebbene sottaciuto, riferimento all'abuso della funzione sessuale che la nudità comporta; al serpente nell'Eden corrisponde Canaan, ambedue posti sotto la maledizione. Siamo perciò invitati a interpretare l'uno alla luce dell'altro; invito che viene seguito, abbastanza sorprendentemente, da pochi esegeti.

L'utilizzazione diffusa di genealogie e liste, pone *Gen* 1-11 sulla stessa linea delle liste di re mesopotamici e degli antichi storici greci. Come in Berosso, che elenca dieci re prima del diluvio e dieci dopo, *Genesi* ha dieci antenati anti-diluviani e dieci post-diluviani concatenati in genealogie lineari (5,1-32; 11,10-26), una delle più chiare indicazioni che il racconto biblico è una variante abbastanza tardiva di una tradizione attestata dall'inizio del II millennio – la tavoletta del diluvio di Nippur – al periodo ellenistico. Una caratteristica distintiva di *Gen* 1-11, comunque, è che queste genealogie risultano incorporate in una struttura narrativa più ampia che copre l'intero arco della storia primitiva. Il nostro primo compito, quindi, è quello di esaminare attentamente questa struttura.

## LA SEQUENZA DI TÔLEDÔT

Una delle principali e peculiari caratteristiche della Genesi, è la sequenza di *tôledôt* (generazioni), organizzate in due pentadi o serie di cinque, che racchiudono (1) la storia primitiva dell'umanità e (2) la preistoria del popolo di Israele<sup>4</sup>. Questa caratteristica è una dei molti indizi che la Genesi raggiunse la sua forma attuale, come risultato di un processo per molti aspetti abbastanza differente da quello degli altri quattro libri del Pentateuco (cfr. RENDTORFF 1977, 20-28). *Tôledôt*, sempre al plurale, significa 'generazioni' o 'genealogia'. La parola più usuale per 'generazione' è *dôr*, tuttavia *tôledôt* ha una connotazione diversa da *dôrôt*, plurale di *dôr*, nel suo riferimento ad una sequenza o ad una serie come ad un insieme; da qui il significato di 'storia', nell'ebraico moderno, per il quale non c'è un adeguato equivalente nell'ebraico Biblico. Mentre *tôledôt* presuppone una struttura genealogica di base, essa non esclude uno sviluppo narrativo; infatti, alcune delle più recenti *tôledôt* sono composte quasi per intero da narrazioni.

È inoltre importante ricordare che il materiale genealogico, col suo carattere numerale, opposto all'elemento puramente narrativo (WESTERMANN 1984, 3), comunica il suo peculiare 'messaggio'. Le espansioni narrative delle genealogie, o liste di sovrani, molto spesso non chiaramente delimitate nella loro estensione, sono ben attestate. Nella lista dei re sumeri, abbiamo notizia di En-men-barage-si, che si prese come bottino l'arma di Elam, di Etana e che fu rapito in cielo; di Mes-kiag-gasher, che entrò nel mare e uscì fuori verso le montagne e di En-me-kar, che edificò la città di Uruk (ANET,

<sup>4</sup> L'unica altra formula-*tôledôt* nel Pentateuco Nm 3,1, introduce la discendenza sacerdotale aronnita. Essa potrebbe essere stata suggerita dalla serie della Genesi, ma certamente non ne faceva parte; di parere contrario è T.L. Thompson (*The Origin Tradition of Ancient Israel*, Sheffield 1987) che estende la serie fino ad includere Es 1-23. L'intestazione della *tôledôt* nella discendenza di Esaù, viene ripetuta dopo l'elenco delle sue mogli e figli (Gen 36,9), anche se i vv. 9-14 sono una versione allargata dei vv. 1-5 e quindi la ripetizione non è significativa a livello di struttura. Sulle *tôledôt* in generale, si vedano KARL BUDDE, *Ellä Toledoth*, in ZAW 34 (1914) 241-53; *Noch einmal 'Ellä Toledoth'*, in ZAW 36 (1916) 1-7; O. EISSFELDT, *Biblos geneoseôs*, in *Festschrift Erich Fascher*, Berlin 1958, 31-40 (= *Kleine Schriften III* [Tübingen 1966]458-70; *Tôledôt*, in TU 77 (1961) 1-8; J. SCHARBERT, *Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift*, in H.J. STOEBE (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Walter Eichrodt zum 80. Geburtstag*, Zürich 1970, 45-56; P. WEIMAR, *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, in BZ 18 (1974) 65-93; S. TENGSTROM, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, Gleerup 1981; T.L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, Sheffield 1987, 61-131.

pagg. 265-266). La capacità che le genealogie hanno di generare un'espansione narrativa è, come vedremo, ben attestata nel libro della Genesi.

La presenza di tali e significative strutture in un racconto antico come Gen 1-11, non è sorprendente; simili caratteristiche sono state infatti identificate dai commentatori in parti diverse del libro. Si tratta spesso di composizioni concentriche o chiasmiche, talvolta con una struttura in cinque parti, come, ad esempio, nella storia del diluvio (MCEVENUE 1971, 31), della torre di Babele (RADDAY, 1972, 12-13; SASSON 1980, 211-219), delle dieci prove di Abramo in Gen 11,27-22,24 (CASSUTO 1964, 294-295) e nel ciclo di Giacobbe (FISHBANE 1979, 40-62). Se siamo d'accordo che nelle antiche composizioni la struttura è un importante vettore di significato, possiamo suggerire che l'organizzazione in cinque parti delle serie di *tôledôt* non è casuale, come non lo è la divisione in cinque parti del Pentateuco. La nostra attenzione viene subito attratta dal diluvio come pannello centrale della prima sequenza, in riferimento alla posizione di questo evento strutturalmente decisivo in altri antichi racconti delle origini. A tempo debito, vedremo che la narrazione di Giacobbe, occupa la stessa posizione nel secondo gruppo di cinque; entrambe eccedono in lunghezza rispetto a ciò che precede e segue.

La prima serie di *tôledôt* è disposta come segue:

1.	2,4a	Cielo e terra	2,4b-4,26 (o 1,1-4,26)
2.	5,1	Adamo	5,1-6,8
3.	6,9	Noè	6,9-9,29
4.	10,1	I tre figli di Noè	10,1-11,9
5.	11,10	Sem	11,10-26

In ogni narrazione è possibile identificare livelli diversi di significato, diverse strutture e linee portanti, questo specialmente in racconti come quello di Genesi che non sono stati scritti da un solo autore ed in una sola volta. Procederemo ora con l'analisi di ciascuna di queste cinque sezioni, operando con la convinzione che questa particolare caratteristica strutturale, fornisca una importante chiave per il significato a questo livello. Il nostro scopo è quello di porre in risalto la struttura; per informazioni dettagliate su questioni esegetiche specifiche, il lettore potrà consultare i commentari.

## I. Cielo e terra (*Gen 1,1-4,26*)

Questa è la prima delle dieci *tôledôt* della Genesi, tutte uguali, ad eccezione di *Gen 5,1* «questo è il libro della genealogia di Adamo» (*zeh sêper tôledôt 'ādām*). Quest'ultima è anche la più problematica, poiché non è chiaro se essa si riferisca al racconto della creazione in 1,1-2,3, risultando quindi eccezionalmente collocata in posizione finale, o se essa presupponga ciò che ad esso segue, cioè 2,4b-4,26. Quest'ultima ipotesi è la più seguita (ad esempio SCHARBERT 1970, 46; CROSS 1973, 302; COHN 1983, 4), ma anch'essa ha i suoi problemi. L'aggiunta della frase «quando furono creati» (*bēhibbar'ām*) con lo stesso verbo di 1,1, guarda a ritroso più che in avanti e la storia dell'Eden non si occupa del cielo e della terra, bensì soltanto della terra e solo di un settore di essa in particolare. Come parte della serie, ci aspetteremmo che esso inglobi il periodo precedente la prima generazione umana (5,1) e Westermann (1984, 16-17, 26-28) può aver ragione nel trovare in questa prima serie una traccia della teogonia con la quale iniziano molti altri racconti di origini. D'altra parte, il «libro delle generazioni di Adamo» (5,1) dà l'impressione di essere il primo nella serie, come nella storia del Cronista (*1 Cr 1,1*), che lascia intravedere la possibilità che 1,1-4,26 possa essere stato cucito ad un libro di *tôledôt* che iniziava con Adamo nel cap. 5. La mia personale opinione, è che la formula sia stata posta deliberatamente in 2,4a, sia per fare posto all'esordio solenne di *Gen 1,1* sia per creare la transizione tra le origini del cielo e della terra e ciò che accadde successivamente sulla terra, punto di transizione che risulta effettuato con discrezione dalla inversione verbale – cielo e terra, terra e cielo (2,4a.b).

### *La creazione del cielo e della terra (1,1-2,3)*

Secondo gli studiosi che seguono l'ipotesi documentaria, questo è il primo paragrafo della fonte P. Con rare eccezioni (specialmente MOWINCKEL 1937, che aggiunse un contributo di E), questi esegeti hanno letto la storia primitiva dell'umanità come una conflazione di un'antica fonte J con una più recente P. I rispettivi contributi di queste fonti possono essere così illustrati:

	J	COMBINATO	P
Creazione del mondo			1,1-2,4a
Giardino di Eden	2,4b-3,24		
Caino ed Abele	4,1-16		
Discendenza di Caino	4,17-26		
Discendenza di Adamo (10)			5,1-32
Unione tra esseri divini e umani	6,1-4		
Decisione di mandare il diluvio	6,5-8		
Diluvio		6,9-9,19	
Peccato di Cam/Canaan	9,20-27		
Noè dopo il diluvio			9,28-29
Tavola delle nazioni		10,1-32	
Città e torre di Babele	11,1-9		
La discendenza di Sem (10)			11,10-26

Abbiamo visto che l'esistenza di una fonte continua J di antica data (x o ix secolo a.C) che comincia in questo punto, è stata messa ripetutamente in questione negli ultimi anni. P ha resistito di più ad una sua revisione, senza dubbio a motivo del suo linguaggio caratteristico e stereotipato. Nel corso del nostro studio, forniremo a mano a mano le prove per una ricostruzione della preistoria letteraria di *Gen 1-11*, abbastanza differente da quella della teoria documentaria classica. L'obiettivo immediato, comunque, è quello di rintracciare le più importanti caratteristiche strutturali di questa prima sezione. Per quanto riguarda la congerie dei problemi esegetici, oggetto di una vasta e sempre più abbondante letteratura, il lettore è rimandato ai commentari, il più completo dei quali, negli ultimi anni, resta quello di Claus Westermann (1984, 74-177).

La più distintiva ed ovvia di queste caratteristiche strutturali, è la disposizione in sette giorni, sei dei quali sono occupati dall'opera della creazione, concatenata nelle seguenti triadi parallele:

I	(3-5)	Luce Separazione di luce e tenebre	IV	(14-19)	Sole, luna, stelle Separazione tra il giorno e la notte
II	(6-8)	Firmamento Separazione delle acque	V	(20-23)	Creature dell'aria e acquatiche

inferiori da quelle  
superiori

IIIA (9-10) Terra asciutta  
Separazione tra l'acqua  
e la terra asciutta

VIA (24-28) Creature terrestri  
ed esseri umani

IIIB (11-13) Vegetazione

VIB (29-31) Dieta vegetariana

VII (2,1-3) Il sabato di Dio

Vanno notati i seguenti punti:

1. Le opere della creazione, otto in tutto, sono state distribuite in sette giorni, col risultato di una duplice opera nel terzo e sesto giorno.

2. I sette giorni rappresentano la settimana liturgica, con la giornata che inizia nel pomeriggio e la settimana coronata dal sabato. Il sabato fu istituito al Sinai (*Es* 20,8-11), sebbene anticipato come osservanza in una fase precedente nel deserto (*Es* 16,22-30). Che esso inoltre coroni la costruzione del santuario nel deserto (*Es* 31,12-17), è una delle molte indicazioni di un parallelismo tra la 'costruzione' del mondo e quella del santuario. Si afferma l'idea che il sabato è radicato nell'ordine creato delle cose.

3. L'opera di separazione viene confinata ai primi quattro giorni, una equivalenza cosmica della distinzione tra 'puro' ed 'impuro' nelle legge rituale. Una tenue indicazione che va nella stessa direzione è l'insistenza, ripetuta per ben sette volte, sul fatto che le creature viventi furono create secondo la loro specie, cioè, le loro proprie distinzioni.

4. La formula «Dio vide che era cosa buona» ricorre cinque volte, l'ultima delle quali in una forma più solenne. La designazione delle cose create da parte di Dio, termina dopo la creazione della terra. Da qui in poi, il dare un nome, diverrà parte del compito umano di «sottomettere e dominare», cioè di replicare sulla terra l'ordine stabilito da Dio nel cosmo intero.

5. La disposizione in triadi parallele è certamente non casuale. I corpi celesti corrispondono alla luce, gli abitanti delle acque e dell'aria al firmamento e gli animali terrestri e gli esseri umani alla terra asciutta, il loro habitat naturale. La corrispondenza tra l'ultima coppia (IIIB e VIB) indica che sia gli animali che gli uomini sono stati creati erbivori. È un regno di pace dove non c'è spargimento di sangue. Il permesso di uccidere per procu-

rarsi del cibo, dato dopo il diluvio (9,3-5) indica, quindi, un ordine inferiore di convivenza, che non fa parte della creazione originale. Lo stato di pacifica coesistenza è ormai perduto.

6. La struttura ebdomadaria, attira l'attenzione sulla creazione dei corpi celesti nel quarto giorno, il punto centrale della settimana di creazione. A parte quella di illuminare, la loro funzione è quella di servire come segni per le feste, i giorni, gli anni o, in altre parole, di fissare il calendario liturgico. Il computo del tempo sacro ha, da questo momento, una sua propria logica. Esso segue la creazione della luce indifferenziata nel primo giorno, il firmamento come sfondo per i corpi celesti nel secondo, e la terra dalla quale essi sono osservati, nel terzo giorno. La correlazione tra tempo sacro e spazio sacro è portata avanti in uno schema cronologico attentamente elaborato che, come abbiamo visto, attribuisce speciale importanza all'allestimento del santuario al Sinai e, successivamente, nella terra promessa. L'interconnessione di questi punti all'interno del 'continuum' storico di P, viene indicato da paralleli verbali e tematici: lo spirito di Dio è un agente attivo nella creazione e nella costruzione del santuario (*Es* 31,3); entrambe si concludono col sabato e il santuario viene eretto nel primo giorno del primo mese, che corrisponde al capodanno della creazione (BLENKINSOPP 1976; FISHBANE 1979, 11-13). Questa connessione simbolica tra 'cosmos' e Tempio, creazione e culto, è naturalmente una caratteristica non solo di Israele. Infatti, come il narratore P traccia una linea dalla creazione alla costruzione del santuario e all'istituzione del culto, così in *Enūma elish* la creazione del mondo si conclude con la costruzione del Tempio per la lode della divinità creatrice. Possiamo aggiungere che anche l'autore di *Giobbe* descrive il mondo come un Tempio, la cui posa della pietra di fondazione è accompagnata da una festosa liturgia:

Dov'eri (Dio chiede a *Giobbe*) quand'io ho stabilito la terra?  
Dillo, se hai tanta intelligenza!  
Chi ha fissato le sue dimensioni? – Sicuramente lo sai!  
Oppure, chi ha teso su di essa la misura?  
Dove sono fissate le sue basi?  
O chi ha posto la sua pietra angolare,  
mentre cantavano in coro le stelle del mattino  
ed esultavano di gioia tutti i figli di Dio? (*Gb* 38,4-7)

*Il racconto dell'Eden (2,4b-3,24)*

Posto immediatamente dopo la presentazione sistematica della creazione in 1,1-2,3, il racconto dell'Eden comunica il messaggio che l'emergere del male è posteriore alla creazione del mondo e dell'umanità. A questo proposito, la prospettiva biblica è completamente differente dalla visione mesopotamica delle origini, secondo la quale la violenza e il conflitto sono, per così dire, insite nella struttura dell'ordine creato. La narrazione dell'Eden quindi, trasferisce il tema della ribellione dalla sfera divina a quella umana. Essa può essere interpretata come generata dalla riflessione sul racconto della creazione in *Gen 1*; c'è da dire che questa possibilità non è stata presa in considerazione, finché si riteneva che *Gen 2,4b-3,24* fosse anteriore di parecchi secoli a quel racconto.

La storia dell'Eden, segue una logica narrativa abbastanza nitida, presentando pochi di quei problemi, abitualmente risolti ricorrendo ad aggiunte redazionali e a manipolazioni testuali. Affiora comunque un piccolo problema, nella descrizione che l'autore fa dell'ambiente fisico, dello scenario (2,4b-14). Ci viene presentata una fonte d'acqua che sgorga come un idrante (se questo è il significato dell'oscura parola ebraica *'ēd* in 2,6), che non poteva essere utilizzata, presumibilmente per irrigare, prima della comparsa in scena di qualcuno che lavorasse. Un po' più avanti, però, l'autore parla di un fiume che nasce in Eden e si divide in quattro affluenti che portano acqua a gran parte del mondo orientale in cui Eden è situato (2,10-14). Può ritenersi corretta l'opzione della maggior parte dei commentatori che hanno etichettato questo brano come un'aggiunta tardiva, soprattutto per il fatto che la collocazione dell'uomo nel giardino viene subito dopo ripetuta, una tecnica di ripresa che spesso indica un'inserzione (2,8.15). In quel caso il fiume che si dirama in quattro corsi, può esser stato inteso come una chiarificazione di *'ēd*, sulla linea di ciò che sappiamo e cioè che la funzione dell'uomo è quella di coltivare la terra, colmando così la precedente lacuna (2,15; cfr. 2,5).

I commentatori hanno considerato problematica la menzione di due alberi particolari, poiché le categorie mitiche conosciute e la corrispettiva iconografia richiedevano tradizionalmente la presenza di un solo albero. Inizialmente si dice che solo l'albero della vita era in mezzo al giardino (2,9), come dovrebbe essere; successivamente però, è anche lì che la donna colloca l'albero della conoscenza del bene e del male, rispondendo alla prima domanda del serpente (3,3). È di quest'albero che essi mangiano, pur avendone ricevuto la proibizione, alleati dalla sua capacità di conferire una sapienza in qualche modo propria alla divinità (3,6.22). La frase finale di

YHWH Elohim (3,22) e la descrizione dell'espulsione che segue (3,24), potrebbe implicitamente far pensare che essi non avevano ancora mangiato dell'albero della vita, sebbene non ne avessero avuto la proibizione. È però altrettanto possibile, forse anche più probabile, che l'immunità dalla morte che esso conferiva, richiedeva che si mangiassero i suoi frutti periodicamente, come sembra risultare dal poema di Gilgamesh. Una volta negato l'accesso all'albero della vita, essi venivano condannati prima o poi a morire. Qualunque sia la soluzione corretta, questi alberi speciali rappresentano due fasi intermedie tra la sfera umana e quella divina. L'albero della conoscenza del bene e del male rappresenta una sapienza che, sebbene palesemente divina, conduce alle miserie della condizione umana e, alla fine, alla morte. L'albero della vita, rappresenta l'immunità dalla morte che, paradossalmente, viene posto al di fuori della portata dell'uomo che si sforza di raggiungere una sapienza piena di mortale ambiguità. Se questa è la lettura corretta, i due alberi sono necessari alla logica narrativa della storia e, nello stesso tempo, risulta inutile postulare l'intervento, in qualche modo inopportuno, di un redattore posteriore.

Secondo la teoria documentaria classica, *Gen 2,4b-3,24* è il primo episodio nella narrazione continua di J databile al primo periodo monarchico, forse già al tempo della monarchia unita (X secolo a.C.). Questa datazione poggia esclusivamente su una certa comprensione del carattere dell'opera stessa, principalmente sul suo «entusiasmo per la vita agricola e sull'orgoglio razionalistico per il culto e le istituzioni politiche» (EISSFELDT 1966, 200 [trad. it., 86]; una impostazione quasi identica è quella di FOHRER 1968, 149.151). Ma abbiamo già notato che, qualunque sia il caso dei brani attribuiti ad J nel Pentateuco o Esateuco, questa non è un'appropriata descrizione del nostro brano, e neppure, di uno qualunque degli altri passi J in *Gen 1-11* che mettono in risalto invece la maledizione del suolo, il bando, l'esilio, e il ripudio divino delle pretese umane in generale e nella sfera politica in particolare. Peraltro qui non si segue, il criterio dei nomi divini; infatti, la divinità è chiamata YHWH Elohim, ad eccezione della conversazione tra il serpente e la donna dove entrambi parlano di Elohim (3,1-5).

È inoltre degno di nota il fatto che la storia dell'Eden non venga riportata in nessun testo pre-esilico, e cioè in ogni caso precedente al periodo neobabilonense. A partire da quel periodo invece, comincia ad esser presente con una certa frequenza (*Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35; Is 51,3; Gl 2,3*). Di particolare interesse, è la versione parallela nel lamento di Ezechiele sul re di Tiro (*Ez 28,11-19*), una versione che riproduce la stessa struttura narrativa e evidenzia la maggior parte dei motivi del racconto della Genesi. Il re è in

Eden, il giardino di Dio; c'è il cherubino-guardiano; l'iniquità sopraggiunge attraverso la corruzione della sapienza e porta all'espulsione. Peculiare ad Ezechiele è la perfetta bellezza e sapienza, insieme alla condizione regale degli abitanti del giardino. Pietre preziose sono menzionate in entrambe le versioni, ma solo Ezechiele pone il giardino sulla montagna di Dio, il mitico centro del mondo.

Si propone perciò, sebbene non determinata con certezza, una data molto più tardiva di quella della monarchia unita, grazie ad un'analisi del vocabolario di *Gen* 2,4b-3,24 che comprende:

a) parole attestate esclusivamente o primariamente in testi esilici o post-esilici: *'ēd* (fonte d'acqua) *Gen* 2,6. Cfr. *Gb* 36,27; *nehmād* (piacevole) *Gen* 2,9; 3,6. Cfr. *Sal* 19,11; *Pr* 21,20; *tāpar* (cucire) *Gen* 3,7. Cfr. *Ez* 13,18; *Gb* 16,15; *Qo* 3,7; *'ēbāh* (ostilità) *Gen* 3,15. Cfr. *Nm* 35,21-22 (P); *Ez* 25,15; 35,5; 2 *Cr* 32,15; *šūp* (schiacciare) *Gen* 3,15. Cfr. *Sal* 139,11; *Gb* 9,17; *'eṣeb* (doglia, travaglio) *Gen* 3,16. Cfr. *Sal* 127,2; *Pr* 5,10; 10,22; 14,23; 15,1; *tēšūqāh* (desiderio) *Gen* 3,16. Cfr. *Ct* 7,11.

b) parole caratteristiche specialmente della tarda sapienza: *'ārūm* (astuto) *Gen* 3,1. Cfr. *Pr* 12,16 e *passim*; *Gb* 5,15; 15,5<sup>5</sup>; *lēhāskīl* (conferire sapienza) *Gen* 3,6. Cfr. *Pr* 13,12 ecc.; *Gb* 33,20.

Questo elenco non è certamente esaustivo<sup>6</sup>, ma ancora più significativo è il rilievo nella narrazione di temi e 'topoi' caratteristici degli scritti sapienziali. Questi includono l'albero della vita, identificato in *Pr* 13,12 come un desiderio realizzato (*ta'āwāh bā'āh*), lo stesso termine di *Gen* 3,6 (cfr. anche *Pr* 3,18; 11,30; 15,4); il mangiare come un eufemismo per l'attività sessuale (cfr. *Pr* 6,30; 30,20); la denominazione degli animali da parte dell'uomo, che ricorda la sapienza onomastica di Salomone (cfr. *I Re* 4,33). Tutto ciò rappresenta solo un esempio, che però suggerisce come il nostro passo debba essere allineato con la tradizione sapienziale in un fase relativamente matura del suo sviluppo. I confronti con alcuni passi di Ezechiele, *Proverbi*

<sup>5</sup> In *Gen* 2,25-3,1, c'è un gioco di parole tra *'arōm* 'nudo' e *'arūm* 'astuto'. Il serpente ha sapienza per il fatto che vive sulla terra, ma è anche nudo se paragonato con gli altri animali.

<sup>6</sup> L. Alonso Schökel (*Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, in *Bib* 43 [1962] 295-316) riscontra diverse coppie di verbi (*lāqat/hinnāh*, *'ābad/sāmar*, *'āzab/dābaq*) che evocano il discorso profetico; G.E. Mendenhall (*The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, in H.N. BREAM et al., *A Light Unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia 1974, 319-334) aggiunge pochi altri termini e coglie l'opportunità di esprimere alcuni dei suoi pregiudizi anti-femministi.

1-9 e Giobbe, (ad esempio l'allusione al primo uomo in *Gb* 15,7-8), suggeriscono ulteriormente che questa tradizione ora considera opportuno incorporare rappresentazioni mitiche in una maniera altamente sofisticata per i suoi propri fini - ciò che Platone definiva «filosofare attraverso il mito». Sarebbe possibile sostenere, ad esempio, che come *Gen* 1-11 corrisponde per intero alla struttura del mito di Atrahasis, così anche la storia del giardino di Eden ha incorporato molti dei temi del grande poema di Gilgamesh<sup>7</sup>. Avremo occasione di verificare l'ipotesi di una datazione tardiva, quando considereremo gli altri passi in *Gen* 1-11 che sono stati attribuiti, secondo l'ipotesi documentaria, alla fonte J.

Un problema correlato riguarda il fine e la funzione della storia dell'Eden nel contesto della più vasta narrazione che esso introduce. Per iniziare, rintracciamo un significativo parallelismo tra *Gen* 2,4b-3,24 e lo sviluppo della «Storia Primaria» così come è stata dettata dai presupposti profetico-deuteronomici del suo o dei suoi autori. Come Israele, l'uomo viene posto in un ambiente favorevole; a questo punto del racconto il verbo utilizzato (*wayyannahū*, *Gen* 2,15) richiama il termine tipico deuteronomico con il quale si designava il sicuro possesso della terra (*mēnūhāh*, cfr. ad esempio *Dt* 12,9; 25,19; *I Re* 8,56). La permanenza in quell'ambiente è comunque condizionata dall'obbedienza al comando, con la minaccia di morte come punizione per la sua trasgressione. Ciò che segue però, sia a livello di micro che di macro-narrazione, non è la morte, bensì il bando e l'esilio. Dietro la figura del serpente che seduce, intravediamo i riti culturali praticati dagli abitanti indigeni del paese e, dietro le parole che esso pronuncia, le promesse che essi offrono a coloro che li praticano. Anche il ruolo della donna ha la sua corrispondenza nella preoccupazione deuteronomica nei confronti delle donne come possibile occasione o incentivo ad adattare queste pratiche culturali (ad esempio *Dt* 7,3-4); Salomone ne rappresenta l'esempio paradigmatico (cfr. *I Re* 11,1-8). Si può pensare quindi che il modello degli eventi nella storia, abbia generato una ricapitolazione riflessiva, che riscrive l'esperienza nazionale in termini universali mediante l'utilizzazione erudita di temi e strutture mitiche familiari e collocandola come un'introduzione a ciò che doveva seguire.

<sup>7</sup> Lo sfuggire alla morte e il vivere per sempre sono stati resi possibili dal raggiungere una pianta e perduti per l'intervento di un serpente; nella prima fase della sua esistenza Enkidu viveva con gli animali, come faceva l'Uomo nella Genesi; la sua iniziazione in una nuova fase avvenne grazie alla Donna e fu un'iniziazione sessuale; la donna lo vestì e lo dichiarò sapiente e simile a Dio («tu sei sapiente, Enkidu, tu sei diventato come un dio»), malgrado ciò egli divenne soggetto alla morte, ecc.

Non possiamo lasciare questo argomento senza commentare i paralleli tematici tra *Gen* 2,4b-3,24 e la cosiddetta Storia della Successione in *2 Sam* 11-20 e *1 Re* 1-2<sup>8</sup>. Cominciando dall'adulterio di Davide, un crimine per il quale Davide stesso emette una sentenza di morte (*2 Sam* 12,5), sebbene poi essa non si realizzi, troviamo una serie di colpe che comportano tutte in qualche modo l'abuso della funzione sessuale: Amnon che stupra Tamar (*2 Sam* 13), Assalonne che usurpa l'harem di suo padre (*2 Sam* 16,20-23) e il tentativo di Adonia di possedere Abisag (*1 Re* 2,15-17). Due di questi episodi comprendono l'intervento di un mediatore apparentemente sapiente, che tuttavia conduce a conseguenze disastrose. Ionadab, descritto come un uomo molto saggio (*2 Sam* 13,3), usa la sua 'sapienza' per realizzare il malvagio disegno di Amnon, che porta quest'ultimo alla morte; Achitofel, il saggio consigliere, compie un simile servizio nei confronti di Assalonne (*2 Sam* 16,20-23), con conseguenze non meno fatali per entrambi. Il caso della donna sapiente di Tekoa è in qualche modo diverso (*2 Sam* 14), ma perfino qui osserviamo come la sua missione in favore dell'esiliato Assalonne porti, alla fine, alla sua sconfitta e morte. È pure degno di nota che il racconto fittizio che la stessa donna fa dei due fratelli, uno dei quali uccide l'altro, dove l'uccisore stesso viene minacciato con la morte e poi salvato dalle conseguenze del suo atto da un diretto intervento del re (*2 Sam* 14,5-11), è, a livello di struttura, esattamente parallelo alla storia di Caino ed Abele<sup>9</sup>.

Sia la storia dell'Eden che la Narrazione della Successione, mostrano quindi lo stesso atteggiamento deterrente nei confronti di un tipo di sapienza che non solo promette più di quanto riesca poi a dare, ma che inoltre distoglie e svia dalle tradizionali risorse religiose, sfociando nel disastro e nella morte. La Storia della Successione è stata a lungo considerata come un capolavoro della prosa ebraica dell'epoca del re Salomone e, quindi quasi contemporanea alla fonte J. Recentemente però, Van Seters ha messo in discussione tale attribuzione, da tutti accettata, sostenendo, sulla base di motivi letterari, che questa narrazione è un'aggiunta tardiva a Dtr. (VAN SETERS 1983, 277-91). Molto tempo prima R.N. Whybray, pur non ponendo in dubbio la datazione antica, adduceva le sue forti prove per attribuirle al genere della letteratura sapienziale, più che a quello della storiografia

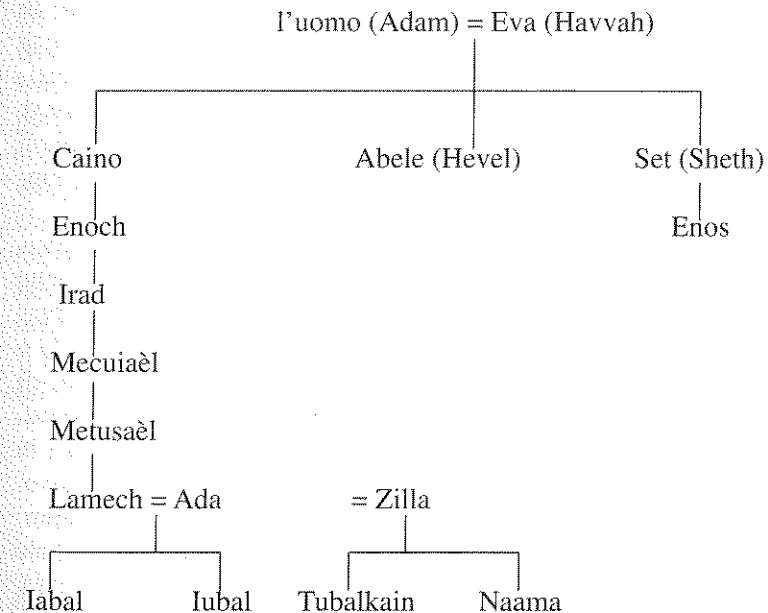
<sup>8</sup> C'è stata molta discussione su dove inizi questa narrazione; molti studiosi addirittura, pensano prima del cap. 9. La mia opinione rimane immutata nel sostenere che essa includeva solo la storia che riguardava i figli di Davide, con il primo episodio inserito nel racconto della seconda campagna ammonita (*2 Sam* 11,1.26-31).

<sup>9</sup> Ho fatto notare questi paralleli in *Theme and Motif in the Succession History* (*2 Sam* xi, 2ff) and the *Yahwist Corpus* (VTSup 15 [1966] 44-57); allora, tuttavia, seguivo il consenso generale sulla data di J.

(WHYBRAY 1968). Il problema esige chiaramente un ulteriore approfondimento, ma se Van Seters avesse ragione circa la data di composizione e Whybray circa il suo carattere letterario, avremmo un ulteriore argomento per una datazione posteriore della storia dell'Eden, compresa come una riflessione sapienziale in forma narrativa, sull'esperienza storica di Israele.

### Le discendenze di Caino e Set (4,1-26)

Parecchi commentatori trattano separatamente la storia del fratricidio (4,1-16), la genealogia parzialmente segmentata di Caino (4,17-24) e la discendenza di Adam-Set-Enos (4,25-26). È però possibile leggere l'intero capitolo come una genealogia adamitica segmentata con sviluppi narrativi. Comprensibilmente, il più lungo tra questi è il racconto del fratricidio (2b-16). Abbiamo informazioni molto più laconiche circa Caino-Enoch (17), Lamec (20-24), Set (25) ed Enos (26). Precedentemente, abbiamo segnalato che questo tipo di sviluppo narrativo della genealogia è un fenomeno ben attestato, mentre la sola caratteristica da notare in questo capitolo, è la insolita lunghezza del primo passo indicato. Proponiamo qui di seguito, schematicamente, la struttura genealogica:



I tre figli dell'Uomo (Adamo per la prima volta in 4,25) e quelli di Lamec, ci preparano ai tre figli di Noè, progenitori della nuova umanità dopo il diluvio, e richiamano i tre figli di Deucalione, antenati dei popoli di lingua greca. Poiché la nascita di Set, viene ricordata dopo la storia delle sette generazioni della famiglia di Caino, potrebbe sembrare che il culto di YHWH sia stato introdotto dopo un periodo oscuro, nel quale la 'vera religione' era sconosciuta. Ciò implicherebbe che il capitolo termini con una nota in levare. Una tale lettura però, andrebbe direttamente contro lo sviluppo globale della narrazione anti-diluviana. Dovremmo inoltre supporre che il compilatore si dimenticò di rilevare che YHWH era stato menzionato per nome lungo tutta la storia di Caino e che Eva invocò quel nome alla nascita del suo primo figlio. La nostra conclusione dunque è che il compilatore unì insieme diverse tradizioni genealogiche e dispose le due restanti genealogie per ordine di nascita, senza fare attenzione alla precisa sequenza cronologica.

La relazione di questo materiale genealogico con le *tôledôt* di Adamo nel capitolo seguente, esige un commento. Cinque dei nomi (Adamo, Set, Enos, Enoch, Lamec) sono identici e quattro sono delle varianti (Kenan-Caino, Maalaleël-Mecuaël, Iared-Irad, Matusalemme-Metusaël). Parecchi commentatori ritengono che la genealogia P a dieci membri abbia attinto da dati molto frammentari nel cap. 4, per fornire una completa copertura genealogica del periodo anti-diluviano. Rimane comunque il problema di spiegare le varianti nelle *tôledôt* di Adamo e, come è stato segnalato, il fatto che una genealogia a dieci membri sia la norma, e che dieci generazioni rappresentino la lunghezza ideale per una genealogia (FINKELSTEIN 1966, MALAMAT 1968, MILLER 1974). Sembra quindi più verosimile, che entrambi i capitoli abbiano attinto, più o meno indipendentemente, ad una fonte comune, rappresentata più pienamente nel materiale P.

Generalmente si ritiene, che il racconto di 4,1-16, abbia una lunga preistoria che i commentatori hanno cercato di ricostruire. La spiegazione sociologica del fratricidio, in particolare, ha una illustre origine che attraverso Gunkel, Robertson, Smith, Stade, Wellhausen arriva fino a Ewald e senza dubbio va ancor oltre (si vedano le significative osservazioni di SKINNER 1930 (1910) 111-15). Qualunque sia l'interesse di queste ipotesi, il compito principale dell'interprete è quello di comprendere la logica e la struttura della storia stessa e il suo posto nel più ampio contesto narrativo. Anzitutto va esaminata la sua relazione con l'episodio precedente; infatti, anche se la storia del fratricidio ebbe origine come un evento primordiale alternativo (ad esempio WESTERMANN 1984, 311), cosa per niente sicura, esso attualmente segue l'episodio del giardino dell'Eden. Tutti gli indizi,

evidenziano l'unità dei due brani, nel senso che ciò che accade nel giardino determina ciò che avviene dopo l'espulsione. Essi risultano collegati, in primo luogo, attraverso il motivo 'ādām-ādāmāh. Se si ricorda il mestiere del padre di Caino, un coltivatore della terra (2,15), si intravede già un presagio minaccioso nella descrizione di suo figlio come 'obēd-ādāmāh, un coltivatore di un suolo che è stato già maledetto (3,17). Il lettore attento è quindi già preparato al dramma e, quando questo si verificherà, terminerà con la ripetizione della maledizione e con una ulteriore espulsione, questa volta dalla terra coltivabile (3,24; 4,11; entrambi con il verbo *grš*). È un colpo troppo duro per «il preteso entusiasmo per la vita agricola» (EISSFELDT 1960, 200 [trad. it., 86]). La sequenza misfatto-punizione-espulsione-mitigazione della pena viene quindi replicata anche fuori dell'Eden e il disordine primordiale inizia così ad espandersi attraverso i discendenti della prima coppia.

Anche dal punto di vista dello stile i due passi hanno abbastanza in comune da lasciare pochi dubbi circa la loro provenienza da una stessa fonte. Entrambi usano nomi simbolici – Adamo, Eva (Havvah), Caino, Abele (Hevel) – e vale la pena notare che questo ultimo termine, che significa 'soffio', 'vanità', ricorre spesso nelle composizioni sapienziali, in modo speciale, com'è ovvio, in Qohelet. Caratteristica di entrambi è la personificazione – il serpente che parla e il peccato come un *robēs*, un animale predatore o un demone accovacciato alla porta (4,7)<sup>10</sup>. Il sospetto di Westermann che una simile personificazione sia incompatibile con la datazione antica attribuita ad J, è comprensibile (WESTERMANN 1984, 300), ma se la data di composizione fosse più recente, tale problema non sorgerebbe. Possiamo allora confrontarla con la personificazione della sapienza e della sua figura od immagine antitetica (la Signora Follia, la straniera, la prostituta) in *Pr* 1-9. Un altro tratto in comune è l'utilizzazione del dialogo; notiamo che l'interrogatorio dell'uomo nel giardino e di suo figlio in aperta campagna segue lo stesso schema: «Dove sei?». «Dov'è tuo fratello?». L'avvertimento indirizzato a Caino richiama inoltre le parole dirette alla donna nel giardino e non vi sono motivi, testuali o di altro tipo, di ricorrere ad un intervento redazionale:

<sup>10</sup> Il termine *robēs* non può essere un participio, poiché il nome reggente *ḥattāṭ* è femminile; esso dev'essere quindi un sostantivo. In questo caso è più verosimile l'equivalente ebraico dell'accadico *rābišum*, un demone di quelli che, secondo la credenza, erano in agguato all'entrata delle abitazioni; si vedano H. GUNKEL, *Genesis*, 43; E.A. SPEISER, *Genesis*, 32-33; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 299-300.

ʔel ʔišēk tēšūqātēk wēhū yimšol-bāk

(verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà, 3,16)

ʔēlekā tēšūqātō wēʔattāh timšol-bō

(verso di te è il suo istinto, ma tu puoi dominarlo, 4,7)

Vi sono altri casi, ad es., «la faccia della terra» (2,6 e 4,14) e «ad oriente di Eden» (3,24 e 4,16), che, presi insieme, lasciano pochi dubbi sul fatto che abbiamo a che fare con una narrazione continua dello stesso unico autore.

La triplice segmentazione della discendenza adamitica in questa sezione, diventa presto duplice, instaurando un contrasto tra i discendenti di Caino e quelli di Set. Nella discendenza a sette membri di Caino, solo l'inizio e la fine vengono posti in rilievo, caratteristica comune delle genealogie nelle società tradizionali. Le figure principali sono presentate come i creatori delle diverse tecnologie, che corrispondono ai *prōtoi heuretai* degli antichi mitografi greci, possiamo notare inoltre, quanto siano prominenti i nuovi inizi in *Gen* 1-11 in generale (4,26; 6,1; 9,20; 10,8; 11,6). È già presente l'amministrazione agricola e degli animali (cfr. 4,2), ma Caino, nonostante il suo destino preannunciato di *na' wānād*, costruisce anche una città (4,17)<sup>11</sup>. Questa impresa verrà imitata da Nimrod (10,11) e dal popolo dell'est che abitava la pianura della Mesopotamia (11,1-9). L'inizio dell'allevamento di bestiame, la comparsa dei suonatori di strumenti musicali e della lavorazione dei metalli sono attribuiti rispettivamente a Iabal, Iubal e Tubal-Kain (4,20-22). Considerato però che, durante queste sette generazioni, la violenza aumentava, fatto questo espresso vivacemente nel peana selvaggio di vendetta di Lamec (4,23-24 cfr. 4,15), è difficile evitare la conclusione che il progresso tecnologico sia collegato con la degenerazione morale, come nell'opera di Esiodo *Le opere e i giorni*. Tutto ciò è ancora coerente con una certa comprensione del 'messaggio' del racconto dell'Eden.

La breve allusione alla discendenza di Set non esige un ricorso ad un intervento redazionale (come sostiene WESTERMANN 1984,338). Il contrasto tra il progresso tecnologico e la regressione morale nella discendenza di Caino e l'unica 'invenzione' dei Setiti, l'introduzione cioè del culto di YHWH, è chiaramente deliberato. A questo punto la narrazione si interrompe e si conclude così la prima serie di *tōledôt*.

<sup>11</sup> Poiché fu Caino che diede il nome alla città, fu probabilmente lui stesso ad edificarla e non suo figlio. L'emendazione di Karl Budde di *kēšēm bēnō hānōk* in *kēšēm bišmō* è arbitraria; si veda il suo *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12.5) untersucht* (Giessen 1883, 120-121).

## Conclusione

La prima sezione è strutturalmente la più problematica, a causa della posizione della sua intestazione (2,3a). Ho già proposto che essa sia stata spostata dalla sua consueta posizione iniziale mediante la solenne ouverture del racconto della creazione; il racconto dell'Eden è stato aggiunto per effettuare la transizione dalla creazione del mondo alla storia primitiva della terra e dell'umanità. La transizione è indicata dall'inversione delle parole «cielo e terra» nel punto di giuntura (2,4) e forse anche mediante la denominazione YHWH Elohim nella narrazione dell'Eden, combinando così i nomi divini delle sezioni precedenti e seguenti. L'ipotesi qui adottata è che in *Gen* 2,4a-4,26, una delle voci della sapienza tardiva di Israele, cerca di darci un resoconto più meditato del primo sorgere del male nell'antica umanità. La sua intenzione potrebbe essere stata quella di presentare, proprio all'inizio, lo schema che verrà poi riprodotto nella storia d'Israele, cui questi primi capitoli fungono da prologo.

## II. L'umanità Prima del Diluvio; la Genealogia di Adamo (5,1-6,8)

Questa seconda sezione della prima pentade, consiste in una genealogia lineare a dieci membri, segmentata solo alla fine con i tre figli di Noè (5,1-32) e con una riflessione sull'incremento della malvagità nella società antidiluviana, continuando un tema abbozzato nella prima sezione (6,1-8).

Il rapporto delle serie di *tōledôt* con la fonte P è stato, per lungo tempo, oggetto di una sterile discussione, una situazione che però è del tutto normale tra gli studiosi di Antico Testamento. L'ipotesi che la struttura delle *tōledôt* sia opera di un interpolatore o glossatore tardivo, ha avuto i suoi difensori nei primi decenni del secolo (ad esempio, EICHRODT 1916), mentre oggi viene raramente presa in considerazione (cfr. BUDDE 1914, 1916; EISSFELDT 1958, 1961). Non c'è infatti motivo di separare i titoli dal materiale genealogico che fornisce l'ossatura strutturale della Genesi. Risulta invece più difficile, liberarsi dell'opinione che un libro distinto di *tōledôt*, riconoscibile all'interno delle discendenze di *I Cr* 1-9, sia stato incorporato nella narrazione P (VON RAD 1934, 33-40; 1961, 68 [trad. it., 84]). Il fatto che la serie di *tōledôt* non si estenda all'intero racconto di P, potrebbe essere

assunto come prova di quella opinione; inoltre, il richiamo al racconto della creazione, all'inizio di questa seconda sezione (5,1b-2), in cui *ʾādām* ricorre come un nome collettivo con il verbo al plurale, potrebbe far pensare ad una espansione della genealogia per collegarla con il racconto P della creazione. Il problema non può essere facilmente risolto e, in ogni caso, la serie di *tôledôt* è abbastanza ben integrata in questa prima sezione della storia, così da poter essere considerata parte essenziale di essa.

### La genealogia di Adamo (5,1-32)

La genealogia a dieci membri da Adamo a Noè, corre parallela a mo' di inclusione con i dieci antenati post-diluviani in 11,10-26, fornendo entrambe un prospetto generale della storia primitiva dell'umanità. Questo schema genealogico viene ancora paragonato alle liste di re sumeri, o ritenuto modellato su di esse, sebbene le differenze formali e funzionali siano più evidenti delle somiglianze (LAMBERT 1965, HARTMAN 1972, HESS 1989). Un più stretto parallelo, sarebbe il primo capitolo della storia di Berosso, che inizia con la creazione e l'elenco di dieci nomi prima e dopo il diluvio, un resoconto del quale era in essa contenuto. La struttura stereotipata su cui la genealogia di *Gen 5* viene costruita, comprende le seguenti informazioni: l'età dell'antenato alla nascita del figlio, la durata della sua vita dopo questo evento, la nascita di altri figli e figlie, la lunghezza totale della vita, la morte. David Clines ha qui acutamente segnalato una tensione tra la vita longeva implicita nella benedizione e comando divini («Dio li benedisse e disse loro: 'Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra'» *Gen 1,28*) e la ricorrenza costante della morte come conseguenza del peccato (CLINES 1978, 66-68). A ciò possiamo aggiungere l'osservazione più concreta che la posizione chiave della nascita di un figlio facilita la costruzione del sistema cronologico generale, poiché senza di quella non si sarebbe in grado di calcolare il tempo trascorso tra la creazione del primo uomo e il diluvio.

L'uniformità stereotipata della genealogia è perturbata solo all'inizio, alla fine e nella numericamente significativa settima posizione. La breve frase subito dopo il titolo (5,1b-2) collega la genealogia con la creazione e in particolare con la creazione dell'umanità; la ripetizione della frase «a sua immagine, a sua somiglianza» nel versetto seguente (5,3), indica che l'immagine divina è trasmessa dal primo uomo ai suoi discendenti. Diversamente dal titolo, che designa Adamo come un individuo, la breve inserzione che segue parla di umanità in generale, *ʾādām*, come nel racconto della creazione

ne di *Gen 1*. Quest'ultima termina elegantemente con un'inclusione («quando furono creati») e con la designazione del nome che, in un certo senso, rende possibile la genealogia.

La significativa settima posizione è occupata da Enoch (5,21-24), la cui vita di 365 anni, la più breve di tutte, presenta ovvi collegamenti con il calendario solare. È stato spesso proposto di vedere qui una connessione con Enmeduranki, re di Sippar, città di Shamash, dio del sole e, tenendo presente gli sviluppi posteriori della tradizione di Enoch, la fama di questo re come fondatore della casta dei sacerdoti-indovini è di sicuro interesse. È inoltre importante segnalare che Evedoranchos, presumibilmente l'equivalente di Enmeduranki, è il settimo nella lista anti-diluviana di Berosso e che anche lui fu 'rapito' dagli dei. Non è però affatto chiaro il modo in cui dobbiamo considerare questi collegamenti. Eseticamente più significativo è il fatto che nel contesto della genealogia il «camminare con Dio» di Enoch, implichi un verdetto negativo nei confronti dei suoi contemporanei, un'implicazione ancor più evidente, là dove la stessa frase viene riferita a Noè, un uomo «integro nella sua generazione» (*Gen 6,9*). La durata assai ridotta della sua vita ha il vantaggio di rimuovere Enoch dalla scena notevolmente prima del diluvio in cui suo figlio Matusalemme sembra essere perito. (Secondo la cronologia del TM Enoch morì nel 987 A.M. e Matusalemme nel 1656 A.M, l'anno del diluvio). Vedremo in seguito che questa notizia su Enoch, fornisce un elemento essenziale per l'interpretazione della genealogia nel suo insieme.

La formula è stata modificata verso la fine della genealogia, così da introdurre una spiegazione del nome di Noè (5,29) e fornire i nomi dei suoi tre figli (5,32). L'eziologia del nome, oggetto di interminabile discussione, può essere tradotta letteralmente come segue:

Costui ci consolerà (*yěnahāmēnū*) del nostro lavoro  
a della fatica (*ʿiṣṣabôn*) delle nostre mani, del  
suolo (*ʾādāmāh*) che Dio ha maledetto.

Se, come Freedmann suggeriva (ZAW 64 [1952] 190-94), la radice è *nwh*, con il senso di riposare, avremmo un buon abbinamento col nome, sebbene la questione rimanga in qualche modo elusiva. L'opzione più ovvia di *nḥm*, d'altra parte, andrebbe molto bene se il nome fosse però Naḥum o qualcosa di analogo, ma non suggerirebbe naturalmente il nome Noè. Il riferimento quindi, deve rimanere incerto, sebbene venga generalmente ammesso che esso si riferisca alla coltivazione della vite iniziata da Noè, un brano convenzionalmente assegnato a J (9,20-21). Non v'è dubbio che la stessa

eziologia del nome provenga da J: essa utilizza il nome divino YHWH, fa riferimento alla precedente maledizione dell'*ʾadāmāh* (3,17 J) e mette in risalto la stessa rara parola per la fatica (*iššabôn*) come là appare (3,16.17). Dal punto di vista della teoria documentaria, comunque, il problema allora è la presenza di un'inserzione J in un sicuro contesto P. Mentre si potrebbe sostenere che si tratta di un'intrusione redazionale nello stile J da parte di qualcuno che desiderava creare una connessione con 3,17 (così WESTERMANN 1984, 359-400), una più semplice spiegazione è che essa è uno dei tanti indizi in *Gen* 1-11 che il materiale assegnato a J dai fautori dell'ipotesi documentaria, rappresenta una fase di composizione più tarda rispetto al materiale assegnato a P.

È stato detto qualcosa in precedenza circa la relazione problematica tra le discendenze di Set e di Caino in 4,17-26 e la discendenza a dieci membri in 5,1-32. Anche se non è importante il modo in cui questa relazione venga spiegata<sup>12</sup>, è però almeno chiaro che la genealogia di Adamo esprime un suo peculiare messaggio. Se da una parte non viene detto esplicitamente nulla circa la diffusione della malvagità, la posizione di Set ed Enos prima di Caino (Kenan) e la sua discendenza, insieme con le osservazioni fatte su Enoch, esprimono il messaggio di una progressiva degenerazione morale che raggiunge il punto di non ritorno nella cruciale settima generazione<sup>13</sup>. È però meno chiaro se si possa dedurre la stessa cosa dalla durata della vita degli Adamiti. Certamente essi vivono più a lungo rispetto alla media dei post-diluviani, ma all'interno della genealogia anti-diluviana stessa, tralasciando i casi speciali di Noè e di Enoch, solo quattro hanno una vita più breve rispetto ai loro immediati predecessori, e i più longevi, Jared e Matusalemme, superano entrambi di gran lunga la durata della vita di Adamo. La sola chiara indicazione, quindi, sarebbe l'età fortemente ridotta di Lamec, padre di Noè. Simili ipotesi rimangono comunque abbastanza incerte, poiché esse sono basate sull'assunzione dell'originarietà delle cifre del TM contro quel-

<sup>12</sup> Le differenze tra le genealogie nei due capitoli vengono attualmente spiegate con la «fluidità genealogica» seguendo R.R. Wilson (*Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven - London 1977). D.T. Bryan (*A Reevaluation of Gen 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity*, in *BA* 99 [1989] 180-88) ritiene che in origine esistessero due distinte tradizioni genealogiche che furono poi parzialmente conflate, forse è meglio pensare a due diverse manipolazioni di una fonte comune, ciascuna con il suo scopo.

<sup>13</sup> K. Budde (*Die Biblische Urgeschichte*, 93-103) trovava il punto di svolta all'inizio della seconda metà della genealogia, attraverso il nome Jared, fatto derivare dalla radice verbale *yrd* 'discendere'. Se, senza tener conto dell'etimologia, il nome fu davvero inteso in questo modo, avremmo un simbolismo di nomi all'inizio, al centro e alla fine della genealogia e, inoltre, un contrasto con l'ascesa di Enoch subito dopo.

le della LXX e del Pentateuco Samaritano. Inoltre, tutti questi numeri fittizi, vengono determinati dallo schema cronologico nei quali essi sono stati inseriti e di cui sappiamo molto poco.

#### *La diffusione della malvagità nel mondo ante-diluviano (6,1-8)*

Il brano immediatamente successivo alla genealogia comprende una spiegazione in termini mitici del prevalere del potere arbitrario nel mondo anti-diluviano (vv. 1-4) seguito da un momento di riflessione su questa situazione (vv. 5-8). Esso viene generalmente letto come l'introduzione J al diluvio, anche se nel contesto della struttura delle *tôledôt*, ha i suoi legami con ciò che precede più che con ciò che segue. La connessione è resa esplicita nella frase di apertura, «quando l'umanità cominciò a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro figlie», poiché è questo precisamente quanto la genealogia, che menziona anche le figlie, si accinge a trattare. Possiamo quindi scartare l'identificazione dei «figli di Dio» e delle «figlie degli uomini» rispettivamente con i Cainiti e i Setiti, una proposta che riappare ancora di tanto in tanto. L'impressione invece è che l'autore di *Gen* 6,1-8 abbia cercato di «decodificare» il significato della genealogia alla luce degli sviluppi successivi, dopo la grande linea di demarcazione del diluvio.

Non v'è dubbio che la laconica notizia dei matrimoni umano-divini provenga dalla stessa mano, o almeno dallo stesso ambiente, come i precedenti racconti P. Viene utilizzato lo stesso nome divino YHWH e c'è lo stesso interesse per gli esordi, l'allusione all'abuso pericoloso della facoltà sessuale e l'uso disinvolto di categorie mitiche. Si tratta di un ulteriore tentativo di infrangere la barriera che separa la sfera umana da quella divina, in seguito al tentativo fallito dell'uomo e della donna nell'Eden di raggiungere la condizione divina (3,22).

Il tema del matrimonio tra esseri divini e donne umane non era sconosciuto nella antica Mesopotamia, ma sembra aver goduto di particolare popolarità in Occidente, a giudicare da Omero, Esiodo e dal *Catalogo di donne*. Van Seters ha sostenuto un'importante componente occidentale in *Gen* 1-11 e una dipendenza della sua fonte esilica J dal *Catalogo di donne*, probabilmente mediata dai Fenici. Per quanto seducente, quest'ipotesi cozza con ogni sorta di problemi. Il miglior calcolo della data del *Catalogo*, lo vedrebbe contemporaneo o leggermente posteriore alla fonte J di Van Seters e dovremmo così ritenere che non solo una copia del *Catalogo* fosse posseduta dai Fenici subito dopo la sua composizione, ma anche che

essa fosse stata tradotta in una lingua semitica – a meno che, naturalmente, J avesse saputo leggere il greco<sup>14</sup>. Il tema stesso, in ogni caso, era molto più antico, in qualunque forma fosse stato conosciuto dallo scrittore biblico. La sua popolarità continuò fino alla tarda antichità e fu ben delineato in Enoch e nei libri dei Giubilei. Esso è stato sfruttato perfino negli scritti di fantascienza come, ad esempio, nel *The Midwich Cuckoos* di John Wyndham.

Il risultato di questa promiscuità di titani viene affermata in 6,4, ma sfortunatamente lo stato ingarbugliato del testo rende difficile sapere di che cosa si tratta. Tradotto letteralmente, esso recita:

C'erano sulla terra i *nephilim* a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi.

(La frase tra parentesi *wəgam 'ahārē-kēn*, è una glossa introdotta per spiegare come i discendenti dei *nephilim* fossero ancora presenti dopo il diluvio; infatti in Nm 13,33 il gruppo di ricognizione israelita riferiva l'avvistamento di giganti discendenti dai *nephilim*, che, naturalmente, dovevano essere periti nel diluvio).

Non è chiaro se i *nephilim* fossero già sulla scena prima di questo atto di *hybris* sovrumana o ne fossero invece il suo risultato, identificandosi così con gli eroi menzionati (*gibbôrîm*). Una derivazione dalla radice verbale *npl* (=cadere), ci dà il significato di «caduti» e quindi richiama alla mente il tema familiare di una ribellione in cielo e della espulsione degli esseri divini insorti. Il mito hurrita di Kumarbi, sebbene non parallelo a Gen 6,1-4 (di opinione contraria è SPEISER 1964, 45-46), è di questo tipo, come lo è anche il mito greco dei Titani; un'eco di una versione cananea può essere colta nel poema di Isaia sulla caduta dal cielo di Lucifero, figlio dell'Aurora (Is 14,12-20)<sup>15</sup>. Simili, se non identici ai *nephilim*, sono i *gibbôrîm*, il primo dei quali fu Nimrod, fondatore del primo impero mesopotamico (Gen 10,8-11). Siamo quindi indotti a ritenere che i *gibbôrîm* fossero dei potentati, aspiranti al potere politico assoluto ed arbitrario. La loro eventuale riduzione all'impotenza nello Sheol, viene pittorescamente descritta da Ezechiele in un poema satirico sul Faraone egiziano (Ez 32,2-32), un poema in cui essi sono

<sup>14</sup> Si veda C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 379-81. Sul Catalogo delle Donne, si veda M.L. WEST, *The Hesiodic Catalogue of Women, Its Nature, Structure and Origins*, Oxford 1985; J. VAN SETERS, *The Primeval Histories of Greece and Israel compared*, in ZAW 100 (1988) 1-22; R.S. HESS, *The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature*, in Bib 70 (1989) 251-53.

<sup>15</sup> Sul background ugaritico di Is 14,12-20, si veda OTTO KAISER, *Isaiah 13-39. A Commentary*, Philadelphia 1974, 38-40.

descritti come *gibbôrîm nopēlîm* (o *nēpēlîm*) *mē'ôlām*<sup>16</sup> («potentati caduti [o *nephilim*] da secoli», v.27), linguaggio che ricorda Gen 6,4.

L'autore, quindi, sta trasferendo il tema di Gen 2-3 in un ambito politico e lo farà ulteriormente alludendo alla nascita delle città-stato mesopotamiche (10,8-11), ridicolizzando nella satira il culto e la cultura babilonese (11,1-9). Un tema collegato, viene espresso nella descrizione di questi *gibbôrîm* anti-diluviani come «uomini famosi», letteralmente «uomini di nome». Farsi un nome, era lo scopo dei fondatori di Babilonia (11,4) e questo in contrasto con Abramo (12,2), significativamente discendente di Sem, il cui nome è appunto 'Nome' (JENKINS 1978).

La dichiarazione di YHWH che il suo spirito non sarebbe rimasto<sup>17</sup> nell'uomo per sempre, poiché egli è carne (6,3) non si adatta bene al contesto, e, forse, è fuori luogo. Sembra però che la divinità stia ancora una volta bloccando il tentativo di oltrepassare la sfera umana per raggiungere quella divina e, nel caso specifico, attraverso il prolungamento indefinito dell'esistenza fisica. Se, come è stato suggerito, la dichiarazione si riferisce più direttamente alla genealogia precedente, i 120 anni potrebbero connotare una vita notevolmente ridotta, più che un periodo di grazia che duri tre generazioni. Il fatto che molti dei patriarchi successivi vissero più a lungo (ad esempio Abramo, 175 anni) non esclude questa interpretazione. Lo scrittore poteva aver pensato solo agli anti-diluviani, oppure poteva aver pensato a 120 anni come alla durata massima ed ideale della vita, raggiunta in Israele solo da Mosè (Dt 34,7) ed altrove, se dobbiamo credere ad Erodoto, solo dai longevi etiopi ed uno o due altri individui straordinari (ERODOTO 1,163; 3,23; al riguardo si veda KRAELING 1947, 201).

Il passo finale nella seconda *tôledôt* (6,5-8) allude di nuovo, mediante un'inclusione, alla creazione dell'umanità (cfr. 5,1-2) e, nel contempo, funge da transizione al pannello centrale della pentade riportando la decisione presa da YHWH di distruggere. Essa è formulata nella stessa forma riflessiva e sapienziale, come nei precedenti passi assegnati ad J, ed il suo vocabolario tradisce la stessa origine (ad esempio *mē'al pēnē hā-'ādāmāh*, «dalla faccia della terra», cfr. 4,14; *yit'aššēb*, 'dolore', cfr. 3,16.17; 5,29). Il senso profondo della inestirpabile inclinazione umana al male, ripetuta in forma simile dopo il diluvio (8,21), ricorda la tarda profezia (ad esempio Ger 17,9-10) e le più pessimiste riflessioni dei saggi (ad esempio Gb 14,1-6). Possia-

<sup>16</sup> La lezione *mē'ôlām* invece di quella del TM *mē'arēlîm* segue la LXX *ap'aiōnos*.

<sup>17</sup> *yādôn* è un hapax, e di significato oscuro; per la rassegna delle varie opinioni rimandiamo a WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 375.

mo inoltre notare, che l'allusione all'«inclinazione dei pensieri del suo cuore» (*yēšer mahšēbōt libbō*) ricorre altrove solo nelle Cronache, di sicura origine post-esilica (cfr. *1 Cr* 28,9; 29,18). Ciò porterà all'insegnamento rabbinico sullo *yēšer hārāʿ*, la cattiva inclinazione, basato in buona misura su questa pessimistica riflessione che conclude la storia anti-diluviana.

### III. Noè e il Diluvio (6,9–9,29)

Questo terzo e centrale pannello della serie è il più lungo e strutturalmente il più importante. La storia biblica del diluvio è una versione abbastanza tardiva di una tradizione narrativa ben nota, attestata dal tempo dei Sumeri fino a quello ellenistico. È una questione controversa se una versione del Vicino Oriente Antico sia mai esistita come un racconto scritto indipendente. Nelle versioni esistenti più importanti, quelle di Atrahasis, Gilgamesh, della Bibbia Ebraica e di Berosso, essa ricava il suo significato da un complesso narrativo più vasto di cui fa parte.

Fin dai primordi della ricerca storico-critica il racconto del diluvio ha costituito uno dei principali banchi di prova per l'analisi delle fonti. Lo stesso Gunkel lodava l'analisi documentaria di *Gen* 6–9 come una applicazione magistrale del metodo critico (GUNKEL 1964<sup>6</sup>, 137). Perfino qui, però, c'è stato disaccordo e, negli ultimi anni, una notevole produzione di studi ha cercato di dimostrare l'unità della narrazione<sup>18</sup>. Potrebbe quindi essere doveroso affermare che è possibile ammirare le sue qualità letterarie senza negare però

<sup>18</sup> Per questo Cassuto nel suo *A Commentary on the Book of Genesis II*, Jerusalem, 1964 [pubblicato la prima volta in ebraico nel 1949], 30, la descrive come una narrazione perfettamente integrata e presenta una dettagliata analisi dove tenta, credo senza successo, di suffragare la sua opinione. Più recentemente G.J. Wenham (*The Coherence of the Flood Narrative*, in *VT* 28 [1978] 336-348) evidenzia una struttura palistrafica con cinque membri prima e dopo il punto di svolta in 8,1; similmente S.E. McEvenue (*The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma 1971, 22-89) e B.W. Anderson (*From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1–11*, in *JBL* 97 [1978] 23-29), entrambi i quali, comunque, ammettono una pluralità di fonti. Un approccio diverso all'unità del racconto è quello di Y.T. Radday (*Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative* in J.W. WELCH (ed.), *Chiasmus in Antiquity*, Hildesheim 1981, 99-100). Nell'opera di Y.T. Radday e di H. Shore (*Genesis: An Authorship Study in Computer-Assisted Linguistics*, Roma 1985) tuttavia, P sembra avere un carattere del tutto diverso da JE. I problemi inerenti in questi ed altri tentativi di eliminare la combinazione di fonti dal racconto del diluvio, vengono esposti da J.A. Emerton (*An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, in *VT* 37 [1987] 401-420 e 38 [1988] 1-21).

l'evidenza di una conflazione di fonti. Se si accetta che la storia del diluvio rivela un'abile costruzione – uno sviluppo narrativo che comprende l'innalzamento e l'abbassamento delle acque del diluvio, fino alla svolta in cui Dio si ricorda – sembra però che non esistano dei buoni motivi per negare l'intervento di un redattore che ha rielaborato materiale esistente. La critica delle fonti e la critica letteraria, nel loro senso più ampio, non sono incompatibili; anzi, si potrebbe aggiungere che quel commentario che cerca di confutare l'utilizzazione di fonti, non ha prodotto i migliori risultati fino ad oggi.

Gli argomenti che hanno portato la maggioranza degli studiosi a postulare una combinazione di fonti, sono abbastanza convincenti e non sono mai stati confutati. Sono presenti incoerenze in riferimento a ciò che viene portato nell'arca, alla cronologia e forse anche alla causa stessa che ha provocato il diluvio. Si parla infatti di una coppia, maschio e femmina di ciascuna specie (6,19-20; 7,14-16), ma anche di sette coppie di animali puri e una coppia di impuri (7,2-3.8-9). Si afferma che il diluvio durò quaranta giorni (7,4.12.17; 8,6), oppure sessantuno, contando tutti i giorni finché la terra non fu asciutta (8,6-12); ma abbiamo anche una durata di centocinquanta giorni (7,24; 8,3), una cifra compatibile con i cinque mesi dall'inizio fino al momento in cui l'arca si arenò sull'Ararat (8,4)<sup>19</sup>. Se la descrizione del disastro come una pioggia torrenziale (7,4.12; 8,2) non è necessariamente incompatibile con il linguaggio più mitologico dell'erompere delle sorgenti del grande abisso (7,11; 8,2), è però più naturale pensare che quest'ultima descrizione intenda fornire una prospettiva diversa, specialmente se la inseriamo nel contesto di *Gen* 1–11<sup>20</sup>.

Abbiamo spesso ricordato che la ripetizione non è in se stessa un'indicazione della natura composita di una narrazione (cfr. ad esempio ALTER 1981, 88-113 [trad. it., 113-140]) e su questo punto possiamo facilmente trovarci d'accordo. La situazione è però piuttosto diversa quando ci imbattiamo in versioni parallele di episodi in cui i paralleli rivelano costantemente caratteristiche distintive. Ad esempio, si ordina a Noè di entrare nell'arca con i

<sup>19</sup> La cronologia del diluvio continua ad esercitare l'acume dei commentatori; ne sono prova: N.P. LEMCHE, *The Chronology of the Story of the Flood*, in *JSOT* 18 (1980) 52-62 (una combinazione di tre sistemi che corrispondono a J,P e un redattore); F.H. CRYER, *The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6–9)*, in *Bib* 66 (1985) 241-61 (il diluvio durò due anni solari in P, un anno lunare in J); L.M. BARRÉ, *The Riddle of the Flood Chronology*, in *JSOT* 41 (1988) 3-20 (basato su un anno schematico di 365 giorni).

<sup>20</sup> Il termine *mabbûl* ricorre in *Sal* 29,10 e in Genesi prevalentemente nei passi P, in qualche caso riferendosi al diluvio come evento; esso è presente però anche in passi attribuiti ad J (7,7.10.17), forse provenienti dalla mano dell'editore finale. Si veda J. BEGRICH, *Mabbûl. Eine exegetisch-lexikalische Studie*, in *Zeitschrift für Semitistik* 6 (1928) 135-153.

membri della sua famiglia e con bestiame specificatamente designato. Egli esegue l'ordine, e il comando viene ripetuto alle stesse persone, ma con bestiame designato in maniera diversa, e di nuovo si esegue il comando (6,18b-21.22; 7,1-5). In simili casi è irragionevole escludere un'attività redazionale, sia pur eseguita secondo canoni in qualche modo diversi da quelli che noi oggi seguiremmo.

La nostra lettura della narrazione della Genesi fino a questo punto ha confermato l'essenziale correttezza della divisione convenzionale in fonti, con l'importante differenza che le parti assegnate a J, piuttosto che servire da base narrativa per P, sembrano avere l'aria di espansioni tardive e di commento. Il lettore è invitato a verificare questa lettura del materiale in questa sezione centrale della prima serie di cinque *tôledôt*. Se essa risulta corretta, P non può essere il redattore finale, un'ipotesi che (nonostante il parere contrario di CROSS 1973, 305 e *passim*) risulterebbe improbabile perfino se si ipotizzasse un J antico e un P più recente. Perché, ad esempio, un redattore finale P, avrebbe conservato la distinzione tra puro ed impuro e il sacrificio dopo l'uscita dall'arca, quando, *ex hypothesi*, essi erano stati omessi in precedenza dallo strato P come anacronistici? Vedremo che il materiale assegnato a P costituisce una storia abbastanza completa e coerente, cosa che non accade, se sottraiamo il materiale P, perché la storia resta in sospenso. Se si ammette un redattore finale, una congettura del tutto ragionevole, fu lui presumibilmente il responsabile dell'organizzazione del materiale, o della possibile aggiunta di versetti di ripresa qua e là per mantenere la continuità narrativa e forse dell'inserimento di qualche occasionale commento<sup>21</sup>. Verificheremo a questo punto tali ipotesi, attraverso un breve commento della narrazione suddivisa nei suoi paragrafi costitutivi.

### Titolo ed introduzione (6,9-10)

L'intestazione e la notizia sui tre figli, colloca il lungo racconto nel contesto della struttura genealogica generale, il cui linguaggio stereotipato viene

<sup>21</sup> C. Westermann (*Genesis 1-11*, 396-397) ritiene che J avesse in molti casi lavorato su una narrazione intatta e di base P che, data l'accettazione da parte di Westermann della datazione antica per J, implica presumibilmente un redattore posteriore a P che ha integrato P con materiale più antico. P. Weimar (*Untersuchungen zur redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin 1977, 145) enuclea ed evidenzia parole e frasi attribuibili al redattore: le serie di animali (6,7;7,3;8,20), la formula di esecuzione (7,9), l'invio del corvo (8,7), il distico sulle stagioni (8,22) e Cam, padre di Canaan (9,18).

ripreso nella conclusione di questa sezione (9,28-29). La menzione dei figli, riportata in precedenza (5,32), è un ulteriore esempio di un versetto riassuntivo, che segue un'inserzione (cioè 6,1-8) il cui scopo è quello di mantenere una continuità narrativa e fornire un collegamento con la successiva *tôledôt* che inizia in 10,1. Nella descrizione del protagonista come «un uomo giusto ed integro tra i suoi contemporanei», sembra plausibile che 'integro' (*tāmîm*) sia stato aggiunto come un'ulteriore qualificazione di 'giusto' (*šaddîq*). Il fatto che Noè, come Enoch prima di lui, «camminava con Dio», ci obbliga a tirare le stesse conclusioni per la generazione del diluvio come per quella di Enoch.

### Il diluvio come punizione divina (6,11-13)

La frase d'apertura chiarisce il carattere stilistico di composizione narrativa in brevi capoversi palistrocici o circolari. Ciò che viene allora sottolineato, grazie a questa notevole economia linguistica, è la condizione della terra (*hā'āreš*, ripetuta sei volte), la predominante corruzione (radice verbale *šht*, quattro volte) e la sua espressione in violenza (*hāmās*, due volte). Se da una parte non c'è nulla di specificatamente sacerdotale in questo linguaggio, la sua ricorrenza in Ezechiele, a volte anche in forte concentrazione<sup>22</sup>, rappresenta però uno dei molti indizi che la comprensione profetica della storia d'Israele che conduce inesorabilmente al disastro e all'esilio, e specialmente come essa viene espressa in Ezechiele, forma la trama sottostante alla narrazione P del diluvio.

La versione P delle origini umane non contiene una menzione esplicita delle cause che portarono al diluvio. Ricordiamo che Atrahasis (1,352-359) riferisce del rumore e del tumulto di una terra sovrappopolata, mentre Gilgamesh (11,14), afferma laconicamente che furono i cuori degli dei, a incitarli a farlo. Questa affermazione iniziale in 6,11-13, parla semplicemente delle implicazioni della giustizia di Noè, in contrasto con quelle della sua generazione (*dorotāw* plurale, che forse include le generazioni a partire da Enoch). «Dio guardò la terra, ed ecco essa era corrotta». Questa frase richiama, non

<sup>22</sup> I paralleli tra il racconto P del diluvio e certi passi di Ezechiele meritano ulteriore indagine. Nel paragrafo presente, si noti, ad esempio, la frase «corruppe la sua condotta» (*hišhîr 'et-darkô*), cfr. Ez 16,47; *qēs kol-bāšār b'pēpānāy*, cfr. Ez 7,2.6; 'violenza' (*hāmās*), cfr. Ez 7,11.23; 8,17: 12,19; 28,16. In quest'ultimo passo il re di Tiro, un tempo irreprensibile (*tāmîm*), viene punito a causa della violenza.

senza 'pathos', lo sguardo di Dio sulla sua creazione originaria in *Gen* 1,31, una creazione non ancora sfigurata dalla corruzione e dalla violenza.

### *Istruzioni per la costruzione dell'arca (6,14-18a)*

La traduzione di questo passo non è così semplice come potrebbe sembrare, poiché contiene un'alta concentrazione di parole raramente o per nulla attestate altrove. Perciò *tēbāh* (arca) è presente solo qui e nella storia del salvataggio di Mosè (*Es* 2,3.5); *qinnîm* ('scompartimenti' letteralmente 'nidi'), che presenta una certa stranezza, potrebbe essere una lezione erronea per *qânîm* (canne, giunchi), come è stato suggerito da Edward Ullendorf (*VT* 4 [1954] 95-96); *koper* (pece o bitume) è un hapax legomenon, anche se l'equivalente accadico *kūprû* ricorre nello stesso punto nella versione di Gilgamesh; per *goper* (legno), sono stati suggeriti i significati di pino resinoso, noce, e cipresso, ma, la sua identificazione è incerta e può essere stato scelto sia per l'assonanza con *kāpārta... bakkoper*, come anche per la sua qualità di materiale per costruzioni; *sohar* (tetto? veranda?), infine è ancora un hapax, e il suo significato preciso resta sconosciuto.

Notiamo qui inoltre, come l'autore crei una concisa trama narrativa con otto comandi brevemente impartiti, con la ripetizione per cinque volte del verbo 'fare' ed un accento sulle dimensioni, collocandole al centro di questa breve *pisqah*. Queste dimensioni (300 x 50 x 30) sono, naturalmente, fittizie e presumibilmente significavano qualcosa che ora ci sfugge. Possiamo comparare queste cifre con il cubo perfetto in Gilgamesh, dove Utnapishtim scampa dal diluvio (11,24.28-31). Le istruzioni si concludono con la ripetizione della decisione di distruggere, che richiama il linguaggio utilizzato in precedenza (6,12-13). Viene inoltre preannunciata l'alleanza del dopo-diluvio, che testimonia ancora una volta l'interesse ad unire insieme le varie parti della narrazione.

### *Il comando di entrare nell'arca (6,18b-7,5)*

Risulta qui per la prima volta evidente una conflazione di fonti. Nel racconto di base P (6,18b-22), vengono elencati i membri della famiglia di Noè (lo saranno di nuovo in 7,7.13; 8,15.18), mentre il racconto supplementare parla solo della sua famiglia (7,1-5). Il motivo sembra risiedere nel fatto che P intende precisare il minimo necessario per l'espansione dell'umanità dopo

il diluvio in conformità con la benedizione ed il comando divini (*Gen* 1,28; 9,1). Quasi la stessa cosa si può dire per gli animali, l'elenco dei quali segue da vicino quello del racconto della creazione: il minimo richiesto, un maschio ed una femmina di ciascuna specie (6,19-20; 7,9.15-16), è tutto ciò che dev'essere menzionato, mentre il racconto supplementare sente il bisogno di distinguere tra puro ed impuro in vista del sacrificio che segue. D'altronde, è chiaro che in P, le leggi di purità e il sacrificio entrarono in vigore solo dopo il Sinai. La provvista di cibo è una preoccupazione solo del racconto di base P, che parla di *cibo che può essere mangiato*, ricordando al lettore che sia le persone che gli animali sono ancora vegetariani.

Notiamo ancora una volta che il supplemento, identico allo strato tradizionalmente attribuito a J, non si sovrappone ad un racconto completo ed indipendente. L'arca viene introdotta senza spiegazioni e senza notizie o informazioni sulla sua costruzione e funzione. Successivamente, non c'è accenno allo sbarco; si passa direttamente dal momento in cui Noè guarda fuori dell'arca, al sacrificio compiuto sulla terra asciutta. Riteniamo che la narrazione di base venne integrata con supplementi sia per apportare importanti correzioni – la distinzione tra puro ed impuro e il sacrificio – sia per includere materiale narrativo interessante di indiscutibile antichità, come l'invio degli uccelli.

Il comando di imbarcarsi sulla nave sembra essere stata una caratteristica di tutte le versioni della storia del diluvio, sebbene a questo punto, sfortunatamente, ci sia una lacuna nella tavoletta sumera. Atrahasis parla della famiglia dell'eroe e distingue tra uccelli e bestiame e perfino animali puri (3,2.32). Il diluvio viene annunciato per la settima notte (3,1.37). Le provviste sono varie ed abbondanti in Gilgamesh (11,44-45, 70-75), mentre Berosso parla solo di cibo e bevande destinate a Xisouthros alla sua famiglia ed ai suoi amici. Vi sono inoltre significative somiglianze nella descrizione della catastrofe. Rileviamo, infine, una nota di amara ironia nell'invio della pioggia (7,4), poiché, secondo la stessa ipotetica fonte J, l'assenza di pioggia era considerata un problema molto importante all'inizio della storia dell'umanità (*Gen* 2,5).

### *Imbarco (7,6-16)*

La narrazione di base continua con l'esecuzione dell'ordine di imbarcarsi. La caratteristica più saliente di questo passo, è la ripetizione del movimento di persone ed animali dentro l'arca, seguito dal v. 13 riassuntivo, che ripete,

usando termini quasi identici, l'informazione data nel v. 7. Viene ripetuto anche ciò che potrebbe essere chiamata la formula di esecuzione («come Dio aveva loro comandato»), che serve qui ed altrove in P come *excipit* (vv. 9.15). La ripetizione funziona come forma enfatica, un'applicazione del principio di ridondanza, che avverte il lettore attento del significato di questo momento in cui il futuro dell'umanità è sospeso ad un filo. La spiegazione dell'ipotesi documentaria, è che nei vv. 7-10, molto appartenga alla fonte J, anche se la situazione in questo punto, non è così ben definita. Possiamo dire che ci sono almeno quattro supplementi: la distinzione tra puro ed impuro (v. 8), i sette giorni che precedono il diluvio (v.10), i quaranta giorni di tempesta (v. 12), il particolare che YHWH chiuse la porta dietro Noè (v. 16). Quest'ultima nota crea un grave problema per l'analisi delle fonti tradizionali: se è stata sempre attribuita all'antica fonte J, essa tuttavia è intellegibile solo nel contesto della circostante narrazione P. Se, inoltre si ritiene che faccia parte di una narrazione J continua, essa arriverebbe troppo tardi, poiché il diluvio è ormai iniziato (vv. 10.12). Il suo proposito è piuttosto di spiegare, in modo midrashico, come l'arca potesse essere rimasta impermeabile (essa è cosparsa di resina all'interno e all'esterno) *dopo* che Noè e gli altri erano saliti a bordo.

Ripetizioni di questo tipo, raramente sono semplici riaffermazioni. C'è, di solito, qualche informazione aggiuntiva, qualche leggero progresso della narrazione, verso il quale la ripetizione stessa attira l'attenzione. Così, in questo capoverso, troviamo una indicazione cronologica più precisa per l'inizio della catastrofe, di un genere attestato precedentemente in Ezechiele. Da ciò, e dalla data finale di 8,14, apprendiamo che il diluvio durò esattamente un anno solare. La menzione delle sorgenti del *tēhôm rabbāh* (cfr. *Is* 51,10; *Am* 7,4; *Sal* 78,15) e delle cateratte del cielo forniscono una migliore spiegazione del «diluvio di acque» menzionate all'inizio. Vengono inoltre nominati i tre figli e ciò ancora per anticipare la fase successiva della storia.

### *Il diluvio stesso, la sua durata ed effetti (7,17-24)*

Posta a confronto con le versioni mesopotamiche, la descrizione del diluvio effettivo è abbastanza ridotta. L'accento viene posto piuttosto su ciò che conduce gradatamente al diluvio e su ciò che ad esso segue – la solenne entrata nell'arca vista come una processione e la creazione di un nuovo ordine sulla terra purificata. Anche qui, nella descrizione dell'evento, la ripetizione fornisce un'indizio di ciò che è più importante e cioè l'universalità

della distruzione. Il climax della narrazione coincide con l'innalzamento delle acque del diluvio, indicata da una diversa cadenza, da un tipo di recitativo simile alla creazione dell'umanità in *Gen* 1,27:

*Wayyibrā' ʾēlohîm ʾet-hāʾādām bēšalmô  
bēšelem ʾēlohîm bārā' ʾotô  
zākār ûnēqēbāh bārā' ʾotām*

Al climax della storia del diluvio, notiamo anche il ripiegarsi della narrazione su se stessa, la sequenza sovrapposta dei movimenti, la ripetizione di parole-chiave (*mayim* 'acque' cinque volte; la radice verbale *gbr*, 'prevalere' quattro volte; *ʿal hāʾāreš* 'sulla terra' tre volte) e la loro abile giustapposizione;

*Wayyigbērū hammayim wayyirbū mēʾod ʿal hāʾāreš...  
wēhammayim gābērū mēʾod mēʾod ʿal hāʾāreš...  
ḥāmēš ʿesrēh ʾammāh milmaʿlāh gabērū hammayim...  
wayyigbērū hammayim ʿal hāʾāreš ḥāmīšim  
ūmēʾat yôm*

A questo punto, con l'arresto delle acque a quindici cubiti al di sopra delle montagne più alte, la narrazione ha esaurito il suo movimento in avanti, e noi siamo pronti per la *peripeteia*, il punto di svolta che segue.

### *Abbassamento delle acque del diluvio (8,1-5)*

Viene generalmente riconosciuto che il momento in cui Dio si ricorda di Noè e dei suoi 'compagni di bordo', rappresenti il punto di svolta (si veda, ad esempio, lo schema in ANDERSON 1978, 38). C'è accordo anche sul fatto che qui continui la narrazione P, con la sola espansione dell'allusione alla pioggia nel v. 2. Il tema di Dio che si ricorda, ricorre altrove in P in connessione con l'esilio, sia nel passato (*Es* 2,24; 6,5) che nel futuro (*Lv* 26,42-45). Che il racconto P del diluvio possa venire compreso come una risposta alla situazione dell'esilio, è abbastanza comprensibile ed è stato spesso suggerito<sup>23</sup>. Un'inondazione è una naturale metafora per l'assoggettamento e

<sup>23</sup> KARL ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in *ZTK* 49 (1952) 121-42; H. CAZELLES, *Les écrits sacerdotaux*, in A. ROBERT – A. FEUILLET (edd.), *Introduction à la Bible I*, Paris 1959, 373-374; R. KILIAN, *Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift*, in

la sconfitta ed è presente nel lamento sulla distruzione di Ur, della prima metà del secondo millennio a.C. (ANET 455-463; JACOBSEN 1981, 527) ed occasionalmente nei testi biblici (*Sal* 124,4-5; *Gn* 2,2-3). Vale la pena inoltre notare che al di fuori della Genesi il nome Noè ritorna solo in *Ez* 14,12-20 e *Is* 54,9-10, entrambi del periodo esilico. Il testo di Isaia è particolarmente interessante, poiché allude all'alleanza di Noè in un contesto che tratta della fine della miseria e dell'esilio. Al tempo debito vedremo che un contesto esilico risulta appropriato anche per il pannello centrale della seconda serie di *tôledôt*, focalizzata come essa è sull'esilio di Giacobbe in Mesopotamia e il suo ritorno definitivo in patria.

Il vento (*rûah*) che soffia sulla terra e le sorgenti dell'abisso (*têhôm*) richiamano, e non v'è dubbio che intendono farlo, la creazione originaria. La conclusione è che il diluvio è un atto di de-creazione, che annulla l'opera di separazione, riportando ogni cosa al caos acquatico primordiale da cui all'inizio emerse l'ordine creato. Alla stessa stregua, il nuovo ordine stabilito dopo l'abbassamento delle acque è una nuova creazione, una deduzione che sarà tratta anche dopo, nella conclusione del racconto P del diluvio.

### Gli uccelli (8,6-12)

La missione di ricognizione degli uccelli è stata inserita nell'ordinato resoconto cronologico P dell'ultima fase dell'evento; le acque iniziarono a calare dopo 150 giorni (8,1-3); l'arca si posò sull'Ararat nel diciassettesimo giorno del settimo mese (8,40); il livello delle acque continuò ad abbassarsi fino al decimo mese, nel primo giorno del quale le cime delle montagne diventarono visibili (8,5); nel primo giorno del primo mese dell'anno seguente le acque erano scomparse (8,13); il ventisettesimo giorno del mese seguente la terra era asciutta (8,14). L'inserzione si potrebbe spiegare semplicemente in termini di interesse narrativo e per il desiderio di trovare spazio per un motivo ben affermato (come in *Gilgamesh* 11,45-54). Essa potrebbe avere anche la funzione di spiegare, di nuovo nella maniera del midrash, come Noè arrivò a conoscere il momento in cui poteva sbarcare. Per la conclusione dell'episodio, dobbiamo aspettare fino a 8,13 e cioè la rimozione della copertura o della tenda di coperta e la conferma che la terra fosse davvero asciutta.

*Bibel und Leben* 7 (1966) 39-51; W. BRUEGGEMANN, *The Kerygma of the Priestly Writer*, in *ZAW* 84 (1972) 397-414; R.W. KLEIN, *Israel in Exile*, Philadelphia 1979 125-148; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken*, Stuttgart 1983, 43-49.

Diversi commentatori hanno concluso che la prima ricognizione del corvo è intrusiva, giacché essa disturba la simmetria delle tre spedizioni con lo stesso uccello ad intervalli di sette giorni. Essi notano inoltre che viene data una spiegazione solo quando la colomba viene lanciata in volo per la prima volta. È possibile, naturalmente, che un redattore sia stato influenzato dalla versione di *Gilgamesh* in cui un corvo, una colomba e una rondine furono mandati uno dopo l'altro. È però altrettanto possibile che allorché il corvo non tornò con delle informazioni, Noè decise che fosse necessario un emissario più cooperativo. In ogni caso, la funzione dell'episodio all'interno dell'intera narrazione non viene intaccata.

### Noè lascia l'arca e compie il sacrificio (8,13-22)

Il racconto P continua con la diminuzione delle acque e il graduale ritorno dal *chaos* al *cosmos*. Con l'asciugarsi della terra il primo giorno del nuovo anno, inizia una nuova epoca per l'umanità. Come la narrazione registra a questo punto, l'ultima data del v.14 (il ventisettesimo giorno del secondo mese) rappresenterebbe una fase ulteriore e i commentatori hanno incontrato delle difficoltà nel fare una distinzione tra i due verbi usati per il processo di prosciugamento (*hrb* nel v. 13, *ybs* nel v. 14). È però altresì possibile che il v. 14 sia una correzione dell'enunciato precedente basata su una diversa cronologia. A questo punto la voce di Dio viene udita per la prima volta nel comando di entrare nell'arca (6,18-21), il che significa che il diluvio rappresentò il tempo del silenzio di Dio. Questa ultima fase viene presentata nella forma di comando (15-17) ed esecuzione (18-19), abituale in P. La ripetizione del comando della creazione, di essere fecondi e di moltiplicarsi sulla terra (v. 17 cfr. 1,22.28) sarà più tardi seguita dalla benedizione e dall'istituzione di un nuovo ordine (9,1-7).

La sequenza della storia P è interrotta dal sacrificio che corrisponde ad una caratteristica normale di questa tradizione narrativa (cfr. ad esempio *Gilgamesh* 11,159-161). Il monologo interiore o soliloquio di YHWH, abbinandosi alle riflessioni che hanno preceduto la catastrofe e, chiaramente provenienti dalla stessa fonte, sembra suggerire che YHWH si sia rassegnato al radicato ed inestirpabile male nel cuore umano e che di conseguenza, non infliggerà più un giudizio di annientamento dell'umanità e della terra dove essa vive. L'autore del supplemento dà qui la sua versione psicologicamente più realistica della decisione di non distruggere di nuovo mediante il diluvio (9,15). Con la solenne dichiarazione «non maledirò più il suolo a

causa dell'uomo» (8,21), si conclude una situazione iniziata dalla prima fase della storia dell'umanità nell'Eden (3,17), e ciò nonostante il fatto che gli effetti dell'alienazione dell'uomo dal suolo – fatica per la sopravvivenza, permanenza di spine e cardi – persistano anche dopo il diluvio (RENDTORFF 1961, 69-78). Il versetto seguente, inoltre, funziona come una sorta di benedizione che controbilancia, con la sua assicurazione che per tutto il tempo che durerà la terra:

Seme e messe,  
freddo e caldo,  
estate e inverno,  
giorno e notte,  
non cesseranno.

#### *Il nuovo ordine nel mondo post-diluviano (9,1-19)*

La storia P del diluvio termina con la costituzione di un nuovo ordine mondiale, comunicato in due discorsi di Dio (1-7.8-17), entrambi chiaramente segnati dal ricorso stilistico dell'inclusione. Essi sono completati da una notizia sui tre figli di Noè (18-19) che serve da inclusione generale della storia del diluvio (cfr. 6,10), mentre nello stesso tempo prepara la *tôledôt* successiva.

Il nuovo ordine consiste, fondamentalmente, in un ritorno alla creazione originaria con la benedizione e comando divini, un motivo centrale della narrazione P considerata nel suo insieme (si veda, ad esempio BRUEGGEMANN 1972, 397-413). Non si tratta tuttavia di una restaurazione integrale. Il permesso di mangiare carne e, quindi, di uccidere, indica un livello inferiore di esistenza e la perdita dell'armonia primordiale, una situazione parallela allo schema che troviamo ne *Le opere e i giorni* di Esiodo. Risulta ora evidente che la violenza che portò al diluvio può essere controllata, ma non estirpata, un concetto espresso in forma più riflessiva e sapienziale nella narrazione supplementare (8,21). La concessione stessa, comunque, comporta due condizioni o limiti (3-4). Il primo proibisce di mangiare carne dalla quale non sia stato eliminato il sangue, la base per la legge della *šerēpāh* in *Dt* 12,15-18 e *Lv* 17,10-16. La seconda, va al di là dell'uccisione degli animali da mangiare, per stabilire un principio generale in ciò che in P è una forma tipicamente triadica, con la parola chiave che viene ripetuta per ben tre volte:

Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto;  
ne domanderò conto ad ogni essere vivente  
e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo,  
a ognuno di suo fratello.

Quest'ultima frase conduce poi, per associazione, all'enunciazione di un principio legale, una sentenza di legge, in stile gnomico e forma chiasmica:

*šopēk dam hā'ādām*  
*bā'ādām dāmō yiššāpēk*  
(chi sparge il sangue di un uomo  
dall'uomo il suo sangue sarà sparso)

Queste disposizioni per la protezione della vita umana sono convalidate dal riferimento alla creazione ad immagine di Dio (1,26-27; 5,1-3). Esse costituiscono il punto di partenza per le cosiddette leggi noachiche, originariamente nel numero di sette, che per i *rabbini* costituivano una torah fondamentale per tutta l'umanità<sup>24</sup>.

Il secondo discorso annuncia un'alleanza la cui sostanza è una garanzia che non vi sarà più distruzione mediante il diluvio. È forse degno di nota, che le precedenti disposizioni non sono stipulazioni di alleanza condizionate, per cui la promessa dipende dalla loro osservanza. L'impegno di Dio rivolto sia alla creazione umana che a quella animale è unilaterale e incondizionato e quindi valido in eterno. Essa è una *bērīt 'ōlām*, un'alleanza eterna (9,16; cfr. anche *Gen* 17,7.13; *Es* 31,16); ciò significa che questa non è come le normali alleanze che devono essere rinnovate di tanto in tanto. Tutto ciò che è richiesto, è che Dio la ricordi, ed è quanto egli fa, secondo il narratore P. L'assicurazione viene data attraverso il segno dell'arcobaleno, un motivo attinto da una più antica tradizione narrativa sulla fine del diluvio. Non si tratta quindi, come Wellhausen e Gunkel e molti altri hanno suggerito, dell'equivalente di una cessazione di ostilità, con Dio che appende il suo arco da guerra sulle nuvole.

L'alleanza noachica rientra in una più ampia struttura racchiusa in codice nella narrazione P, la cui originalità non ha ricevuto sufficiente apprezzamento. Retroproiettando l'alleanza ai primi tempi dell'umanità, molto tempo prima che Israele apparisse sulla scena, essa introduce una prospettiva universalistica, sorprendentemente assente dalle tradizioni deuteronomiche. È quindi l'intera umanità e non solo Israele che è stata fatta entrare in diretta

<sup>24</sup> *EncJud* 12,189-91.

relazione con Dio, come destinataria delle promesse, degli impegni e (nelle leggi noachiche) di una torah. Per quanto concerne Israele, il perno fondamentale di contatto in P viene spostato indietro al tempo dei patriarchi. Questo punto è l'alleanza abramitica, il cui segno è la circoncisione (*Gen* 17). Anche il sabato rappresenta un'alleanza ed un segno perenni (*Es* 31,12-17), ma né la circoncisione né l'osservanza del sabato vengono presentate come una stipulazione scritta in un accordo bilaterale tra Dio e Israele. La natura incondizionata di questo impegno di Dio, prima per il mondo, poi per Israele, sembrerebbe essere una risposta alle catastrofi dell'inizio del VI secolo a.C. (la fine della monarchia, la caduta di Gerusalemme e l'esilio che ne seguì), e, a tal riguardo, un confronto è possibile con un'importante fase nell'insegnamento del profeta esilico Ezechiele (si veda soprattutto il cap. 20).

#### Noè il vignaiolo (9,20-29)

Quest'ultimo paragrafo della *tôledôt* di Noè funge, come *Gen* 6,5-8, da transizione; essa si occupa molto dei figli come del padre. Questa transizione chiaramente non fa parte della storia essenziale di P, poiché i figli non sono sposati e Cam, non Iafet, è il più giovane. È ugualmente chiaro che proviene dallo stesso autore del racconto dell'Eden, con il quale condivide molti punti in comune. Il peccato avviene in connessione con l'ambiente naturale (l'*ādāmāh*) e nella fattispecie con una pianta; è presente anche una connotazione sessuale che riguarda la nudità e il vestiario; Cam (o Canaan) rappresenta il corrispettivo funzionale del serpente; entrambi i racconti terminano con una maledizione il cui risultato è costituito dall'attuale stato di cose: rispettivamente, la condizione di vita degli uomini, delle donne, dei serpenti e la schiavitù dei Cananei. La corrispondenza strutturale è reciprocamente illuminante e fornisce una pista esegetica non ancora sfruttata.

Ciò che esattamente fu fatto per meritare la maledizione, è un problema che è stato infinitamente discusso, dal prezzo per l'ingenuità, fino ai sostenitori della teoria dell'incesto, secondo la quale «vedere la nudità del padre» implicava la violazione dei suoi diritti sessuali, attraverso un rapporto con sua moglie. In altre parole, Cam è testimone della «scena originaria», del tentativo non riuscito di suo padre nel rapporto sessuale, e prende sfacciatamente il suo posto, con il risultato che Canaan è il frutto di questa unione incestuosa (KIKAWADA e QUINN 1985, 101-103). La teoria è ingegnosa ma non tiene conto del fatto che è solo il padre ad essere menzionato, è lui che è scoperto, ed è a lui che viene fatto qualcosa. È inoltre un procedimento alea-

torio, estrapolare dal senso tecnico di *'erwat 'ab* (la nudità del padre) in *Lv* 18,8. Altre spiegazioni, solo poco meno ingegnose, vengono presentate nei commentari. Per il nostro scopo è sufficiente trovare qui un'allusione alla depravazione morale e specificatamente sessuale delle popolazioni indigene e dei loro culti così com'erano visti dall'esterno.

L'oracolo con il quale la breve storia termina, parla della subordinazione dei Cananei, della supremazia dei discendenti di Sem, e della speranza di una relazione in simbiosi tra questi ultimi e i discendenti di Iafet. Ciò però non giustifica il riferimento alla situazione politica nel periodo più antico della storia d'Israele (SPEISER 1964, 62-63) o addirittura precedente (GUNKEL 1964, 81). Qualunque sia il periodo nel quale si ritiene che questa storia abbia avuto origine, questi eponimi potrebbero essere stati collegati a diverse situazioni, da diverse generazioni di lettori. Si ricordi, ad esempio, che Esdra-Neemia alludono anacronisticamente agli elementi indigeni nella provincia persiana di Giuda, come a dei Cananei e deplorano le loro 'abominazioni' (*Esd* 9,1.11; *Ne* 9,24). Sarebbe altrettanto stato possibile che Iafet rappresentasse gli abitanti del litorale palestinese dello stesso periodo, sebbene ciò non venga attestato. Molto più tardi, alcuni padri della Chiesa arrivarono perfino ad interpretare l'oracolo di Iafet come una predizione del trionfo del Cristianesimo sul Giudaismo!

La notizia cronologica finale (9,28-29) serve da inclusione all'intera *tôledôt* (cfr. 5,32) e completa lo schema mediante il quale la discendenza di Adamo-Noè è stata tracciata: quando Noè aveva 500 anni egli diventò padre di Sem, Cam e Iafet; quando sopraggiunse il diluvio i figli avevano circa 100 anni; dopo il diluvio Noè visse ancora 350 anni; perciò la vita di Noè fu di 950 anni, poi morì (9,29).

#### IV. Discendenti di Noè (10,1-11,9)

Questa quarta sezione della storia rientra nello schema, ben noto ai lettori dei primi storici e mitografi greci, di una divisione tripartita dell'umanità post-diluviana. L'ipotesi classica della teoria documentaria, ritiene che P abbia fornito la struttura di base, alla quale vengono attribuiti i titoli e le conclusioni di ciascuna sezione, liste brevi di discendenti disposte convenzionalmente in due generazioni con una predilezione per il numero sette, e il finale dell'intera sezione in 10,32. Si ritiene inoltre che un redattore abbia aggiunto materiale J alla sua base P, materiale identificabile per la sua qua-

lità narrativa (ad esempio 10,8-12) o per l'uso di una formula diversa («Etiopia generò Nimrod»). Non vi sono aggiunte alla discendenza di Iafet, poiché questi abitanti dell'Asia Minore, dell'Armenia e dell'Egeo, erano sconosciuti in Israele al tempo in cui si ritiene che J sia stato scritto e cioè nel IX o X secolo a.C. Come nelle sezioni precedenti, comunque, il solo problema è se questo materiale J sia così antico come ritiene la maggior parte dei critici dell'ipotesi documentaria.

Ciò che è in ogni caso chiaro, è che ciascuno di questi strati narrativi ha il suo particolare punto di vista. Mantenendo la sua prospettiva universalistica, P vuole mostrare come questa grande schiera di nazioni, sia il risultato della benedizione dopo la creazione e del comando di riempire la terra. Per espandere la lista, restando ai livelli della più ampia prospettiva culturale e storica del suo tempo, 'J' vuole dimostrare come la lotta per il potere e lo 'status' eserciti la sua forza corrottrice qui come in passato. Da qui l'allusione ad un'altra falsa partenza, con la creazione del primo impero nella terra di Sennar (10,8-12), un'allusione abilmente espressa in forma narrativa nel racconto della frustrazione di quel tentativo nella stessa regione (11,1-9).

#### *Titolo e lista di Iafet (10,1-5)*

Il titolo introduce la quarta *tôledôt*, quella dei tre figli di Noè (cfr. 5,32; 6,10; 7,13; 9,19). I loro discendenti, tuttavia, vengono elencati in ordine inverso, allo scopo di finire con Sem e perciò di costituire la *tôledôt* finale. Non sembrano esserci motivi sufficienti per assegnare la seconda metà di 10,1 («ai quali nacquero figli dopo il diluvio») ad J, specialmente perché la frase «dopo il diluvio», è presente, in una inclusione, nel periodo finale, cioè in 10,32 (di diverso parere WESTERMANN 1984, 498). I discendenti costituiranno un macrocosmo di settanta popoli che corrispondono al microcosmo di Israele, anch'esso in origine nel numero di settanta (*Gen* 46,27; *Es* 1,5). L'interesse, evidente nello strato P, a passare in rassegna le nazioni da un punto fisso all'interno d'Israele – un punto di riferimento invisibile nella discendenza – può aver legittimamente rappresentato una risposta alla situazione della diaspora così come questa viene rispecchiata in altre parti dell'opera P.

I discendenti di Iafet, il cui nome è probabilmente in relazione a quello del titano Giapeto, figlio di Urano e Gea e padre di Atlante, Prometeo, ed Epimeteo, sono disposti in una discendenza di sette 'figli' e sette 'nipoti'. Molti di loro possono essere identificati con i gruppi etnici che abitavano in

Asia Minore, Armenia e nella regione egea. Dieci di loro sono menzionati in Ezechiele fin dal primo periodo esilico. La lista non è stata ampliata, in quanto ciò non era ritenuto necessario o a causa di una mancanza di interesse per questa parte così remota dell'umanità post-diluviana. L'informazione che collega la popolazione della regione costiera con questi popoli (10,5a) può, tuttavia, essere stata aggiunta. Se la regione in questione è il litorale palestinese, essa potrebbe riferirsi agli avamposti di lingua greca che erano là ben stabiliti, fin dal periodo persiano.

#### *La discendenza camitica (10,6-20)*

Questa lista di luoghi e popoli, la maggior parte del sud, è organizzata secondo i quattro gruppi etnici di Etiopi (Nubiani), Egiziani, Libici e Cananei. L'Etiopia e l'Egitto hanno ciascuno sette 'figli', che consistono in luoghi per la prima e in gruppi etnici per il secondo, molti del tutto sconosciuti. Per la Libia (Put, come in *Ez* 27,10; 30,5; 38,5) non sono elencati i discendenti, forse per mancanza di notizia o d'interesse. Canaan ne ha undici, un gruppo eterogeneo che include gli abitanti delle città fenicie e i popoli autoctoni di Canaan. La discendenza di Egitto viene spesso assegnata ad J sulla base della formula usata («X generò Y») e la forma plurale dei nomi etnici. Ciò è possibile, anche se non è necessario dare per scontato un'assoluta uniformità anche per P. La stessa conclusione è stata proposta per la discendenza di Canaan, che include una breve descrizione dei confini (10,15-19). Tenendo presente il declino di Tiro dopo tredici anni di assedio da parte dei Babilonesi (ca. 586-573 a.C.) e la successiva ascesa di Sidone durante il periodo persiano, è interessante che quest'ultima città sia la prima ad essere nominata nella discendenza di Canaan.

La più sostanziale e certamente la più interessante espansione della discendenza camitica è la notizia su Nimrod (8-12), un passo che può così essere tradotto:

Ora Etiopia (Cush) generò Nimrod: costui cominciò a essere potente sulla terra. Egli era valente cacciatore a causa del (o «davanti al»)<sup>25</sup> Signore; da qui il detto «come Nimrod valente cacciatore a causa del (davanti al) Signore». La parte principale del suo regno era Babele, Erech, Accad e Calne, nel paese di Sen-

<sup>25</sup> Il significato di *lipnē YHWH* è qui incerto; alcuni l'hanno ritenuto come un tipo di superlativo.

naar. Da quella terra si portò ad Assur e costruì Ninive (e Recobot -Ir e Călach e Resen tra Ninive e Călach); Ninive era la città capitale.

[La frase tra parentesi probabilmente è stata aggiunta, nel qual caso *hā'îr haggēdōlāh* si riferisce a Ninive piuttosto che a Călach; cfr. *Gn* 1,2 e 3,2-3].

Nessuno dubita che questa parte del racconto sia stata aggiunta alla lista e vi sono buoni motivi di credere che essa appartenga allo stesso materiale supplementare già identificato in molti punti. Essa ci offre un altro esempio dell'interesse per gli inizi (con il verbo *hhl*, come in 4,6; 6,1; 9,20; 11,6), Nimrod segue l'esempio di Caino, che ugualmente aveva costruito una città (4,17). Egli è anche uno dei *gibborîm* che abitavano la terra nei tempi antichi (6,4). Non è più possibile sapere chi lo scrittore avesse in mente, sebbene siano stati proposti molti candidati, divini (Marduk, Ninurta), umano-divini (Gilgamesh) ed umani (Tukulti-ninurta I). Il proverbio inserito in questi versetti, può essere stato ben suggerito dalle scene di caccia che figurano abbondantemente nell'iconografia assira, come qualsiasi visitatore delle sale assire del British Museum ben saprà. Nel contesto narrativo, in ogni caso, questo Nimrod rappresenta una fase ulteriore nella diffusione di violenza ed *hybris* nel mondo post-diluviano, un tema che sarà trattato più esplicitamente nella storia della torre di Babele annessa alla lista (11,1-9) che, come vedremo, si staglia in queste brevi notizie sul primo impero nella terra di Sennaar.

#### La lista di Sem (10,21-32)

In questo terzo ramo della famiglia umana, P elenca solo cinque popoli e quattro discendenti di Aram (10,22-23). Elamiti, Assiri ed Aramei sono ben conosciuti. Arpacsad viene talvolta identificato con Babilonia, ma il nome appare essere Hurrita e Arrapha (Kirkuk?) è una migliore candidata. Lud, che sta altrove per la Lidia, non è stato identificato. Riguardo ai quattro toponimi aramei, siamo completamente all'oscuro. La genealogia parzialmente segmentata di Arpacsad (vv. 24-29), sembra essere stata aggiunta alla lista. Per quattro generazioni essa segue lo stesso ordine della *tôledôt* finale (11,10-19), ma aggiunge una discendenza araba cadetta, con Joktan e i suoi tredici 'figli'. Non tutti questi nomi possono essere identificati, ma soltanto quelli che possono essere collocati nel sud della grande penisola arabica. Questa parte della discendenza viene spesso associata agli interessi commerciali di Salomone in Arabia, il che naturalmente, collimerebbe con la datazione classica della fonte J. Essa però potrebbe essere collocata altret-

tanto facilmente nel periodo neo-babilonese o achemenide, cioè, al tempo della espansione kedarita e delle relazioni commerciali con gli stati occidentali attestate nei testi profetici posteriori.

#### La città e la torre di Babele (11,1-9)

Questa piccola storia, mirabilmente costruita, dev'essere letta congiuntamente alla lista precedente. Il suo scopo è quello di spiegare la dispersione geografica dei popoli elencati e la differenziazione delle lingue fra loro, un aspetto esplicitamente menzionato nella lista (10,5.20.31). Non c'è quindi contraddizione nell'elenco dei popoli ciascuno con la propria lingua. Ma è molto di più di una ingenua eziologia, poiché, nell'offrire questa spiegazione, presenta la situazione come una ulteriore fase nella rottura dell'armonia nelle relazioni umane. Nello stesso tempo essa si contrappone all'ottimismo della visione sacerdotale che vede questa proliferazione di popoli in ogni parte come il risultato della benedizione e del comando dopo la creazione. L'autore del supplemento non nega tutto ciò, ma introduce una nota più pessimista e disillusa di un genere più volte ascoltato in questi primi capitoli. Più specificatamente, come accennato in precedenza, essa rappresenta un ulteriore sviluppo narrativo del brano su Nimrod e dell'impero da lui fondato in Sennaar (Mesopotamia).

L'abilità letteraria dell'autore della storia della torre di Babele, lo stesso autore più volte incontrato nei precedenti capitoli della Genesi, è stata oggetto di numerosi studi negli ultimi anni (KIKAWADA 1974, 19-32; FOKKELMANN 1975, 11-45; SASSON 1980, 211-219). Si tratta di una narrazione perfettamente equilibrata che gira attorno al cardine o *Schwerpunkt* della frase centrale nel v. 5 – «il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo». Questo versetto è preceduto e seguito da due citazioni, che consistono in un monologo interiore, rispettivamente dei costruttori e di YHWH (3-4 e 6-7); degno di nota è il fatto che le parti non comunicano tra loro; non c'è dialogo. Un'intenzione umana viene semplicemente contrapposta ad un'intenzione divina. Queste citazioni sono a loro volta racchiuse da una affermazione circa l'insediamento all'inizio e una dispersione alla fine (1-2.8-9); quest'ultima riprende i termini chiave usati nella prima. L'intera storia è soffusa di ironia, che, in effetti, viene svelata alla fine attraverso un gioco satirico sul nome 'Babilonia': non porta degli (per gli) dei (*bab-ili*), ma il luogo di confusione (*bil*).

Se da una parte nessuno di questi testi di *Gen* 1-11, fornisce informazioni

assolutamente chiare sul tempo e sulle circostanze di composizione, questa micro-storia può essere letta come una satira diretta contro l'impero neobabilonense, paragonabile quindi nell'intenzione, se non proprio nella forma, a certi passi del secondo Isaia (Is 44,9-20; 46,1-2.5-7; 47,1-15). Al di fuori della Genesi, Sennaar, come nome della regione della Mesopotamia meridionale, ricorre solo in testi esilici e post-esilici (Is 11,11; Zc 5,11; Dn 1,2) e la pianura (*biq'āh*) nella quale risiedevano i costruttori, richiama la scena della visione di Ezechiele nella diaspora babilonense (Ez 3,22-23). Se, come generalmente si ritiene, la torre dev'essere identificata con il santuario-zigurat di Etemenanki in Babilonia, dedicato al dio Marduk, la satira prenderebbe di mira il culto imperiale in quanto legittimatore delle aspirazioni politiche della città, ed è precisamente ciò che ritroviamo nella polemica del Secondo Isaia contro il culto e la cultura di Babilonia. Questo però non rende necessariamente l'autore di *Gen* 11,1-9 un contemporaneo del Secondo Isaia, in quanto il ricordo dell'impero oppressore sopravvisse a lungo dopo la caduta di Babilonia nel 539 a.C. Ciò, comunque, suggerirebbe un *terminus a quo* coerente con altri indizi, che indica una data tardiva per il materiale J in *Gen* 1-11.

## V. L'umanità dopo il Diluvio: la Discendenza di Sem (11,10-26)

Questa ultima sezione della prima pentade, corrisponde alla seconda, che traccia una linea discendente da Adamo a Noè (5,1-32). Anch'essa ha una genealogia lineare, segmentata solo alla fine che si conclude con i tre figli. Anche le formule sono identiche, ad eccezione della nascita degli altri figli e figlie e la notizia della morte che mancano. L'unica altra differenza è che la discendenza post-diluviana ha nove anziché dieci membri. La LXX ha rettificato questa anomalia aggiungendo Kenan tra Arpacsad e Selach e diversi commentatori hanno pensato che questa sia la lezione più originale. La sola aggiunta alla discendenza è la notizia che Sem generò Arpacsad due anni dopo il diluvio (11,10b). Se si tratta di una glossa, come talvolta è stato suggerito, (ad esempio SKINNER 1930<sup>2</sup>, 232), rimane ancora da spiegare. Forse essa voleva o evitare di porre la nascita di Arpacsad nell'anno del diluvio, per adattare lo schema cronologico generale, o introdurre una correzione in uno schema esistente.

I nomi nella genealogia di Sem fanno pensare ad un lavoro di *bricolage*,

una composizione artificiale messa insieme per fungere da parallelo agli antediluviani e colmare la lacuna tra il diluvio ed Abramo, il primo degli Ebrei. I primi cinque nomi sono presenti anche nella «tavola delle nazioni» immediatamente precedente (10,21-25), presentando un problema non dissimile da quello di *Gen* 5,1-32 in relazione a 4,17-26. La genealogia pullula di nomi etnici (ad esempio Arpacsad) e di toponimi (Serug, Nacor, Terach nel nord della Mesopotamia). Essa termina concentrandosi su uno dei tre grandi rami della famiglia umana, arrivando, tramite Eber, antenato eponimo degli Ebrei, ad Abramo.

C'è poco da aggiungere a ciò che è stato già detto sullo schema cronologico nel quale sono state inserite le notizie sulla durata della vita dei post-diluviani. Se supponiamo che il TM rappresenti la versione più antica, è interessante notare che sia la LXX che il Pentateuco Samaritano, hanno aggiunto 100 anni alle età di ciascuno, ad eccezione di tre di questi antenati (Sem, Terach e Nacor) nel momento della nascita di un figlio. Il motivo potrebbe essere stato quello di evitare l'imbarazzo di fare di Noè un contemporaneo molto più vecchio di Abramo, anche se non c'è bisogno di dirlo, sono state proposte altre spiegazioni (ad esempio KLEIN 1974, 255-263). Cassuto (1964, 255-259) ha tentato di dimostrare che i numeri sono basati sul sistema sessagesimale mesopotamico, ma in molti casi ha dovuto procedere per approssimazione. Il suo calcolo di 365 anni, dalla nascita di Arpacsad all'emigrazione di Abramo (addizionando il totale delle età nel momento della nascita dei figli ai settantacinque anni di età di Abramo, nel momento della migrazione, *Gen* 12,4) corrisponde alla durata di un anno solare e alla durata della vita di Enoch; l'utilità di questa osservazione rimane però incerta. Il fatto che la durata della vita dei post-diluviani sia molto più breve di quella dei loro predecessori prima del diluvio (un totale di 2.996 anni contro 7.625), collima almeno con lo schema di progressiva degenerazione notato in precedenza. La stessa conclusione vale per la cifra notevolmente più alta per Sem, poiché egli è l'unico nato prima del diluvio ed appartiene quindi ad un'epoca diversa.

Con la discendenza di Terach inizia una nuova epoca segnata da importanti avvenimenti per il futuro dell'umanità e a ciò corrisponde una nuova serie di *tôledôt*.

## Alcune Conclusioni Provvisorie

Il lettore avrà notato che in questo tipo di indagine e, specialmente a questo punto della ricerca ancora in corso sul Pentateuco, il massimo che possiamo pretendere è di elevare una possibilità a seria probabilità. Con questa clausola condizionale, possiamo riepilogare le conclusioni raggiunte fino ad oggi. Abbiamo identificato lo schema della *tôledôt* divisa in cinque parti come la più importante caratteristica strutturale di *Gen* 1-11 e il racconto del diluvio come suo pannello centrale e strutturalmente molto importante. Ciascuna delle cinque parti contiene sommari e narrazioni in proporzioni ineguali; queste ultime, in genere, servono da spiegazione e da ulteriore sviluppo dei primi. La divisione in fonti fatta dagli studiosi dell'ipotesi documentaria è stata accettata nelle sue linee portanti, ma con importanti modifiche. Pochi sono i dubbi circa la basilarità dello strato sacerdotale (P), poiché esso fornisce la cornice cronologica e genealogica che tiene insieme l'intera unità. Esso è stato completato in molti punti, con espansioni narrative - corrispondenti alla fonte J dell'ipotesi documentaria - il cui linguaggio caratteristico, punto di vista e riferimenti paralleli, indicano chiaramente una fonte comune. Non possiamo essere certi se queste espansioni appartenessero un tempo ad un continuo e coerente racconto delle origini. Ciò che possiamo dire è che, nella loro forma attuale, come parte di una struttura narrativa più vasta, non ne facevano parte. Mentre alcune sono abbastanza estese, altre sono molto brevi e sconnesse ed hanno un senso solo in quanto aggiunte alla narrazione di base (ad esempio 5,29; 7,16; 10,8-12). Se da una parte è teoricamente possibile che un redattore finale abbia completato la narrazione P con materiale più antico di P, abbiamo visto però che gli argomenti a favore di una datazione nella prima monarchia, risultano non convincenti e che, al contrario, tutte le indicazioni favoriscono una data posteriore di diversi secoli. Ciò ha condotto alla proposta che questi passi costituiscano un commentario discorsivo e meditato, in modo sapienziale, alla narrazione di base che a sua volta costituiva una risposta ai timori e alle speranze di un popolo sconfitto ed esiliato.

Sebbene sia un'unità strutturalmente e tematicamente completa, *Gen* 1-11 serve anche da prefazione alla storia della nazione di Israele e, al riguardo, può essere paragonata con altre opere storiografiche dell'antichità. Essa ha attinto la sua struttura di base e i suoi temi più importanti, da una ben consolidata tradizione letteraria, rappresentata al meglio dal testo mesopotamico di *Atrahasis*, limitatamente a questo aspetto, essa è paragonabile all'opera degli antichi mitografi greci. Che in questo senso essa sia un'opera

derivata, non sminuisce comunque il suo intrinseco valore. Al contrario, ciò pone in risalto più chiaramente nel suo adattamento di quella tradizione, la particolare enfasi degli autori biblici sulla natura problematica dell'esistenza umana, la realtà del peccato e del giudizio e la caratteristica di un Dio che non abbandona la sua creazione.

## LA STORIA DEI PATRIARCHI

(Gen 11,27-50,26)

### Contenuti e struttura

La storia abbastanza breve che si dipana in questi capitoli è narrata, in primo luogo, come una storia familiare che corre lungo quattro generazioni. In riferimento almeno a questo aspetto, dunque, può essere paragonata ad opere simili romanzesche, ma non meno realistiche, come *I Buddenbrook* di Thomas Mann o *La saga dei Forsythe* di John Galsworthy. Diversamente dalla storia dell'umanità primitiva che la precede, essa ha poco di ciò che Alter chiama 'sommario' o di ciò che Westermann definisce 'elemento numerativo'. A parte le intestazioni delle *tôledôt* e le brevi indicazioni cronologiche, solo pochissime genealogie o discendenze interrompono il filo narrativo<sup>1</sup>. Sono rari anche i commenti che l'autore fa sui personaggi o sulle loro azioni. Queste azioni, riportate in episodi di varia lunghezza, sono in se stesse eloquenti. Il significato più profondo degli eventi e la loro interrelazione, vengono posti in risalto principalmente per mezzo di dichiarazioni della divinità situati in luoghi strategici o, più raramente, mediante sogni rivelatori<sup>2</sup>. È attraverso anche questi ricorsi che la storia patriarcale viene integrata nel più vasto contesto narrativo – quello del Pentateuco in primo luogo, e quindi dell'intero corpus storico da Genesi a Re.

Da un punto di vista letterario ci sono però anche delle importanti differenze tra le sezioni più ampie della storia. I personaggi che ricevono più attenzione sono Abramo, Giacobbe e Giuseppe. Mentre la storia di Abramo

è costituita da circa venti episodi abbastanza brevi (l'unica eccezione, *Gen* 24, tratta piuttosto di Isacco e della sua promessa sposa Rebecca), il nucleo della storia di Giacobbe è un lungo e continuo racconto di vent'anni di esilio in Mesopotamia e gli eventi che lo causarono e lo seguirono, sono descritti molto brevemente (capp. 27-33). La storia di Giuseppe, d'altro canto, pur essendo logicamente una parte della narrazione di Giacobbe, poiché egli è ancora vivo e quasi alla sua conclusione, ha un carattere novellistico che la contraddistingue fortemente e che la separa dal resto della storia primordiale. Queste importanti differenze stilistiche renderebbero plausibile, almeno inizialmente, la teoria di una origine e formazione distinte per le componenti più importanti (RENDTORFF 1977, 22; BLUM 1984).

### La struttura della *tôledôt*

Se da un lato è pratica comune dividere la storia in tre sezioni corrispondenti ai personaggi principali (12-25; 25-36; 37-50), la caratteristica strutturale più esplicita è però, come in *Gen* 1-11, la disposizione delle *tôledôt* in cinque parti. Poiché questa è l'organizzazione effettiva del testo, potrebbe essere logico assumerla come punto di partenza della nostra indagine. In ogni caso, essa non è assolutamente incompatibile con la più usuale disposizione. La struttura della *tôledôt* isola gli Ismaeliti come un ramo separato della discendenza di Abramo-Terach, ed Esaù come ramo separato, ma anche collegato, della famiglia di Isacco, con il vantaggio però di illustrare più chiaramente il progressivo restringersi della genealogia, iniziata in *Gen* 1-11, ai settanta discendenti di Giacobbe che scesero in Egitto.

Questa seconda pentade genealogica è così disposta:

- |                |                                       |
|----------------|---------------------------------------|
| 1. 11,27-25,11 | Terach (Abramo)                       |
| 2. 25,12-18    | Ismaele                               |
| 3. 25,19-35,29 | Isacco (Giacobbe)                     |
| 4. 36,1-37,1   | Esaù-Edom                             |
| 5. 37,2-50,26  | Giacobbe (Giuseppe e i suoi fratelli) |

Ritroviamo qui la replica della stessa struttura della storia primitiva dell'umanità, con la differenza che nei numeri 1.3.5 della serie il racconto ha a che fare con il discendente o i discendenti dell'eponimo, più che con gli antenati eponimi stessi. Anche in questo caso, la struttura in cinque parti

<sup>1</sup> *Gen* 11,27-32; 22,20-24; 25,1-6.12-18; 35,22b-26; 36,1-5.9-43; 46,8-27.

<sup>2</sup> Dichiarazioni: *Gen* 12,1-3.7; 13,14-17; 15,1.4-5.7-9.13-16.18-21; 16,10-12; 17,1-16.19-21; 18,9-10.13-14.17-21; 21,12-13.17-18; 25,23; 26,2-5.24; 31,3; 32,28; 35,1.9-12; 46,2-4; 48,3-4; Sogni: 20,2-7; 28,13-15; 31,11-13.24; 37,5-10; 40,5-19; 41,1-8.

richiama l'attenzione sul pannello centrale: in *Gen* 1-11 Noè e il diluvio, in *Gen* 12-50, Giacobbe il suo esilio in Mesopotamia ed il ritorno in patria. In seguito vedremo che anche qui la struttura ci fornisce un'indicazione sulla situazione che la narrazione riflette.

Daremo un rapido sguardo a ciascuno di questi cinque pannelli, lasciando da parte per il momento la complessa e controversa questione della loro formazione.

### I. 11,27-25,11 *Terach* (Abramo)

Il primo episodio (11,27-32) inizia e termina con formule genealogiche ben note che si riferiscono a *Terach*. *Terach* collega la storia dei patriarchi con i primi post-diluviani, un fatto chiaramente indicato dalla durata molto più lunga della sua vita. È quindi questa breve notizia sui discendenti di *Terach* più che l'affermazione programmatica di Dio in *Gen* 12,1-3, che funge da collegamento con la storia primitiva dell'umanità (CRÜSEMANN 1981, 11-29). Iniziando da questo punto e abbracciando un periodo di 100 anni, la narrazione seguente procede, attraverso una serie di crisi, verso una parziale risoluzione. Il movimento in avanti della storia non è, comunque, interamente regolare e ininterrotto. Temi supplementari si intrecciano in maniera tale che nessuno di essi può essere tralasciato ed in seguito ripreso, senza oscurare la trama centrale della linea narrativa.

Tutti i temi che seguono sono implicitamente presenti in questa *mise en scène*: la prima fase del viaggio verso la terra promessa, la sterilità di Sara, la presenza di Lot, figlio di Aran. Presi insieme, la preminenza di Lot come protagonista di questo viaggio in due fasi e la notizia della sterilità di Sara, suggeriscono che Lot era considerato in questa fase l'erede designato di Abramo. In ogni caso, viene sollecitata la nostra attenzione a seguire più da vicino le vicende di questi due personaggi così come la storia le svela. Ciò che è implicito nella prima fase dell'emigrazione, viene invece affermato con chiarezza nella rivelazione di YHWH ad Abramo a Carran (12,1-3). Il contenuto di questi versetti sarà ricordato come un importante punto di riferimento nei momenti più significativi della narrazione che segue (18,18; 22,18; 24,7; 26,4; 28,13-14). Vale la pena ripetere che, contrariamente ad una ipotesi largamente condivisa (ad esempio VON RAD 1961, 46 [trad. it., 196-197]; WOLFF 1966, 131-158), questa dichiarazione programmatica non costituisce il legame principale tra la storia antica dell'umanità e quella patriarcale. Non c'è nulla in *Gen* 1-11, che annunci 12,1-3 e, del resto, la benedizione di Abramo non pone rimedio alla situazione descritta in quei primi capitoli (la

maledizione del suolo, la confusione delle lingue); inoltre, la fraseologia e lo stile hanno poco o nulla in comune. La giustapposizione di comando («va' verso il paese») e promessa, suggerisce che l'impegno di rendere Abramo una grande nazione e una benedizione per l'umanità, dipende dall'occupazione della terra ed è questa occupazione che dev'essere realizzata per prima. Da qui gli spostamenti di Abramo da un santuario all'altro: da Sicheem (12,6-7) a Betel (12,8; 13,3-4) poi a Mamre (13,8) e, in seguito, a Bersabea (21,32; 22,19). Questi movimenti, in apparenza casuali trovano la loro giustificazione nel comando di percorrere il paese in lungo e in largo, come anticipazione del suo possesso (13,17). A questo proposito, è bene richiamare che l'istituzione di un nuovo culto («che invoca il nome di YHWH»), era la maniera usuale di rivendicare un diritto sul territorio dove il culto veniva stabilito. Saul, ad esempio, eresse un altare a YHWH subito dopo la conquista del territorio precedentemente occupato dai Filistei (1 Sam 14,35).

La questione dell'erede s'incentra, come abbiamo visto, su Sara e Lot. Rileviamo qualche tensione tra i ruoli loro assegnati, poiché la sterilità di Sara (11,30) sembrerebbe affidarle al massimo una parte da comparsa nel dramma che si apre. Questo, invece, non accadrà. Abramo corre due volte il pericolo di perderla, a causa di stranieri attirati dalla sua bellezza (12,10-20; 20,1-18). Secondo la logica della narrazione, non si tratta di versioni parallele dello stesso episodio, poiché Abramo aveva anticipato che quel fatto sarebbe capitato più di una volta (20,13). Qualcosa di simile si può dire circa il racconto del tentativo di avere un erede tramite Agar, la schiava di Sara (16,1-6; 21,8-21); Agar infatti viene allontanata, ritorna e viene scacciata di nuovo per un motivo del tutto diverso. La soluzione arriva con la nascita di un figlio a Sarai/Sara contro tutti i pronostici (21,1-7) e si giunge così al momento più drammatico, quando Isacco scampa all'ultimo minuto ad un tentato sacrificio umano. Come afferma il Lutero di John Osborne: «Se Dio avesse battuto le palpebre, Isacco sarebbe morto» (22,1-19). Segue allora la morte e la sepoltura di Sara nel campo di Efron a Macpela (23).

La presenza di Lot, il figlio di Aran, viene sottolineata fin dall'inizio ed in ciascuna fase del viaggio verso ed attraverso la terra di Canaan (11,27.31; 12,4-5; 13,1). La sua separazione da Abramo rientra nel più vasto processo per cui i discendenti di Abramo in linea diretta, vengono distinti dai regni aramei discendenti da Nacor (22,20-24), dagli Arabi generati dal matrimonio di Abramo con Chetura (25,1-6), dai discendenti di Ismaele (25,12-16), dagli Edomiti generati da Esaù (26) e da Moab ed Ammon generati da Aran e Lot (19,30-38). Il racconto vero e proprio della separazione (13,2-13), sembra implicare che nell'invito a Lot ad occupare la terra a nord o a sud, Abramo intendesse condividere la terra con lui, come suo supposto erede.

Lot, invece, scelse la *kikkār*, quella parte del bacino del Giordano, situata al di fuori dei confini della terra (VAWTER 1977, 184-185; HELYER 1983, 78-80). Rimaneva tuttavia per Abramo il compito di salvare suo nipote dall'attacco nemico (14) e dagli effetti del giudizio divino che colpì le città della pianura (la *kikkār*, 19,1-29). Lot non esce altrettanto bene da tutte queste vicende. Per usare un'espressione di Mark Twain, egli fu un buon uomo nel peggior senso del termine. Le ultime notizie che abbiamo di lui sono nel racconto dell'unione incestuosa con le sue figlie, dalla quale i Moabiti e gli Ammoniti ebbero la loro disonorevole origine (19,30-38).

La relazione di Abramo con la terra, è primaria anche in due altri episodi. Il primo (21,22-34) racconta un periodo inquieto, quando egli risiedeva in una parte del Negev controllato da Abimelech, più tardi identificato come re dei Filistei (26,1.8). Il problema riguardava la proprietà di un pozzo scavato da Abramo, questione che si risolse a favore di Abramo grazie a un giuramento solenne pronunciato da Abimelech. È così che la prima «caparra» della terra promessa non fu altro che una buca scavata nella terra. Il secondo episodio, vede Abramo negoziare con gli Ittiti per l'acquisto di una grotta e di un campo nei pressi di Mamre a nord di Ebron (23). Questo doveva essere il luogo di sepoltura per Sara, da poco deceduta, ed in seguito di Abramo stesso e dei suoi discendenti (25,9-10; 49,29-32; 50,12-13). L'importanza di questa transazione è segnalata dalla minuziosa attenzione alle formalità legali. Essa avviene in un luogo pubblico, presso la porta della città ed in presenza dei cittadini possidenti; le fasi distinte dei negoziati vengono attentamente descritte e viene riportato il dialogo, come in alcuni contratti che possediamo del periodo neo-babilonese e persiano. Viene stabilito un prezzo preciso molto elevato, un prezzo che per Efron Abramo non era in grado di pagare o che forse rappresentava solo una proposta sul tipo delle contrattazioni ancora in uso nei *suk* del Medio Oriente. Infine, viene registrato anche il pagamento dell'intero prezzo. A parte una porzione di terra che Giacobbe acquistò dai Sichemiti (33,19-20; cfr. la tradizione alternativa in *Gen* 48,22, secondo cui egli la conquistò in guerra), questa era l'unica parte di Canaan di cui i patriarchi entrarono legalmente in possesso. Ciò suggerisce a sua volta, che il tema della terra nelle storie dei patriarchi, potrebbe più naturalmente riferirsi alla riappropriazione della terra dopo il ritorno dall'esilio, più che alla tradizione della conquista riportata in Giosuè.

La missione del servo di Abramo di andare in Mesopotamia al fine di trovare una sposa per Isacco (24) assicura la continuità della discendenza incontaminata da matrimoni con i Cananei. L'interesse però non è più centrato su Abramo, ma su Isacco; ed è solo con Isacco nel Negev, non con Abramo a Mamre che si conclude il viaggio di ritorno. Ci resta solo da

ricordare la discendenza degli Arabi attraverso la seconda moglie di Abramo, Ketura, le disposizioni sui suoi beni, la sua morte, e la sua sepoltura nel campo acquistato da Efron (25,1-11).

## II. 25,12-18 Ismaele

Il titolo di questo secondo pannello è stato premesso ad una lista di dodici insediamenti arabi – descritti come figli di Ismaele e principi – che ha la sua introduzione e formula conclusiva (25,13-16). La stessa *tôledôt* di Ismaele si conclude nel modo convenzionale e cioè con la durata della sua vita e la notizia della morte (25,17). La notizia finale sulla sua residenza, è una forma espansa di un'informazione data in precedenza (16,12b). Il lettore sensibile ai problemi della situazione contemporanea in Medio Oriente, non può non rimanere colpito nel constatare uno stretto legame etnico tra i discendenti di Abramo in linea diretta e i popoli arabi (cfr. 10,25-30; 25,1-4).

Il ruolo di Ismaele rispetto ad Isacco, è parallelo a quello di Esaù rispetto a Giacobbe; da qui la corrispondenza tra il secondo ed il quarto pannello di questa seconda pentade. Entrambi contengono il motivo comune del figlio maggiore soppiantato dal minore e ciò nonostante che Ismaele sia circonciso e quindi partecipa dell'alleanza prima della nascita di Isacco (16,15; 17,23-27). È importante anche il fatto che sia Ismaele sia Esaù, seguendo l'esempio di Lot, siano trasferiti fuori dai confini della terra promessa ad Abramo (cfr. 36,6-8). Entrambi sono destinatari di una benedizione sussidiaria (cfr. 27,39-40), sebbene le promesse fatte ad Ismaele in molte occasioni (16,10; 17,20; 21,13.18) abbiano più consistenza. Nello schema generale, tuttavia, la relativa assenza di narrazioni nelle *tôledôt* di Ismaele ed Esaù serve a porre in rilievo la loro funzione di contrappunto allo sviluppo del tema principale.

## III. 25,19-35,29 Isacco (Giacobbe)

Questo pannello centrale inizia con una ricapitolazione della nascita di Isacco e del suo matrimonio con Rebecca (cfr. 21,2-5; 24) e termina nel solito modo stereotipato con la sua vita, morte e sepoltura (35, 28-29). Incominciamo un racconto che tratta, quasi esclusivamente di Giacobbe e delle sue relazioni con suo fratello Esaù e il cugino Labano. Questa storia è raccontata con avvincente penetrazione psicologica ed abilità narrativa – e, fatto non meno importante, attraverso la combinazione di una storia di vita

personale con la funzione rappresentativa dei caratteri dei personaggi. Essa ha calamitato, comprensibilmente, un gran numero di studi di analisi letteraria cui, sfortunatamente, non possiamo rendere onore in questo studio<sup>3</sup>. Si è prestata una rigorosa attenzione alla struttura, la cui chiave viene spesso cercata in una disposizione chiasmica (FISHBANE 1979, 40-62). Se da una parte è indubitabile che il chiasmo sia una caratteristica di alcune narrazioni bibliche, dall'altra però patisce in qualche modo abusi; in questo caso il tentativo risulta invalidato dal mettere assieme episodi distinti e dal selezionare solo quelli che si adattano allo schema. Ciò che è almeno chiaro, è che questa storia, come la storia di Gilgamesh e l'Odissea, è organizzata attorno all'uscita dalla patria e al ritorno finale in essa. Il punto di partenza è Bersabea, con Isacco palesemente sul suo letto di morte (26,23; 28,10). Il termine è Mamre, dove Isacco infine muore (dopo un intervallo di ventidue anni) e viene seppellito (35,27-29). Il livello più profondo di significato viene rivelato attraverso numinosi incontri ai punti di partenza e di ritorno (28,10-22; 32,2-3; [32,1-2]; 32,23-33 [22-32]; 35,9-15). Queste esperienze ci invitano a capire la storia come una trasformazione, attraverso la sofferenza e il conflitto – *tō pathei mathos*, come direbbero i Greci – il cui risultato è che Giacobbe viene autorizzato a portare un nuovo nome ed il destino che il nome stesso comporta (*nomen-omen*).

I racconti di nascita e di infanzia hanno generalmente lo scopo di dire qualcosa circa il carattere ed il destino del bambino o, come qui, dei bambini. Come le altre matriarche, Rebecca è inizialmente sterile. In seguito, come esito di una preghiera, essa dà alla luce due gemelli in un modo unico nella storia dell'ostetricia, se non del folklore. Normalmente c'è qualche presagio nella nascita dei gemelli ed in questo caso abbiamo la complicazione ulteriore della lotta nel grembo, che ricorda quella di Acrisio e Preto, figli del re di Argo, come viene riportato da Apollodoro (GUNKEL 1964, 294). Esaù, il primogenito, è rossiccio (*admōnī*) e ricoperto da peli (*šē'ar*), come Enkidu in *Gilgamesh* – caratteristiche appropriate per l'antenato epónimo di Edom/Seir. Giacobbe che afferra il calcagno di suo fratello (*ʿaqēb*), anticipa il suo ruolo di imbroglione o ingannatore (radice *ʿqb*, 27,36). In accordo con un motivo popolare comune, egli è destinato a soppiantare suo

<sup>3</sup> J.P. FOKKELMANN, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Amsterdam 1975, 83-241; A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, 2 voll., Paris 1975; M. FISHBANE, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York, 1979, 40-62; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, 42-46.137-40 [trad. it., 59-64.71-76]; G.W. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983, 177-246; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989, 99-101.103-105.

fratello. La storia passa subito a riferire come questo accadde, nell'episodio in cui Esaù aveva ceduto la sua primogenitura (*bēkorāh*) per un cibo dal colore rosso (lenticchie?) che, come un glossatore si affretta ad aggiungere, spiega il motivo per cui egli fu chiamato anche Edom, che significa appunto 'uomo rosso'. Come spesso accade nella storia patriarcale, l'episodio può essere inteso a differenti livelli: un episodio in una storia familiare, caratterizzato dal conflitto; un mito culturale che ha a che vedere con le relazioni tra allevatori di pecore e cacciatori; infine, considerata come eziologia etnica, una satira politica o una presa in giro diretta contro gli Edomiti.

Per quanto l'*origine* dell'episodio seguente circa il camuffamento di Rebecca come sorella di Isacco venga spiegata in relazione ad episodi simili ricordati in precedenza (12,10-20, 20,1-18), il narratore insiste sul fatto che è un evento distinto (26,1; cfr. 12,10). Una differenza, facilmente trascurata, è che in questo caso viene impedito ad Isacco di lasciare la terra come Abramo aveva fatto in circostanze analoghe. Il racconto successivo (26,1-33), in cui Giacobbe non ha alcun ruolo, è generalmente ritenuto come un corpo estraneo, un'intrusione posteriore nella storia di Giacobbe (ad esempio WESTERMANN 1985, 408). Se però supponessimo che, nel contesto della storia patriarcale presa nel suo insieme, la perdita dei diritti di primogenitura di Esaù, come quella di Ismaele, includeva anche la terra promessa, per Isacco sarebbe di grandissima importanza rimanere nel paese e ribadire il diritto sul primo insediamento occupato da Abramo (21,25-34). Questo è in effetti ciò che egli fa e, procedendo, c'è un'ulteriore separazione, questa volta da Abimelech, re dei Filistei (26,1-22).

Il lungo racconto che segue, l'usurpazione della benedizione di Isacco sul letto di morte (27,1-40), non viene presentato come parallelo al precedente inganno perpetrato contro Esaù (25,29-34), poiché Esaù stesso distingue chiaramente tra il furto della primogenitura (*bēkorāh*) e la benedizione (*bērākāh*); quest'ultima lo priverà del predominio politico come pure dell'habitat più favorevole. (Notiamo come i due inganni siano legati insieme da un evidente gioco di parole tra 'primogenitura' e 'benedizione'). Lo stile della narrazione illustra molto bene la differenza significativa tra i cicli di Giacobbe ed Abramo. Che il primo incorpori motivi folkloristici ed illustri l'una o l'altra delle leggi di Axel Olrik sulla narrazione popolare (ad esempio la legge del singolo strato) non ci obbliga a designarla come racconto popolare o a classificarla come un prodotto della tradizione orale. Essa è frutto dell'arte letteraria che può far uso di motivi popolari, così come fanno altre opere letterarie sia antiche che moderne. Nel più ampio contesto narrativo, gli inganni preparano la fuga di Giacobbe in Mesopotamia, costituendone un motivo impellente – la minaccia di morte da parte di

suo fratello (27,41-45). Un tema supplementare, accennato già in 26,34-35, è la necessità di evitare il matrimonio con una donna locale (27,46-28,9), forse l'indizio più chiaro, nella storia di Giacobbe, per una situazione esilica o post-esilica (WESTERMANN 1985, 446).

In termini strettamente topografici il viaggio di andata inizia a Bersabea e quello di ritorno, dopo vent'anni di assenza, termina ad Ebron/Mamre, con soste intermedie ad Efrat e a Migdal Eder. Ma il luogo più significativo sia della partenza che del ritorno è Betel, dove la promessa viene fatta e rinnovata (28,13-15; 35,11-12), e dove il voto di costruire il santuario viene fatto e mantenuto (28,22; 35,7,14-15). Durante i due decenni intermedi, la sola comunicazione divina a Giacobbe è il comando di ritornare (31,3), ripetuto in un sogno (31,10-13). L'evento centrale è la nascita dei figli (29,31-30,24) i cui nomi sono ricapitolati alla fine del racconto (35,22b-26). I figli, nati tutti, tranne Beniamino, in Mesopotamia, vengono raggruppati con le loro madri come segue:

Lia: Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon, Dina  
 Zilpa la schiava di Lia: Gad, Aser  
 Rachele: Giuseppe  
 Bila, schiava di Rachele: Dan, Neftali

Lia quindi, ha sette figli; Dina verrà esclusa, poiché, in seguito allo stupro, non avrà un marito. Ciò lascia spazio a Beniamino, che ripristina il numero dodici, numero che poi si suddivide in uno schema di sei coppie, in accordo con una tradizione molto antica e diffusa (ad esempio Romolo e Remo, Castore e Polluce)<sup>4</sup>. Con il passare del tempo, saranno necessari altri espedienti per mantenere la statutaria disposizione duodecimale delle tribù.

Il motivo suppletivo dell'acquisizione di proprietà, che ricorda il tema della «spogliazione degli Egiziani» nel racconto dell'esodo (*Es* 12,36), è introdotto nel curioso episodio in cui Giacobbe supera in furberia Labano, mediante un condizionamento, prima della nascita, dei caratteri genetici delle pecore (30,25-31,16). Al viaggio di ritorno viene dedicata molta più attenzione che a quello di andata. Il furto di Rachele dei *teraphim* (31,17-42)<sup>5</sup>, costituisce un altro caso che rientra nel tema dell'«antenata in perico-

<sup>4</sup> Sono debitore di questa nota sui gruppi tribali, al professor David Noel Freedmann.

<sup>5</sup> C'è un considerevole disaccordo su che cosa fossero esattamente questi *tērāpīm*. Poiché Giacobbe ne parla come di suoi dei, devono essere stati degli idoli, piccoli abbastanza da poter essere nascosti in una sella di cammello (31,34), sebbene quello messo da Mikal nel letto di Davide per

lo», in virtù dell'inconsapevole sentenza di morte emessa da Giacobbe nei suoi confronti (31,32). La risoluzione pacifica finale dei problemi di Giacobbe con Labano ed Esaù, prolunga il tema della separazione topografica, introdotta nelle storie di Lot ed Ismaele (31,43-54; 33,1-17). L'incontro con un'unità dell'esercito di Dio che pattuglia i confini della terra promessa (32,1-2[31,55-32,1]; cfr. *Dt* 3,16; *Gs* 12,2) prepara Giacobbe per la minacciosa lotta con il misterioso assalitore al Wadi Yabbok, che a sua volta lo prepara per l'incontro finale con il fratello allontanato di cui aveva paura<sup>6</sup>. La penultima sosta a Sichem (33,18-35,4) che permette a Giacobbe, sull'esempio di Abramo, di acquistare una porzione di territorio, illustra ulteriormente le relazioni problematiche, riguardo al matrimonio ed altre questioni, con la popolazione indigena (34,1-31) e fornisce un'occasione per rigettare i culti stranieri in preparazione della fase finale con il ritorno in patria (35,1-4).

#### IV. 36,1-37,1 Esaù-Edom

Strutturalmente in parallelo con il pannello che riguarda Ismaele (II), questo capitolo edomita ha preservato una grande quantità di materiale onomastico – circa ottanta nomi – presentati in disposizioni schematiche familiari: tre rami della discendenza di Esaù e tre 'figli' di Esaù partoriti da sua moglie Oolibama, sette capi della discendenza di Elifaz e sette hurriti, dodici discendenti di Esaù partoriti da Ada e Basemat (vv. 9-14) e i probabilmente dodici (nella forma attuale del testo, undici) capi di Esaù (vv. 40-43; cfr. i dodici capi ismaeliti in 25,16). Anche la lista dei re edomiti, segue uno schema antico (cfr. la lista dei re sumeri) nel presentare gli otto governanti

simulare il suo corpo doveva essere stato più grande (*I Sam* 19,13-16). Il *tērāpīm* nel santuario di Mica, comunque, è diverso dalla rispettiva immagine scolpita (*Gdc* 18,14). Probabilmente si trattava quindi di dei domestici tutelari, simili ai *penates* romani e potrebbero essere stati usati per la divinazione (*Ez* 21,26 [21,21]; *Zc* 10,2). Insieme con altri oggetti idolatrici, essi furono proscritti durante la riforma di Giosia (*2 Re* 23,24). Moshe Greenberg (*Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim*, in *JBL* 81 [1962] 239-248) rifiuta l'opinione, basata sui paralleli di Nuzi, che il possesso dei *Teraphim* implicasse un diritto all'eredità. Prendendo spunto da Giuseppe Flavio, egli suggerisce invece che le donne che partivano verso una terra straniera li portassero con sé per favorire la fertilità.

<sup>6</sup> La narrazione dello Wadi Jabbok ha suscitato una grande quantità di studi, compresa la lettura strutturalista del tutto originale di Roland Barthes (*La Lutte avec l'ange*, in *Analyse Structurale et Exegèse Biblique*, Paris 1971, 41-62 [= *Structural Analysis and Biblical Exegesis: Interpretational Essays*, Pittsburgh, 1974, 21-33]). La bibliografia in WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 512.

in una sequenza cronologica, sebbene risulti abbastanza chiaro che non c'è successione dinastica.

L'elenco dei componenti della famiglia di Esaù – tre mogli e cinque figli – e il racconto della loro separazione territoriale da Giacobbe (vv. 1-8) sono chiaramente distinti dalla lista seguente (vv. 9-43). Una formula appartenente alle *tôledôt* è stata aggiunta a queste liste (v. 9), che sono concluse da un'inclusione che identifica Esaù come il padre degli Idumei, in maniera, quindi, assai diversa da 1-8, dove invece Esaù è Edom. Sembra probabile che il compilatore di 1-8 abbia fatto uso delle liste per assemblare la propria breve narrazione, sebbene ciò non possa escludere la possibilità che le liste siano state aggiunte in seguito.

Lo scopo principale di questa sezione è registrare la separazione territoriale dei fratelli. La storia della rivalità fraterna, si conclude quindi in modo favorevole per la famiglia di Giacobbe e il suo diritto su Canaan rimane incontestato. La stessa cosa vale per la fine della sezione con gli Edomiti insediati nel loro patrimonio territoriale, mentre Giacobbe continua ad abitare nella terra dove soggiornò suo padre (36,43-37,1). Le cinque liste d'archivio dei clans edomiti (9-14), dei capi pre-edomiti ed edomiti (vv. 15-19.20-30.40-43) e dei re edomiti (vv. 31-39) intendono forse mostrare l'evoluzione, dagli inizi familiari a nazione, come compimento dell'oracolo di nascita (25,23). Le espansioni narrative sono rare, ma da ciò che abbiamo appare ancora una volta evidente la stretta relazione tra genealogia e storiografia.

#### V. 37,2-50,26 Giacobbe (figli di Giacobbe)

Quest'ultima sezione, la più lunga, si distingue per diversi aspetti, in particolare per il suo carattere letterario. La storia di ciò che subì Giuseppe per mano dei suoi fratelli, la sua ascesa al potere in Egitto e la sua riconciliazione finale con la famiglia è stata generalmente classificata come 'novella' (GUNKEL 1964<sup>6</sup>, 395-401; DONNER 1976), sebbene siano presenti anche altri generi supplementari (COATS 1983, 259-315). Si tratta della narrazione continua più lunga della Genesi ed è interrotta da pochissimo materiale non narrativo – la lista di Israeliti in 46,8-27 e gli oracoli pronunciati da Giacobbe sul letto di morte in 49,1-27. Molti autori sono rimasti colpiti dal suo carattere sapienziale, che si riflette nei temi di retribuzione e provvidenza (45,5-8; 50,20) e nella figura di Giuseppe come sapiente amministratore ed interprete di sogni (VON RAD 1966, 292-300). Il suo carattere peculiare non

va comunque esagerato. La narrazione continua la storia familiare iniziata con Abramo; anch'essa mette in evidenza una rivalità tra fratelli seguita poi da una riconciliazione finale, parla della nascita di figli e del ribaltamento della legge di primogenitura (Zerach e Perez, Manasse ed Efraim), comporta come arco di volta il tema dell'esilio e del ritorno. Quest'ultimo trova espressione nelle parole di Giuseppe morente, che anticipano il capitolo successivo della storia (50,24-25).

Se l'interesse narrativo in questa *tôledôt* finale è focalizzato su Giuseppe, la storia rimane ancora fedele allo schema che considera la famiglia di Giacobbe nel suo insieme, e in realtà Giacobbe stesso; il capitolo finale della storia della sua vita arriva infatti quasi in coincidenza con il finale effettivo della narrazione (47,27-50,14). Alcuni dei fratelli di Giuseppe – Giuda, Ruben, Simeone e Beniamino – ricoprono un'importante funzione di supporto ed altri ancora vengono menzionati. Nel complesso, il racconto funge da ponte tra Canaan e l'Egitto, da mezzo per trasportare l'intera famiglia trigerazionale, nel capitolo successivo della sua storia. Quest'importante fatto strutturale ci induce a sospettare che la lista dei settanta membri di quella famiglia (46,8-27) poteva servire, in una fase precedente, come finale della storia patriarcale. Essa si collega con una versione più breve della stessa lista, con lo stesso titolo (*ʿelleh šēmôt*, «questi sono i nomi»), all'inizio dell'Esodo ed i pochi eventi narrati dopo la lista – l'incontro di Giacobbe con il Faraone; le misure amministrative prese da Giuseppe durante la carestia; la disposizione finale di Giacobbe, la sua morte e sepoltura e la morte di Giuseppe stesso – potrebbero tranquillamente essere stati collocati nella fase successiva, od egiziana, della storia.

La storia di Giuda e Tamar (capitolo 38) è stata generalmente considerata un elemento intrusivo inserito nella storia di Giuseppe con lo scopo di fornire un'informazione genealogica aggiuntiva su un ramo importante della famiglia di Israele/Giacobbe<sup>7</sup>. Il capitolo interrompe naturalmente la storia delle disavventure di Giuseppe, nel punto in cui egli viene venduto come schiavo – dai Madianiti in 37,36 e dagli Ismaeliti in 39,1, – ma forse, dovremmo accordare all'autore il privilegio di introdurre una interessante trama secondaria che inevitabilmente ritarda il movimento in avanti della narrazione. Giuda, in ogni caso, è già stato introdotto (37,26) e la nascita dei due figli, nominati anche nel sommario finale (46,12), è un aspetto importante della storia della famiglia (cfr. i due figli di Giuseppe 41,50-52 e di

<sup>7</sup> John A. Emerton ha dedicato diversi studi a questo capitolo: (*Some Problems in Genesis xxv-viii*, in VT 29 (1979) 403-415).

Ruben 42,37). Inoltre, essa contiene motivi importanti nel corso di tutta la storia patriarcale: la guarigione dalla sterilità, la nascita di gemelli in circostanze straordinarie, il ribaltamento del diritto di primogenitura, le relazioni problematiche con la popolazione cananea.

È questo allora il modo in cui è stata assemblata la grande miscellanea di storie sui patriarchi di Israele. La disposizione in cinque parti della storia primitiva dell'umanità e di quella dei patriarchi sembra costituire un continuum narrativo ben pianificato, dalla creazione alla discesa in Egitto. Questo fatto conferisce al libro della Genesi un carattere che lo distingue fortemente e che lo pone a parte rispetto agli altri libri del Pentateuco. Ho suggerito che questa strutturazione inserisce o racchiude in filigrana nel racconto il tema dell'esilio e del ritorno, della quasi estinzione e della rinascita, come una chiave interpretativa di importanza (letteralmente) centrale. A tempo debito lo stesso schema fu replicato nell'intero Pentateuco e anche qui le leggi cultuali del Levitico, formando il pannello centrale, costituiscono un essenziale punto di riferimento. È stato in questo modo che coloro ai quali l'egemonia persiana presentò l'opportunità di ritornare dall'esilio e di stabilire una nuova comunità, ricostruirono un importante passato che rifletteva e nel contempo consolidava la loro identità come Israele.

## Genealogia e Cronologia

Sebbene le genealogie e le discendenze occupino poco spazio nella storia dei patriarchi, l'intera narrazione viene presentata all'interno di una complessa struttura genealogica che abbraccia quattro generazioni. La natura fittizia di questa struttura appare evidente nella sistemazione convenzionale dei nomi. Come Adamo, Lamech e Noè ebbero tre figli, così la discendenza dei patriarchi inizia con i tre rami della famiglia di Terach ed anche Giuda ha tre figli (38,1-11). È inoltre presente una marcata predilezione per il numero sette: i sette figli di Lia (29,31-35; 30,17-21), i sette discendenti di Gad, Aser e Giuda (46,12.16-17) e i molti sette nelle discendenze edomite (36,20-21.29-30.31-39). Anche i dodici figli di Giacobbe e i suoi settanta discendenti si conformano ad un principio schematico che sarà ripreso spesso nelle composizioni del periodo del Secondo Tempio, compreso il Cristianesimo primitivo.

Se la genealogia viene vista, per così dire, orizzontalmente, nelle sue varie segmentazioni, l'accento cadrà allora sulle relazioni con altri gruppi

etnici: Aramei (Nacor-Betuel), Moabiti ed Ammoniti (Aran-Lot), tribù arabe (dal matrimonio di Abramo con Chetura), Ismaeliti (da Agar), Edomiti ed 'Ittiti' (Abramo-Esaù). Considerata verticalmente, lungo il suo asse lineare, essa evidenzia un progressivo restringimento, lasciando i discendenti di Abramo in linea diretta come i soli che possano rivendicare la terra di Canaan. In contrappunto alle realtà sociali espresse nella genealogia, notiamo anche un frequente ribaltamento della legge di primogenitura. Isacco viene preferito ad Ismaele, Giacobbe ad Esaù, Efraim a Manasse e Perez, antenato di Davide a Zerach. Visto nella sua totalità, lo schema genealogico costituisce la realizzazione del comando, nella creazione, di crescere e moltiplicarsi, mentre nello stesso tempo esso racchiude una tensione tra universalismo e particolarismo, una caratteristica centrale del Giudaismo emergente nel periodo del Secondo Tempio.

Poco si deve aggiungere a ciò che è stato detto sopra circa la struttura cronologica della narrazione della Genesi (rimandiamo alla tavola a pag. 63). Seguendo i dati del Testo Masoretico, la storia dei patriarchi forma un segmento distinto della durata di 215 anni, dall'entrata in Canaan alla discesa in Egitto, cioè dal 2021 A.M. al 2236 A.M. In momenti significativi, le età dei patriarchi vengono accuratamente segnalate<sup>8</sup> e queste notazioni sono state sincronizzate con il sistema cronologico generale. Ad Abramo, quindi, vengono attribuiti venticinque anni in Canaan, quando nacque Isacco, ad Isacco sessanta anni alla nascita di Giacobbe, e a Giacobbe 130 anni in Canaan, prima di scendere in Egitto. La cronologia perciò gioca un ruolo integrativo importante, costringendo il lettore attento a porre questa sequenza di episodi all'interno del movimento in avanti di una storia, il cui scopo sta nel lontano futuro.

## Tema

Qual è il tema della storia dei patriarchi? Il problema della definizione, è stato discusso alcuni anni fa da David Clines nella sua monografia *The Theme of the Pentateuch* (1978), alla quale il lettore è rimandato. Un tema non è solo un riassunto del contenuto o la trama di un'opera. Esso dovrebbe

<sup>8</sup> Gen 11,32 (Terach); 12,4; 16,3.16; 17,1.24; 21,5; 25,7 (Abramo); 17,17; 23,1 (Sara); 17,25; 25,17 (Ismaele); 25,20.26; 35,28 (Isacco); 26,34 (Esaù); 47,9.28 (Giacobbe); 41,46; 50,22.26 (Giuseppe).

be anche venir distinto dal motivo, compreso come «un tipo di avvenimento, una situazione particolare, un problema etico e così via, che può essere trattato in un'opera di immaginazione» (*Oxford English Dictionary*). L'analogia con la musica non è di grande utilità, poiché questa distinzione non sembra essere efficace; ad esempio, come quando si parla di una colonna sonora di un film. Una soluzione soddisfacente sarebbe quella di accettare la definizione funzionale che Clines fa del tema come l'idea centrale o dominante di un'opera letteraria che serve ad orientare il lettore e costituisce una proposta sul modo migliore di accostarsi ad essa (CLINES 1978, 18). Sorge allora il problema se il Pentateuco e, *a fortiori*, la storia dei patriarchi, essendo entrambi una parte di una più estesa narrazione, possano essere definite come opere letterarie. La soluzione pratica sembra essere che se non si può ignorare il contesto più vasto (la cronologia ci aiuta a ricordarlo), sia il Pentateuco come la storia dei patriarchi, possiedono la loro propria unità narrativa all'interno di questo più vasto contesto. Un'analogia potrebbe essere fatta con i *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, che doveva far parte di una grande opera intitolata *Memorie di un Grande peccatore*. Sapere questo ci può essere di aiuto ma si può leggere i *Karamazov* come un'opera d'arte pienamente unitaria e pienamente comprensibile senza saperlo.

Un'altra considerazione è che ci aspetteremmo di trovare qualche correlazione tra tema e struttura. Ho proposto che la struttura delle *tôledôt* ci invita a fare attenzione all'esilio di Giacobbe e al ritorno nella terra come la *peripeteia* (o risoluzione) centrale della storia. Se ora consideriamo l'inizio e la fine dell'opera, vediamo che la vicenda inizia in Mesopotamia e termina in Egitto. Detto in altre parole, essa inizia con un comando di andare verso la terra (12,1) e si conclude con l'assicurazione del ritorno in essa (50,24). Siamo quindi indotti a concludere che *la terra di Canaan* è in qualche modo di importanza centrale; pur tuttavia, in punti decisivi della narrazione, all'inizio, al centro ed alla fine, ritroviamo i protagonisti al di fuori della terra. Sembra allora che qualsiasi definizione del tema debba in qualche modo spiegare questa situazione paradossale.

La narrazione stessa ci dà una sorta di spiegazione, attraverso le dichiarazioni di Dio che ricorrono in punti chiave della storia. La prima di queste, pronunciata prima che Abramo entrasse nella terra, intende chiaramente essere programmatica:

Il Signore disse ad Abram: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò

coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra»<sup>9</sup> (*Gen* 12,1-3).

La tendenza tra gli studiosi più o meno recenti è stata di concentrarsi in maniera massiccia sulla formazione o preistoria della «tradizione della promessa» e specialmente sulla questione della priorità tra la promessa di un erede, di una discendenza, della benedizione o della terra. Non è stata invece prestata alcuna attenzione alla loro relazione sintattica, così come questa viene espressa in questa dichiarazione programmatica ed in successivi pronunciamenti dello stesso tipo. In *Gen* 12,1-3 esse non sono semplicemente giustapposte. Tutto ciò che viene promesso è condizionato dall'obbedienza di Abramo al comando di lasciare dietro le spalle il suo vecchio mondo e di andare verso la terra che gli verrà indicata. La terra quindi, ha una priorità logica, in quanto ogni altra cosa dipende dalla promessa che egli e i suoi discendenti la possederanno. Questa prima dichiarazione fornisce un punto di riferimento lungo tutta la narrazione (18,18; 22,18; 26,4,24; 28,13-14; 31,2,13); la promessa della terra, implicita nell'invito ad entrare, viene inoltre ripetuta in punti di svolta significativi (12,7; 13,14-17; 15,7-21; 17,8; 26,2-4; 28,13; 35,12; 46,2-3). Diventa però presto evidente che questa promessa è soggetta a dilazioni, un punto che diviene esplicito in 15,7-21, dove si parla di un ritorno alla terra alla quarta generazione della diaspora egiziana (v. 16). È questo ritardo che, seguendo di nuovo la logica della narrazione, rende urgente la continuazione della discendenza; la promessa differita della terra non può, infatti, essere onorata se non c'è nessuno a beneficiarne. In questo senso, quindi, il possesso della terra di Canaan è la componente fondamentale nel tema della storia dei patriarchi, una conclusione confermata dalle caratteristiche strutturali appena notate.

## La Formazione della Storia dei Patriarchi

Se la formazione della narrazione di *Gen* 12-50 era materia di disputa durante l'apogeo dell'ipotesi documentaria, essa è oggi ancor più oggetto di discussione. Probabilmente la prima cosa da dire è che non ci sono prospettive per il prossimo futuro di una spiegazione globale o di un rinnovato con-

<sup>9</sup> Oppure: benediranno se stessi o reciprocamente in merito a te; come, ad esempio, «possa io/tu essere tanto benedetto come Abramo».

senso. È anche importante affermare che in questo tipo di lavoro le nostre acquisizioni sono in aumento. Come ritiene William McKane «lo studio biblico richiede che noi dovremmo avere sempre un senso dei risultati cumulativi della ricerca – la coscienza che altri uomini [e donne] hanno lavorato e che noi siamo subentrati nel loro lavoro» (MCKANE 1979, 13). Il massimo che possiamo ottenere è un ragionevole grado di probabilità e il metodo che sembra avere le migliori possibilità di successo è quello di lavorare risalendo indietro dal testo così come l'abbiamo, piuttosto che in avanti dalle sue origini ipotetiche in tradizioni antiche espresse in forma orale o scritta.

L'ipotesi documentaria opera con il presupposto che *Genesi* 12–50 sia il prodotto della combinazione di almeno due fonti antiche (J ed E) con P. Rimane una questione disputata se P sia da considerare un redattore delle fonti più antiche, oppure una fonte narrativa indipendente e, quindi, se la combinazione di JE e P richieda un redattore (R) responsabile della forma finale della storia. È stata opinione diffusa, anche se niente affatto universale, che il contributo dello scrittore deuteronomico (D) è stato scarso se non addirittura assente. C'è stato inoltre vasto consenso attorno alla tesi che queste fonti letterarie incorporino tradizioni che nacquero e furono trasmesse in gran parte in forma orale, mentre sono state profuse notevole energia e ingegnosità nell'individuare le fasi attraverso le quali queste tradizioni, originatesi in diversi luoghi, per lo più centri culturali, furono poi combinate in una narrazione logica e completa. Questa ricerca della storia delle Tradizioni (*Traditionsgeschichte*) è legata soprattutto ai nomi di Gunkel, Alt, von Rad e Noth (si veda capitolo 1) e si riferisce ovviamente, alla storicità delle narrazioni patriarcali<sup>10</sup>.

Negli ultimi anni, il dibattito è stato incline a concentrarsi su quelle dichiarazioni divine in cui i patriarchi venivano rassicurati riguardo alla continuità della loro discendenza, di una numerosa progenie, della nazione e del sicuro possesso della terra di Canaan e di uno stato di prosperità in generale. I punti in questione più importanti, nessuno dei quali – possiamo dirlo – ha raggiunto una soluzione che abbia riscosso un'approvazione generale, sono i seguenti: la promessa di un erede rappresenta la fase più antica? Le singole promesse (ad esempio di un erede, della terra) sono cronologicamente precedenti a quelle molteplici? Le promesse incondizionate sono precedenti a quelle condizionate? Il tema della 'grande nazione' riflette la

<sup>10</sup> Vedi William McKane (*Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh 1979) per una completa e ben ponderata valutazione della ricerca della storia delle tradizioni.

situazione della Monarchia unita o almeno dell'antica monarchia, o piuttosto proviene da un periodo in cui l'identità nazionale era in pericolo o sentita come una cosa del passato? Poiché le risposte a tali quesiti si devono basare su criteri esclusivamente letterari (ad esempio, quale delle dichiarazioni è più saldamente incastonata nella narrazione), il massimo che si può sperare è una plausibile spiegazione del processo mediante il quale la narrazione, incluse le dichiarazioni, raggiunse la sua forma attuale<sup>11</sup>.

Esiste comunque una risorsa che, se non può sbloccare questo punto morto, può almeno servire da verifica, vale a dire la presenza di così tante allusioni ai patriarchi nella Bibbia Ebraica al di fuori della *Genesi*. Dato che nei cosiddetti libri sapienziali (*Giobbe*, *Proverbi*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*) non c'è alcun riferimento ad essi, ci limitiamo al materiale narrativo dell'*Esodo*, *Levitico* e *Numeri*, al corpo deuteronomistico che comprende il *Deuteronomio* e ai libri profetici. I *Salmi*, notoriamente difficili da datare, contengono allusioni occasionali che, al massimo, hanno una funzione convalidante. Passeremo quindi in rassegna questo materiale per vedere quale contributo esso possa fornire ad una eventuale soluzione.

### *I Patriarchi nei Libri Profetici*

Iniziamo coi libri profetici perché, nonostante i problemi posti dalla loro spesso complessa storia redazionale, sembrano offrire la migliore prospettiva per una datazione conseguente. Una rassegna delle allusioni retrospettive ai patriarchi, in questi libri, consente le seguenti conclusioni:

1. In numerosi casi il termine 'padri' (*ʾābôt*) si riferisce ai patriarchi di Israele posteriori ad Abramo, Isacco e Giacobbe e l'enfasi cade piuttosto spesso sulla loro infedeltà religiosa<sup>12</sup>.

2. In diversi di questi casi, l'allusione è più specificatamente ai patriarchi dell'*esodo* e del periodo del deserto. L'editore D di *Geremia* parla di un'alleanza stipulata con i padri al tempo dell'*esodo* dall'Egitto (*Ger* 11,3-4;

<sup>11</sup> Tra i più significativi studi sul tema della promessa negli ultimi decenni, vi sono quelli di: J. HOFTUZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden 1956; C. WESTERMANN, *The Promises to the Fathers. Studies on the Patriarchal Narratives*, Philadelphia 1980 [1976]; J.A. EMERTON, *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, in *VT* 32 (1982) 14-32.

<sup>12</sup> *Am* 2,4 (forse redazionale); *Ger* 2,5; 3,25; 9,13.15 [9,14.16]; 11,10; 14,20; 16,11-13.19; *Is* 43,27-28; *Ez* 2,3; 20,4.27.36; *Ag* 2,2; *Zc* 1,2.4-6; 8,14; *Ml* 3,7.

31,32; 34,13). Che vi sia un riferimento all'alleanza del Sinai-Oreb risulta chiaro dall'allusione alla legge che regola l'affrancamento degli schiavi in *Ger* 34,13 (cfr. *Es* 21,2; *Dt* 15,12). È ugualmente chiaro che in questi testi l'adempimento da parte di YHWH del giuramento fatto ai *precedenti* patriarchi sia condizionato dall'osservanza da parte d'Israele dei termini di quell'alleanza (*Ger* 11,5). Ritroviamo una simile situazione nella magistrale rassegna che Ezechiele fa della storia di Israele, una storia che inizia con una rivelazione in Egitto e con il giuramento di far uscire Israele per condurlo verso una terra dove scorre latte e miele (*Ez* 20,4-6.42). Un confronto con *Es* 6,2-9 (P) mostra che qui si presuppone anche una promessa o giuramento fatto *prima* del soggiorno in Egitto (di opinione diversa VAN SETERS 1972, 448-449).

3. In testi profetici pre-esilici, ci si riferisce spesso alla popolazione dell'uno o dell'altro dei due regni, con la designazione Giacobbe<sup>13</sup>, meno frequentemente Isacco (*Am* 7,9.16) e Giuseppe (*Am* 5,5.15; 16,6). Poiché tutti e tre sono nomi personali, questa utilizzazione implica una coscienza collettiva di discendenza da singoli così chiamati – non importa se reali o fittizi – e la pluralità di denominazioni suggerisce ulteriormente una connessione genealogica di qualche tipo tra di loro, sebbene non necessariamente una narrazione sviluppata riguardo ad essi. È particolarmente degno di nota il fatto che non ci sia alcun riferimento ad Abramo nei testi profetici anteriori ad Ezechiele (33,24).

4. In quei passi dove i profeti pre-esilici si richiamano alle tradizioni storiche, le allusioni generalmente non risalgono oltre il soggiorno in Egitto, l'esperienza del deserto e l'occupazione della terra. Esistono però delle eccezioni. La spettacolare distruzione delle città della pianura è un 'topos' che ricorre abbastanza spesso nella diatriba profetica, sebbene il fatto che Lot non venga mai menzionato a questo riguardo, possa significare che queste due tradizioni non erano state ancora combinate<sup>14</sup>. *Ger* 31,15 parla di Rachele che piange per i suoi figli in Rama di Beniamino (cfr. *1 Sam* 10,2, dove la sua tomba si trova a Zelzach in Beniamino); ciò significa che questa matriarca era almeno conosciuta nel periodo in cui si scriveva. Allusioni ad Esaù (Edom) in Abdia suggeriscono inoltre una certa familiarità con la tradizione narrativa sulla inimicizia tra i due fratelli, come ritroviamo nell'ouverture di *Malachia* (1,2-5). Ma il più esteso riferimento ai patriarchi

<sup>13</sup> Ad esempio *Am* 3,13; 6,8; 7,2.5; 8,7; 9,8; *Os* 10,11; 12,3 [12,2], sebbene il termine preferito in Osea sia Efraim: *Is* 2,5.6; 8,17; 10,20-21; *Mi* 1,5; *Na* 2,3 [2,2]; *Ger* 2,4; 5,20.

<sup>14</sup> *Am* 4,11; *Os* 11,8; *Is* 1,9-10; 3,9; *Sof* 2,9; *Ger* 23,14; 49,18; 50,40; *Ez* 16,49-50.

nei profeti più antichi si trova in *Os* 12,4-5.13 [12,3-4.12], dove si parla di Giacobbe. Osea sembra conoscere le seguenti tradizioni: la nascita dei gemelli, la lotta con Dio od un angelo, la teofania nel sogno a Betel, la fuga in Mesopotamia e il servizio che Giacobbe prestò là come pastore. Tuttavia non esiste alcun riferimento a Giacobbe che piange; Edwin Good (*VT* 16 [1966] 137-151) ha suggerito una connessione con il toponimo Allon-Bakuth (quercia del pianto, *Gen* 35,8), ma è la morte di Debora, la nutrice di Rachele, che ha la prelazione sulla eziologia. I paralleli sono ovviamente abbastanza stretti, ma non implicano che ad Osea fosse nota una narrazione continua come quella di *Gen* 25-35. Non possiamo nemmeno essere certi che queste allusioni facessero originariamente parte del loro presente contesto. L'atto di accusa in cui esse ricorrono è diretto contro il popolo chiamato Giacobbe (cfr. 10,11) e le loro azioni malvagie non vengono spiegate né chiarite dal riferimento alle azioni del personaggio Giacobbe. Sembra quindi che o Osea stia *confrontando* la condotta dei suoi contemporanei con quella di Giacobbe (ACKROYD 1963, 245-259) oppure, come alternativa più verosimile, che un glossatore sia stato spinto dal riferimento alle gesta di Giacobbe come popolo a spaziare, in qualche modo impropriamente, in quelle del patriarca. Se l'ultima ipotesi è corretta, la stessa mano potrebbe aver aggiunto il versetto sulla fuga in Mesopotamia (12,13 [12,12]), che risulta ancor più fuori luogo nel presente contesto.

5. Nei testi profetici esilici, specialmente in Ezechiele e nel Secondo Isaia, troviamo una preferenza molto marcata per Giacobbe come designazione etnica (ad esempio *Is* 41,8; 44,1-2; *Ger* 30,10; 46,27-28; *Ez* 28,25). Questo uso preferenziale, ci aiuterà a spiegare perché la tradizione narrativa su questo patriarca, specialmente il suo esilio e ritorno, collimi così bene con la situazione storica in cui questi profeti vivevano. Proprio ora, per la prima volta iniziamo a sentir parlare di Abramo (*Is* 29,22; 41,8; 63,16; *Mi* 7,20; *Ger* 33,26), con uno speciale riferimento alla sua vocazione e benedizione (*Is* 51,1-2; 63,16) e il suo diritto alla terra (*Ez* 33,23-29). Anche Sara viene menzionata per la prima ed unica volta (*Is* 51,2) e non possiamo non notare l'associazione con Sion, la donna sterile che tuttavia sarà benedetta con figli dopo il ritorno dall'esilio (*Is* 49,21; 54,1-3). Ritengo che questo sia uno dei diversi indizi del fatto che l'esperienza storica abbia giocato un ruolo importante nella formazione di queste storie dei patriarchi, così come le troviamo nella Genesi.

### I Patriarchi nel Corpus Deuteronomistico

Il Corpus Deuteronomistico comprende il libro del Deuteronomio, convenzionalmente datato al VII secolo a.C., la Storia Deuteronomistica (da qui in poi Dtr), della metà del VI secolo a.C. e delle espansioni redazionali nei libri profetici, specialmente in Geremia, più o meno dello stesso periodo. Mentre la composizione del Deuteronomio e i problemi di datazione ad essa connessi continuano ad essere discussi, possiamo accettare come ipotesi di lavoro che Dt 4,44-28,68 formi il cuore dell'opera dal periodo della tarda monarchia, mentre Dt 4,1-40 e buona parte di 29-30 costituiscano un'aggiunta esilica. L'introduzione storica (1-3) e i capitoli finali (31-34) presentano problemi particolari che tratteremo separatamente. È stata anche sostenuta, e viene qui accettata, una corrispondente doppia redazione del Dtr (da qui in poi Dtr<sup>1</sup> e Dtr<sup>2</sup>). Queste proposte verranno esaminate più attentamente in un capitolo seguente, anche se per ora esse possono servire come punto di partenza.

In tutte queste parti del corpus troviamo un'enfasi preponderante sul dono della terra come l'adempimento di un impegno preso con i patriarchi. Nello stesso tempo, notiamo che ovunque venga introdotta una reminiscenza storica, la prospettiva risale a ritroso non più oltre la discesa in Egitto di Giacobbe e dei suoi settanta discendenti (Dt 10,22; 26,5-9). Come nei libri profetici, la sola eccezione è la distruzione delle città della pianura, quattro delle quali sono nominate in Dt 29,22 [29,23] e due in Dt 32,32. In D<sup>1</sup>, il cuore dell'opera, in parecchie occasioni ci si riferisce ai padri come ai beneficiari di una promessa e di un giuramento che ha come oggetto in primo luogo la terra e secondariamente una numerosa discendenza. I padri non vengono quasi mai nominati, ma in tre occasioni (Dt 6,10; 9,7.27) Abramo, Isacco e Giacobbe si trovano in apposizione a 'padri'. Van Seters ha tuttavia sostenuto che, nel Deuteronomio, il dono della terra non è associato a questi primi patriarchi, ma che il riferimento è ai padri della generazione dell'esodo (VAN SETERS 1972, 448-459). In ogni caso, né considerazioni di critica testuale, né il contesto giustificano la soppressione dei nomi e ci sono casi dove i nomi non ricorrono che si riferiscono esplicitamente al periodo precedente all'esodo e al deserto (Dt 8,3.16; 10,22). Potremmo quindi concludere che al tempo in cui fu scritto D<sup>1</sup>, forse durante il regno di Giosia (640-609 a.C.), erano conosciuti almeno i nomi dei tre antenati più importanti, nell'ordine in cui la Genesi li presenta.

Ritroviamo la stessa situazione in D<sup>2</sup>, l'espansione esilica, in cui Abramo, Isacco e Giacobbe vengono ugualmente menzionati (Dt 29,12 [29,13];

30,20), in un contesto identico a quello in cui ci si riferiva ai padri non nominati (4,37; 30,5.9; 31,7.20). In questa sezione l'alleanza sull'Oreb viene stipulata con «il Dio dei loro padri» (29,24 [29,25], cfr. Ger 11,3-4; 31,32; 34,13), che pone in risalto ancora una volta la natura condizionale della promessa ai patriarchi secondo questa prospettiva teologica. La stessa situazione è presente nella introduzione storica (1,8.10-11.21.35) e nella scena finale in cui Mosè contempla la terra dove gli era stato proibito di entrare (34,4).

L'autore di Dtr<sup>2</sup> introduce inoltre, quando gli si presenta l'occasione, allusioni ai tre patriarchi (1 Re 18,36; 2 Re 13,23) e fa riferimento alla discesa di Giacobbe in Egitto nel presentarci il discorso di commiato di Samuele (1 Sam 12,8; cfr. Dt 10,22; 26,5-9). Senza dubbio, però, il brano più interessante è il discorso di Giosuè che precede l'alleanza di Sichem (Gs 24,2-15). In esso, egli presenta i lineamenti dell'intera storia dei patriarchi da Terach alla discesa in Egitto. Vi sono, naturalmente, omissioni, ma poche sono le differenze significative da ciò che troviamo in Genesi: ci sono due, anziché tre, figli di Terach ed il fatto che i patriarchi adorassero altri dei prima di lasciare la Mesopotamia. La cerimonia che segue il discorso è anche abbastanza chiaramente collegata all'abbandono delle divinità straniere da parte della casa di Giacobbe, come viene riferito in Gen 35,1-4 ed entrambi hanno luogo presso il santuario della quercia di Sichem. Poiché la tradizione culturale di Sichem sembra aver lasciato il suo segno nel Deuteronomio (Dt 11,26-32; 27) si può concludere con sicurezza che l'episodio nella storia di Giacobbe sia stato inserito da Dtr in questo punto, fatto che, peraltro, aumenterebbe la probabilità che la storia dei patriarchi nel suo insieme sia una versione notevolmente accresciuta del genere di sommario rappresentato dal discorso di Giosuè.

Ciò che troviamo nelle aggiunte deuteronomistiche a Geremia è coerente, come ci si aspetterebbe, con la situazione in Deuteronomio e Dtr<sup>2</sup>. Ci sono numerose allusioni ai padri anonimi, generalmente di natura derogatoria<sup>15</sup>, ed alcune di esse riguardano la generazione dell'esodo e del deserto (Ger 7,14.22-23; 11,7; 31,32; 34,13). Vale la pena ripetere che dove si parla dei padri in quanto destinatari della promessa e del giuramento riguardo la terra<sup>16</sup>, l'allusione è ad un periodo precedente, il periodo di Abramo, Isacco e Giacobbe. Ciò traspare in tutta la sua chiarezza in Ger 11,1-5, certamente di marca deuteronomistica (cfr. il termine 'fornace di fuoco' in riferimento all'Egitto in Dt 4,20), dove una dichiarazione divina alla generazione

<sup>15</sup> Ger 9,13.15 [9,14.16]; 11,10; 16,11-13; 19,4; 23,39; 44,3.9-10.21.

<sup>16</sup> Ger 3,18; 7,7; 11,5; 16,15; 24,10; 25,5; 30,3; 32,22; 35,15.

dell'esodo, fa riferimento al giuramento fatto ai *loro* padri. Viene inoltre altrettanto chiaramente affermato o sottinteso che il compimento del giuramento è condizionato dall'osservanza della legge (deuteronomica).

Una caratteristica interessante di questa ampia rielaborazione redazionale è il parallelo esplicito stabilito tra l'esodo e il ritorno dall'esilio:

Pertanto, ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali non si dirà più: Per la vita del Signore che ha fatto uscire gli Israeliti dal paese d'Egitto; ma piuttosto si dirà: Per la vita del Signore che ha fatto uscire gli Israeliti dal paese del settentrione... Perché io li ricondurrò nel loro paese che avevo concesso ai loro padri (*Ger* 16,14-15; cfr. 23,8; 31,8).

Un parallelismo simile esiste tra la 'formula dell'esodo' («Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto») e la dichiarazione di YHWH che precede 'l'alleanza delle parti' in *Gen* 15 («Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese»; VAN SETERS 1972, 455). Ur dei Caldei ha semplicemente rimpiazzato il paese d'Egitto, un'altra indicazione del modo in cui *Gen* 12-50 si sia formato sulla base di paradigmi confessionali ed interpretativi emersi in differenti momenti nel corso della storia d'Israele.

### *I patriarchi in Esodo-Numeri*

Una caratteristica interessante della narrazione da Esodo a Deuteronomio, spesso trascurata con disinvoltura, è la relativa scarsità di riferimenti alla storia dei patriarchi di *Gen* 12-50. Lo strato narrativo P è un caso speciale, poiché esso è in evidenza in tutto il Pentateuco e, come vedremo, anche al di là di esso. È in P che leggiamo che Dio osservò l'oppressione in Egitto, si ricordò dell'alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe (*Es* 2,24) e se ne prese pensiero. La stessa assicurazione viene ripetuta in *Lv* 26,42 in un contesto che si riferisce esplicitamente ad Israele in esilio. La versione P della rivelazione a Mosè, che ha luogo non nel deserto madianita, bensì in Egitto, identifica Colui che parla a Mosè con El Shaddai che apparve ai patriarchi (*Es* 6,2-9). Il lettore viene perciò rassicurato che Israele in esilio può ancora contare su quel Dio che si assunse questi antichi impegni per mantenerli riportando il suo popolo nella sua terra.

A parte P, tuttavia, sono sorprendentemente pochi i riferimenti ai patriarchi nella storia dell'esodo, del Sinai e del deserto. Al rovetto ardente, la divinità si rivela come il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe (*Es* 3,6.15-16; 4,5),

ma i nomi dei tre patriarchi ricorrono in ciò che è chiaramente una locuzione *aggiuntiva* della divinità (3,6.15-16). La complicata costruzione sintattica in 4,5, analogamente, ci conduce a sospettare un'aggiunta di un redattore desideroso di identificare il dio della teofania con il dio adorato dagli antichi patriarchi, il dio che giurò di dare loro la terra. I tre patriarchi vengono di nuovo nominati nella preghiera di intercessione di Mosè dopo l'episodio del vitello d'oro (*Es* 32,13), una preghiera che è molto simile a quella di Mosè in *Dt* 9,27. La promessa della terra in *Es* 33,1 e in *Nm* 32,11 ricorda anche le formulazioni deuteronomiche (ad esempio *Dt* 34,4), suggerendo la conclusione che un redattore deuteronomico abbia inserito il tema della promessa nelle giunture cruciali della narrazione – all'inizio del racconto dell'esodo e nel punto in cui il suo risultato positivo fu minacciato dall'apostasia.

Da questa breve indagine possiamo evincere le seguenti conclusioni. Prima della pubblicazione del Deuteronomio, durante l'ultimo periodo della monarchia, i patriarchi, con la probabile eccezione di Abramo, erano conosciuti per nome. Di questi il più importante era Giacobbe, sul quale circolavano molte tradizioni, non sappiamo però se in forma orale o scritta. La tradizione sulla distruzione delle città della pianura era ugualmente conosciuta, sebbene, evidentemente, non ancora connessa con la storia di Lot, associata fortemente com'è con Abramo. Con l'apparizione del Deuteronomio, la promessa del sicuro possesso della terra, ora condizionata dall'obbedienza alla legge, diventò prominente, e ciò è comprensibile se consideriamo l'aspettativa di emancipazione politica, che include l'emancipazione delle province del nord già annesse all'impero assiro. All'epoca dell'esilio babilonese – che risale alla prima deportazione nel 598/597 a.C. – esisteva, almeno nelle sue linee generali, una storia consecutiva dall'entrata in Canaan alla discesa in Egitto, con i tre grandi patriarchi in sequenza cronologica e presumibilmente anche genealogica. Ciò dev'essere considerato semplicemente come un minimo sicuro, poiché si basa sulla relativa scarsità di scritti giunti fino a noi. Ma esso può nondimeno servire da utile verifica nel momento in cui ci chiediamo ulteriormente quali conclusioni debbano essere tirate da un esame della stessa storia dei patriarchi.

### **La Storia dei Patriarchi e le Sue Fonti**

La storia dei patriarchi di Israele può essere letta dall'inizio alla fine come una narrazione logicamente coerente; senza riferimento alle fonti.

Questa era infatti la maniera in cui essa veniva letta secoli prima della nascita del metodo storico critico ed ancor oggi, con profitto, da parte di molte persone. Il problema delle fonti diventò importante solo quando si avvertì l'esigenza di comprendere lo sviluppo del pensiero religioso in Israele, i modi diversi in cui le situazioni storiche successive, specialmente il disastro politico, influenzarono le modalità attraverso le quali il popolo in Israele capiva la sua relazione con Dio. Nella misura in cui una comprensione del passato, individuale o collettivo che sia, è un aspetto essenziale dell'auto-comprensione e dell'identità, essa deve ancora sussistere. Non c'è quindi bisogno di scusarsi in anticipo per il tentativo di capire qualcosa della formazione e dello sviluppo della narrazione biblica. Per prendere un esempio analogo alla storia dei patriarchi, lo sviluppo della teologia cristiana è stato profondamente influenzato da punti di vista in antagonismo circa lo sviluppo del cristianesimo primitivo, punti di vista che erano basati su diverse ricostruzioni della storia letteraria dei testi esistenti e delle loro fonti.

Iniziamo con ciò su cui si è meno incerti: c'è ancora un vasto consenso sull'esistenza di una fonte Sacerdotale (P) che ha fornito l'ossatura strutturale della narrazione. Questo consenso si basa sulla presenza di caratteristiche linguistiche, stilistiche e tematiche molte delle quali sono state notate nel precedente capitolo<sup>17</sup>. Se P debba essere considerato come una fonte del tutto distinta o semplicemente uno strato redazionale, una *Bearbeitungsschicht* (come asserisce ad esempio CROSS 1973, 324-325 e RENDTORFF 1977, 139-142) dipende largamente, a mio parere, dalla risposta che si dà al problema se P sia stato responsabile della forma finale della narrazione. Nel capitolo precedente abbiamo visto i motivi di credere che questo non è il caso. Non possiamo ritenere che P abbia deliberatamente omesso la distinzione tra puro ed impuro ed il sacrificio nel racconto del diluvio e, poi, come redattore finale, reintrodotta entrambe queste caratteristiche. È ugualmente difficile capire il motivo per cui lo scrittore sacerdotale, che accorda un rango d'onore ad Aronne, avrebbe poi, come redattore finale, lasciato inalterato l'episo-

<sup>17</sup> Termini esclusivi o fortemente caratteristici di P sono: *rēkūš* 'proprietà' (Gen 12,5; 13,6; 31,18; 36,7; 46,6); *ʾāhuzzāh*, 'possesso, eredità' (17,8; 23,4.9.26; 36,43; 47,11; 48,4; 49,30; 50,13); *ʾereš mēgurīm* 'terra di soggiorno' (17,8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9); *zarʾākā ʾahārēkā* 'i tuoi discendenti dopo di te' (17,7-10.19; 35,12; 48,4); *bēnē-ḥēt* invece di *ḥittīm* 'Ititi' (cap. 23 *passim*; 25,10; 27,46 e cfr. *bēnôt-ḥēt* 'donne ittite', 49,32); *bē-ʿešem hayyôm hazzeh*, 'in quello stesso giorno' (17,23.26 cfr. 7,13; Es 12,17.41.51 ecc.). Il comando della creazione di crescere e moltiplicarsi è riportato anche fuori di Gen 1-11 (28,3; 35,11; 47,27; 48,4); *bērūt ʾōlām* 'alleanza perenne' (17,7.13.19), che El Shaddai (17,1; 28,3; 35,11; 48,3) ricorda (19,29; cfr. 8,1; 9,15-16; Es 2,24; 6,5; Lv 26,42-45). Sulla 'formula di esecuzione' sacerdotale («X fece secondo tutto ciò che Dio gli comandò»), si veda BLENKINSOPP, *The Structure of P*, in *CBQ* 38 (1976) 275-292.

dio del vitello d'oro, che a stento accredita il fondatore del sacerdozio. Se allora consideriamo la redazione finale posteriore e diversa a P, possiamo accettare che sia stata utilizzata una narrazione P indipendente, forse in modo selettivo, per fornire una linea narrativa di base, comprese le numerose indicazioni cronologiche e forse anche le intestazioni delle *tôledôt*<sup>18</sup>.

Conforme a questa impostazione del problema, è il fatto che i passi attribuiti a P nella storia dei patriarchi costituiscono, alla fine, un racconto ragionevolmente coerente<sup>19</sup>. Nella *Tôledôt* di Terach-Abramo esso narra lo spostamento da Ur dei Caldei verso Carran (11,27-32)<sup>20</sup>, il viaggio di Abramo da Carran a Canaan (12,4b-5), la sua separazione da Lot, che lo lasciò come il solo pretendente alla terra (13,6.11-12), la schiava Agar al posto della sterile Sara e la nascita di Ismaele (16,1.3.15-16), l'alleanza di circoncisione e la promessa di un erede (17), la liberazione di Lot dalla città minacciata (19,29), la nascita e circoncisione di Isacco (21,2-5), la morte di Sara e l'acquisto da parte di Abramo del terreno e della grotta a Macpela (23) ed infine la morte e sepoltura di Abramo (25,7-11).

Dopo la sezione intermedia su Ismaele che elenca i suoi 'figli' e che riporta la notizia della sua morte (25,12-17), segue allora la *tôledôt* di Isacco-Giacobbe in cui P narra il matrimonio di Isacco e Rebecca e la nascita dei loro due figli (25,19-20.26b), gli sfortunati matrimoni di Esaù con donne straniere (26,34-35) e l'invio di Jacobbe in Mesopotamia per evitare che segua l'esempio di suo fratello (27,46-28,9). Dopo aver notato come Jacobbe prosperò nella terra del suo esilio (31,18), P prosegue col registrare il suo ritorno a Betel (35,6), dove El-Shaddai gli appare, cambia il suo nome in Israele e rinnova la promessa della nazione e della terra (35,9-13). Questa sezione termina con l'elenco dei dodici figli e con la morte di Isacco (35,22b-29). Almeno la prima parte della genealogia edomita proviene da P ed incorpora il tema importante della separazione topografica apparsa già più di una volta. Nella *tôledôt* finale, P tratta quasi esclusivamente di Jacobbe più che di Giuseppe, fatto che, considerata l'intestazione, fa pensare seriamente che Giuseppe sia stato aggiunto più tardi alla sezione. P, quindi, ricorda solo lo spostamento in Egitto di Jacobbe e dei settanta membri della sua estesa famiglia (46,6-27), la sua udienza presso il Faraone (47,5-11,

<sup>18</sup> G. von Rad (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934, 33-34) avanzò l'ipotesi di un libro distinto di *tôledôt* incorporato nell'opera sacerdotale.

<sup>19</sup> J. A. EMERTON, *The Priestly Writer in Genesis*, in *JTS* 39 (1988) 381-400.

<sup>20</sup> Gen 11,28-30 viene spesso attribuita a J (per esempio da WESTERMANN, 1985, 134.136), ma non c'è niente di specificatamente 'Yahwistico' in questi versetti e 'Ur dei Caldei' è presente nel v.31, che proviene certamente da P.

incerto) e la prosperità ottenuta durante i diciassette anni di Giacobbe in terra d'esilio (47,27-28). La storia si conclude con la scena in cui Giacobbe, sul letto di morte, ricorda la teofania a Betel, adotta Efraim e Manasse come suoi propri figli (48,3-6), impartisce istruzioni riguardo alla sua sepoltura (49,28-33) e con la sepoltura di Giacobbe nella grotta di Abramo a Macpela (50,12-13).

Guardando globalmente l'intera narrazione della Genesi, possiamo ora notare più chiaramente alcuni dei principali interessi dello scrittore sacerdotale. Tra questi, uno dei più importanti ha a che fare con l'alleanza. La retro-proiezione dal Sinai alle origini umane in *Gen* 9 e alle origini di Israele in *Gen* 17, implica un radicale ripensamento dell'idea di alleanza in risposta all'urgenza di nuove situazioni e di nuove esigenze. YHWH il Dio di Israele, è identificato con il Dio-creatore che era adorato dall'inizio e che gli antenati onoravano come El Shaddai (17,1; 28,3; 35,11; 48,3); è questo Dio che aveva stabilito una relazione con l'umanità assai prima che Israele apparisse sulla scena della storia. Lo status speciale di Israele, il cui segno è la circoncisione, viene sancito in base ad un'alleanza ugualmente indefettibile, una *bērît ʿōlām* che, diversamente da altre alleanze, non richiede un periodico rinnovamento. Tutto ciò che viene richiesto è che Dio *ricordi* la sua alleanza, cosa che egli fa quando il suo popolo sta languendo in esilio (*Es* 2,24; 6,5; *Lv* 26,42-45). Quest'alleanza è allora incondizionata, poiché né le leggi noachiche, né la circoncisione vengono presentate da P come condizioni poste per rispettarla. In P, quindi, *bērît* significa più una concessione che un'alleanza, definendo anticipatamente la relazione di Dio prima con l'umanità e poi con Israele.

A parte la stipulazione della *bērît* in *Gen* 17, l'unico altro racconto P di lunghezza significativa nella storia dei patriarchi, è quello dell'acquisto della grotta di Macpela nel capitolo 23. Ho precedentemente suggerito che l'attenta e dettagliata descrizione dei negoziati riflette l'importanza dei diritti sulla terra, dopo che i discendenti dei deportati iniziarono a far ritorno nella provincia di Giuda durante il periodo persiano (VI-IV secolo a.C.). – Questo fatto è confermato dalla progressiva eliminazione di altri pretendenti – Lot, Ismaele, Esaù – il che corrisponde alla situazione creatasi dopo l'espropriazione dei diritti patriarcali al tempo delle deportazioni (ad esempio *Ez* 11,14-17). Molti altri aspetti del racconto P riflettono la stessa situazione storica, compreso l'accento che viene posto sull'evitare il matrimonio con le «figlie del paese» (*Gen* 27,46; anche 26,34-35; 27,46-28,9) e sulla prosperità che i patriarchi si procurarono nonostante le circostanze sfavorevoli (12,5; 13,6; 31,18; 36,7; 46,6).

Vi sono quindi indicazioni sufficienti per ritenere che P rifletta l'espe-

rienza dell'esilio e le speranze di un futuro migliore dopo la distruzione dell'apparato statale da parte dei Babilonesi all'inizio del VI secolo a.C. Questa conclusione è stata largamente accettata, ma dobbiamo tener presente che l'esilio non finì con la conquista persiana di Babilonia nel 539 a.C. Da quel poco che conosciamo sulla vita degli insediamenti giudei nella pianura alluvionale della Mesopotamia meridionale, possiamo essere sicuri che là esisteva una sottostruttura sociale capace di sostenere quel tipo di cultura sacerdotale e scribale che trovò la sua espressione finale nel Pentateuco. (Se dobbiamo credere ad *Esd* 8,15-20, ad esempio, Esdra riuscì a reclutare Leviti e altro personale per il culto da un insediamento presso Casifià sotto la reggenza di un certo Iddo, probabilmente un sacerdote). In ogni caso, sia nella regione del Nippur o al ritorno nella patria giudea, sacerdoti eruditi e i loro associati s'impegnarono nella costruzione, in risposta all'esperienza della privazione e dell'esilio, di un mondo concettuale di significato in cui la ricostruzione storica e il recupero di un passato disponibile, rivestivano un ruolo importante. Abbiamo un buon motivo per riconoscere in *Gen* 12-50, ed altrove nel Pentateuco, i frutti di questo lavoro.

Una volta che ci spostiamo oltre la narrazione sacerdotale, entriamo infatti in una grande area grigia, specialmente ora che il consenso quasi unanime sull'estensione e datazione delle fonti antiche (J ed E) ha iniziato a disintegrarsi. Perfino durante l'apogeo dell'ipotesi documentaria si riconosceva la presenza di passi che non potevano essere assegnati a queste fonti, o almeno non si prestavano al tipo di analisi in base alla quale l'esistenza di quelle stesse fonti veniva postulata. Ne è un esempio il racconto della liberazione di Lot dopo la sconfitta della coalizione dei re orientali (*Gen* 14). Nel corso degli anni, gli eventi raccontati in questo capitolo, e talvolta il capitolo stesso, sono stati collocati nel III millennio a.C., nel periodo asmoneo e in molti periodi fra queste due epoche (EMERTON 1971, 24-27; WESTERMANN 1985, 182-208). Qualunque sia la data, essa non ha niente in comune né con J né con E. Anche la supplica di Abramo in favore dei cittadini condannati di Sodoma (*Gen* 18,22-23) costituisce un caso 'sui generis'. Ho sostenuto qualche anno fa che essa rappresenta un tipo di narrazione unica nella Genesi e che, tenendo conto dell'identificazione di Gerusalemme con Sodoma nella diatriba profetica, essa può essere letta come un'aggiunta che riflette la crisi religiosa del VI secolo a.C. e che tratta, quasi in maniera midrashica, il problema del destino del giusto intrappolato nel corso distruttivo degli eventi attribuiti alla causalità divina (BLENKINSOPP 1982, 119-132). A questi possiamo aggiungere altri passi che resistono ad ogni identificazione con J e E, ad esempio, la missione di trovare una moglie per Isacco e il furto della

benedizione di Giacobbe sul letto di morte (WESTERMANN 1985, 383-384, 435).

Abbiamo visto che la fonte Elohista (E), ritenuta come originaria del Regno del Nord nell'VIII secolo a.C., è stata messa in questione fin dai primi tempi della ricerca critica. Infatti, un'indagine dei passi abitualmente assegnati ad E (EISSFELDT 1966, 200-201 [trad. it., 87-91]; NOTH 1972, 263-267) rivela che quelli che in qualche modo soddisfano i criteri accettati, specialmente l'uso della designazione 'Elohim' per la divinità, non sono situati nel Regno del Nord, bensì nel Negev ed ancor più spesso nella regione di Bersabea (20; 21,8-21.22-34; 22,1-19). Altri passi spesso attribuiti ad E, specialmente 'l'alleanza delle parti' in *Gen* 15, da alcuni considerata come la scena d'ouverture di E, e 'la legatura di Isacco' in *Gen* 22, non soddisfano del tutto i criteri. Il primo testo richiederà un breve commento. Il secondo non fu mai messo seriamente in discussione poiché era associato con un luogo di culto yahwistico (v. 14), dà una parte di primo piano all'angelo di YHWH (v. 11) ed è localizzato nella regione di Bersabea (v. 19).

Un presupposto basilare di parecchi studiosi dell'ipotesi documentaria è che E sia geneticamente in relazione con D, in quanto entrambi mostrano un'influenza profetica, adottano una terminologia simile (per esempio Oreb piuttosto che Sinai) ed hanno origine nel regno del Nord. Nello stesso tempo, gran parte di sostenitori dell'ipotesi documentaria, è stata influenzata dall'ipotesi di Martin Noth sul Tetrateuco, ed eliminano quindi qualsiasi contributo significativo D (Deuteronomico o Deuteronomistico) alla narrazione di Genesi. Alcuni hanno puntato sull'alternativa che riconosce tratti proto-deuteronomici, senza però chiarificare come questi tratti differiscano da E e da D. La nostra indagine sui riferimenti ai patriarchi nell'opera D e specialmente la formulazione D delle promesse nel libro dell'Esodo (3,6.15-16; 32,13; 33,1), potrebbero tuttavia almeno indurci a sospettare che simili formulazioni in Genesi derivino dalla stessa fonte. Si possono addurre come esempio particolarmente indicativo i testi dove la promessa viene associata con l'osservanza della legge, come nei brani seguenti:

YHWH diceva: «Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? Certo io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del YHWH e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto egli ha promesso» (*Gen* 18,17-19).

Ho giurato per me stesso, (oracolo di YHWH): perché tu hai fatto questo..., io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza,

come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza s'impadronirà delle città dei tuoi nemici. Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce. (*Gen* 22,16-18)

Moltiplicherò la tua discendenza come le stelle del cielo e concederò alla tua discendenza tutti questi territori: tutte le nazioni della terra saranno benedette per la tua discendenza; per il fatto che Abramo ha obbedito alla mia voce e ha osservato ciò che gli avevo prescritto: i miei comandamenti, le mie istruzioni e le mie leggi (*Gen* 26,4-5).

Questo tipo di linguaggio è inconfondibile, per lo stile omiletico e parentetico dei Deuteronomisti. Una fraseologia simile ricorre, periodicamente, lungo la storia dei patriarchi (ad esempio 16,10; 26,24; 28,15; 35,1-4), permettendo la possibilità che uno scrittore D abbia redatto materiale di una fonte narrativa in modo analogo alla presentazione delle narrazioni profetiche in Dtr, ad esempio, le storie di Elia ed Eliseo.

Di particolare interesse a questo proposito, è il racconto della visione in *Gen* 15, dove, per la prima volta, troviamo il tema del ritardo nella realizzazione delle promesse. È qui che molti hanno ravvisato l'inizio dell'Elohista, nonostante il fatto che il nome YHWH sia presente dappertutto. Se da un lato è possibile, con un po' di buona volontà, leggere il capitolo come un racconto coerente e senza cuciture, non mancano però indicazioni della conflazione di almeno due fonti. La visione ha luogo inizialmente di notte (v. 5), ma subito dopo leggiamo che il sole sta per tramontare (v. 12); Abramo crede in un primo momento a YHWH (v. 6), anche se poi nutre qualche perplessità e chiede assicurazione (v. 8). Ci sono anche locuzioni duplicate («Abramo disse» ai vv. 2 e 3) e la frase «in quel giorno» (*bayyôm hahû*, v. 18) fa pensare ad un'aggiunta, come accade spesso nei libri profetici. Sono inoltre presenti degli indizi per una datazione tardiva. L'episodio viene introdotto come un racconto di visione, adottando un modulo espressivo attestato in Dtr e nei profeti posteriori, specialmente in Ezechiele («La parola di YHWH fu rivolta ad X in visione»). L'ingiunzione iniziale a non temere, appartiene alla categoria degli oracoli di salvezza di un genere frequente nel Secondo Isaia (*Is* 40,9; 41,10.13.14, etc.). Come per Ezechiele, il veggente è condotto, nella visione, in un luogo dove ha luogo una ulteriore rivelazione (cfr. *Ez* 8,3). La comunicazione di notizie sul corso futuro degli eventi (vv. 13-16) è un'altra caratteristica della tarda profezia, compresi i racconti in prosa sui profeti in Dtr (ad esempio *1 Sam* 2,30-36; *2 Sam* 7,12-17; *2 Re* 22,15-20). Infine, la determinazione del confine del paese presso l'Eufrate è certamente deuteronomica (*Dt* 1,7; 11,24; *Gs* 1,4).

Non desta quindi alcuna sorpresa se diversi recenti commentatori hanno concluso che un autore D abbia composto o ampiamente redatto questo capitolo cruciale<sup>21</sup>. C'è inoltre l'interessante connessione tra fede e giustizia in *Gen* 15,6, che sembrerebbe indicare una fase matura di riflessione teologica, anticipando la presentazione successiva di Abramo come il padre di coloro che credono. Questo stesso versetto implica, se non proprio afferma, una connessione tra l'impegno di YHWH alla parola data e la corrispettiva risposta umana; al riguardo, esso richiama la visione deuteronomica che senza fede Israele non può compiere il suo destino (*Dt* 1,32; 9,23). Allo stesso modo, dobbiamo ai deuteronomisti la formulazione delle promesse nei termini di un'alleanza (PERLITT 1969, 68-77), abbiamo inoltre visto che la frase «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei» (15,7) è modellata sull'auto-presentazione di YHWH come il Dio dell'esodo (*Es* 20,2; *Dt* 5,6)<sup>22</sup>. Dovrebbe essere ovvio che la ricorrenza dello smembramento rituale degli animali in connessione con la stipulazione di alleanze negli antichi testi mesopotamici – provenienti da Mari nel XVIII secolo. a.C. – non ci dà alcun aiuto nella datazione di questo passo; in effetti, la sola altra allusione biblica a questa pratica si trova in *Ger* 34,18, più o meno contemporaneo del Deuteronomio. Possiamo quindi concludere che questo episodio centrale nella storia dei patriarchi fu o scritto o ampiamente rielaborato da un autore D, in un tempo in cui il possesso della terra e quindi la continuazione dell'esistenza di Israele, non poteva più essere data per scontata.

Passando ora alla fonte yahwista (J), è più facile, a questo punto, individuare le problematiche che propongono un'ipotesi alternativa. Si è sempre ritenuto che J costituisca una narrazione continua che copre il periodo che va dagli inizi dell'umanità all'occupazione della terra od almeno alla morte di Mosè. Abbiamo visto però che c'è poco in comune tra la narrazione di *Gen* 1-11 attribuita a questa fonte e *Gen* 12-50 e che il collegamento tra queste due sezioni fu effettuato solo in una data relativamente tarda, attraverso lo schema genealogico. La stessa cosa si può dire dei più vasti corpi

<sup>21</sup> J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 249-278; H.H. SCHMID, *Der Sogenannte Jahwist*, 35-36; R. RENDTORFF, *Gen 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten*, in R. ALBERTZ et al. (edd.), *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1980, 74-81; Id., *Covenant as a Structuring Concept in Genesis and Exodus*, in *JBL* 108 (1989) 391-392; J.A. EMERTON, *The Origin of the Promises to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, in *VT* 32 (1982) 17; M. ANBAR, *Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives*, in *JBL* 101 (1982) 39-55; JOHN HA, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History*, Berlin 1989.

<sup>22</sup> La continuazione di questa formula – *lātet lēkā hā'āreṣ hazzōt lērištāh* «per darti questa terra da possedere» – è chiaramente deuteronomica. Il verbo *yrs* in connessione con la terra ricorre circa sessanta volte nel Deuteronomio e la locuzione *lērištāh* venticinque volte.

narrativi in *Gen* 12-50. Il carattere fortemente singolare della storia di Giuseppe con la difficoltà di ridurla ad una combinazione di J ed E, è stato largamente riconosciuto, ed abbiamo visto che essa sembra essere stata incorporata nel più vasto complesso in una fase relativamente tardiva. Anche il ciclo delle storie su Abramo è significativamente diverso da quello di Giacobbe. Quest'ultimo abbonda di dettagli e presenta un ritratto psicologicamente realistico del protagonista, mentre il primo è abbastanza schematico, presentando Abramo più come una figura ideale e tipica che come personaggio pienamente sviluppato. Perciò la prima parte della storia di Abramo è poco più di un itinerario e la discesa in Egitto e la temporanea separazione da Sara vengono raccontati con un minimo di sviluppo narrativo. A parte la distruzione delle città gemelle e l'unione incestuosa di Lot con le sue figlie, dove Abramo non compare, i soli episodi sui quali ci si sofferma più a lungo, sono l'allontanamento di Agar e la promessa di un figlio (*Gen* 16; 18,1-16).

Anche se gli argomenti *e silentio* siano quasi definitivi, sarebbe tuttavia imprudente trascurare la totale assenza di qualsiasi riferimento ad Abramo negli scritti pre-deuteronomici. Ugualmente, si allude ad Isacco solo per nome e appena due volte; inoltre, sebbene alcune tradizioni su Giacobbe fossero in circolazione in epoca relativamente antica, non abbiamo alcuna certezza che esse siano allora esistite nella forma di una narrazione consecutiva.

La debolezza degli argomenti per la datazione di J al tempo della prima monarchia, forse del regno unito, è stata sempre più messa in evidenza negli studi recenti. Non si può sostenere una datazione sulla base di un ambiente nomadico o semi-nomadico (come EISSFELDT 1966, 198-199 [trad. it., 82-84] in riferimento alla sua 'fonte laica'), come se un autore non avesse potuto, come quello del libro di Giobbe, creare un siffatto ambiente per i suoi caratteri. Non ci possiamo neppure appellare ad un «gratificante e orgoglioso entusiasmo per il popolo, terra, culto e regno» (EISSFELDT 1966, 200 [trad. it., 86-87] in riferimento a J), come se un autore posteriore non avesse potuto esprimere questi sentimenti, nella speranza ed aspettativa di una futura restaurazione. Alcuni autori recenti (WAGNER 1972, 131-136; VAN SETERS 1975, 151-153) hanno anche attaccato la tesi frequentemente proposta di un'associazione tra Abramo e Davide (ad esempio HANS WALTER WOLFF 1966, 131-158; RONALD E. CLEMENTS 1967). Se Abramo fosse stato una figura così importante per i 'teologi' di Davide e Salomone, come WOLFF e CLEMENTS ritengono, risulterebbe allora strano che egli non venga mai menzionato nella storia dei loro regni, o che non ci sia alcuna allusione alla monarchia nel racconto J su Abramo (strano a dirsi, tali allusioni ricorrono

solo in P), o che non abbiamo alcun indizio nello stesso racconto sul conflitto di vita o di morte con i Filistei. Una più plausibile alternativa potrebbe essere il fatto che Abramo venga presentato come un esempio per quelli della diaspora babilonese che risposero all'invito di ritornare in patria e di riedificare la nazione. Egli viene menzionato, almeno, nei testi di quell'epoca.

La nostra discussione sulla formazione di *Gen* 12-50 ci conduce alle seguenti conclusioni. L'edizione finale fu organizzata attorno all'opera sacerdotale, con il suo interesse per una cronologia precisa e la sua ideologia fortemente particolare. Questa edizione incorporava uno strato deuteronomico-deuteronomico con la sua peculiare concezione teologica di promessa e alleanza e una marcata enfasi sul possesso della terra. Possiamo quindi confrontare queste tecniche narrative, metodi redazionali e procedure storiografiche nella storia dei patriarchi, con quelli nel Dtr. In entrambi, troviamo composizioni libere, storie antiche riadattate a situazioni nuove e intere narrazioni di lunghezza considerevole incorporate, con l'apporto di poche o addirittura con nessuna alterazione. Sembra, ad esempio, che la storia di Giuseppe sia stata completamente incorporata in un più vasto complesso narrativo in un modo molto simile a quello per cui la storia della successione (2 *Sam* 11-20 e 1 *Re* 1-2) fu incorporata nel Dtr.

Un confronto fra le due opere potrebbe risultare utile per riesaminare da un altro punto di vista il criterio dei nomi divini che ha svolto un ruolo importante nella discussione fin dai primi tempi della ricerca critica. Sia in *Gen* 12-50 che in Dtr vi sono molti episodi in cui YHWH ed Elohim vengono utilizzati intercambiabilmente. Nella storia di Gedeone (*Gdc* 6-8) e nell'annuncio della nascita di Sansone (*Gdc* 13), ad esempio, l'emissario soprannaturale è designato sia come l'angelo di YHWH, sia come l'angelo di Elohim. Nella narrazione di Saul, similmente, ricorrono entrambe le denominazioni (ad esempio 1 *Sam* 10,9) e l'autore si riferisce nello stesso episodio sia allo spirito di YHWH sia allo spirito di Elohim (1 *Sam* 10,6.10). Ci sono, tuttavia, pochi casi di racconti paralleli in cui i titoli vengono differenziati. Il tentativo di Saul di trafiggere Davide al muro con una lancia viene raccontato due volte e, in una versione, si parla di uno spirito cattivo inviato da Elohim (1 *Sam* 18,10), mentre nell'altra lo spirito cattivo proviene da YHWH (1 *Sam* 19,9). La vicenda della carestia che termina per mezzo di un sacrificio rituale, si conclude dicendo che Elohim accolse la supplica per il paese (2 *Sam* 21,14), mentre il racconto più o meno parallelo del censimento e della pestilenza che segue, si conclude con YHWH che fa lo stesso (2 *Sam* 24,25). In altri paralleli, comunque, i nomi divini non vengono differenziati (ad esempio in Davide che risparmia la vita di Saul: 1 *Sam* 23,14-24,22; 26,1-25). Ci sono pochi racconti – forse solo quelli che

hanno a che fare con il vello di Gedeone (*Gdc* 6,36-40) e Abimelech (*Gdc* 9) – che sono interamente elohisti e la ragione potrebbe risiedere nel fatto che nessuno dei due mostra molto interesse religioso.

## La Ricerca dei Patriarchi Storici

Dal momento che oggi così tanti lettori della Bibbia mostrano interesse per l'esattezza storica dei racconti in essa contenuti, è ancora necessario ribadire che non possiamo neppure cominciare ad affrontare problemi storici senza prima risolvere quelli letterari. Come il filosofo e storico George Collingwood ci ricordava anni fa, la prima domanda da porsi leggendo simili testi non è «Accadde realmente?», bensì «Che cosa significa?». Il significato può essere espresso in diverse forme letterarie e la storia è una di queste forme. D'altra parte, la storiografia così come oggi viene intesa, basata cioè sul resoconto esatto di fatti e l'attenta valutazione delle fonti, è un fenomeno relativamente recente, databile forse all'opera di Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, completato nel 1788. I testi biblici che narrano eventi passati operano con differenti principi e criteri, e dobbiamo quindi accostarci ad essi con aspettative diverse. Non possiamo dare per scontato in maniera semplicistica che l'esatto resoconto di eventi e personaggi del passato sia stato lo scopo principale dell'autore di *Gen* 12-50 ed infatti questi capitoli sono pieni di indicazioni che le cose non andarono così.

Il primo requisito per affermare qualcosa, anche se teoricamente, circa la storicità dei racconti sui patriarchi, è quello di identificare le tradizioni incorporate nel testo. Abbiamo notato nel capitolo iniziale come Hermann Gunkel si mosse per primo in questa direzione, tentando di isolare e descrivere le unità più piccole di tradizione che servirono da blocchi di costruzione della narrazione. Gunkel riteneva che queste furono composte e tramesse oralmente e che fosse poi possibile, in linea di principio, ricostruire il contesto vitale (il *Sitz im Leben*) che generò una singola tradizione. Questo metodo di indagine fu ulteriormente sviluppato da un gran numero di studiosi, i più importanti dei quali furono Albrecht Alt, Gerhard von Rad e Martin Noth. Attraverso ipotesi imponenti essi cercarono di spiegare l'origine delle tradizioni nell'attività sociale e specialmente in quella cultuale delle tribù israelitiche nel periodo pre-statale, e di mostrare come queste tradizioni alla fine si cristallizzarono in una forma narrativa continua.

La ricerca della storia delle tradizioni, quindi, spostava il centro d'inter-

se dal tempo di composizione dei documenti al periodo in cui le tradizioni, che erano dietro ai documenti, ebbero origine. Il compito era allora quello di confrontare queste tradizioni con i (non perfettamente conservati) reperti archeologici che testimoniavano la storia sociale e culturale del Vicino Oriente Antico. Dove si poteva ottenere una relazione ragionevolmente stretta, si riteneva allora possibile affermare l'essenziale storicità della tradizione, nonostante lo iato di molti secoli tra l'epoca in questione e la data attribuita al documento in cui la tradizione trovò espressione. Negli ultimi anni, i problemi inerenti a questi metodi d'indagine sono diventati sempre più evidenti. L'esempio del libro di Giobbe basterà ad indicare come la creazione di un contesto sociale plausibile non conferma necessariamente la storicità dei personaggi e degli eventi situati in quel contesto. Molti degli studiosi in questione operavano allora sulla base di idee sulla tradizione orale, che opere nel campo antropologico e studi teoretici basati su di essa hanno dimostrato essere discutibili. C'era una tendenza ad una frettolosa conflazione dei dati biblici con i risultati inevitabilmente provvisori degli scavi archeologici, più che ad un'analisi che studiasse indipendentemente i due settori dei dati. Nell'opera molto influente di William Foxwell Albright in particolare, si celava l'idea ingenua che i dati archeologici avessero un'oggettività che conferiva loro uno stato e una finalità privilegiati, negati ai testi. Non sorprende quindi che le numerose rivendicazioni della storicità un tempo baldanzosamente avanzate, siano state recentemente invece messe in questione.

La situazione attuale, allora, è questa: allo stato odierno della nostra conoscenza non c'è una speranza realistica di stabilire la storicità dei patriarchi. Il massimo che si può sperare, è proporre una ambientazione plausibile per le narrazioni, nel contesto della storia sociale e politica del Vicino Oriente Antico studiato indipendentemente dalle tradizioni bibliche. Nel corso dell'ultima metà del secolo, l'opzione preferenziale fu per l'inizio del secondo millennio a.C., che corrisponde al periodo del Bronzo Medio – sia Bronzo Medio I (ca. 2100-1900) o Bronzo Medio IIA-B (ca. 1900-1600). Con vari gradi di accentuazioni e variazioni nei dettagli, questa opinione è stata condivisa da molti studiosi ed archeologi inglesi, americani, francesi – Rowley, Kenyon, Cazelles, Albright, Wright e de Vaux, per nominare alcuni fra i più importanti<sup>23</sup> – e divulgata in un certo numero di libri scritti per un pubblico più vasto. Essa appare nella terza edizione della notissima *History of Israel* di John Bright

<sup>23</sup> Ampie bibliografie in T.L. THOMPSON, *The History of the Patriarchal Narratives*, 336-378 e J.H. HAYES – J. MAXWELL MILLER (edd.), *Israelite and Judean History*, Philadelphia 1977, 70-148.

(1981) in una forma praticamente immutata dalla prima edizione pubblicata venticinque anni prima, e ciò nonostante il fatto che essa abbia subito crescenti attacchi, i più forti dei quali negli studi dettagliati di Thomas L. Thompson (1974) e John Van Seters (1975).

Motivi di spazio ci permettono solo un sommario molto breve del dibattito corrente sulla storicità delle narrazioni patriarchali. La scelta di una data all'inizio del secondo millennio, può essere stata suggerita inizialmente dalla cronologia biblica che computa 430 anni per il soggiorno in Egitto (*Es* 12,40) e 480 anni dall'esodo all'inizio della costruzione del Tempio nel quarto anno del regno di Salomone (*I Re* 6,1). Se questo fatto ebbe luogo all'incirca nel 960 a.C., arriviamo così al 1870 circa a.C. per lo spostamento della famiglia di Giacobbe in Egitto. Era gratificante il fatto che questa conclusione sembrasse suffragata dai dati archeologici rinvenuti in siti come quello di Mari (Tell el Hariri) sul corso superiore dell'Eufrate, Nuzi (Yorghhan Tepe) nell'Iraq nord-orientale, Alalakh (Tell Atchaneh) in Siria, Ugarit (Rās Shamra) sulla costa siriana di fronte a Cipro e Tell el-'Amārna tra Tebe e Menfi sulla costa orientale del Nilo. A questi dobbiamo aggiungere le tavolette cappadoce di Kanish (Kültepe), una colonia commerciale assira nella Turchia orientale, i testi di Esecrazione dall'Egitto della diciannovesima e diciottesima dinastia e i risultati degli scavi e ricerche nelle regioni della Cisgiordania e Transgiordania.

Prima ancora di iniziare ad armonizzare i racconti biblici con i dati archeologici, c'è un problema che, sebbene ovvio, non ha avuto finora il giusto peso. Sul presupposto che le fonti abbiano preservato fedelmente le tradizioni correnti nell'antico Israele, poco prima o subito dopo la nascita dello Stato, presupposto che, come abbiamo visto, non fu scevro da difficoltà, dovremmo concludere che queste tradizioni, che riportano i nomi e le attività dei patriarchi in particolari ambienti sociali, siano state, accuratamente trasmesse *oralmente* lungo un periodo di circa otto secoli (cioè dal Bronzo Medio I o IIA al Ferro I). Sebbene ciò non sia impossibile, studi comparativi sulla tradizione orale in culture simili (ad esempio VANSINA 1965 [1961]; CULLEY 1976) suggeriscono che tale ipotesi ha una percentuale molto bassa di probabilità; in effetti nessuno tra i sostenitori di una datazione alta ha fornito una spiegazione plausibile di come ciò possa essere accaduto.

Il nostro sospetto è sorto allora dal sempre più crescente numero di caratteristiche che coloro che propongono una datazione all'inizio del secondo millennio sono costretti a classificare o isolare come anacronismi. Un problema di vecchia data è quello dei rapporti di Abramo ed Isacco con i Filistei (*Gen* 21 e 26), in quanto questi ultimi, come è risaputo, sono arrivati

nell'area non prima del XII secolo a.C.. È stato inoltre indicato che il termine *kašdīm* (Caldei) appartenga al primo più che al secondo millennio, che i riferimenti agli Ittiti (ad esempio in *Gen 23*) riflettano una designazione della regione comune nel periodo neo-assiro e che la più volte attestata parentela aramea, rinvii all'inizio del primo, più che all'inizio del secondo millennio a.C.

Si deve inoltre dire che nessuno degli argomenti in favore di un contesto dell'inizio del secondo millennio è sopravvissuto indenne. I nomi dei patriarchi (di solito vengono considerati solo i maschi) sono attinti dal patrimonio comune della nomenclatura semitica occidentale che non si limita affatto a quel periodo. Il collegamento tra la tribù di Beniamino e i nomadi 'Beniaminiti' del regno di Mari nel XVIII secolo a.C. non è stato preso in considerazione. La nascita di questo 'figlio' di Giacobbe/Israele, e solo di questo, in Canaan (*Gen 35,16-18*) rinvia in una direzione diversa e suggerisce che il nome (letteralmente, figli della mano destra o del sud) possa essere facilmente spiegato dalla sua collocazione come il ramo meridionale delle tribù di Giuseppe. I semi-nomadi o pastori dei testi di Mari offrono una preziosa analogia per certi aspetti dell'ambiente sociale descritto in *Gen 12-50*, ma la stessa situazione era presente anche in epoca molto anteriore e posteriore al periodo del regno di Mari. L'ipotesi di collegare gli spostamenti dei Terachiti con la migrazione amorrea verso occidente nel Bronzo Medio I è ugualmente stata messa in discussione, dipendente principalmente com'è, da una incerta lettura dei testi di Esecrazione egizi.

La popolarità del commentario alla Genesi di E. Speiser nella serie dell'Anchor Bible, ha assicurato che i paralleli archeologici meglio conosciuti siano quelli ricavati dalle tavolette di Nuzi del XV secolo a.C. Molti di questi testi illustrano vari aspetti del diritto consuetudinario in vigore presso la popolazione in predominanza hurrita dentro e attorno alla città di Nuzi; questi sembravano offrire paralleli abbastanza stretti con certe caratteristiche delle storie della Genesi che avevano lasciato perplessi i commentatori precedenti. Gli esempi più importanti trattavano dell'adozione (*Gen 11,29; 12,10-20; 15,2-4*), del ruolo del fratello nel matrimonio di una sua sorella (*Gen 24*), dell'offerta al marito di una schiava da parte di una donna sterile per avere discendenza (*16; 21,1-21; 30,1-8*) e del furto di Rachele degli idoli domestici di Labano (*31*). Comincia ora ad esser chiaro che o il testo di Nuzi in questione è stato capito male, o il contesto biblico non è stato preso in considerazione. Per fare solo un esempio: non è affatto chiaro che a Nuzi il possesso degli idoli domestici conferisse il diritto di primogenitura, e in ogni caso, non c'è traccia nel testo biblico dell'aspirazione di Giacobbe ad essere il primogenito di Labano e l'erede della sua proprietà (GREENBERG

1962, 239-248; THOMPSON 1974, 277-278). Più in generale, non possiamo ritenere che questo tipo di diritto consuetudinario fosse confinato ad un solo gruppo etnico o ad una epoca specifica. Infatti, Speiser stesso ha situato i patriarchi all'inizio del II millennio, mentre Cyrus H. Gordon, che ha addotto molti paralleli con Nuzi, li datava nel periodo di Amarna, all'inizio cioè del XIV secolo a.C.

### Alcune Conclusioni Preliminari

Ripetendo ciò che è stato detto in precedenza, è necessario apprezzare il carattere letterario del testo, la sua struttura e le sue linee di forza, così come le intenzioni e motivazioni che l'hanno prodotto, prima di dire qualsiasi cosa sul suo carattere storico. È importante, inoltre, tenere presente che perfino nelle opere esplicitamente storiografiche, non abbiamo un contatto diretto con i *nuda facta historica*. Ciò che abbiamo è un'interpretazione, una costruzione, messa insieme da una certa selezione e disposizione di fonti e dati, riplasmati da certi procedimenti consci ed inconsci degli autori. È comprensibile, allora, in questo senso, che il passato possa mutare in relazione alla diversa prospettiva del tempo in cui si scrive, così come un oggetto visto all'orizzonte si rivela in maniera diversa quando chi osserva si sposta ulteriormente avanti sul piano di osservazione. La peculiarità della storia dei patriarchi, così come quella del Pentateuco in generale, è che essa incorpora non solo fonti, alla maniera di Erodoto e di altri antichi storici greci, ma anche diverse ricostruzioni del passato viste dalla prospettiva di situazioni diverse nel corso della storia di Israele. In questo senso gli autori biblici concorderebbero, io credo, con Kierkegaard, quando afferma che non vale la pena ricordare quel passato che non può diventare presente.

In questo capitolo ho assunto la posizione che le più tardive, quindi le più chiaramente identificabili, di queste ricostruzioni, siano quelle tradizionalmente designate come Sacerdotale (P) e Deuteronomistica (D). Sebbene esse siano intelleggibili in se stesse, la prima appartiene ad una più estesa composizione sacerdotale, sulla quale ritorneremo, mentre la seconda dev'essere presa e letta in tandem con la Storia Deuteronomistica (Dtr), con cui ha molte caratteristiche in comune. Questo problema di una componente D in Genesi (e, come vedremo a tempo debito, anche in Numeri ed Esodo) rappresenta un punto di partenza relativamente nuovo negli studi sul Pentateuco e smentisce presupposti a lungo dati per scontati. Ciò resta ancora *sub*

*iudice*, ma se si rivelerà esatto, dovremo pensare ad un'edizione D della storia fino al tempo di Mosè come ad una lunga prefazione al Dtr o ad una storia deuteronomistica continua che si estende dalla creazione all'esilio babilonese. L'ultimo stadio di formazione, dal quale emerge il Pentateuco in seguito all'incorporazione del Deuteronomio nella storia sacerdotale, sarà l'oggetto del nostro capitolo finale.

In modi diversi sia P che D riflettono l'esperienza di indigenza e di esilio e la speranza della rinascita di una comunità vitale in continuità con il passato. Attorno a questo nucleo sono state assemblate altre narrazioni e catene narrative, per la maggior parte di origine incerta. Se continuiamo ad usare le designazioni J ed E, sarà più per mantenere la continuità con una tradizione di ricerca che per le ragioni per cui esse furono inizialmente postulate; abbiamo visto, infatti, che i criteri in base ai quali queste due fonti sono state identificate, si sono rivelati generalmente insoddisfacenti. Alcuni di questi racconti possono essere stati trasmessi più o meno in forma inalterata da un'epoca antica, mentre altri sembrano essere composizioni libere. Tutti, in un modo o in un altro, esprimono convinzioni profondamente radicate sull'identità e il destino corporativo di Israele e, oltre a ciò, sull'esistenza umana *coram Deo*. Per questa ragione la loro interpretazione costituisce un capitolo importante nella storia delle comunità in cui essi continuano ad essere letti.

### Capitolo quinto

## DALL'EGITTO A CANAAN

### Esodo, Levitico, Numeri

Il paragrafo iniziale di *Esodo* (1,1-7) riassume la più lunga genealogia dell'estesa famiglia di Giacobbe in *Gen* 46,8-27. Esso segna, inoltre, un nuovo capitolo nella storia e quindi giustifica un nuovo libro, notando che l'intera generazione di cui si parlava nell'ultima parte di *Genesi* è ormai scomparsa (1,6). Non v'è dubbio che è questa netta distinzione tra generazioni che spiega il motivo per cui la divisione in libri ricorre a questo punto piuttosto che con l'elenco dei membri della famiglia in *Gen* 46. Se, comunque, guardiamo avanti, non vediamo una così chiara demarcazione che separi l'Esodo dal Levitico, né il Levitico da Numeri. Il Levitico contiene le leggi culturali rivelate a Mosè al Sinai, iniziando dal capitolo ventiquattresimo di *Esodo* (vv. 15b-18a) e le dichiarazioni divine dalla tenda del convegno nel deserto si spingono oltre il Levitico giungendo fino al libro dei Numeri. Possiamo quindi precisare più chiaramente un punto considerato in precedenza, che cioè la divisione di questa lunga sezione centrale del Pentateuco in tre libri non fu dettata né dalla logica della narrazione, né da considerazioni puramente pratiche di fabbricazione di rotoli, poiché essa poteva essere facilmente contenuta in due rotoli. La divisione in tre, permise al redattore finale di porre il Levitico, il più breve dei cinque libri, in posizione centrale tra l'Esodo e Numeri, di lunghezza quasi uguale<sup>1</sup>; l'intera sezione risulta così racchiusa tra il primo e il quinto libro, molto più caratteristici e indi-

<sup>1</sup> F.I. ANDERSON - A.D. FORBES, *Prose Particle Counts of the Hebrew Bible*, in C.L. MEYER - M. O'CONNOR (edd.), *The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honor of David Noel Freedman*, Winona Lake Ind., 1983, 172, conta 16.713 parole in *Esodo*, 16.413 in *Numeri* e 11.950 in *Levitico*.

pendenti. Uno dei nostri obiettivi sarà quello di comprendere il significato per l'esegesi di questo ricorso strutturale.

Differentemente da *Gen* 12-50, la narrazione di questi tre libri centrali non è divisa in sezioni distinte con segnalazioni paragonabili alle intestazioni delle *tôledôt*. In *Gen* 12-50 le divisioni corrispondono ai ruoli dominanti dei singoli personaggi, principalmente Abramo, Isacco, Giacobbe e Giuseppe, mentre in questi libri le sole *dramatis personae* paragonabili sono Mosè e Aronne. Un modo di interpretare la narrazione sarebbe quello di leggerla come una biografia di Mosè preceduta da una lunga introduzione, che consiste in Genesi e nel primo capitolo di Esodo. Essa inizia con la nascita di Mosè e il suo salvataggio dalla morte in tenera età (*Es* 2,1-10) e, se includiamo il Deuteronomio, termina con la sua morte in Moab (*Dt* 34). Tra questi due estremi, essa narra gli eventi significativi della sua vita, compreso il matrimonio (*Es* 2,11-22), la missione di liberare il suo popolo in schiavitù (2,23-4,31), l'adempimento di questo incarico (5,1-15,21) e la sua guida di quel popolo per quarant'anni, che include il dono di una costituzione designata a preservare l'identità di Israele dopo l'insediamento nella terra (*Es* 15,22 - *Dt* 33,29). Non si tratta, ovviamente, di una biografia paragonabile agli esempi del genere moderni od anche antichi (ad esempio quelle di Senofonte e Plutarco), ma diversi studi hanno mostrato che una lettura biografica della narrazione potrebbe essere per noi molto istruttiva<sup>2</sup>. È degno di nota il fatto che nella tarda antichità Filone e, in maniera alquanto differente, Giuseppe Flavio (*Ant* 2,201-4,321) scrissero la vita di Mosè, che sembra quindi essere stata oggetto di interesse biografico per gli antichi scrittori giudaici le cui opere sono giunte a noi solo in frammenti<sup>3</sup>. Pur avendo detto tutto ciò, non possiamo non avere l'impressione che il centro d'interesse non sia tanto lo stesso Mosè, quanto l'ampio tema della nascita di un popolo con una speciale relazione con Dio (YHWH) che lo educa ad una esistenza piena, lo preserva, e lo prepara a svolgere il suo ruolo preordinato fra le nazioni del mondo.

Quest'ultimo punto sarà confermato da un esame della struttura narrativa dei tre libri. La storia inizia non con Mosè, ma con la sofferenza di una nuova generazione sotto un nuovo sovrano in Egitto. Con ciò, risulta chiaro sin

<sup>2</sup> Ad esempio MARTIN BUBER, *Moses. The Revelation and the Covenant*, New York 1958 [1946] [trad. it., *Mosè*, Marietti, Genova 1983]; DAVID DAICHES, *Moses the Man and His Vision*, New York 1975; GEORGE W. COATS, *Moses. Heroic Man. Man of God*, Sheffield 1988.

<sup>3</sup> Eupolemo, Aristobulo, Artapano e Ezechiele il tragediografo. Sulla vita di Mosè nella tarda antichità, si veda D.L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972, 101-37; C.H. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, Missoula 1977, 67-73.

dall'inizio che il ruolo di Mosè è subordinato a quello del destino del popolo. La storia si sviluppa allora in un modo lineare, con la missione al Faraone, le piaghe, e la fuga e liberazione presso il mare (*Es* 2,1-15,21). Seguono quindi le vicissitudini del popolo nel deserto, un amalgama di episodi, parecchi dei quali sono associati alle soste nell'itinerario piuttosto sbalorditivo da Gosen a Moab. A questo punto ci imbattiamo con l'anomalia strutturale ricordata in precedenza; il fatto che nel contesto della narrazione del viaggio, viene accordata una quantità sproporzionata di spazio all'episodio del Sinai, circa un quinto del Pentateuco (*Es* 19,1 - *Nm* 10,28). È ormai tempo di esaminare questo aspetto particolare più approfonditamente.

Sparse per Esodo e Numeri, sono presenti notizie topografiche circa le fasi del non facile avanzamento attraverso il deserto. Gli Israeliti partono da Ramses in Egitto (*Es* 12,37) ed arrivano a Moab, oltre il Giordano verso Gericò (*Nm* 22,1). La formula principale utilizzata ci dà il punto di partenza e la destinazione di ogni tappa del viaggio - «essi partirono da X e si accamparono a Y» -; una quantità notevole della narrazione tuttavia si è raggruppata attorno a molte delle località nominate. Queste fasi o stazioni (*mas'ot*) vengono riportate anche in una lista separata in *Nm* 33, soltanto con un minimo di espansione narrativa. L'introduzione a questa lista, le date precise allegate (33,3.38) e l'enfasi sulla località di sosta dove Aronne morì (33,37-39; cfr. 20,22-29), ne giustificano l'attribuzione allo scrittore sacerdotale che, comunque, ha certamente utilizzato una fonte contenente materiale topografico più antico. Tranne due stazioni, tutte le altre nella sezione tra l'Egitto e il Sinai, vengono menzionate anche altrove nel racconto del deserto in Esodo e Numeri e potrebbero perciò essere state attinte da quella fonte. Le soste tra il Sinai e il Giordano però, sono in gran parte non attestate altrove; da qui l'ipotesi plausibile di Martin Noth che esse riproducano, in ordine inverso, un elenco di fermate del cammino di pellegrinaggio dalla terra di Israele al Sinai<sup>4</sup>.

La caratteristica più interessante del capitolo, per il nostro attuale scopo, è che il deserto del Sinai venga elencato senza commento come la quindicesima delle quarantadue stazioni dell'itinerario. Non viene detto nulla sul dono della legge e del ruolo fondamentale di Mosè, una omissione che sembrerebbe esigere una spiegazione. Il nome 'Sinai' è presente in uno o due poemi di epoca incerta (*Dt* 33,2; *Gdc* 5,5; *Sal* 68,9.18), ma non in connessione

<sup>4</sup> M. NOTH, *Die Wallfahrtsweg zum Sinai*, in *PJB* 36 (1940) 5-28; Id., *Numbers. A Commentary*, Philadelphia 1968 [1966], 242-246. Sull'itinerario in generale, si veda G.W. COATS, *The Wilderness Itinerary*, in *CBQ* 34 (1972) 132-52; G.D. DAVIES, *The Way of the Wilderness*, Cambridge 1979.

con Mosè e il dono della legge; a parte queste ricorrenze esso non è attestato, al di fuori del Pentateuco, in nessun testo pre-esilico. Vi sono anche racconti della storia dall'esodo all'occupazione della terra, introdotti abbastanza incidentalmente<sup>5</sup>, in cui il Sinai è vistosamente assente. Il più interessante di questi è la risposta di Iefte al re ammonita, per giustificare l'occupazione israelita del territorio transgiordanico:

Iefte inviò di nuovo messaggeri al re degli Ammoniti con questo messaggio: «Dice Iefte: Israele non si impadronì del paese di Moab, né del paese degli Ammoniti». Infatti, quando Israele uscì dall'Egitto e attraversò il deserto fino al Mare Rosso e giunse a Kades, mandò messaggeri al re di Edom per dirgli: Lasciami passare per il tuo paese, ma il re di Edom non acconsentì. Mandò inviati anche al re di Moab, ma nemmeno lui volle. Israele perciò rimase a Kades. Poi camminò per il deserto, fece il giro del paese di Edom e del paese di Moab, giunse ad oriente del paese di Moab e si accampò oltre l'Arnon senza entrare nei territori di Moab; perché l'Arnon segna il confine di Moab (*Gdc* 11,14-18).

Ciò che qui è interessante non è soltanto l'assenza di un minimo riferimento marginale al Sinai come fase del viaggio, ma anche la particolare impressione suscitata dal fatto che era Kades la destinazione del percorso israelita fin dall'inizio e la base operativa per l'occupazione di Canaan. Ci resta da vedere se ciò coincida con il racconto del deserto in Esodo e Numeri.

Kades o Kades Barnea è una vasta oasi nel Sinai settentrionale, circa 80 Km a sud di Bersabea. La tradizione narrativa la colloca sia nel deserto di Paran (*Nm* 13,26) che in quello di Sin (*Nm* 20,1; 27,14). Ad essa sono strettamente legati i nomi di Massa e Meriba. Molti degli episodi nel racconto del deserto sono collocati nella regione di questa oasi durante quella che doveva essere stata una lunga sosta («Così rimaneste in Kades molti giorni», *Dt* 1,46). Questi episodi includono l'approvvigionamento d'acqua dalla roccia (*Es* 17,1-7; *Nm* 20,2-21) e la successiva campagna contro gli Amaleciti (*Es* 17,8-16). La visita del sacerdote madianita, suocero di Mosè, segue subito dopo; sebbene non venga nominato il luogo dell'incontro, l'episodio sembra appartenere allo stesso complesso di tradizione locale (*Es* 18). Questa importante tradizione narrativa posiziona l'accampamento israelita presso la 'montagna di Elohim' (*Es* 18,5), spesso accantonata come una glossa

<sup>5</sup> Sono esclusi, quindi, i testi discussi da Gerhard von Rad in connessione con la sua teoria del 'piccolo credo'; si veda il suo *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh 1966 [1958], 1-78.

che identifica erroneamente il sito con l'Oreb. Un monte Paran però, (forse Jebel Faran, ad ovest del golfo di Aqaba/Eilat), ricorre in composizioni poetiche come un luogo di teofania (*Dt* 33,2; *Ab* 3,3), e questo potrebbe ben rappresentare una tradizione alternativa all'Oreb. La ricognizione della terra parte ugualmente dall'oasi di Kades (*Nm* 12,16-14,45) e altrove viene chiaramente affermato che Kades era la base operativa per la conquista (*Nm* 32,8; *Dt* 9,23; 14,6-7). L'ultimo fatto ricordato, che ha avuto luogo a Kades, è la morte di Miriam, la sorella di Mosè (*Nm* 20,1).

Sembra allora, che Kades rappresenti una distinta fase intermedia tra Egitto e Canaan. Vi sono anche indicazioni di un'attività giudiziaria e legale là presente, che suggerisce un'oscura, ma importante fase primitiva nello sviluppo delle tradizioni legali di Israele (in riferimento alle quali è interessante notare che il nome precedente di Kades era En-Mispat, sorgente del giudizio, *Gen* 14,7). La benedizione su Levi in *Dt* 33,8-11 associa le funzioni sacerdotali di insegnamento e di trasmissione di decisioni legali con Massa e Meriba e, naturalmente, Mosè stesso era un levita. L'incontro tra Ietro e Mosè (*Es* 18), che la tradizione sembra collocare nella regione di Kades, presuppone che decreti legislativi (*mišpaṭîm* vv. 16.20) fossero già stati promulgati e tutto ciò di cui c'è bisogno sono solo appropriate procedure giuridiche e un programma di istruzione nella legge. Questa apparente anticipazione del dono della legge al Sinai ha infastidito gli esegeti almeno fin dal Medioevo. Vengono offerti anche dei sacrifici e c'è un pasto sacrificale cui Mosè (non nominato, ma certamente presente), Aronne e gli anziani d'Israele partecipano ed anche questo sembra anticipare la conclusione dell'alleanza in *Es* 24 (vv. 1-2.9-11). Non esiste una soluzione sicura a questo insieme di problemi, che ha provocato una grande quantità di ipotesi<sup>6</sup>, anche se una spiegazione plausibile potrebbe essere che *Es* 18 abbia conservato una tradizione alternativa delle origini della tradizione legale, forse connessa ad un'alleanza madianita-israelita a Kades, che nel corso del tempo fu sostituita ed emarginata dalla dominante tradizione del Sinai.

Altri indizi per questa tradizione alternativa sono stati rintracciati di tanto in tanto dagli esegeti dei racconti del deserto. La breve storia della potabilizzazione dell'acqua amara a Mara (*Es* 15,23-26) parla della promulgazione

<sup>6</sup> Le tradizioni di Kades erano importanti per Wellhausen nel suo *Prolegomena to the History of Israel* (New York 1957 [1883]), 342-43, seguito da Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Darmstadt 1967 [1906], 51-71) e da studi più recenti, ad esempio M.L. NEWMAN, *The People and the Covenant. A Study of Israel from Moses to the Monarchy*, Nashville 1962. Questo approccio è stato criticato da Martin Noth (*A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs N.J. 1972 [1948], 164-66).

di uno statuto e ordinamento (*hōq ûmišpat*). Qui inoltre YHWH 'prova' il popolo, con il verbo *nissāh*, altrove associato a Massa presso Kades (*Es* 17,2; *Nm* 14,22; *Dt* 6,16; 33,8). Raccogliendo insieme tutti questi indizi, sembra ragionevole pensare che la legge del Sinai e la tradizione dell'alleanza siano state sovrapposte su una più antica tradizione di Kades e che questa sovrapposizione corrisponda, ad un livello letterario, all'inserzione della compatta pericope del Sinai (*Es* 19,1 – *Nm* 10,28) nella narrazione del deserto. L'ipotesi è corroborata dal fatto che la partenza del sacerdote madianita per il suo paese, ricordata immediatamente prima della solenne introduzione alla pericope del Sinai (*Es* 18,27), viene ripetuta subito dopo di essa (*Nm* 10,29-32), mettendo in evidenza una tecnica riassuntiva o di «ripresa» che ricorre spesso nella Bibbia Ebraica.

Dando il peso dovuto a questa importante caratteristica strutturale, propongo di analizzare questa parte centrale del Pentateuco nell'ordine seguente: 1. Israele in Egitto (*Es* 1,1–15,21); 2. Israele nel deserto, includendo la sua avanzata attraverso la regione transgiordanica (*Es* 15,22–18,27 + *Nm* 10,11–36,13); 3. Israele al Sinai (*Es* 19,1 – *Nm* 10,10). Ci soffermeremo sui primi due nel resto di questo capitolo, mentre il terzo, che racchiude la complessa questione delle tradizioni legali di Israele, sarà analizzato separatamente nel cap. 6.

## Israele in Egitto (*Es* 1,1–15,21)

Questa prima sezione narra la storia abbastanza semplice e chiara della liberazione da una situazione di morte e di conflitto che porta alla vittoria del debole sul forte, dell'oppresso sull'oppressore. Cominciando con piccole vittorie – il Faraone anonimo superato in astuzia dalle levatrici ebreë (1,15-21) ed il brutale caposquadra egiziano assassinato da Mosè (2,1-15) – il filo della narrazione prosegue con la disputa sul terreno della magia tra Mosè e Aronne da un lato e i maghi egiziani dall'altro (7,8-13) per arrivare alla fine, ad una protratta prova di forza con un Faraone ostinato, che culmina nella morte dei primogeniti egiziani, un'emigrazione di massa e la vittoria finale presso il mare. Narrando di una operazione di salvataggio grazie ad un intervento divino, la storia trova il suo filo unificante nel tema del primogenito in pericolo. La campagna genocida sferrata contro gli schiavi ebrei all'inizio, culmina in una minaccia diretta contro i loro figli maschi e quindi, contro i loro primogeniti (1,15-22). Fin dall'inizio, perciò, ritroviamo una prefigura-

zione della minaccia ad Israele come primogenito di YHWH (4,22-23). Dopo che Mosè scampa alla morte, mediante la circoncisione del suo primogenito ad opera di Zippora (4,24-26), il prolungato rifiuto del Faraone di liberare Israele dalla schiavitù, nonostante una serie di grandi calamità, conduce alla morte del suo stesso primogenito e di quelli dei suoi sudditi. Questa applicazione della *lex talionis* viene prima minacciata (4,23), poi annunciata (11,4-9; 12,12-13) e quindi effettuata (12,29-32). La fuga dalla morte si tramuta allora in una vittoria, celebrata da inni di lode, allorché questa parte della storia raggiunge la sua conclusione (15,1-21).

Una caratteristica strutturale di questa narrazione, che esige un commento, è la lunghezza eccessiva della descrizione delle dieci piaghe (7,14–10,29; 12,29-32). Gli eventi che conducono a questa serie di disastri risultano descritti con vivacità, ma anche con la dovuta economia: il gruppo viene identificato, viene descritta la situazione sotto un nuovo regime politico, vengono presentate in scena le guide o i capi; una prima missione finisce col peggiorare le cose, poi un tentativo rinnovato (originariamente una versione differente della stessa missione) porta ai disastri che affliggono gli Egiziani. Il climax delle piaghe che è la morte dei primogeniti, sortisce il suo effetto drammatico nell'interporre il rituale della Pasqua tra l'annuncio e l'evento stesso. Da un certo punto di vista, la serie delle piaghe potrebbe essere considerata come uno sviluppo dei segni operati con il bastone magico, il cui obiettivo originario era quello di persuadere gli Ebrei che dubitavano della legittimità della missione di Mosè (4,1-9). Il primo di questi segni, la trasformazione del bastone in un serpente, viene ripetuto davanti al Faraone (7,8-13), mentre il terzo e l'ultimo, il cambiamento delle acque del Nilo in sangue, costituiscono il primo dei numerosi disastri ecologici nella serie (7,14-24). Si potrebbe però argomentare che la logica della narrazione richieda solo la morte del primogenito egiziano, climax al quale, come abbiamo visto, il narratore ci ha preparato fin dall'inizio. Le nove calamità precedenti servirebbero allora a rafforzare l'impatto drammatico di quella finale attraverso il suo differimento, in modo analogo al tentativo di Abramo, coraggioso ma inutile, di annullare il pronostico contro gli abitanti condannati di Sodoma (*Gen* 18,22-23).

Per la creazione di una tale serie, c'era materiale abbondante a disposizione, sotto forma di maledizioni annesse ad alleanze o trattati (ad esempio, bubboni od ulcere in *Dt* 28,27.35) e ad oracoli profetici di giudizio. *Am* 4,6-12, ad esempio, elenca una serie di sette calamità – letteralmente, 'azioni di Dio' – inflitti all'infedele Israele: fame, siccità, carbonchio e muffa, locuste, una pestilenza non specificata, sconfitta militare e terremoto. Anche queste calamità erano destinate a provocare un effetto voluto dalla divinità; anche

queste restarono senza successo e l'ultima è chiaramente il climax nella serie. Gli oracoli anti-egiziani in *Ezechiele* (capp. 29–32) possono anch'essi avere qualche relazione con la narrazione delle piaghe, specialmente in considerazione dei riconosciuti legami tra Ezechiele e il materiale Sacerdotale del Pentateuco. Nel contributo di Ezechiele e di P alla narrazione delle piaghe le 'azioni di Dio' vengono denominate come 'giudizi' (*mišpaṭim*, Ez 30,19; Es 7,4) e sono punteggiate dalla dichiarazione finale «e sapranno che io sono il Signore» (Ez 29,9.16.21; 30,19.26; 32,15). La prima e nona piaga echeggiano ugualmente la minaccia del sangue e delle tenebre in terra d'Egitto negli oracoli di Ezechiele (Ez 30,18; 32,6-8).

Dovremmo aggiungere che le spiegazioni di questa sequenza di calamità in riferimento ai fenomeni naturali che si verificavano ogni tanto in Egitto (ad esempio, detriti rossi trascinati dal Nilo dopo abbondanti precipitazioni) o catastrofi naturali spettacolari (ad esempio, l'eruzione vulcanica sull'isola di Thera/Santorini), sono state in voga per lungo tempo ed ancora continuano ad essere proposte<sup>7</sup>. Se ne può ammirare l'ingegnosità, ma aggiungono davvero poco se non nulla alla nostra comprensione del racconto. L'attenzione ai dettagli (ad esempio le acque mutate in sangue che non si limitarono al Nilo) mostrerà abbastanza chiaramente che la plausibilità non era certo l'interesse principale.

Così com'è il testo attuale, abbiamo nove piaghe che giungono al climax con la morte del primogenito:

1. Sangue (7,14-24)
2. Rane (7,25–8,11 [7,25–8,15])
3. Zanzare (8,12-15 [8,16-19])
4. Mosconi (8,16-28 [8,20-32])
5. Moria del bestiame (9,1-7)
6. Ulcere (9,8-12)
7. Grandine (9,13-35)
8. Locuste (10,1-20)
9. Tenebre (10,21-29)

<sup>7</sup> Ad esempio G. HORT, *The Plagues of Egypt*, in ZAW 69 (1957) 89-103; Z. ZEVIT, *Three Ways to look at the Ten Plagues*, in BR 6.1 (1990) 16-23. 42-43.

Mentre non sembra esserci un fondamento logico per l'ordine, non occorre grande sforzo per ravvisare due modi contrastanti in cui gli episodi sono presentati. Secondo uno – la fonte J dell'ipotesi documentaria – YHWH comunica direttamente con Mosè, è lui stesso a maneggiare il bastone magico, l'effetto del quale è descritto in modo abbastanza preciso. Il Faraone generalmente cede e supplica, Mosè intercede, il Faraone fa concessioni che si dimostrano inaccettabili, si apprende che il paese di Gosen non è colpito dai disastri e che il cuore del Faraone viene, traducendo letteralmente, 'indurito' (*kābēd*, 7,14; 8,11.28 [8,15.32]; 9,7.34; 10,1). Nello strato identificato come di origine sacerdotale, al contrario, YHWH comunica con Aronne attraverso Mosè, è Aronne che maneggia il bastone magico nelle piaghe 1, 2 e 3, Mosè agisce da solo nella 7, 8 e 9 piaga ed entrambi nella 6. Nelle prime tre piaghe in cui è coinvolto Aronne, egli è in competizione con i maghi egiziani e viene posto generalmente in risalto l'effetto universale dei disastri. Per esprimere l'indurimento del cuore del Faraone, chiaramente un *leit motiv* fondamentale, si utilizza il verbo *h̄zq*, che indica «resistenza ed ostinazione» (7,22; 8,15 [8,19]; 9,12.35; 10,20.27).

È opportuno anche notare che due delle piaghe (la 2 e la 6) sono identificate come esclusivamente Sacerdotali, mentre le altre due (la 4 e la 5) non rivelano alcuna traccia dello stile Sacerdotale. Questo rimanda a due serie di sette, lo stesso numero attestato nel *Sal* 105 e forse anche nel *Sal* 78, serie che furono poi combinate in modo tale da dare un totale di dieci che comprendeva la morte dei primogeniti. Probabilmente non c'era nessun motivo esoterico dietro queste organizzazioni; le divisioni in sette elementi sono numerose e non c'è bisogno di sottolineare che il numero dieci era considerato un numero pratico e conveniente. Ugualmente evidente è la funzione delle sequenze nel contesto di *Es* 1–15 come unità narrativa. L'intenzione esplicitamente affermata, è la dimostrazione della signoria universale, dell'incomparabilità e del potere del Dio degli Ebrei (8,18 [8,22]; 9,14-16.29; 10,2). Quando però leggiamo il grande grido che salì da tutto l'Egitto alla morte dei primogeniti (12,30), è difficile evitare di chiedersi se una dimostrazione dello schiacciante potere divino, in particolare nell'applicazione della *lex talionis*, giustificasse un così grande prezzo di sofferenza umana. Forse, tutto quello che possiamo dire è la certezza, ovunque evidente, che Dio ha un disegno su questo popolo e, attraverso questo, sull'umanità, e che l'opposizione a questo disegno, allora come ancora in seguito, comporta come sua conseguenza, la sofferenza.

## Il Carattere Letterario e la Formazione della Storia dell'Esodo

Qualsiasi interpretazione di un testo biblico, come di ogni altro testo, è condizionata dalle precomprensioni, consce ed inconscie, del lettore. Ci devono essere ovviamente alcuni criteri per discriminare tra buone e cattive interpretazioni, ma non esiste una interpretazione oggettiva e definitiva di un testo. Dopo che il lavoro dell'interprete è finito, il testo è ancora lì, a mettere in questione letture passate e a stimolare future interpretazioni. Forse, quindi, il miglior consiglio che si potrebbe dare ad un interprete è di essere il più chiaro possibile sulle proprie precomprensioni, gli scopi ed il metodo. È stato notato in precedenza che molti oggi lavorano con il presupposto che le circostanze della produzione ed accettazione di un testo siano irrilevanti per il suo attuale significato. Una volta prodotto, il testo ha una esistenza propria e dev'essere interpretato come un sistema chiuso, esclusivamente all'interno dei suoi propri termini di riferimento. A rischio di sembrare ingenui, ci si potrebbe comunque chiedere quale prodotto culturale o sociale, come lo è di certo un testo, possa essere adeguatamente compreso a prescindere dalla situazione sociale che lo ha generato. Il problema che allora nasce, è se tale ermeneutica preservi la necessaria distanza tra testo e lettore, quel tipo di distanza ed equilibrio richiesti per un proficuo dialogo (l'analogia è di Hans-Georg Gadamer).

Qualunque siano le sue colpe e le sue esagerazioni e malgrado l'insensibilità estetica di molti dei suoi specialisti, la lettura storico-critica dei testi agisce almeno come argine alla tendenza di sottomettere il testo all'autocomprensione e programma dell'interprete. Alter, come abbiamo notato, deplorava le 'tecniche di scavo' impiegate dagli studiosi di Bibbia, ma se per comprendere un testo si richiede qualcosa di più di un apprezzamento estetico, lo scavo in realtà non è una metafora così malvagia. Richiamiamo una metafora analoga di Claude Lévi-Strauss (in *Tristi Tropici*, Milano 1982), suggerita dalla sua antica passione per la geologia. Egli ritiene che un paesaggio, sia pur bello, si presenta come un fenomeno caotico finché non ci si rende conto che i suoi diversi aspetti devono essere spiegati mediante ciò che giace sotto la superficie e quindi attraverso la sua storia passata. Come la formazione di un paesaggio, la formazione di un testo fa ugualmente parte del suo significato attuale e totale.

È da tenere ugualmente in considerazione il fatto che a questi testi sia stato e venga ancora attribuito uno status speciale all'interno di ciò che Stanley

Fish chiamava 'comunità interpretative'. In tali comunità, la continuità con il passato nella forma di ricordo collettivo, la memoria e la riattualizzazione, sono un fattore costitutivo. Non è quindi esagerato per Gerhard Ebeling dire che la storia della Chiesa sia in larga misura la storia dell'interpretazione della Bibbia. Per quanto ci riguarda, dobbiamo aggiungere che questo processo interpretativo – in riferimento all'Esodo ad esempio – non lo si può far semplicemente risalire al periodo biblico bensì, in linea di principio, esso può essere ricostruito nelle sue fasi più antiche dal testo biblico stesso. Questo sarà ciò che tenteremo di fare nella parte rimanente di questa sezione del nostro studio.

Possiamo con sicurezza affermare che non esiste altra narrazione nella Bibbia ebraica che abbia giocato un ruolo così importante nelle comunità interpretative giudaiche e cristiane e nei sottogruppi al loro interno come la storia dell'Esodo. Le composizioni liturgiche hanno avuto un grande interesse per questa storia, sebbene vi siano ora poche prove per ritenere che la storia stessa sia nata come leggenda festiva per la Pasqua (JOHANNES PEDERSEN 1934, 161-175). Il suo status paradigmatico viene chiaramente evidenziato nel *seder pasquale*:

*bĕkôl-dôr wādôr hayyāb ʿādām lirōt*  
*ʿet-ʿašmô kēʾillū hî? yāšā? mimmišrāyim*

In ogni generazione ciascuno deve considerarsi come se lui in persona fosse uscito dall'Egitto.

Altro non possiamo fare, che offrire uno o due esempi di ciò che è stato chiamato il paradigma (*pattern*) dell'Esodo nella Bibbia (DAVID DAUBE 1963). Esso forma la griglia per la descrizione storica dell'attraversamento del Giordano (*Gs* 3,13-17.23). Emerge chiaramente nel modo in cui l'Isaia esilico (*Is* 40-55) aspetta con ansia un esodo dalla cattività babilonese e il ritorno nel paese<sup>8</sup>. Non è un fatto casuale (anzi certamente disegnato in prospettiva) che il racconto del ritorno in *Esd* 1-6 termini con la celebrazione della Pasqua; siamo così indotti a inferire che Esdra stesso e

<sup>8</sup> W. ZIMMERLI, *Le nouvel Exode dans le message des deux grands prophètes de l'exil*, in *Homage to Wilhelm Vischer*, Montpellier 1960, 216-217; B.W. ANDERSON, *Exodus Typology in Second Isaiah*, in B.W. ANDERSON – W. HARRELSON (edd.), *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1962, 177-95; J. BLENKINSOPP, *Scope and Depth of the Exodus Tradition in Deutero-Isaiah*, in *Concilium* 2/1966, 41-50; HANS BARSTAD, *A Way in the Wilderness. The "Second Exodus" in the Message of Second Isaiah*, Manchester 1989.

la sua carovana avessero celebrato la stessa festa poco prima della loro partenza dalla Mesopotamia (*Esd* 8,31). Sembra che il compilatore di Cronache-Esdra-Neemia abbia ommesso all'inizio il racconto degli eventi fondanti, per introdurli tipologicamente alla fine, presentando la costituzione di una nuova comunità come il risultato di un nuovo esodo dalla schiavitù e dell'occupazione del paese. Inoltre, per fare un ultimo esempio, lo stesso schema si ritrova nelle prime comunità cristiane, particolarmente tra altri casi, nell'associazione della morte redentrice di Gesù con la Pasqua.

Che cosa possiamo desumere da *Es* 1-15 sulle fasi più antiche di questo continuo processo interpretativo? Mentre vi sono state, e vi sono ancora, numerose differenze di opinione sulle singole sezioni e versetti, parecchi seguaci dell'ipotesi documentaria concordano sul fatto che la forma finale risultò da una combinazione di una fonte J di base, di un racconto E più frammentario ed incompleto e di una espansione P del complesso JE. Un'analisi della narrazione, lungo questa scia, fu presentata ai lettori di lingua inglese da Samuel Rolles Driver nel suo commentario del 1911 e nella sua *Introduction to the Literature of the Old Testament* (pagg. 22-42) pubblicata due anni dopo. (Una tabulazione utile dei risultati di Driver è disponibile nell'articolo di MOSHE GREENBERG in *Enc. Jud.* 6,1058). Molta parte di questa teoria viene riprodotta nei commentari più recenti, anche se nessuno ora attribuisce il Canto al mare ad E. Basandoci sui risultati della nostra analisi di Genesi nei due capitoli precedenti, cercheremo ora di verificare la validità delle seguenti affermazioni sulla formazione di *Es* 1-15. 1. La narrazione giunse alla sua forma finale, per mano di un compilatore post-esilico che organizzò il materiale a sua disposizione per formare una narrazione coerente e avvincente. 2. Come in Genesi, la fonte sacerdotale (P) fornì l'intelaiatura di base, sia mediante brevi sommari o, meno spesso, mediante narrazioni più ampie in punti particolarmente importanti. 3. Vi sono anche indicazioni di una redazione deuteronomico-deuteronomistica (=D) specialmente nella missione di Mosè (3,1-6,1) e nelle direttive per la festa degli azzimi e per l'offerta delle primizie (13,3-16). 4. Sia P che D sono parte di opere letterarie più vaste, che iniziano da Genesi e si prolungano oltre l'Esodo. 5. Entrambe hanno incorporato selettivamente, da diverse fonti, tradizioni narrative preesistenti, che sembrano aver poco in comune con la narrazione di Genesi. Se continuiamo a chiamare queste ultime J ed E, lo facciamo principalmente per mantenere una certa continuità nella *diadoche* degli studiosi, poiché il criterio dei nomi divini è ancor meno utile qui, che in Genesi.

Esamineremo ora più da vicino *Es* 1-15 con l'intento di verificare queste

tesi. Il presente contributo non mira ad offrire una esegesi puntuale dei versetti, per la quale il lettore è rimandato ai commentari<sup>9</sup>.

### *L'oppressione (1,1-22)*

Questa 'mise en scene' introduttiva corrisponde alla prima sezione *šētumah* masoretica, divisa in tre paragrafi, ciascuno di sette versetti, con un versetto conclusivo, un'organizzazione effettuata per allinearsi con i brani P dei vv. 1-7 e 13-14. L'elenco degli immigranti (vv. 1-5) è una versione notevolmente abbreviata di *Gen* 46,8-27 (ugualmente di P) con pressappoco lo stesso titolo e conclusione. Il totale di settanta corrisponde alla somma delle nazioni in *Gen* 10 ed anche, probabilmente non per una coincidenza, al numero delle divinità del pantheon cananeo, i «settanta figli di Athirat» del testo ugaritico di Baal (*II vi* 44-46). La connessione è fatta in un interessante distico nel canto di Mosè (*Dt* 32,8-9):

Egli fissò i confini dei popoli  
Secondo il numero dei figli di Dio.

Seguendo la tradizione in *Dt* 10,22 e questi elenchi in Genesi ed Esodo, il Testo Masoretico ha «figli di Israele», ma la LXX, apparentemente appoggiata da una lezione di Qumran<sup>10</sup>, ha preservato il senso originale che ognuno dei settanta membri del pantheon sia stato assegnato come divinità tutelare a ciascuna delle nazioni. Israele è quindi il microcosmo, dentro il macrocosmo del mondo pagano. *Es* 1,6 («Giuseppe morì, e tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione») potrebbe essere stato aggiunto dal redattore (R) per operare una netta cesura tra le epoche e quindi tra i libri, come anche la morte di Mosè e di Giosuè segnava il punto finale di due epoche successive (*Dt* 34,10-12; *Gs* 1,1-2; *Gdc* 2,10). Vediamo qui e nella morte della prima generazione nel deserto (*Nm* 14,20-38 P), un'allusione indiretta alla

<sup>9</sup> Tra i più importanti commentari recenti disponibili in inglese e in italiano vi sono quelli di Martin Noth (1962 [1959] [trad. it., *Esodo*, Paideia, Brescia 1973]) e Brevard Childs (1974); in inglese anche il più antico commentario di S.R. Driver (Cambridge 1911) è ben degno di essere consultato. Da parte ebraica, si vedano UMBERTO CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967 [1951], in gran parte una parafrasi del testo biblico da una prospettiva tradizionale, e MOSHE GREENBERG, *Understanding Exodus*, New York 1969 ed *EncJud* 6,1050-67.

<sup>10</sup> 4QDeut<sup>q</sup> legge *bny 'l* [...], cosicché non è chiaro se la lezione sia 'el o 'elohim; si veda PATRICK W. SKEHAN, *A Fragment of the 'Song of Moses' (Dt 32) from Qumran*, in *BASOR* 136 (1954) 12-15.

situazione della diaspora babilonese che precedette il ritorno di una nuova generazione in patria. P però, va oltre, raccontandoci (*Es* 1,7) che la morte della prima generazione fu seguita da una fenomenale esplosione demografica, in accordo con il comando della creazione (*Gen* 1,28) ripetuto dopo la morte in massa nel diluvio (*Gen* 9,1). Anche ciò può esser visto in corrispondenza dell'incremento demografico sotto il governo neo-babilonese ed achemenide, dopo le enormi perdite di vite durante e subito dopo la conquista di Giuda e Gerusalemme.

P ha inoltre inserito, in 1,13-14, un tipico sommario dell'oppressione, dove l'espressione chiave «con durezza» (*bēpārek*, solo qui, in *Lv* 25,43.46.53 ed *Ez* 34,4) ricorre quasi all'inizio ed alla fine, formando una elegante inclusione.

Il resto della narrazione riporta l'ascesa al trono di un nuovo sovrano, che corrisponde alla nuova generazione israelita e la sua adozione di una serie di misure sempre più drastiche, l'ultima delle quali porta direttamente al racconto della nascita del personaggio di un salvatore e del suo eccezionale salvataggio dalla morte dopo la nascita. Vi sono alcuni aspetti sconcertanti in questa storia. Perché, ad esempio, il faraone avrebbe voluto sterminare la sua forza-lavoro, specialmente dopo aver espresso la preoccupazione che essi avrebbero potuto abbandonare il lavoro? Egli agiva pensando che se avesse accresciuto il carico di lavoro, sarebbe poi diminuita la natalità, forse rendendoli troppo stanchi per procreare? E dato che, per ragioni meglio conosciute solo da lui, egli decise di sterminarli, perché uccidere i maschi piuttosto che le femmine? Egli avrebbe forse trattato direttamente con le levatrici ebrae (solo due per una popolazione, che sommariamente stimata doveva essere di milioni di individui, *Es* 12,37), ed usufruito, lui e sua figlia, dei servizi di un interprete?

È stata una prassi normale, spiegare almeno alcune di queste difficili questioni, come il risultato di una conflazione di fonti; infatti, la prima fase dell'oppressione (1,8-12) e la decisione di affogare i neonati maschi (1,22) veniva attribuita ad J e la storia delle levatrici (1,15-21) ad E<sup>11</sup>. Qui, come spesso altrove, tuttavia, i criteri linguistici per la divisione in fonti sono lunghi dall'essere decisivi. Elohim ricorre nei vv. 15-21, senza però l'uso contrapposto di YHWH nel resto della narrazione; le sezioni J si riferiscono all'oppressore come Faraone (vv. 11.22), mentre E ha 'il re d'Egitto' (vv. 15.17.18), ma anche Faraone (v. 19); gli oppressi sono gli 'Ebrei' in E (vv.

<sup>11</sup> Si vedano i commentari di Noth e Childs *ad loc.*, e per il capitolo nel suo insieme, T.C. VRIEZEN, *Exodusstudien, Exodus 1*, in *VT* 17 (1967) 334-53; O. EISSFELDT, *Die Komposition von Exodus 1-12*, in *Kleine Schriften*, Tübingen 1963, vol. II, 160-70; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Exodus 1-15*, Berlin 1964, 9-23.

15.16.19) e il 'popolo di Israele' in J (vv. 9.12), ma J li designa anche come Ebrei (v. 22 con la LXX e il Pentateuco Samaritano). Il compilatore, quindi, aveva senza dubbio a disposizione tradizioni narrative sia in forma scritta che orale, anche se esse non sono chiaramente identificabili come segmenti di fonti continue che provengono dalla Genesi.

Se è sicuramente interessante identificare le fonti, laddove ciò può essere fatto con un grado ragionevole di certezza, è però più importante cercare di comprendere il genere di scritto con cui abbiamo a che fare. Notiamo così che la politica del Faraone nei confronti dei suoi prolifici sudditi ebrei si sviluppa in tre fasi, ciascuna annunciata in un discorso diretto e con la constatazione del successo o del fallimento del piano. Questa triplice ripetizione, così comune nella narrazione tradizionale, raggiunge un climax con un decreto che prepara direttamente la comparsa, il salvataggio dalla morte, e la missione della figura di un liberatore. Nella prima fase (vv. 8-12) l'editto è così confuso, che potremmo sospettare l'intenzione di mostrare la stupidità di coloro che dovrebbero essere più astuti degli Ebrei. La seconda fase (vv. 15-21) sortisce lo stesso effetto mostrando come il Faraone, erede di una lunga tradizione di sapienza, è lui stesso superato in astuzia da due semplici levatrici ebrae (che ce ne siano solo due è, naturalmente, un requisito del genere narrativo). La fase finale (v. 22), concentrata in un diretto e brutale decreto dell'oppressore, spinge il lettore a voltare pagina, per così dire, e a continuare a leggere per scoprire il finale. Notiamo, infine, che i nomi propri sono usati con parsimonia. L'attore principale non è Seti o Ramses, ma semplicemente il Faraone, tipo del sovrano oppressore. Perfino i nomi delle levatrici, Zippora ('bellezza') e Pua ('splendore'), sono tipici più che reali, e per quanto ci consta, non vengono utilizzati per nessun'altra donna israelita<sup>12</sup>.

#### *Mosè è introdotto a corte e scampa per due volte alla morte (2,1-22)*

La storia continua con la nascita del salvatore e con i suoi due salvataggi da morte, il primo da bambino, poi da giovane. I due episodi (vv. 1-10.11-22) sono uniti come fasi della sua crescita (*wayyigdal* 10.11) ed il secondo

<sup>12</sup> Sulle qualità letterarie di *Es* 1-12, si veda JAMES S. ACKERMAN, *The Literary Context of the Moses Birth Story (Es 1-2)*, in K.R.R. GROS LOUIS et al. (edd.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, 74-119; MICHAEL FISHBANE, *Text and Texture*, 63-76; C. ISBELL, *The Structure of Exodus 1,1-14*, in D.J.A. CLINES et al. (edd.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield 1982, 37-61.

indica che era trascorso un notevole lasso di tempo dalla vaga frase temporale «in quei giorni» (*bayyāmim hāhēm* v. 11). Nel primo episodio notiamo di nuovo come i personaggi – i genitori di Mosè, la sorella e la figlia del Faraone – non vengano chiamati per nome; l'attenzione si focalizza sul nome del protagonista centrale ed il suo significato è rivelato alla fine. Il secondo episodio termina ugualmente con un nome, quello del figlio di Mosè, ma anche qui esso non si riferisce al figlio, bensì a Mosè nella seconda fase della sua carriera («Sono un emigrato in terra straniera» v. 22). Anche qui affiorano dei problemi per il lettore moderno. L'introduzione di una sorella ormai grande è, a dir poco, sorprendente, dopo che c'era stato fatto capire che Mosè era il primo figlio di questo matrimonio levita. La figlia del Faraone poteva certo trovarsi nel posto giusto ed al momento giusto ed è davvero possibile che ella stesse facendo il bagno nel Nilo, ma avrebbe potuto adottare un bambino abbandonato di un popolo condannato dal padre allo sterminio? Inoltre, conosceva ella così bene la lingua ebraica da dargli un nome palesemente ebraico?

La critica delle fonti non aiuterà il lettore a risolvere nessuno di questi problemi e, in effetti, neppure l'episodio offre molto campo d'azione per la critica delle fonti, specialmente in assenza dei nomi divini. Nondimeno il secondo episodio viene attribuito ad J, sicuramente poiché il sacerdote di Madian porta il nome di Reuel invece di quello di Ietro, il nome a lui assegnato in brani attribuiti ad E (*Es* 3,1; 4,18;). La presenza di nomi diversi per questa figura importante fa pensare certamente a una conflazione di differenti tradizioni (non così ALBRIGHT 1963, 1-11, che emenda in «Jetro, figlio di Reuel» in *Es* 2,18 e argomenta in favore di tre persone distinte), ma non è chiaro che questo sia molto d'aiuto nella distinzione tra J ed E, nel senso che ogni passo che non appartiene ad una fonte deve appartenere all'altra. Il primo episodio (vv. 1-10) è stato infatti assegnato sia ad J (ad esempio da Noth) che ad E (ad esempio da Driver e Childs).

Anche in questo caso, quindi, un approccio più proficuo è quello di concentrarsi sul carattere letterario degli episodi. Il lettore che è stato educato a storie di folklore o che è comunque avvezzo a racconti popolari tradizionali, non avrà difficoltà a riconoscerne i motivi o funzioni. Uno tra i più familiari di questi è la nascita dell'eroe (o meno comunemente dell'eroina), con la minaccia di morte nell'infanzia e la salvezza per mezzo di qualche combinazione straordinaria di circostanze. Uno dei paralleli più stretti di *Es* 2,1-10 è la leggenda, spesso citata, di Sargon di Akkad (ca. 2334-2279 a.C.), fondatore dell'impero assiro (*ANET* pag. 119):

Sargon, il potente re, re di Agade Io sono.

Mia madre era una trovatella [?], mio padre non lo conobbi.  
I fratell(i) (o il fratello) di mio padre amavano le colline.  
La mia città era Azupiranu, che è situata sulle rive dell'Eufrate.  
Mia madre, la trovatella, mi concepì, in segreto mi diede alla luce.  
Mi pose in un cesto di giunchi, con bitume sigillò il mio coperchio.  
Ella mi depose nel fiume che non mi sommerse.

Il fiume mi sostenne e mi portò da Akki, colui che attinge acqua.  
Akki, colui che attinge acqua, mi estrasse quando immerse la sua brocca.  
Akki, colui che attinge acqua, [mi prese] come suo figlio e mi allevò.  
Akki, colui che attinge acqua, mi assunse come suo giardiniere.  
Mentre io ero un giardiniere, Ishtar mi concesse [il suo] amore,  
e per quattro [...] anni regnai.

Ci sono alcune ovvie differenze tra la leggenda di Sargon e quella di Mosè, ma esse seguono la stessa struttura di base. Erodoto ci racconta una storia simile sulla nascita di Ciro, i progetti del re dei Medi Astiage sulla sua vita, il comando di abbandonare il neonato, lasciandolo alla mercé di animali feroci, e l'adozione del bambino da parte del bovaro Mitridate, la cui moglie sostituì con il piccolo Ciro suo figlio nato morto (*EROD.* 1,107-13). Altri esempi sono elencati nel ben noto saggio di Lord Raglan su *The Hero of Tradition* pubblicato nel 1936 (rist. in DUNDES, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs 1965, 142-57). Questi paralleli giustificano la definizione della storia di Mosè come saga eroica (COATS 1983, 33-44; 1988 *passim*), anche se rimane tuttavia importante la distinzione tra narrazione tradizionale e l'opera di un autore che incorporò deliberatamente temi e modelli tradizionali.

Altri aspetti caratteristici degni di nota sono i numeri stereotipati, ad esempio i tre mesi durante i quali il neonato fu nascosto e le sette figlie del sacerdote madianita. Il secondo episodio è ugualmente organizzato in una struttura in tre pannelli. La prima uscita di Mosè dalla corte egiziana porta all'uccisione del sovrintendente (vv. 11-12) e la seconda, dove Mosè tenta di far da mediatore in un alterco, rivela che l'accaduto è stato scoperto (vv. 13-15a), arrivando così direttamente al terzo e culminante episodio che anticipa l'esodo dell'intero popolo (vv. 15b-22). L'incontro presso il pozzo, corrisponde ad una scena familiare, che generalmente sfocia in un fidanzamento e matrimonio (cfr. *Gen* 24,11-27; 29,1-12; si veda ALTER 1981, 52-58 [trad. it., 71-78]). Il pozzo, comunque, funziona anche in un senso più generale come un punto topograficamente e simbolicamente intermedio tra fasi di esistenza. Per Mosè esso è un luogo del destino, giacché se egli non avesse difeso le donne dai pastori egli non avrebbe sposato Zippora e se egli non

avesse sposato Zippora non sarebbe sopravvissuto all'assalto misterioso sulla strada del ritorno in Egitto (4,24-26). Questa terza uscita, infine, è dettata dalla logica della narrazione, poiché, per questo autore ma non per P, YHWH non può apparire e non gli si può offrire un atto cultuale in una terra contaminata dall'idolatria (cfr. *Sal* 137,4).

*Mosè riceve la sua chiamata e missione al roveto ardente (2,23-4,17)*

Dopo un considerevole lasso di tempo (anni più che mesi), durante il quale un altro Faraone era uscito di scena (2,23 cfr. 1,8) ed era nato un secondo figlio di Mosè (4,20 cfr. 2,22; 18,3-4), stava per arrivare il momento della redenzione (2,23-25). Nel corso di una esperienza straordinaria nel deserto Mosè fu incaricato di intimare al Faraone di liberare i suoi schiavi ebrei, cosa che, comunque, richiedeva che egli convincesse prima gli schiavi stessi a scegliere la libertà. Alla fine le riserve di Mosè si sciolgono, quando gli viene promessa l'assistenza di Aronne come portavoce (4,10-17).

La misteriosa rivelazione presso il roveto ardente è uno dei punti nevralgici dell'esegesi della storia della Torah e come tale è stata l'oggetto di una enorme attività interpretativa. L'interpretazione biblica è la linfa vitale delle comunità ebrae e cristiane ed abbiamo visto come le sue fasi più antiche siano impresse nei testi biblici stessi. Riflettendo lungo queste linee, Frank Kermode ha indicato che la Torah ha qualcosa in comune con il midrash inteso come «interpretazione narrativa di una narrazione, un modo di trovare in una narrazione esistente il potenziale per una ulteriore narrazione» (*The Genesis of Secrecy*, Cambridge, Mass. 1979, xi). È questo carattere della narrativa biblica che giustifica l'antico ed ora ampiamente diffamato tentativo di ricostruire qualcosa della storia che ha prodotto il testo come esso è.

Un esempio al riguardo, è la rivelazione del Tetragramma, il nome divino in *Es* 3,13-22. Dopo aver ricevuto la sua missione, Mosè richiede il nome della divinità che si è rivelata come il Dio degli Ebrei. A questa domanda egli riceve non una, ma tre risposte con tre introduzioni distinte: «Dio disse a Mosè» (v. 14a), «egli disse» (v. 14b), «Dio disse ancora una volta a Mosè» (v. 15). In qualunque modo si traduca la prima di queste, il misterioso *ʾehyeh ʾăšer ʾehyeh*, esso non è un nome, ma una frase che, contenendo l'assicurazione «Io sarò con te» (*ʾehyeh ʿimmāk*, 3,12), intende comunicare qualcosa sulla presenza ed assistenza negli eventi incerti che verranno. La seconda, «*ʾehyeh* mi ha mandato a voi», sembra fare del primo una sorta di nome; esso infatti viene usato come nome perfino da Osea

(«tu non sei mio popolo ed io non sono il tuo *ʾehyeh*», 1,9), ma non è un nome col quale la divinità può essere invocata. Solo nella terza viene dato a YHWH un nome proprio – «questo è il mio nome per sempre; questo è il mio titolo per tutte le generazioni».

Appare dunque legittimo concludere che abbiamo qui fasi successive del processo interpretativo accennato poc'anzi. Una fase ulteriore viene introdotta da P con il semplice annuncio «io sono YHWH», con il quale la versione P della missione inizia e termina (6,2-8). In questo, come anche per altri aspetti, P è molto più esplicito e schematico, poiché la rivelazione progressiva dei nomi divini in P – prima Elohîm, poi El Shaddai ed infine YHWH – corrisponde a successive fasi dell'economia salvifica, a successivi interventi di Dio nella storia del mondo e del suo popolo. Possiamo poi rintracciare il cammino ulteriore attraverso il traduttore della versione greca, gli autori dei Targumim, i rabbini e i padri della Chiesa, fino ad arrivare al presente. (Per alcuni aspetti di questa storia dell'interpretazione si veda CHILDS 1974, 80-87 [trad. it., 96-103]).

Queste indicazioni di interpretazione sedimentata in un punto di grande intensità esegetica ci offrono una chiave per la formazione della sezione nel suo insieme. Seguendo il nostro procedimento di partire da ciò che è meno discutibile, notiamo allora che P ha un sommario tipico che serve da transizione all'evento centrale, l'opera di liberazione condotta da Mosè ed Aronne (2,23-25). Non è quindi molto importante decidere se questo sommario concluda la narrazione precedente (come ad es. CHILDS 1974, 32 [trad. it., 49]) o introduca quella seguente. Come Dio si ricordò di Noè al tempo del diluvio (*Gen* 8,1), così ora egli si ricorda dell'alleanza con i patriarchi e il ricordarsi è naturalmente una assicurazione di intervento. La frase finale, *wayyēdaʿ ʾēlohîm*, letteralmente «e Dio conobbe», dovrebbe essere letta con la LXX *wayyiwwādaʿ ʾălēhem*, «egli si fece conoscere a loro», anticipando così la rivelazione del nome che è il punto focale della narrazione (6,3). Come segnalato in precedenza, ciò si addice alla situazione delle comunità della diaspora che potrebbero avere ben pensato di essere state abbandonate e dimenticate da Dio.

Nella nostra discussione di *Gen* 12-50 abbiamo visto le ragioni per sottoscrivere la tesi, la quale ora sta guadagnando terreno, che anche D abbia dato un contributo alla storia dei patriarchi. In Esodo i primi segni della tematica e dello stile caratteristici di D sono presenti in questa parte della narrazione e lo saranno ancor di più nel prosieguo della storia. Se da un lato essi non costituiscono una narrazione coerente, sono però in armonia con il tipo di attività redazionale facilmente identificata in vari episodi nel Dtr. Vale la pena, inoltre, di notare che la storia dell'esodo appare frequen-

te nel Deuteronomio ed è familiare persino a stranieri come Raab (*Gs* 2,10), i Gabaoniti (*Gs* 9,9) e i Filistei (*I Sam* 4,8; 6,6). In Esodo, riscontriamo spesso un'affinità con D, in passi che molti seguaci dell'ipotesi documentaria considerano aggiunte tardive ad J ed E (ad esempio NOTH 1962, 41-46); perfino Martin Buber, certamente un critico originale dell'ipotesi documentaria, identificava *Es* 3,16-22 come un supplemento nello stile deuteronomico tardivo (*Moses. The Revelation and the Covenant* [New York 1959], 39 [trad. it., 42]). Tra i più nitidi esempi di tematiche e fraseologia di D, vi sono la descrizione della terra «dove scorre latte e miele» e l'elenco delle sue popolazioni indigene (3,8.17), la promessa patriarcale della terra (3,16-17) e il binomio di credere e far attenzione alla voce di Dio o a quella del suo rappresentante (4,9; cfr. *Dt* 9,23). I commentatori hanno riscontrato inoltre i paralleli strutturali e verbali tra la missione di Mosè e la chiamata di Geremia (*Ger* 1,1-19), un passo generalmente ritenuto come il primo di parecchi del libro, composti o redatti da uno scrittore D<sup>13</sup>. Entrambi protestano, adducono come scusante l'incapacità di parlare in pubblico ed entrambi vengono rassicurati che Dio sarà con loro e metterà la sua parola nella loro bocca (cfr. *Dt* 18,18). Poiché secondo D, Mosè fu il protoprofeta, il profeta per antonomasia (*Dt* 18,15-18), non desta stupore che la sua missione venga presentata alla maniera dei profeti pre-esilici dei quali Geremia fu l'ultimo.

Dal momento che l'esistenza di una fonte *continua* antica costituiva un'assioma di base della teoria documentaria classica, la prima fase dell'analisi era l'identificazione di J ed E sulla base di certi criteri, specialmente l'incidenza dei nomi divini. Qualunque cosa restasse fuori, veniva assegnata a P o classificata più vagamente come un'aggiunta posteriore. In questa sezione, la rivelazione nel rovelto ardente (3,1-8), il comando di portare il messaggio agli Israeliti (3,16), gli atti di magia operati con l'aiuto del bastone (4,1-9, un tentativo di dare alla storia qualche colore egiziano) e la nomina di Aronne come portavoce (4,10-16) venivano generalmente attribuiti ad J. Si riteneva poi che E avesse ampliato e ritoccato la narrazione J (in parte o totalmente in 3,1.4.6; 4,17), ma il principale contributo E consisteva nella missione di Mosè e nella rivelazione del nome divino in 3,9-15. Se questi risultati non possono essere più dati per scontati, lo si deve in buona parte al fatto che i criteri venivano applicati alquanto meccanicamente, trascurando altre possibili spiegazioni. L'esempio più ovvio è la rivelazione del Tetra-

<sup>13</sup> In aggiunta ai commentari, si veda W.L. HOLLADAY, *The Background of Jeremiah's Self-Understanding*, in *JBL* 83 (1964) 153-64; 85 (1966) 17-27; E.W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles*, Oxford 1970, 113-15; W. THIEL, *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Neukirchen 1973, 62-72.

gramma divino (3,9-15), dove il narratore poteva difficilmente fare a meno di riferirsi alla divinità come Elohim. Veniva altresì negata l'evidenza, discussa sopra, di un processo di sedimentazione di interpretazioni in questo passo.

Non dovremo quindi crearci illusioni sulle probabilità di recuperare le fasi più antiche di quel lungo processo che terminò quando il Pentateuco raggiunse una sua stabilità, vale a dire, quando il processo interpretativo non poteva esser più incorporato nel testo. Ciò che possiamo dire è che le opere narrative su vasta scala identificate dalle sigle D e P, utilizzavano diverse fonti, comprese a volte versioni parallele dello stesso episodio, più o meno nello stesso modo in cui il Dtr incorporò nella storia materiale di fonti, spesso con un minimo di abbellimento redazionale (ad esempio le due versioni dell'episodio in cui Davide risparmia la vita di Saul, *I Sam* 23,14-24,22 e 26,1-25). Ciò che non può essere dato per scontato in questa fase, è la sicura identificazione di due fonti distinte e parallele che si estendano da Genesi a Numeri o persino oltre, datate nel primo periodo della monarchia (X-VIII secolo a.C.).

#### *Il fallimento della prima missione (4,18-6,1)*

Nell'affrontare il momento del ritorno di Mosè in Egitto, è necessario che il lettore percepisca il passaggio di tempo, fatto non sempre esplicitamente notato dal narratore. Il tempo trascorso a Madian forse non fu di quarant'anni (come in *At* 7,30); tuttavia era passato abbastanza tempo, poiché la situazione degli schiavi ebrei aveva raggiunto un tale punto critico, che Mosè avrebbe potuto meravigliarsi che fossero ancora vivi. Diversi racconti del ritorno dovevano essere stati in circolazione. Secondo una prima versione, Mosè ottenne da Ietro il permesso di tornare (4,18), mentre l'altra parla di un diretto comando divino (4,19). Siamo lasciati nel dubbio se egli prese la sua famiglia con sé (4,20) o se la affidò a suo suocero (18,1-4). Fin qui solo un figlio è stato presentato (2,22) e la storia del pericoloso incontro nel deserto dà l'impressione che solo un figlio sia presente (4,24-26); per l'introduzione del secondo figlio, Eliezer, il lettore deve attendere ancora un po' (18,4). Questa incongruenza non è null'altro di ciò che dobbiamo attenderci da un racconto di questo tipo; essa non richiede una divisione di questo primo paragrafo in J (vv. 19-20a) ed E (vv. 18.20b). Il secondo annuncio di YHWH a Mosè s'incentra sul motivo del primogenito, come appare chiaramente indicato dal modo in cui esso viene costruito (il corsivo è nostro):

Israele è il mio figlio primogenito.

Io ti avevo detto: lascia partire il mio figlio perché mi serva!

Se tu rifiuterai di lasciarlo partire.

io ucciderò il tuo figlio primogenito!

L'introduzione «così dice YHWH» e la forma del discorso, collocano il passo sulla linea degli oracoli profetici, e il modo in cui *Osea* (11,1) presenta Israele in Egitto come figlio di YHWH, suggerisce che a questo punto, come nella vocazione di Mosè, la narrazione porta il marchio di una profezia pre-esilica.

Lo stesso motivo subisce un cambiamento sorprendente nel racconto successivo che descrive un fatto presso un caravanserraglio lungo la strada (4,24-26). Questo racconto, fin troppo succinto, è irto di difficoltà: i rispettivi ruoli di padre e figlio, i cui 'piedi' (cioè i genitali) venivano toccati, il significato della espressione-chiave 'sposo di sangue' (*hātan dāmîm*) e il motivo per cui YHWH vorrebbe uccidere il suo inviato proprio quando la missione era appena iniziata. Sembra che esso sia stato inserito nella narrazione per l'allusione alla minaccia di morte che incombeva sui primogeniti egiziani ed ebrei. YHWH rivendicava il primogenito come suo (*Es* 13,1-2.11-16) e il modo più consueto per rivendicare il suo possesso era mediante la morte del primogenito (cfr. *Gen* 22,1-19). Se il sangue della circoncisione serviva da sostituzione rituale per un trasferimento di proprietà mediante la morte, si poteva plausibilmente anche pensare di aver salvato la vita non solo del figlio, ma anche del padre – forse, come ha suggerito Wellhausen, con un tipo di circoncisione per procura – toccando i genitali con il prepuzio del figlio. Questa, in ogni caso, è la via seguita nella LXX e nei Targumim. C'è anche il fatto che in ebraico, suocero e genero siano chiamati rispettivamente 'circoncisore' e 'circonciso', suggerendo così un rituale pre-matrimoniale compiuto dal suocero per evitare il pericolo nell'eseguire questo cruciale rito di passaggio. Mosè aveva dimenticato di compierlo, ma venne salvato dalle conseguenze, grazie al tempestivo intervento di Zippora. Per l'ampia discussione sulla circoncisione come rito apotropaico, sul folklore madianita e sui demoni del deserto, rimandiamo il lettore ai commentari<sup>14</sup>.

L'incontro con Aronne presso la montagna di Dio, qui non identificata con

<sup>14</sup> In aggiunta, C. Houtman (*Exodus 4,24-26 and Its Interpretation*, in *JNSL* 11 [1983] 83-105) offre una panoramica della storia dell'esegesi. Più recentemente Herbert Rand (*Moses at the Inn: New Light on an Obscure Text*, in *Dor leDor* 14 [1985] 31-38) ha riproposto la vecchia idea che l'attacco sia una metafora di una malattia di tipo psicologico. Per un diverso ed ancor più recente approccio, si veda B.P. ROBINSON, *Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus iv 24-6*, in *VT* 36 (1986) 447-61.

l'Oreb (come in 3,1), ricorda l'ultimo incontro con Ietro, a quanto pare nello stesso luogo (18,5). Secondo questa tradizione, che precede ciò che viene detto di Aronne in P, Aronne non solo servì da portavoce a Mosè, come Hermes lo fu di Zeus, ma compì egli stesso quei prodigi di cui Mosè era stato incaricato (4,17). L'esito positivo della loro missione in coppia è in contrasto con gli esiti meno favorevoli riportati da P (6,9). L'incontro seguente con il Faraone, sembra essere modellato sul confronto profeta-sovrano che ricorre così frequentemente nel Deuteronomio. La protesta di Mosè nei confronti di YHWH dopo il fallimento della missione (5,22-23), ricorda inoltre le 'confessioni' di Geremia. Il discorso termina con una predizione delle piaghe, il racconto delle quali viene dopo la versione alternativa P della missione che, nel contesto narrativo, costituisce attualmente una seconda missione.

#### *La seconda missione (6,2-7,7)*

Dopo il fallimento della prima missione, Mosè intraprende un secondo tentativo di liberare il suo popolo, questa volta con l'assistenza di Aronne. È del tutto palese che questo intero brano era in origine la versione P alternativa della missione appena descritta. Riconosciamo come caratteristiche di P, la formula dichiarativa «Io sono YHWH» all'inizio e alla fine del discorso divino, il riferimento retrospettivo al titolo El Shaddai, il ricordo dell'alleanza, 'la terra del soggiorno' (*eres mēgurîm*), «saprete che io sono YHWH» e simili caratteristiche linguistiche. P di solito si limita a sommari e genealogie, ma in certi punti cruciali fornisce un racconto più vasto in cui il discorso divino viene fortemente posto in primo piano. La genealogia potrebbe essere stata inserita da un glossatore P tardivo con l'intenzione di introdurre le *dramatis personae* in maniera appropriata e, nel contempo, porre in rilievo lo status dell'antenato eponimo del sacerdozio. Notiamo infatti, come i versetti riassuntivi 6,28-30, si colleghino con la protesta di Mosè che precede immediatamente la genealogia e come quest'ultima attinga da altre genealogie P (*Nm* 3,17-39; 26,5-14). Essa racchiude aspetti diversi della storia delle famiglie sacerdotali, le loro reciproche relazioni, e la lotta tra loro per il predominio. Sfortunatamente, comunque, la storia del sacerdozio israelita rimane molto oscura<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Si veda A.H.J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester*, Göttingen 1965; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome 1969; F. MOORE CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 195-215; M. HARAN, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Winona Lake, Ind. 1985, 58-111.

Il problema che sorge è il motivo per cui nella redazione finale, i due racconti della missione (3,1-4,17; 6,2-7,7) non furono semplicemente combinati come, ad esempio, le versioni parallele del diluvio e delle piaghe. Giacché l'intenzione era chiaramente quella di presentare due distinte missioni, è interessante notare come la seconda differisca dalla prima nella sua prospettiva teologica e nel punto di vista. Una differenza ovvia è l'enfatizzazione del ruolo di Aronne, eponimo del sacerdozio, al quale viene attribuita un'età maggiore di quella di Mosè ed una posizione superiore come primogenito di Amram. È inoltre degno di nota il fatto che la rivelazione del nome divino avviene non a Madian, ma in Egitto (6,28), in accordo con la prospettiva storica di Ezechiele (*Ez* 20,5), al quale Dio apparve ugualmente in terra d'esilio. Queste due caratteristiche possono essere ricondotte alla situazione dell'esilio che esigeva una revisione di fondo di molti presupposti tradizionali. Il fatto successivo, quando cioè Israele, vedendo ciò che accadeva al Faraone, riconoscerà la realtà ed il potere del suo Dio, potrebbe ugualmente essere compreso come una riflessione sulle realtà politiche correnti sotto il governo neo-babilonense ed achemenide, in riferimento al quale risulterà utile un confronto con il Secondo Isaia. Vedremo che lo stesso tipo di commento politico forma una sorta di sfondo o falsariga al racconto delle piaghe che segue.

### *Le Prime Nove Piaghe (7,8-11,10)*

C'è poco da aggiungere alle osservazioni fatte in precedenza su questo lungo brano che costituisce un ponte tra oppressione e liberazione. Un'analisi attenta rivela la cura con cui il redattore finale ha organizzato il materiale a sua disposizione per comunicare un messaggio. Il brano che prelude al racconto delle piaghe (7,2-6) parla dei prodigi che dovranno compiersi, dell'indurimento del cuore del Faraone e della partenza degli Israeliti dal suo paese, il tutto poi sfocia nella inclusione finale (che, come certi passi notati in precedenza [*Gen* 1,27; 7,17b-20], viene vergata in uno stile elevato), una sorta di recitazione che ricorda i distici in rima che chiudono le scene nelle opere di Shakespeare:

*ūmošeh wəʔahāron ʿāsū ʔet-kol-hammopētīm  
 haʔelleh lipnē parʿoh  
 wayəḥazzēq YHWH ʔet-lēb parʿoh  
 wəloʔ -šillaḥ ʔet-bēnē-yiśrāʔēl mēʔaršō*

Mosè ed Aronne avevano fatto tutti questi prodigi davanti al Faraone;  
 ma il Signore aveva reso ostinato il cuore del Faraone,  
 il quale non lasciò partire gli Israeliti dal suo paese.

I nove flagelli, rientrano in uno schema di tre triadi con effetto progressivamente distruttivo e le connessioni tra di loro vengono effettuate per mezzo di agganci strutturali e linguistici che possono essere facilmente identificati, una volta individuata la struttura. Di conseguenza, le formule introduttive della prima, seconda e terza piaga in ciascuna triade, sono dello stesso tipo e l'effetto sul faraone viene descritto in modo simile nella prima e nella quarta, seconda e quinta, terza e sesta<sup>16</sup>. Abbiamo inoltre visto come il compilatore avesse davanti a sé due serie, di sette piaghe ciascuna. La serie P (1,2,3,6,7,8,9, nello schema di pag. 164) è organizzata in uno schema di 3 + 1 + 3, con la piaga delle ulcere al centro, e ciascuna delle sette si conclude quasi nello stesso modo, sebbene la formula sia meno chiara nelle ultime tre:

Ma il cuore del Faraone si ostinò e non diede loro ascolto,  
 secondo quanto aveva predetto il Signore.

L'accento in P viene posto di più sulla dimostrazione del potere divino che sulla punizione; non c'è modo di convincere il Faraone, né la possibilità di intercessione. P inoltre, presenta le piaghe come una contesa tra intermediari, nella fattispecie tra Aronne, che rappresenta il sacerdozio israelita e i maghi egiziani, anch'essi sacerdoti e intermediari che controllavano l'accesso al mondo divino, secondo il punto di vista egiziano. Questi intermediari egiziani sono coinvolti nelle prime tre piaghe – sangue, rane e zanzare – ma sono costretti ad ammettere la loro sconfitta nella terza («questo è il dito di Dio» *Es* 8,19). Nella quarta piaga, quella centrale delle ulcere, – essi stessi vengono colpiti, e, resi in questo modo ritualmente impuri, sono eliminati dalla contesa. Logicamente, quindi, essi non figurano nelle ultime tre, e ciò significa che Aronne può ora ritirarsi, lasciando operare Mosè da solo. La disfatta dei mediatori spirituali del regno, spianava la strada per il crollo politico e per la liberazione degli schiavi. Come segnalato in precedenza, questo messaggio collima con le aspirazioni di un popolo per il quale, qualunque compromesso potesse essere suggerito dalle realtà politiche del

<sup>16</sup> Si veda l'analisi approfondita di MOSHE GREENBERG, *The Redaction of the Plague Narrative in Exodus*, in HANS GOEDECKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore - London 1971, 243-52.

momento, la sottomissione ad un potere straniero rimaneva sostanzialmente inaccettabile.

*La morte dei primogeniti e i preparativi per la partenza (11,1-13,16)*

Il racconto della fase finale del lungo soggiorno in Egitto incorpora ampie prescrizioni rituali. Il rito della Pasqua (12,1-28), è preceduto dall'annuncio della decima piaga (11,1-8) che segue immediatamente dopo (12,29-36); altre leggi rituali sono state distribuite nel racconto della partenza (12,43-49; 13,1-16). Nella storia è inoltre racchiuso, a questo punto, il tema della 'spogliazione degli Egiziani' che ha sconcertato gli interpreti fin dall'antichità<sup>17</sup>. L'autore biblico si è sentito obbligato a spiegare questo improbabile sviluppo attribuendolo alla notevole considerazione di cui Mosè godeva agli occhi del Faraone e del suo popolo (11,3), il che risulta a dir poco sorprendente, dopo tutto quello che era successo. Una spiegazione diversa, collegherebbe questo 'topos' alla ricchezza di quegli 'olim', cioè di coloro che a loro tempo ritornarono nella patria giudea nel primo periodo persiano. La connessione si percepisce chiaramente in *Esd* 1,6, dove degli oggetti d'oro e d'argento vengono donati ai Giudei in partenza dai loro vicini Babilonesi, l'accento sulla ricchezza è presente però lungo tutta la narrazione di *Esdra* (*Esd* 1,4; 2,69; 7,15-16; 8,25-27.33-34; cfr. *Zc* 6,9-11). La disparità economica tra questi Giudei della diaspora e quelli che non avevano mai lasciato la provincia, avrebbe creato nel corso del tempo notevoli problemi sociali (si veda specialmente *Ne* 5).

Il racconto del rituale di Pasqua, che serve a ritardare e quindi a rafforzare l'impatto della morte di massa dei primogeniti egiziani, ha incorporato una versione più antica che presenta collegamenti più stretti con questo climax della narrazione delle piaghe (12,21-27). Essa pone l'accento sullo spargimento di sangue inteso come rito apotropaico, aggiunge la proibizione di

<sup>17</sup> Alcuni antichi commentatori considerarono la spogliazione come un prestito, basandosi su un significato possibile del verbo *šl* (vedi LXX, Volgata, e Mekhilta su *Es* 12,36) che, comunque, lascia la partenza degli Israeliti in una posizione moralmente dubbia. Il problema viene evitato se gli oggetti preziosi erano considerati come il pagamento dovuto ad uno schiavo affrancato nell'anno della sua liberazione (*Dt* 15,13: «non lo rimanderai a mani vuote»), una possibilità suggerita da Cassuto nel suo commentario (1983 [1951], 46) e, con una sfumatura differente, da Daube (1963, 55-61). Se, d'altra parte, *Es* 11,1b viene tradotto «come uno che abbandona (cioè divorzia) una donna sposata da poco (*kallāh*) così egli certamente vi condurrà via di qui», la fornitura di provvigioni potrebbe essere considerata come la consegna della dote nuziale, fatto che spiegherebbe anche il motivo per cui furono le donne a fare la richiesta.

lasciare la casa durante la celebrazione ed assegna il ruolo di agente distruttivo allo Sterminatore (*mašhîl*) più che a YHWH stesso. Entrambe le versioni collegano il rituale di Pasqua (*pesah*) con l'evento mediante la forma verbale *pāsaḥ*, che si riferisce a YHWH che passa oltre o salta le case segnate con il sangue (12,13.23.27). In effetti, il verbo significa 'zoppicare' o (al piel) 'impegnarsi in una specie di danza con salti' (*1 Re* 18,26), fatto che ha portato ad ipotizzare che un tempo la festa primaverile di Pasqua comportasse simili danze rituali, tra l'altro attestate anche in altre culture. Le origini della Pasqua però, come recita l'adagio, si sono smarrite nella notte dei tempi ed in questa sede non c'è bisogno di continuare ad occuparsene<sup>18</sup>.

L'inizio della versione P del rituale (12,1-2), implica che esso rappresenti il primo stadio nella formazione del calendario liturgico, i pre-requisiti essenziali del quale erano stati stabiliti nel quarto giorno della creazione (*Gen* 1,14-19). La sola legge rituale che precede questo punto in P, è la circoscisione (*Gen* 17), un requisito fondamentale per la partecipazione alla festa (*Es* 12,44.48). Seguendo il calendario babilonese familiare ai deportati, il primo mese è Nisan (in precedenza Abib, *Es* 23,15; 34,18; *Dt* 16,1), che permette così una combinazione della Pasqua con la festa, originariamente separata, dei Pani Azzimi (*maššôt*). Prescrizioni dettagliate, trattano esaurientemente il periodo delle fasi successive, dal decimo al ventunesimo giorno del mese, lo stato rituale dell'animale, come dev'essere preparato (arrostito, non bollito, come in *Dt* 16,7), mangiato e, in una sezione supplementare, chi può e non può partecipare. Ulteriori regolamentazioni sono presenti in *Lv* 23,4-8, *Nm* 9,1-14 (la Pasqua ritardata), *Nm* 28,16-25 (le offerte da farsi) e, in modo esauriente nel trattato della Mishna *pesaḥim*.

È interessante notare che coloro ai quali il rituale della Pasqua viene indirizzato, siano descritti come già facenti parte di una '*ēdāh*', una entità politico-religiosa organizzata secondo i casati degli antenati e cioè vasti gruppi parentali, designati con il nome di un antenato reale o fittizio. Questa unità, *bēt-ʾābôt*, (letteralmente 'casa dei padri') era una forma di organizzazione sociale caratteristica del periodo post-esilico più che di quello pre-esilico; sarebbe dunque ragionevole supporre che essa prese forma nella diaspora babilonese<sup>19</sup>. Questa assemblea o comunità includeva sia i nativi del luogo (*ʿezrah*) sia i residenti stranieri (*gēr*), definiva le condizioni di appartenenza ed esercitava il diritto di esclusione o scomunica - prova

<sup>18</sup> Sulle diverse ipotesi, si veda R. DE VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, New York 1961 [1957] [trad. it., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, 466-473], 484-493 e *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff 1964) 1-26

<sup>19</sup> JOEL WEINBERG, *Das Bēt ʾābôt im 6.-4. Jh. v.u.Z.*, in *VT* 23 (1973) 400-414.

ne è la formula in *Es* 12,15.19, spesso presente in P, e quella simile in *Esd* 10,8. Come l'annuale ammissione al sacramento nella Chiesa Anglicana in seguito all'atto del 1673, la partecipazione alla festa della Pasqua sembra essere diventata la prova di appartenenza alla 'ēdāh (ad esempio *Esd* 6,19-22). Senza dubbio, la ragione è che ciò che costituisce la comunità al livello più profondo, non è il suo apparato organizzativo, bensì l'*anamnesis*, una memoria collettiva di eventi che stanno alla base dell'esistenza del gruppo e che gli conferisce il suo carattere distintivo. In *Es* 12,14 la designazione *zikkārôn* ('memoriale') è usata per la Pasqua, ma il senso probabilmente è che Dio si ricorderà di Israele, anziché il fatto che Israele dovrà ricordare le gesta di Dio in suo favore. È probabilmente questo il significato che il termine *anamnesis* ha nei racconti della cena del Signore nel Cristianesimo primitivo (*Lc* 22,19; *I Cor* 11,24-25).

Nella maniera che lo contraddistingue, il racconto P del soggiorno in Egitto si conclude con il calcolo esatto del tempo là trascorso – 430 anni fino a quel giorno – anche se non è chiaro se il giorno in questione sia l'ultimo giorno della festa, il ventunesimo del mese, o, come in *Nm* 33,3-4, il quindicesimo giorno del mese, quando gli Egiziani erano ancora impegnati a seppellire i loro morti.

Le istruzioni ulteriori sulla consacrazione dei primogeniti (13,1-2.11-16) e dei pani azzimi (13,3-10), furono in gran parte aggiunte e sono chiaramente di carattere Deuteronomico (cfr. *Dt* 15,19-16,8). Ne danno ulteriore conferma, la descrizione della terra e dei suoi abitanti, l'antica promessa della terra, l'enfasi sull'istruzione familiare (13,8.14-15) e l'allusione ai nastri per la fronte o filatteri (13,9.16 cfr. *Dt* 6,8; 11,18). Con questo supplemento la narrazione d'Egitto giunge al suo termine e una nuova fase della storia può iniziare.

### *Partenza dall'Egitto, liberazione al mare (13,17-15,21)*

Sorge ora un problema: dove termina l'Egitto ed inizia il deserto? L'itinerario in *Nm* 33, afferma che gli Israeliti partirono da Ramses il giorno dopo la Pasqua, cioè, il quindicesimo di Nisan, ma che poi entrarono nel deserto solo dopo aver attraversato il mare. Logicamente, quindi, le prime quattro fasi – da Ramses a Succot, da Succot ad Etam, ai confini del deserto; da lì nella direzione opposta a Pi-Achiroth; da lì attraverso il mare – sarebbero intermedie tra l'Egitto e il deserto. Facendo terminare la fase egiziana con la solenne conclusione in *Es* 12,40-42 (ripetuta in *Es* 12,50-51 dopo la legislazione

supplementare), P distingue ancora tra l'Esodo e l'attraversamento del mare. Il materiale che non è di P, non fa una distinzione simile tra le fasi. Esso presenta il viaggio dei 600.000 maschi adulti israeliti<sup>20</sup>, da Ramses a Succot (12,37-38), che da lì prendono poi la strada del deserto verso il Mar Rosso<sup>21</sup>, invece della strada costiera più diretta, arrivando ad Etam ai confini del deserto (13,17-20). È tuttavia chiaro che la fase del deserto è già iniziata. La guida divina per mezzo della colonna di nube e di fuoco è disponibile (13,21-22), il popolo inizia a mormorare (14,10-12) e non c'è un attraversamento del mare a costituire una linea di demarcazione decisiva tra zone e fasi corrispondenti (COATS 1967, 253-265; CHILDS 1970, 406-418).

Questa lettura del racconto viene confermata da quegli inni liturgici che parlano di YHWH che guida il suo popolo fuori dall'Egitto, ma che ugualmente non menzionano l'episodio del mare (*Sal* 78,32; 80,9; 105,37; 135,8-9) o ne fanno allusione come ad un episodio distinto senza riferimento all'Esodo (*Sal* 106,7-12), o come un evento successivo al loro essere guidati da YHWH fuori dell'Egitto (*Sal* 136,10-15; *Ne* 9,9-11).

Il racconto in prosa della liberazione di Israele presso il mare in *Es* 14 può essere letto come una storia completa e ragionevolmente coerente (AUFRET 1983, 53-82; SKA 1986), anche se appare tuttavia evidente che il narratore ha combinato due strati narrativi, presentando due diverse versioni di come accadde la liberazione. Nella versione P (gran parte dei vv. 15-18.21-23.26-29), viene comandato a Mosè di dividere il mare affinché gli Israeliti possano passare sulla terra asciutta; egli fa così, le acque formano una muraglia a destra e a sinistra degli Israeliti, gli Egiziani li inseguono, ma le acque ritornano e li sommergono fino all'ultimo uomo. Nella versione alternativa le acque del mare si ritirano per mezzo di un forte vento d'oriente, l'inseguimento degli Egiziani è bloccato dal fango e, nel tentativo di ritirarsi, vengono sorpresi dal ritorno delle acque. Gli Israeliti non attraversano le acque; come Mosè aveva predetto (14,14), la sola cosa che essi devono fare è stare

<sup>20</sup> Poiché il numero non include i bambini (12,37), la somma totale dev'essere stata in eccesso di due milioni, una cifra ovviamente immaginaria. Sia critici razionalisti come Reimarus, sia esegeti liberali come il vescovo J.W. Colenso esagerarono l'importanza di queste cifre; ad esempio, vedi JOHN ROGERSON, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany*, Philadelphia 1985, 25.182. 221-222.

<sup>21</sup> La designazione tradizionale 'il Mar Rosso' deriva dalla LXX *eruthra thalassa* e dalla Volgata *mare rubrum* ed in alcuni testi (*I Re* 9,26; *Ger* 49,21; forse *Es* 23,31) *yam sîp* deve riferirsi al Golfo di Aqaba/Elath che sfocia nel Mar Rosso. Il termine ebraico però può significare solo 'mare dei giunchi' o 'Mare dei papiri' e le indicazioni topografiche, oscure come sono, fanno propendere per una delle lagune ad est della regione del delta. Il termine sarebbe appropriato sia per il lago Manzala o per il lago Bardawil (Sirbonis).

tranquilli. Non è nemmeno chiaro se essi furono testimoni dell'evento, poiché il paragrafo finale (vv. 30-31) potrebbe semplicemente significare che essi capirono ciò che era accaduto dopo aver visto i corpi degli Egiziani stessi sulla riva.

Un'altra versione dell'episodio si trova nel «Canto presso il mare» (15,1-18), che è giustapposto ad una narrazione in prosa, quasi come la prosa e il racconto in versi della battaglia del torrente Kison (*Gdc* 4-5). Che questa composizione poetica sia stata introdotta come un gran finale alla fase egiziana della storia, viene suggerito dall'inclusione e sommario in 15,19, che ripete la conclusione originale P in 14,26-29. Questa conclusione è vergata nell'elevato stile recitativo notato in precedenza (si veda il commento a 11,10):

Quando infatti i cavalli del Faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri furono entrati nel mare,

Il Signore fece tornare sopra di essi le acque del mare,  
mentre gli Israeliti avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare.

I versetti seguenti (15,20-21), di sapore deuteronomico, potrebbero allora essere letti come l'ampliamento della versione alternativa, ripresa da 14,31 o perfino da 14,25. Ciò implicherebbe che il «canto di Miriam» non sia il titolo del poema precedente (come ritiene Cross 1973,123), bensì un frammento o ritornello che è parte della storia, piuttosto simile al canto delle donne nella celebrazione del valore di Davide, anch'esso accompagnato da danze e percussioni (*I Sam* 18,7; 21,2 [21,11]).

Il «canto presso il mare», che si stacca dal ritornello di Miriam, non è tanto un canto di vittoria, quanto piuttosto un inno di ringraziamento, e non è sostanzialmente differente da altri esempi del genere nei Salmi e nella Bibbia Ebraica (ad esempio, quello di Giona mentre viaggia nella balena). Le parole di apertura – «Voglio cantare in onore del Signore» – danno l'intonazione (cfr. *Sal* 69 e 101), e la sua conclusione ricorda i cosiddetti salmi di Intronizzazione (cfr. *Sal* 96 e 99). Esso utilizza spesso il ben noto linguaggio convenzionale di questo tipo di composizioni liturgiche: il v. 2b è, ad esempio, identico a *Sal* 118,14, e frasi come «Dio che opera meraviglie» o «chi è come te tra gli dei?» sono spesso attestate (ad esempio *Sal* 77,14-15; 89,7). Il canto, quindi, si conforma alla prassi, ben attestata nella letteratura biblica e post-biblica, di concludere una prosa narrativa con un inno di lode o di ringraziamento.

Si sostiene ancora frequentemente che questa composizione rappresenti uno dei più antichi poemi della Bibbia Ebraica e si afferma addirittura che

sia stato scritto da un testimone oculare dell'evento – il più recente tentativo, a quanto mi risulta, è quello di C.R. Krahmalkov in *BAR* 7.5 (1981) 52. Albright lo datava al XIII secolo<sup>22</sup>, Cross e Freedman, più realisticamente, alla fine del XII od all'inizio dell'XI secolo<sup>23</sup>. Gli argomenti per una data così antica, poggiano pesantemente sull'uso dei tempi nel poema e su ciò che molti potrebbero considerare una teoria molto rigida di una tipologia prosodica che fa grande uso della poesia epica dell'età del Bronzo recente proveniente da Ugarit-Rās Shamra. Sarebbe possibile ipotizzare che la prima metà del poema (vv. 1-10) sia basata su un antico canto di vittoria, forse proveniente da una collezione come il *Libro delle guerre di YHWH* (*Nm* 21,14-18). Tuttavia né la giustapposizione di forme yaqtul e qatal ('imperfetto' e 'perfetto'), né caratteristiche come il parallelismo per *climax*, la rima interna ed assonanza, sono esclusive di questa composizione. Abbiamo inoltre visto che esso riproduce molta della fraseologia convenzionale presente nelle composizioni liturgiche, che pochi o nessuno si prenderebbe la briga di datare ad un periodo precedente alla monarchia.

Più significativamente, l'episodio presso il mare, così come è descritto nel canto, rientra in una narrazione storica che include l'esperienza del deserto, la conquista dei regni transgiordanici, l'entrata in Canaan e l'istituzione finale del santuario a Gerusalemme. Secondo Albright, seguito da Cross e Freedman, «il monte della tua eredità» (*har nahālātā* v. 17a) designa la residenza di Baal nei poemi ugaritici e quindi dovrebbe essere riferito al Sinai più che a Gerusalemme. Albright concludeva quindi che «non c'è la benché minima ragione per datare il canto di Miriam dopo il XIII secolo a.C.» (*The Archeology of Palestine*, 233). Albright comunque non notò che la meta verso cui YHWH guidò con amore il suo popolo (v. 13a) è chiamata «la tua santa dimora» (*nēveh qodšekā* v. 13b), un termine usato altrove per Sion (*2 Sam* 15,25; *Is* 27,10), «che il fondamento per la tua sede» (*mākōn lēšibtēkā* v.

<sup>22</sup> *The Archeology of Palestine*, Baltimore 1960 [1949], 232-233; *From the Stone Age to Christianity*, Garden City, NY, 1957<sup>2</sup>, 14; *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York 1963 [1949], 21; *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, 1-46.

<sup>23</sup> FRANK MOORE CROSS JR. – DAVID NOEL FREEDMAN, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Missoula 1975 [1950], 45-66; *The Song of Miriam*, in *JNES* 14 (1955) 237-250; D.N. FREEDMAN, *Archaic Forms in Early Hebrew Poetry*, in *ZAW* 72 (1960) 105; *Pottery, Poetry and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake, Ind. 1980, 179-227; F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 112-144. Confrontando le sue caratteristiche morfologiche e sintattiche con quelle dei testi ugaritici, D.A. Robertson (*Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, Missoula 1972) tenta di mostrare che il Canto è uno delle pochissime composizioni poetiche (Giobbe ne è un'altra) che contiene caratteristiche molto antiche ed è il solo senza forme grammaticali tipiche della poetica ebraica classica. Egli ritiene che non può venir datato più su altre basi, comprese le allusioni storiche, come abbiamo visto in precedenza.

17a) è una descrizione del Tempio in *I Re* 8,13 (cfr. *Is* 4,5; *Dn* 8,11) e che «il santuario che le tue mani hanno fondato» (*miqdāš konēnū yādēkā* v. 17b), è frequentemente utilizzato in apposizione a Sion (ad esempio *Sal* 48,9; 87,5). Quest'ultima frase risulterebbe particolarmente inappropriata se venisse riferita al Sinai. Sembrerebbe allora, che il regno di Salomone sia la data possibile più antica, ma per nulla la più tarda, per la composizione del poema nella sua forma finale.

Poiché il poema fa un uso generoso di motivi mitologici, che riguardano l'abisso marino (*tēhemôt*, v. 5) e le profondità terrestri (*ʿereš* v. 11), in riferimento ai quali non si differenzia da composizioni simili (ad esempio *Sal* 68,23; 69,3.16; *Gn* 2,4.6), non è facile farsi un'idea dell'evento così come esso viene descritto dal poeta. Non c'è dubbio che gli inseguitori egiziani affogarono (vv. 1.4.9-10) e per descrivere come ciò accadde l'autore si richiama sia ad un vento improvviso ed impetuoso (v. 10) e all'innalzarsi delle acque tanto da formare un muro o un argine (v. 8); vento e acque figurano nel racconto in prosa, come abbiamo visto. La questione di priorità non può essere facilmente risolta, ed è una situazione che ci obbliga ad essere molto cauti nell'usare il poema come una fonte indipendente di informazione su ciò che accadde realmente.

Da una prospettiva di critica storico-letteraria, la storia di *Es* 1,1-15,21 è un lavoro di bricolage composto di materiali diversi, come i racconti popolari, la saga eroica, l'eziologia, la minaccia profetica, tradizioni sacerdotali, e salmodia. Esso ha inoltre incorporato e combinato delle fonti tra le quali la più chiaramente riconoscibile è il segmento della narrazione P ripreso dalla Genesi. Potremmo essere tentati di concludere che questo non sia il modo migliore di mettere insieme una storia, ma questa storia ha dimostrato la sua capacità, epoca dopo epoca, di generare nuovi significati e di creare nuovi futuri, di sostenere le comunità, di ispirare e trasformare.

## Il Viaggio attraverso il Deserto

(*Es* 15,22-18,27; *Nm* 10,29-36,13)

Se da una lato il racconto di ciò che accadde al Sinai in *Es* 19,1 - *Nm* 10,28 è parte integrante della narrazione del deserto e contiene molti dei suoi temi - ad esempio la guida divina e la ribellione - sia la sua lunghezza come la complessità dei problemi che la sua interpretazione deve affrontare,

consigliano una trattazione separata. Il viaggio inizia a Ramses in Egitto e termina nelle pianure di Moab, ad est del Giordano, ma nella sua fase finale esso include un racconto della conquista del territorio nel Negev e nella regione transgiordana insieme con i preparativi e le disposizioni per la conquista e l'occupazione di Canaan (*Nm* 20,14-36,13). La tradizione d'Israele attesta che è questo complesso di eventi, che emerge al di fuori della terra promessa e prima della fondazione della monarchia, che fu decisivo per l'identità e l'auto-comprensione di Israele più dell'esperienza storica dello Stato. Il nostro compito principale, quindi, è quello di arrivare a comprendere almeno non ciò che accadde realmente, quanto invece i diversi modi in cui la narrazione incarna e riflette quell'auto-immagine.

Come un potente se non ambivalente simbolo, il deserto suscitava una reazione forte ed emotiva nell'antichità, come del resto ancor oggi. Coloro che vi si avventurano, lasciando alle spalle la sicurezza di un'esistenza sedentaria, entrano in una regione fisica e spirituale di pericolo e di precarietà. È «il deserto grande e spaventoso, luogo di serpenti velenosi e di scorpioni, terra assetata, senz'acqua» (*Dt* 8,15), la dimora di demoni e spiriti (*Is* 34,13-14; *Lc* 11,24), un luogo che mette alla prova il corpo e tenta lo spirito. All'altro estremo della gamma dei significati, tuttavia, esso rappresentava per alcuni dei profeti un tempo di innocenza e intimità con Dio, una specie di utopia che ebbe termine quando Israele cedette agli allettamenti corruttori della terra fertile (ad esempio *Os* 2,16-17 [2,14-15]; 11,1-4; *Ger* 2,1-3). Per trovare il coraggio di continuare e di sfuggire alla minaccia di morte, Elia si ritirò nel deserto (*I Re* 19,4-18). I Recabiti, ai quali questi antichi 'primitivi' tra i profeti sospettiamo fossero in qualche modo collegati, mantennero vivo l'ideale del deserto, attraverso un rifiuto radicale delle attrattive della civilizzazione. Questo stesso filone che perseguiva quest'ideale di vita primitivo, persistette fino alla tarda antichità prima con gli *hāsīdīm*, compresa la comunità di Qumran ed i Terapeuti, ed in seguito con gli esordi del Monachesimo cristiano.

Le vicissitudini di Israele nel deserto, fornirono inoltre l'opportunità per l'interpretazione allegorica e spirituale di esegeti sia ebrei che cristiani. È questo un grande mare dove si potrebbe pescare a proprio profitto e piacere; lo scopo però del nostro lavoro, richiede che ci limitiamo alle fasi più antiche di interpretazione incorporate negli stessi testi biblici.

## L'itinerario

Il Pentateuco contiene un itinerario completo e due frammentari itinerari del percorso di Israele dall'Egitto sino ai confini della terra promessa (*Nm* 33,1-49; 21,10-20; *Dt* 10,6-9). A questi possiamo aggiungere numerose notizie topografiche nella narrazione del viaggio in Esodo e Numeri. Abbiamo visto che la fonte principale (*Nm* 33) è di origine sacerdotale. Basta menzionare il suo interesse per Aronne, e la notizia della sua morte sul Monte Or è il solo sviluppo narrativo nella genealogia (vv. 38-39). Nel suo attento studio sugli itinerari, G.I. Davies (*The Way of the Wilderness*, Cambridge 1979, 59-60) afferma che le notizie topografiche non di P del racconto del viaggio, sono state attinte dall'itinerario in *Nm* 33 e probabilmente inserite da un redattore deuteronomico e che perciò esse non hanno un valore indipendente, per ricostruire la direzione del viaggio. Il problema non può essere risolto al di fuori di ogni dubbio, ma sembra più verosimile che l'itinerario in *Nm* 33 sia un'aggiunta posteriore compilata sulla base della narrazione, insieme con altro materiale non più esistente. Ciò spiegherebbe più facilmente la menzione fuori luogo dell'accampamento presso il Mar Rosso in *Nm* 33,10 (*yam sùp*), la quale sembra fondarsi su un fraintendimento di *Es* 15,27b, che registra l'accampamento degli Israeliti presso l'acqua, dopo l'arrivo ad Elim. Sulla base di questa lettura quindi, l'itinerario – per il quale viene reclamata la paternità mosaica (*Nm* 33,2) – sarebbe l'opera di un membro posteriore della classe scribale sacerdotale.

Escludendo il punto di partenza originario in Egitto, vengono elencate quaranta tappe che forse corrispondono ai quarant'anni nel deserto (*Dt* 2,7; 8,2; ecc.), sebbene naturalmente non sulla base di una sequenza puntuale. Non c'è bisogno di dire che l'itinerario non si può usare come guida per un tour del Sinai e dell'Araba. Mentre non sono mancate delle ipotesi più o meno plausibili sulla localizzazione dei punti di sosta menzionati (cfr. CAZELLES 1955, 321-351; DAVIES 1979, 120-151), non più di tre o quattro di queste sono state identificate con un grado ragionevole di probabilità. Sorgono ugualmente dei problemi se proviamo ad armonizzare l'itinerario con le linee guida della narrazione del deserto. Kades ricorre allora solo nell'ultima parte dell'itinerario (*Nm* 33,36) e viene localizzata in una parte diversa del deserto (Sin invece di Paran). Siamo propensi a sospettare che qualunque sia il valore delle fonti a disposizione, lo stesso compilatore dell'elenco non possedeva delle informazioni topografiche di prima mano sul limite orientale del delta del Nilo e sulla penisola del Sinai.

Gli elenchi più brevi e frammentari in *Nm* 21,10-20 e *Dt* 10,6-9, contem-

plano solo l'ultima fase del viaggio, il passaggio attraverso l'Araba e poi ad est del Mar Morto nella direzione di Moab. Anche il Deuteronomio si interessa principalmente a questa fase finale. Esso non dice nulla circa la prima fase dall'Egitto all'Oreb, corrispondente alle prime undici tappe dell'itinerario. Esso riporta anzitutto un viaggio di undici giorni dall'Oreb a Kades-Barnea attraverso il Monte Seir (*Dt* 1,2.19), poi una sosta prolungata a Kades (1,46). Il viaggio da Kades allo Wadi Zered, l'attraversamento del quale segnò la successiva e decisiva fase, occupò trentotto dei quarant'anni (2,13-14) e fu seguito dal passaggio attraverso Edom per Moab, terminando nella valle di fronte a Baal-Peor (3,29). Mentre l'itinerario di *Nm* 33 ha poco in comune con la presentazione di D, sembra che esso abbia attinto dalla stessa fonte del breve elenco di *Dt* 10,6-9, poiché quattro dei cinque nomi di luogo in quest'ultimo brano sono presenti nell'itinerario. Questa circostanza ci aiuta a spiegare il motivo per cui l'itinerario si concentri sull'ultima fase del viaggio, e cioè sul passaggio verso nord attraverso l'Araba nella direzione di Moab.

In questo frangente torniamo brevemente ad un punto segnalato in precedenza, circa Kades e l'ipotesi di un'antica tradizione di attività legale e giudiziaria collegata con questa importante tappa nel cammino verso la terra. È a Kades che, secondo P, Aronne morì e Mosè, miracolosamente, anche se per qualche oscura ragione in modo biasimevole, si procurò dell'acqua (*Nm* 20,1-13). Quest'ultimo episodio viene ambientato presso le acque di Meriba (cfr. Meriba di Kades, *Nm* 27,14 e *Dt* 32,51, entrambi di P); anche la tradizione alternativa in *Es* 17,1-7 è associata con Meriba così come con Refidim. Giacché la narrazione sembra essere presentata in un ordine cronologico approssimativo, possiamo anche concludere che la vittoria su Amalek (*Es* 17,1-7) e la visita di Ietro (*Es* 18,1-27) avvengano nella stessa regione. Kades, infine, fu il punto di partenza per la missione esplorativa e l'area di preparazione per la conquista (*Nm* 20,14-21; *Dt* 1,19-46; *Gs* 14,6-7).

Kades, allora, rappresentava una fase distinta ed importante nell'esperienza di Israele nel deserto. Come notato in precedenza, l'ipotesi di una fase antica di attività legale associata a questa area poggia su un'oscura ma non di meno impressionante convergenza di indicazioni: le disposizioni giudiziarie che seguono la visita di Ietro, le prerogative dei sacerdoti leviti descritte nell'oracolo su Levi in *Dt* 33,8-11, i nomi Massa e Meriba ed En Mispat come nome alternativo per la stessa Kades (*Gen* 14,7). Se Wellhausen (*Prolegomena*, 343) avesse ragione nel ritenere che il dono dello statuto e ordinamento a Mara (*Es* 15,25), sia una tradizione di Kades dislocata, l'ipotesi ne uscirebbe notevolmente rafforzata.

Wellhausen si spinse oltre, sostenendo che la disposizione della narrazio-

ne del deserto suffraga la teoria che il Sinai abbia sostituito Kades e che, a livello letterario, la vasta e complessa tradizione del Sinai sia stata inserita in un racconto di ciò che accadde a Kades, costituendo così ciò che WEL-LHAUSEN chiamò «la più triste e la più incomprensibile revisione» (*Prolegomena*, 342). Lasciando da parte il ben noto pregiudizio di Wellhausen contro la tradizione legale di Israele, è vero però che gli eventi narrati prima dell'arrivo al Sinai in *Es* 19 vengono ripetuti dopo gli spostamenti di Israele in *Nm* 10: la manna e le quaglie (*Es* 16,1-36; *Nm* 11,4-35), il miracoloso sgorgare dell'acqua dalla roccia (*Es* 17,1-7; *Nm* 20,2-13) e l'amministrazione della giustizia (*Es* 18,13-27; *Nm* 11,10-17.24-30). Più in particolare, il racconto della visita di Ietro immediatamente prima dell'arrivo al Sinai, viene completato subito dopo la partenza (*Nm* 10,29-32). Questi dati letterari hanno importanti implicazioni per la formazione delle tradizioni legali che prenderemo in considerazione nel prossimo capitolo.

#### *Le tappe finali dell'itinerario (Nm 13-21)*

Le linee portanti della narrazione P descrivono un movimento successivo da un deserto ad un altro – dal Sinai a Paran e da Paran a Sin – nessuno dei quali, sfortunatamente, può essere identificato. C'è, ad ogni modo, un movimento graduale nella direzione del confine di Edom. P ha creato un po' di confusione collocando Kades nel deserto di Sin (*Nm* 20,1) anziché nel deserto di Paran (*Nm* 13,26). L'espressione «a Kades» in *Nm* 13,26 è stata generalmente attribuita ad J, anche se essa rappresenta più probabilmente un'armonizzazione redazionale con D, per il quale la missione esplorativa partì certamente da Kades.

I tratti principali del racconto P possono essere abbastanza facilmente sganciati dagli elementi di una versione alternativa che ha integrato P. Questo racconto supplementare tradisce in molti punti un'affinità con D e specificamente con il racconto degli stessi eventi in *Dt* 1,19-46. Esso mostra un interesse notevole per il clan calebita che nel corso del tempo si è amalgamato con Giuda, dà particolare risalto a Mosè come intercessore profetico (*Nm* 14,13-19; cfr. *Es* 32,9-14 anche questo di stile D) e pone l'accento sul possesso della terra come conseguenza dell'obbedienza e della fiducia in Dio (ad esempio *Nm* 14,11). P presenta Israele come una 'ēdāh, cioè come una comunità culturale ben organizzata, dà importanza all'intervento divino nella forma di splendore (*kābôd*) associato con la tenda del convegno (*ohel mō'ēd*) e sottolinea il ruolo di Giosuè. P inoltre estende l'esplorazione dell'intero paese all'estremo nord fino all'attuale Libano (13,21) ed affida il

compito ad un gruppo rappresentativo delle dodici tribù (13,1-16). Se l'opinione largamente condivisa che P sia stato composto per le comunità della diaspora babilonese è corretta, possiamo renderci conto del modo in cui questa narrazione dovrebbe essere compresa, come riflesso dei timori e delle speranze di quanti progettavano il ritorno in Giuda: notizie contrastanti circa le condizioni economiche sfavorevoli là presenti, l'atteggiamento della popolazione indigena, e così via. L'uso preponderante del sistema duodecimale sia in P sia in *Esdra-Neemia* (*Esd* 2,2; cfr. *Ne* 7,7; *Esd* 6,17; 8,24, ecc.), è altresì sintomatico di un bisogno fortemente avvertito di continuità con l'antico Israele, un'esigenza espressa in molta parte della letteratura del periodo del Secondo Tempio.

La ricognizione è seguita da una lunga sezione (*Nm* 15-19) che riguarda le questioni culturali e le prerogative, i privilegi e le responsabilità del clero. I commentatori si sono cimentati a lungo con il problema del perché questo materiale sia stato posto proprio a questo punto. Esso è inteso chiaramente come una preparazione all'occupazione della terra («quando sarete entrati nel paese...» 15,1.8); il punto principale però, sembra essere il fatto che esso sia proprio l'ultima possibilità di introdurre legislazione rituale supplementare e di accentuare le prerogative del sacerdozio prima della morte di Aronne ricordata nella tappa successiva del percorso (20,22-29). Non c'è dubbio che questi capitoli costituiscano «una delle più antiche sezioni del Pentateuco» (NOTH, *Numbers*, 1968, 114). Molta della legislazione integra le leggi del Levitico e perciò rappresenta lo stadio finale nell'evoluzione del midrash halakah prima della chiusura canonica. L'osservanza del sabato costituisce un esempio interessante. La proibizione del decalogo riguardo ogni tipo di lavoro, richiedeva ovviamente ulteriore specificazione. Si è a lungo ritenuto, ad esempio, che commerciare di sabato fosse proibito (si veda *Am* 8,5), ma sembra che Neemia estese la proibizione all'acquisto di merci dai Gentili (*Ne* 13,15-22; cfr. 10,32 [10,31]). Il caso del raccoglitore di legna potrebbe essere compreso in modo analogo come una estensione della proibizione di accendere un fuoco di sabato (*Nm* 15,32-36)<sup>24</sup>. Se devono rimanere in vigore, le leggi devono anche essere adattate alle nuove situazioni e quindi il processo continuò al di là della chiusura canonica, con il trattato mishnaico *Shabbat*, la Gemarah e le decisioni halakiche che corrispondono alle condizioni in vigore nel mondo moderno.

<sup>24</sup> J. WEINGREEN, *The case of the Woodgatherer (Nm xv 32-36)*, in *VT* 16 (1966) 361-364; A. PHILLIPS, *The Case of the Woodgatherer Reconsidered*, in *VT* 19 (1969) 125-128. Su *Ne* 13,15-22, si veda J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Philadelphia 1988, 357-361 e M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 129-34.

Molto del materiale in quest'ultima sezione riflette quindi la situazione della comunità giudaica durante il primo periodo post-esilico. Dagli scritti che possediamo di questo periodo, specialmente Esdra-Neemia, conosciamo qualcosa dei problemi che doveva affrontare questa comunità, le questioni che venivano dibattute e le lotte tra fazioni che continuavano. La crescente importanza del sacerdozio aronnita e la retrocessione delle altre famiglie sacerdotali ad uno stato subordinato sono riflesse nella soppressione della rivolta di Core e nel fiorire della verga di Aronne nel santuario (*Nm* 16-17). La lezione risulta esplicitamente chiara: al non-aronnita non è consentito fare richiesta per essere ammesso all'ufficio sacerdotale (*Nm* 17,5 [16,40]). La scrupolosità con cui vengono specificati i vantaggi sacerdotali in natura e in denaro, conferma ancora l'impressione di una crescente commercializzazione dell'ufficio e ci ricorda che il sistema sacrificale rappresentava quindi un aspetto importante della vita economica della provincia. La regolamentazione delle decime dei Leviti (*Nm* 18,21-24) ricorda l'interesse di Neemia per il mantenimento economico di questo ordine ausiliario del clero sul quale egli poteva contare come sostegno nei suoi spesso astiosi rapporti con il sacerdozio (*Ne* 13,10-14). La richiesta che il 10% di questa decima venga passata ai sacerdoti (*Nm* 18,25-32) è un ancor più recente sviluppo attestato per la prima volta nelle stipulazioni dell'alleanza in *Ne* 10 (v. 38 [39]), probabilmente in un periodo successivo alla permanenza in carica dell'ufficio di Neemia.

Il rito della giovenca rossa, una pratica antica incorporata in una cerimonia di purificazione (19,1-10) e le procedure in caso di contatto con corpi contaminati (19,11-22), illustrano parimenti l'interesse per la purità rituale che diventò una caratteristica fondamentale del primo Giudaismo post-esilico. In quest'intera sezione, quindi, ci stiamo accorgendo che la comunità giudaica identifica se stessa con l'Israele del periodo del deserto e, così facendo, struttura la sua forma di governo e definisce il proprio stile di vita.

Secondo l'autore P, la morte di Miriam, Aronne e Mosè, avvengono in successione nelle ultime tre stazioni del viaggio: a Kades, nel deserto di Sin (20,1), sul Monte Or (20,22) e nelle pianure di Moab (22,1). Il miracolo dell'acqua che segue la morte di Miriam (20,2-13; cfr. *Es* 17,1-7) viene raccontato in modo tale da spiegare perché Mosè ed Aronne non condussero il loro popolo dentro la terra promessa. Mentre l'autore D comprende che Mosè si era addossato il peccato del popolo, scagionandolo quindi da ogni infrazione (*Dt* 1,37-38; 3,25-26), P spiega la sua morte fuori della terra, come punizione per la sua mancanza di fede, poiché egli colpì la roccia, invece di comandare semplicemente ad essa di far scaturire dell'acqua. La natura incoerente dell'atto però, suggerisce che l'autore è interessato non tanto alle circostanze

ze che condussero alla morte dei due uomini, quanto all'importante questione della successione nell'ufficio e alla continuità della leadership. L'investitura di Eleazaro viene quindi attentamente descritta (20,22-29), formando una specie di dittico con l'insediamento di Giosuè come successore di Mosè (27,12-23). Poiché secondo l'ottica sacerdotale il comando civile non può funzionare legittimamente senza il sacerdozio ereditario, era opportuno che la nomina di Eleazaro dovesse precedere quella di Giosuè e quindi che Aronne dovesse morire prima di Mosè. A tal proposito, perciò, la narrazione P serve a legittimare il sistema di governo della prima comunità culturale post-esilica.

La stessa narrazione è stata riempita con altri episodi collegati più direttamente con la fase antica della conquista. Uno di questi è il curioso episodio dell'immagine del serpente di bronzo innalzata da Mosè (21,4-9). Nel corso della sua riforma religiosa Ezechia distrusse un oggetto culturale in forma di serpente, che si riteneva fosse stato fatto da Mosè, ma probabilmente associato con un culto cananeo della fertilità. Quest'oggetto era conosciuto e venerato con il nome di Necustan (2 *Re* 18,4). *Nm* 21,4-9 cerca di spiegare che l'innalzamento dell'immagine nel deserto era intesa non come parte di un culto permanente ma come una misura *ad hoc* designata a neutralizzare il morso velenoso dei serpenti che infestavano la terra (cfr. *Dt* 8,15; *Is* 30,16). La connessione era quindi con la guarigione e non con la fertilità, un'associazione ben attestata nell'antichità ed ancora in evidenza nel caduceo, l'emblema della professione medica. L'episodio serviva allora ad illustrare ancora una volta le conseguenze della mancanza di fede e a fornire un esempio conclusivo di Mosè come mediatore ed intercessore.

#### *Nelle pianure di Moab (Nm 22-36)*

Dopo l'arrivo alla tappa finale per l'occupazione della terra (*Nm* 22,1; cfr. 33,49), non viene registrato nessun ulteriore spostamento. Da questo punto alla fine del libro ed, in realtà, sino alla fine del Pentateuco, la base israelita delle operazioni è nelle pianure di Moab presso il Giordano, di fronte a Gerico. La lunghezza e la complessità del racconto di questo intervallo tra il viaggio nel deserto e l'occupazione, sono un segno della sua importanza nel contesto della storia considerata nel suo insieme. Ciò che intendiamo fare in questa sede, è fornire alcune indicazioni per la struttura e l'organizzazione della sezione, nelle speranze di scoprire degli indizi per la formazione del Pentateuco nel suo insieme.

Il racconto posto tra l'ultima notizia topografica in *Nm* 22,1 e la ricapitola-

zione del viaggio nel cap. 33 tratta della conquista della regione transgiordana e dei preparativi per l'occupazione di Canaan. I negoziati con Edom sono stati già riportati (20,14-21); la torma israelita non passò attraverso il territorio edomita (21,4), e la conquista di quest'ultimo, predetta da Balaam (24,18), arriverà in futuro. L'interruzione dei negoziati con gli Amorrei della Transgiordania, d'altra parte, condusse alla conquista dei regni di Sicon ed Og (21,21-35; cfr. *Dt* 2,26-3,11), un evento assai celebrato negli inni liturgici e nelle preghiere (*Sal* 135,10-12; 136,17-22; *Ne* 9,22). Lo scopo principale della pericope di Balaam (22-24) è quello di ricordare la sconfitta delle potenze soprannaturali che si opponevano alla costante avanzata degli Israeliti e serve a preparare così la disfatta finale della confederazione moabita-madianita (24,17; 31,1-54). L'episodio presso Baal-Peor (25,1-18) segue naturalmente, poiché le donne sono della stessa nazionalità del nemico nella pericope di Balaam e l'apostasia è attribuita all'influsso di Balaam, il quale muore nella guerra contro Madian (31,8.16). Questa prima fase della conquista si conclude con la spartizione del territorio della Transgiordania, tra Ruben Gad e la metà della tribù di Manasse (32,1-42) ed è seguita dall'itinerario.

L'obiettivo dichiarato del censimento (26,1-65) è di preparare la ripartizione delle porzioni di terra (*nahālôt*) dopo che Canaan era stata conquistata. Il punto centrale è che, ad eccezione di Caleb e Giosuè, questa è la nuova generazione che rimpiazza quella che era perita nel deserto. Il totale non è di molto inferiore a quello del censimento al Sinai (26,51; cfr. 1,46) e rappresenta una enorme espansione demografica rispetto ai settanta che scesero in Egitto. Al censimento è stata aggiunta un'appendice che tratta del caso di Zelofcad della tribù di Manasse, che morì nel deserto senza un erede maschio e che non faceva parte dei 250 che avevano aderito alla rivolta dei Leviti Coraiti (27,1-11; cfr. 26,33). La richiesta delle sue cinque figlie di ereditare la proprietà che apparteneva alla *bēt 'ābôt* di loro padre, portò ad una decisione trasmessa dalle guide civili e religiose della *'ēdāh*. Stilata in forma di legge apodittica, questa decisione fornì un'occasione per regolare l'eredità di proprietà in assenza di un erede maschio. Più tardi fu ritenuto necessario aggiungere un codicillo a questa regolamentazione che proibiva all'eredità femmina di sposarsi al di fuori della struttura tribale, alienando così la proprietà della stessa tribù (36,1-12). Questo codicillo sembra essere un post-scriptum dell'ultimo minuto, inserito dopo che il libro era essenzialmente completo<sup>25</sup>. Esso è una delle numerose integrazioni legislative in

<sup>25</sup> La stretta connessione tra matrimonio e proprietà era inoltre un fattore importante nelle misure adottate per promuovere l'endogamia come sono narrate in Esdra-Neemia. Il problema natural-

Numeri, comprese quelle che riguardano le offerte e la situazione dei voti fatti da donne (28-30).

Alla nuova generazione che sostituì quella perita nel deserto, corrisponde una nuova classe dirigente. Se, come è stato evidenziato in precedenza, la morte di Mosè era originariamente menzionata in *Nm* 27,12-23 (P), il suo spostamento in avanti fu dettato dal bisogno di includere la legge deuteronomica e di completare alcune questioni lasciate in sospeso nei capitoli finali di Numeri. Se è così, le istruzioni ed elenchi in *Nm* 28-36 devono essere stati aggiunti nello stadio finale della redazione del Pentateuco.

## I Temi del Deserto

### *Guida, provvidenza, presenza*

Non è sorprendente che l'esperienza storica di Israele, inclusa quella dell'esilio, abbia contribuito a creare la storia dei suoi eventi fondanti. La convinzione di fondo, espressa nella parte di quel racconto dedicato al deserto, è che la salvezza dai pericoli mortali, fu dovuta alla costante anche se a volte elusiva presenza di un Dio misericordioso ed esigente. Dovunque il deserto venga ricordato ritroviamo una nota comune: Dio li condusse (*Dt* 8,15; *Am* 2,10; *Sal* 136,16), li guidò (*Os* 11,3), li portò sulle sue braccia (*Dt* 1,31; *Os* 11,3), li sollevò in alto come un'aquila (*Es* 19,4; *Dt* 32,11-12), perfino li lasciò (*Os* 11,4), col risultato che, malgrado loro stessi, raggiunsero la loro destinazione. Solo in un caso si parla di una guida umana. Mentre stava per partire dal Sinai, Mosè invitò suo suocero, il madianita Obab (altrove Reuel e Ietro), ad accompagnarli; questi si rifiutò all'inizio, ma alla fine Mosè lo persuase a fare da guida (*Nm* 10,29-32). In seguito però non sappiamo più niente di Obab come guida e il narratore prosegue a parlare dell'arca e della nube che procedeva innanzi per stabilire i luoghi dell'accampamento (10,33-34). Ciò può essere un esempio di quello che Samuel Sandmel chiamava «neutralizzazione per mezzo di aggiunta» (*JBL* 80 [1961] 120); il neutralizzatore in questo caso è l'editore deuteronomico.

mente poteva essere più grave se una donna giudea che avesse ereditato una proprietà si fosse sposata al di fuori del sistema monarchico israelita. Sulle stipulazioni in Numeri, si veda J. WEINGREEN, *The Case of the Daughters of Zelophehad*, in *VT* 16 (1966) 518-22.

(I termini *ʾārôn bērit YHWH* e *mēnûhāh* sono presenti spesso nel Deuteronomio e nel Dtr).

Il tema della guida viene sviluppato con l'aiuto di diversi 'topoi' che si fondono in un ricco mosaico teologico. La colonna di nube di giorno e di fuoco nella notte apparve quando gli Israeliti si preparavano ad entrare nel deserto e rimase con loro durante tutto il viaggio. Eccezionalmente, la nube si spostò dietro di loro presso il Mar Rosso, funzionando come una specie di cortina fumogena quando gli Egiziani li raggiunsero (*Es* 14,19b-20). Questa rappresentazione simbolica, generalmente attribuita ad J, potrebbe essere stata suggerita dai fenomeni che accompagnavano l'attività vulcanica, senza probabilmente il bisogno di ricorrere all'eruzione vulcanica nell'isola di Thera/Santorini<sup>26</sup>. Essa è in stretta relazione all'epifania del Sinai ed intende fornire un'assicurazione visibile della presenza ed assistenza divine.

La nube è inoltre associata con la tenda oracolare in cui Mosè ricevette le comunicazioni concernenti il governo del popolo (*Es* 33,7-11). La sua presenza significava l'autenticazione divina di decisioni promulgate dalla tenda, ad esempio quelle sulla suddelega di autorità ai settanta anziani (*Nm* 11,25) e la non accettazione delle pretese di Miriam e Aronne (*Nm* 12,5.10). L'autore P incorporò questo topos nella sua visione del viaggio come una processione culturale (*Nm* 10,11-28). Quando la nube copriva la tenda essi restavano nell'accampamento; quando essa si muoveva essi si spostavano (*Es* 40,34-38; *Nm* 9,15-23). Questo tipo di guida solo era disponibile dal Sinai, per l'ovvia ragione che il santuario del deserto fu costruito solo allora. L'intenzione ideologica era di porre in evidenza il ruolo del sacerdozio come mediatore della volontà divina. La guida per la vita della comunità non dev'essere lasciata alle stravaganze di un'aspirazione individuale ma dev'essere cercata nel tempo e nei mezzi spirituali elargiti dal suo personale.

Fortemente associata con questi epifenomeni, è il *kābôd* ('splendore'), un'espressione tecnica per la manifestazione visibile del Dio invisibile. Usando questo termine, P attingeva da un'antica rappresentazione associata con l'arca a Silo durante il cruciale conflitto con i Filistei (*I Sam* 3,3). Qualunque sia stata la funzione originale dell'arca (il termine ebraico *ʾārôn* significa 'cesto' o 'contenitore'), sembra che in questo periodo essa fosse giunta a rappresentare un trono vuoto e veniva portata in battaglia come

<sup>26</sup> Un collegamento tra l'eruzione di Thera nelle Cicladi e il racconto biblico dell'Esodo fu per la prima volta suggerito, a quanto si sa, da Immanuel Velikovsky. Esso viene difeso, sorprendentemente, dall'egittologo Hans Goedicke, la cui teoria è discussa in *BAR* 7.5 (1981) 42-50; 7.6 (1981) 46-53. Più recentemente l'eruzione è stata retrodata al tardo XVII secolo.

l'antica *qubba* araba (*I Sam* 4,3-11; cfr. *Nm* 10,33-36) ed usata occasionalmente per la divinazione. Dopo la sua cattura da parte dei Filistei, la nuora del sacerdote Eli diede al bambino appena partorito il nome di Icabod, che probabilmente significa «Ahimè, lo splendore!», con la spiegazione che «lo splendore era partito da Israele poiché l'arca di Dio era stata catturata» (*I Sam* 4,19-22). Questa idea dell'esilio del *kābôd* e del suo eventuale ritorno, fornì al profeta-sacerdote Ezechiele, una maniera di esprimere la presenza ed assenza divina al tempo delle deportazioni (*Ez* 9,3; 10,4.18-19; 11,22-23; 43,1-5). Per il narratore P del viaggio del deserto, era un modo di risolvere il problema della combinazione tra trascendenza e presenza divina. Fu permesso a Mosè quindi di vedere non il volto di Dio, bensì il misterioso splendore divino (*Es* 33,18-23). Esso riempie il santuario-tenda mobile e la sua presenza poteva essere sia salvifica (ad esempio *Es* 29,43) o minacciosa (ad esempio *Es* 16,7.10-12; *Nm* 16), a seconda delle situazioni. Il *kābôd* esprime la convinzione che non ci può essere altra guida per la condotta della vita al di fuori della presenza divina nel santuario.

Un *theologoumenon* del tutto diverso, è il messaggero che accompagna o angelo di Dio (*Es* 14,19; 32,34; 33,2; *Nm* 20,16). Gli antichi commentatori ritenevano che questo fosse l'equivalente in E della colonna di nube e di fuoco di J; ci sono però motivi migliori per assegnarlo a D. Il riferimento più ampio ricorre infatti, nella breve omelia, inequivocabilmente deuteronomica, annessa al cosiddetto codice dell'alleanza (*Es* 23,20-33), con il quale potremmo metter a confronto il discorso del *maPak YHWH*, che condusse Israele fuori dall'Egitto (*Gdc* 2,1-5). In *Es* 23,20-33 l'angelo custodirà Israele sulla strada e lo porterà a destinazione; Israele deve obbedirgli; egli non perdonerà coloro che si ribellano contro di lui; il nome divino è in lui. Il *maPak* è quindi non un agente umano, ma una manifestazione od ipostasi della divinità. Esso è in stretta relazione con la presenza divina (*pānîm*, letteralmente 'faccia') che accompagna Israele nel viaggio (*Es* 33,14; *Dt* 4,37; cfr. *maPak pānāw*, 'l'angelo della sua presenza', in *Is* 63,9). In breve, ciò che stiamo dicendo in queste affermazioni sul *kābôd*, sul *maPak* e *pānîm* è la trasformazione di antiche rappresentazioni mitiche – l'apparizione della divinità in una nube minacciosa, la visita di emissari divini – in simboli teologici di presenza ed assistenza divine.

Il Deuteronomio e le composizioni liturgiche di ispirazione deuteronomica ricordano costantemente al lettore i provvidenziali approvvigionamenti per le necessità quotidiane di Israele durante il suo viaggio attraverso «un deserto grande e terribile» (*Dt* 2,7; 8,3-4.15-16; *Sal* 78,15-16; 106,15; *Ne* 9,15). Di queste necessità la più importante è l'acqua, come gli Israeliti sco-

prirono dopo tre giorni di permanenza nel deserto. A questo punto il reportage di viaggio P è stato completato con un'antica storia sulla potabilizzazione delle acque salmastre ad opera di Mosè in un luogo opportunamente chiamato Mara (*Es* 15,22b-25a), una storia che ricorda la leggenda profetica della purificazione delle acque a Gerico per mezzo di Eliseo (*2 Re* 2,19-22). C'è ampio consenso sul fatto che la storia di Mara sia stata ampliata da una specie di omelia in miniatura nello stile di D, che riguarda il dono di uno statuto ed ordinamento e la prova divina (vv. 25b-26; si veda NOTH 1962 [1959], 127-129; COATS 1968, 47-53). È però anche possibile che fu l'autore D ad introdurre in primo luogo la storia, quasi nella stessa maniera in cui brevi racconti di tipo simile vengono presentati in Dtr. Nel racconto del miracolo delle acque a Massa e Meriba, è il popolo che tenta Dio – come accade spesso nel Deuteronomio – dubitando della sua potenza di provvedere a loro (*Es* 7,1-7). Questo è uno degli episodi ripetuti in forma riveduta ed ampliata, dopo la pericope del Sinai (*Nm* 20,2-13). In questo caso P ha rielaborato la storia, per spiegare perché a Mosè non fu permesso di condurre il suo popolo nella terra (cfr. *Nm* 27,12-23; *Dt* 32,48-52).

La provvidenziale provvista di cibo viene narrata sia prima che dopo il Sinai (*Es* 16,1-36; *Nm* 11,4-34). Nonostante alcune incongruenze notate dai commentatori (NOTH 129-137; CHILDS 271-304 [trad. it., 282-315]; COATS 1968, 83-96), *Es* 16,1-36 è una storia abbastanza semplice raccontata nello stile di P. È probabile che circolasse un'antica tradizione sul popolo che sopravviveva al Sinai mangiando manna, una sostanza a fiocchi, appiccicosa che ogni mattina si depositava in modo misterioso sul terreno<sup>27</sup>. Il narratore segnala che veniva concessa una porzione sufficiente per ciascun giorno; non c'era abbondanza, né carenza e si deteriorava se conservata per il giorno dopo. Questo era quindi il 'pane quotidiano' di Israele nel senso stretto del termine. Il messaggio, ripreso nel sermone della montagna (*Mt* 6,11.25-34) è quello di abbandonare un falso senso di sicurezza. P utilizza allora la storia per anticipare il comando del sabato (*Es* 20,8-11; 23,12). Sebbene l'osservanza del sabato sia contenuta nel racconto P della creazione, come abbiamo visto, la parola stessa ricorre qui per la prima volta. Nella versione del dopo-Sinai (*Nm* 11,4-34) la nausea per il cibo così leggero della manna, viene affrontata, non senza ironia, attraverso un'abbondanza di quaglie che portò poi ad una epidemia mortale; di qui il nome *Kibroth-hattavah*, 'sepulcri dell'ingordigia'. In un altro racconto (*Nm* 21,4-9) il risultato, la

<sup>27</sup> La spiegazione della manna come la linfa dovuta alla secrezione della tamarice o come secrezione di certi insetti sembra essere stata largamente accettata; vedi F.S. BODENHEIMER, *The Manna of Sinai*, in *BA* 10 (1947) 2-6.

morte causata da serpenti velenosi, non fu certo migliore. In modo sconcertante, questa calamità venne mitigata erigendo un'immagine di un serpente di bronzo su di un palo.

I lamenti riguardo al cibo e alle bevande sono sintomatici di un desiderio di sicurezza, sia pure quella della schiavitù, e di una incapacità ad accettare le rischiose conseguenze della libertà. Alcuni commentatori (ad esempio, FRITZ 1970) hanno ipotizzato che un tema narrativo più antico sulla divina provvidenza nel deserto sia stato rielaborato con lo scopo di presentare il deserto come un luogo ed un periodo di disobbedienza ed apostasia; si tratta di un'ipotesi plausibile, anche se non suffragabile. Nella forma attuale della narrazione, i temi della divina provvidenza e del fallimento umano vengono combinati in una sequenza che comprende l'intero itinerario dal Mar dei Giunchi in poi. Nella misura in cui possiamo intravedere qui uno sviluppo, le proteste negli strati posteriori sono formulate più chiaramente in termini legali. Notiamo inoltre come la valutazione della risposta di Israele all'iniziativa divina diventa sempre più negativa. La protesta si intensifica fino a sfociare in aperta ribellione ed apostasia, specialmente nelle sezioni narrative P. A questo punto siamo vicini alla valutazione decisamente negativa del periodo del deserto che troviamo nella diatriba di *Ezechiele* (si veda in particolare il capitolo 20). I punti in cui Ezechiele stia precisamente in relazione con la scuola redazionale e d'autore di P, è una questione disputata, ma è degno di nota che tutte le sue accuse ad Israele, nella sua rassegna del periodo del deserto, ad eccezione dell'enigmatico «statuti non buoni e leggi per le quali non potevano aver vita» (20,25)<sup>28</sup>, corrispondano agli episodi in Esodo e Numeri.

### Autorità ed istituzione

Secondo la narrazione P in Esodo e Numeri, l'Israele del deserto viene continuamente descritto come una *'ēdāh* o una *qāhāl*, in altre parole, come una entità politica o comunità particolare. La base della sua organizzazione è il sistema delle dodici tribù che ha conservato qualcosa della sua

<sup>28</sup> Il versetto seguente (*Ez* 20,26) ha suggerito ad alcuni commentatori che il riferimento sia al sacrificio crematorio del primogenito. Jo Ann Hackett (*The Balaam Text from Deir 'Allah*, Chico, Calif. 1984, 75-89) trova un riferimento al sacrificio del figlio nella combinazione di fuoco e primogenito e suggerisce una connessione, sebbene oscura, con le allusioni nel *Sal* 106 ai sacrifici offerti ai morti a Baal-Peor e al sacrificio dei bambini ai demoni (*šēdīm*, cfr. i *šdyn*, divinità delle iscrizioni).

struttura militare (divisione in migliaia, centinaia, cinquantine e decine; si veda *Nm* 31,4-5; cfr. *Dt* 1,15). Le tribù individuali sono divise in case patriarcali (*bātē ʿābôt*, ad esempio *Nm* 26,1-2; la *bēt ʿābôt* è un'unità distinta dalla *bēt ʿāb* e caratteristica del periodo del secondo Tempio, come abbiamo visto). Il governo della tribù e della fratellanza tribale è affidata al *nasîp* ('capitano'), ed anche lo *zāqēn* ('anziano') ha un importante ruolo-guida. La comunità include sia l'*ezrah* ('nativo del luogo') che il *gēr* ('forestiero residente'), quest'ultimo godeva, almeno in teoria, dello stesso status legale (*Es* 12,49; *Nm* 9,14, etc.). La partecipazione al culto era considerata il criterio fondamentale per esserne un membro (ad esempio *Es* 12,43-49; cfr. *Esd* 6,21); inoltre la *ʿēdāh* esercitava il diritto di escludere o scomunicare a causa di alcuni tipi di trasgressioni (ad esempio *Es* 12,15.19; *Nm* 19,13.20; cfr. *Esd* 10,8).

Appare chiaro che questo apparato organizzativo corrisponda alla situazione creatasi nella provincia di Giuda dopo il ritorno e forse anche, almeno per qualche aspetto, alla situazione di quei giudei della diaspora mesopotamica ai quali, come sappiamo, fu permesso di conservare la propria identità ed organizzazione come una delle molte minoranze etniche insediate nella pianura alluvionale. Le decisioni che Mosè e la *ʿēdāh* furono chiamati a prendere, puntano tutte nella stessa direzione. Il possesso della terra (*Nm* 26,52-56; 34,1-29), il matrimonio esogamico (*Nm* 25,1-15), l'alienazione del territorio tribale (*Nm* 27,1-11, 36,1-2), le prerogative e i vantaggi del clero (*Nm* 15,1-31; 18,1-32; 28-29; 35,1-8) furono tutti i problemi principali nella comunità del tempio giudaico durante i primi due secoli della sua esistenza.

Durante il soggiorno nel deserto la massima autorità, in quanto comunicatrice ed interprete della volontà di Dio, era naturalmente Mosè. In senso più generale l'autorità di Mosè rappresenta l'autorità della legge rivelata; la legge, però, richiede un'interpretazione, l'interpretazione deriva da gruppi ed individui specifici con i loro interessi e programmi. L'identità del partito o gruppo di provenienza si percepisce facilmente nei molti casi in cui Aronne agisce in coppia con Mosè. Accanto alle autorità religiose ci sono però anche quelle civili – il re e la corte durante l'esistenza dello stato giudaico, il governatore e le famiglie regnanti dopo il ritorno dall'esilio. Sussistono quindi alcuni argomenti in favore dell'opinione di J.R. Porter (*Moses and the Monarchy. A Study in the Biblical Tradition*, Oxford 1963) che Mosè funzionasse da paradigma per la monarchia, almeno nel senso che, in assenza di una dinastia originaria, altre istituzioni dovevano assumere le funzioni monarchiche, compresa la promulgazione della legge.

I motivi per una rivendicazione di esercizio dell'autorità spesso emergono

con più chiarezza, quando quell'autorità viene sfidata o minacciata. Mosè reagisce alle sfide mosse contro la sua autorità con la controquerela che sfidare lui significava opporsi a Dio (*Es* 16,8; 17,2). L'accusa mossa contro di lui da Miriam ed Aronne – in questo caso non presentati come sua sorella e fratello – che egli avesse personalmente monopolizzato l'accesso alla rivelazione (*Nm* 12,1-16), fa sorgere il problema fondamentale del controllo dei mezzi di comunicazione della salvezza e quindi della legittimazione religiosa del potere politico. La risoluzione di questa disputa, espressa in un oracolo dalla tenda del convegno (12,6-8), distingue tra modi profetici di rivelazione (visioni, sogni, enigmi) e il genere 'faccia a faccia' (letteralmente 'bocca a bocca') unico di Mosè. L'intenzione sembra essere quella di limitare le pretese di profeti non legati ad istituzioni di giocare un ruolo importante nel processo politico; l'implicazione è che ad un certo punto nel tempo, la classe dirigente si sentì minacciata dal fenomeno contemporaneo della profezia. Giungendo, come l'episodio fa, immediatamente dopo la profezia dei settanta anziani (*Nm* 11,14-17.24b-30), esso può rappresentare un altro esempio di 'neutralizzazione mediante aggiunta' (cfr. NOTH, *Numbers*, 93, che la considera un'espansione e correzione della pericope precedente).

In *Nm* 16,1-17,15 [16,1-50] il redattore ha più o meno abilmente combinato due episodi che implicano la sfida della leadership di Mosè: una tradizione più antica (cfr. *Dt* 11,6) su due rubeniti, Datan ed Abiram, che non accettano la sua autorità, forse rifiutando di prendere parte alla conquista e l'opposizione di una fazione laica di 250 importanti membri dell'assemblea in alleanza con i Leviti Coraiti. (Per una ricostruzione più dettagliata della storia letteraria del passo, si veda BUDD 1984, 181-191). In entrambe le proteste, quella laica e quella levitica, il problema di fondo è quello della gerarchia ed autorità nell'assemblea secondo prestabiliti gradi di santità, il tipo di sistema delineato schematicamente in *Ez* 40-48. Se l'episodio viene letto alla luce di ciò che conosciamo della comunità del Tempio nel periodo persiano (VI-IV secolo a.C.), la protesta dei 250 dirigenti nell'assemblea (*nēšîpē ʿēdāh* 16,2) avrebbe a che fare con una partecipazione laica nel controllo del Tempio e nei suoi considerevoli proventi, mentre Core rappresenterebbe quei Leviti che si opponevano alla aristocrazia sacerdotale. Il governo del Tempio, delle sue attività e proventi, era uno dei problemi più importanti durante il governatorato di Neemia, un laico, e vi sono indizi che egli ed Esdra avessero avuto entrambi un appoggio considerevole sia dai laici che dai Leviti nelle loro difficoltà con il sacerdozio del Tempio (*Esd* 9-10; *Ne* 8,1-9,5; 13,4-14.28-29).

Il Mosè del periodo del deserto non solo media la Legge, ma anche la interpreta, la insegna ed amministra. Poiché questo era ovviamente troppo

per una persona, la creazione di un sistema giudiziario globale era indispensabile, ed esso venne costituito su consiglio di Ietro (*Es* 18,13-27). Mosè doveva rappresentare il popolo davanti a Dio, continuare la sua funzione di insegnamento (cfr. *Dt* 1,5; 4,1.5, ecc.), ed esaminare casi straordinari, cioè quelli senza dei precedenti nella legge. Tutti gli altri casi dovevano essere discussi a livello locale da individui esemplari designati per questo compito. Lo stesso principio di suddelega si ritrova nel racconto della nomina dei settanta anziani (*Nm* 11,4-35), effettuata con l'infusione su di loro di parte dello spirito di Mosè. Ora, poiché la menzione dello spirito (*rûah*), richiama inevitabilmente la profezia, essi mostravano l'efficacia del loro operato, mettendosi a profetizzare. Collegata a Mosè, questa parte della storia viene spesso capita come una legittimazione della profezia estatica; Eldad e Medad che profetizzarono, anche se non avevano ricevuto l'incarico presso la tenda sacra, sono un esempio di profezia esercitata al di fuori della sfera culturale. In base al racconto attuale, però, il problema principale è il governo della comunità e si tratta, in linea generale, dello stesso problema di *Es* 18.

La legge deuteronomica ordina l'istituzione di procedure giuridiche in tutto il paese e la creazione di un centro giudiziario composto da sacerdoti, Leviti e laici per esaminare i casi particolarmente difficili (*Dt* 16,18-20; 17,8-13; cfr. 1,9-18). Non sappiamo se si trattasse di un provvedimento veramente nuovo o di una conferma di una prassi esistente, *2 Cr* 19,5-11 ricorda che il re Giosafat (metà del IX secolo a.C.) stabilì precisamente un tale sistema, aggiungendo solo che il sacerdote era incaricato dei problemi religiosi, mentre i laici di quelli pertinenti all'ambito civile. Se da un lato tutto ciò potrebbe essere storico, è però anche possibile che il nome 'Giosafat' («YHWH stabilisce la giustizia») portasse ad attribuire idealmente a lui i provvedimenti deuteronomici, con la sola aggiunta di una distinzione propria del tempo dell'autore (cfr. la distinzione fra la «legge del nostro Dio» e «la legge del re» in *Esd* 7,26). Qualunque sia l'origine di questo sistema, è abbastanza chiaro che anche qui il periodo del deserto abbia fornito un paradigma per la vita istituzionale della comunità.

## Epilogo: La Realtà Storica Dietro i Testi

L'interesse del lettore contemporaneo della Bibbia tende a focalizzarsi, molto più dei lettori dell'antichità, sulle questioni storiche. Infatti, per molti

cristiani di oggi, l'accertamento dell'esattezza storica della Bibbia è un importante, se non il più importante, criterio di ortodossia. Gran parte dell'interesse contemporaneo all'archeologia, evidente nella folta schiera di lettori di pubblicazioni come la *Biblical Archeological Review*, proviene dall'aspettativa di trovare un fondamento al dogma dell'esattezza storica e dell'inerranza. Molti infatti dei primi specialisti di 'archeologia biblica', almeno nel mondo anglofono, furono professori di seminario e quindi più o meno motivati dalla stessa aspettativa.

Può quindi risultare utile presentare alcuni dati che riguardano la questione della storicità. Il primo è che, ad eccezione della stele di Mernephta (ca. 1200 a.C.), nessuna fonte esterna alla Bibbia, antecedente al IX secolo a.C., ci dà informazione diretta sulla storia di Israele. Il massimo che ci si può aspettare dall'archeologia è la ricostruzione di un ambiente plausibile per gli eventi riportati nel Pentateuco. Inoltre nella ricerca di questo obiettivo limitato, le nostre aspettative devono essere ridimensionate da un senso acuto dei limiti inerenti all'archeologia. Anzitutto ed in maniera del tutto ovvia, i risultati di uno scavo archeologico rimangono sempre soggetti a revisione o perfino ad un ribaltamento, in seguito ad un ulteriore scavo nel medesimo sito od in altri. Meno ovviamente, i reperti manufatti ed altro materiale ritrovato sono oggetti d'interpretazione al pari dei testi scritti. Essi non sono dotati di una oggettività che li pone in una posizione favorevole rispetto alla soggettività inseparabile dall'analisi letteraria. Un'indicazione della maggiore maturità della disciplina oggi, è che le conclusioni affermate un tempo con sicurezza, vengono attualmente messe in questione. Le identificazioni dei siti, un tempo considerate sicure (ad esempio Debir/Tell Beit-Mirsim, Eglon/tell el-Hesi/, Chesbon/Hesban) sono state ora rifiutate o di nuovo discusse; il numero delle città che sarebbero state, o perfino potrebbero essere state, distrutte durante l'occupazione israelita si è drammaticamente ristretto e la tesi di una conquista unita, proposta con sicurezza da W.F. Albright, G.E. Wright ed altri è stata largamente abbandonata; ciò è in gran parte dovuto ai metodi più sofisticati, che comprendono sopralluoghi regionali (ad esempio FINKELSTEIN 1988).

Negli ultimi decenni si è creata molta confusione a causa di una combinazione, metodologicamente erronea, di dati archeologici e letterari (biblici). Si è ora largamente d'accordo che la soluzione è quella di interpretare e valutare ogni serie di dati separatamente, nei rispettivi ambiti e termini delle discipline, e con i loro differenti metodi, prima di tentare una correlazione, dove questa sembra fattibile. Ciò ci porta al secondo punto, circa il potenziale limitato dei testi biblici come materiale di fonte storica. La storia di Israele, dall'Egitto a Canaan, venne assemblata nella sua forma finale non

prima del v secolo a.C. Le sue componenti principali, designate come P e D, non possono venir datate prima del secolo precedente, sebbene includano entrambe materiale più antico. Sono state incorporate narrazioni più antiche, convenzionalmente designate JE, che non permettono neppure una datazione approssimativa. Esse, probabilmente, non sono però così antiche, non così numerose e certamente non così continue come un tempo si pensava. Nella narrazione analizzata in questo capitolo le più antiche componenti sono probabilmente i brevi estratti dal libro delle guerre di YHWH (*Nm* 21,14-15.17-18.27-30). Per la maggior parte, quindi, i narratori sono considerevolmente distanti dal tempo in cui si pensava che gli eventi registrati fossero accaduti.

Dovrebbe essere logico che l'analisi letteraria deve precedere la ricostruzione storica. Questa include una valutazione dei diversi generi, che includono il racconto popolare, il racconto eroico, la leggenda, l'eziologia, ciascuno con una sua propria intenzionalità e modo di comunicazione, che rientrano nel complesso letterario che abbiamo considerato in questo capitolo. Il carattere didattico, schematico e programmatico della narrazione P è stato ampiamente posto in risalto. Israele nel deserto risulta pienamente organizzato come un'entità politica di dodici tribù schierate attorno al santuario, che si sposta processionalmente da una stazione all'altra, guidata da capi laici e religiosi con funzioni ben definite. Le molte improbabilità che abbiamo riscontrato – un Faraone senza nome che tratta direttamente con i suoi schiavi e levatrici, la straordinaria esplosione demografica del popolo in schiavitù, il terremoto ben escogitato che tolse di mezzo Core e la sua fazione – non servono a screditare la narrazione biblica, bensì ad attirare la nostra attenzione sul suo vero carattere letterario.

Per quanto scoraggiante possa sembrare, il risultato finale di un approccio più critico ai reperti e dati archeologici e letterari, è che oggi siamo molto meno sicuri su ciò che accadde realmente, di quanto lo fossimo due o tre decenni fa. Tutto ciò che possiamo fare qui, è una breve rassegna dello *status quaestionis* riguardo al soggiorno in Egitto, l'esodo, e l'insediamento in Canaan. Se da una parte non possiamo essere d'accordo con Bright (*A History of Israel*, 121), che la tradizione biblica esige credibilità, poiché nessun popolo inventerebbe delle origini così disonorevoli, sembra però plausibile che alcuni antenati ebrei degli Israeliti trascorsero del tempo in Egitto, insieme con altri Semiti occidentali e che furono impegnati in progetti edilizi. Questa parte della storia è appoggiata dalla tradizione dell'entrata in Canaan dal sud e dall'est piuttosto che per la solita strada settentrionale e non c'è quindi ragione di seguire quelli che negano qualsiasi validità alla tradizione su questo punto. Non c'è bisogno di dire che non tutte le

tribù furono in Egitto. La struttura tribale iniziò ad esistere in Canaan, alcuni dei nomi delle tribù derivano da caratteristiche topografiche cananee (ad esempio *Gs* 11,21; 20, 7; 21,11.21) e molti ora sostengono che il sistema delle dodici tribù non è più antico dell'epoca della Monarchia Unita. La frequenza di nomi egizi nella tribù di Levi (Mosè, Cofni, Pincas, Merari e forse Aronne) non prova che questa tribù sia stata in Egitto, poiché questo si può spiegare con la pervasiva influenza egiziana in Canaan almeno fino alla fine dell'XI secolo. C'è accordo sul fatto che gli Ebrei della Bibbia (*šibrîm*) non possano essere semplicemente identificati con gli *habiru/apiru*, una categoria di gente apolide attestata in Egitto dal XIV secolo; molti studiosi negano addirittura qualsiasi connessione, filologica o sociologica<sup>29</sup>.

Poiché il narratore non nomina i Faraoni che gli Ebrei dovevano affrontare, il problema della datazione si è sempre concentrato sulle città-magazzino Pitom e Ramses, costruite con la manodopera ebraica (*Es* 1,11). Pitom (*pr<sup>tm</sup>* = casa di Atum) viene identificata con Tell er-Retabeh o con Tell el-Mašhūta nel Wadi Tumilat, mentre Ramses (da *pr r<sup>ms</sup>-šw* = casa di Ramses) con la residenza faraonica durante la diciannovesima e ventesima dinastia, ricostruita sul sito di Avaris, l'antica capitale degli Hyksos. Dal momento che molti progetti di costruzione furono intrapresi nel delta orientale dal Faraone della diciannovesima dinastia, era ed è ancora largamente condivisa l'ipotesi che l'oppressore degli Ebrei e il Faraone dell'Esodo fossero rispettivamente Seti I (ca. 1305-1290) e Ramses II (ca. 1290-1224). Tutto ciò sembrava quindi collimare con la menzione di Israele nella stele di Merneptah (ca. 1207), con l'incontro con gli Edomiti e i Moabiti nella fase finale del viaggio nel deserto (*Nm* 20-21) e la testimonianza archeologica per una distruzione in Canaan alla fine del Bronzo Recente (ca. 1200 a.C.).

Sfortunatamente per la pace e la concordia della comunità scientifica, queste conclusioni sono state messe tutte in questione. L'egittologo Donald Redford notò diversi anni fa (*VT* 13 [1963] 408-13) che le due città-magazzino erano conosciute con questo nome molto tempo dopo il periodo rameside e suggerì che *Es* 1,11 fosse un'interpolazione post-esilica intenzionale per dare un sapore arcaico alla narrazione. L'esplorazione di superficie della Transgiordania effettuata da Nelson Glueck negli anni Trenta<sup>30</sup>, giunse alla conclusione di uno iato nell'occupazione di quella regione durante il Bronzo

<sup>29</sup> Sul problema *habiru/apiru*, rimandiamo a J. BOTTERO, *Le problème des Habiru*, Paris 1954; M. GREENBERG, *The Habiru*, New Haven 1955; R. BORGER, *Das Problem der 'Apiru (Habiru)*, in *ZDPV* 74 (1958) 121-32. I problemi vengono discussi a lungo da M. WEIPPERT, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, London 1971 [1967], 63-102.

<sup>30</sup> NELSON GLUECK, *The Other Side of the Jordan*, Cambridge Mass., 1940; 1970<sup>2</sup>.

Medio II e il Bronzo Recente, cioè, dal XIX al XIII secolo a.C., escludendo di conseguenza una data anteriore al XIII secolo per gli eventi riferiti in Nm 20-21. I sopralluoghi successivi, condotti nella stessa regione, hanno però dimostrato che non ci fu uno iato nell'occupazione né nuovi ed improvvisi insediamenti alla fine del Bronzo Recente. Anche se queste conclusioni sono sostenute, esse non possono minare la datazione generalmente accettata per l'esodo e l'insediamento, ma rimuoverebbero almeno un ostacolo per una data più antica.

Nella terza e più recente edizione della sua *A History of Israel* (1981), John Bright riconobbe alcuni dei problemi che comportava la datazione dell'occupazione di Canaan nella metà del XIII secolo; i problemi erano però molto più seri di quanto egli fosse disposto ad ammettere. Secondo il sommario della conquista in Giosuè (12,7-24) trentuno 'città' furono occupate da tutti i conquistatori Israeliti, ma la narrazione della conquista in sé parla esplicitamente della distruzione soltanto di quattro città: Gerico, Ai, Ebron ed Hazor. Di queste quattro, solo Hazor ha fornito delle testimonianze archeologiche di un'occupazione alla fine del Bronzo Recente, e si è giunti alla stessa conclusione per altri siti, secondo la narrazione conquistati dagli invasori - Gabaon (el-Jib), Debir (Khirbet Rabūd), Arad (Tell Malḥata) ed Horma (Tell Masos?). Hazor (Tell el-Qedah) fu distrutta alla fine del Bronzo Recente, ma i dati archeologici non ci permettono di dire da chi. Inoltre, la distruzione od abbandono dei siti verso la fine del XIII secolo e l'inizio del XII non è un fatto confinato alla Palestina/Israele ed il notevole cambiamento nella cultura materiale tra Bronzo Medio e Ferro I può essere dovuto ad altri fattori piuttosto che alla conquista militare da parte di nuovi arrivati sulla scena<sup>31</sup>.

L'erosione di prove in favore di una conquista militare verso l'inizio del XIII secolo, ha dischiuso la possibilità *teorica* per una datazione più antica, anche se i tentativi di stabilire una tale data, ad esempio quello di John J. Bimson, non sono suffragati da testimonianze archeologiche e comportano anche difficoltà di altro tipo<sup>32</sup>. Notiamo sempre più che alcuni elementi di

<sup>31</sup> Il declino della civiltà micenea, più o meno nello stesso periodo (Tarda Età Elladica IIC) offre un interessante parallelo, per spiegare il quale sono state proposte diverse teorie, compresa l'invasione (dei Dori o dei popoli del mare) e la lotta interna. La teoria che dei drastici cambiamenti climatici contribuirono o perfino causarono il declino culturale, politico e demografico nell'area egea, Asia Minore e Palestina, non può essere scartata; si vedano RHYS CARPENTER, *Discontinuity in Greek Civilization*, Cambridge, England 1966; WILLIAM H. STIEBING, *The End of the Mycenaean Age*, in BA 43.1 (1980) 7-21.

<sup>32</sup> J.J. BIMSON, *Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield 1981; J.J. BIMSON - D. LIVINGSTON, *Redating the Exodus*, in BAR 13.5 (1987) 40-53. 66-68.

ciò che alla fine diventò Israele, compreso l' 'Israele' della stele di Mernephtha, fossero presenti in Canaan ancor prima dell'età del ferro, e recenti esplorazioni regionali di superficie, suggeriscono un notevole incremento negli insediamenti della regione collinare verso l'inizio del Ferro I<sup>33</sup>. Un aperto conflitto con i centri urbani più importanti sarebbe stato possibile solo dopo che fosse trascorso un considerevole periodo di tempo. Possiamo concludere a questo punto, che tutte le teorie più antiche, compresa l'opera embrionale di Albrecht Alt (1966 [1925] 133-69) e tutte le più recenti, incluse quelle di Mendenhall e Gottwald, sono in corso di rivalutazione<sup>34</sup>.

Mentre il problema della contestualizzazione storica per la narrazione di Esodo e Numeri è stato al centro dell'attenzione nella discussione scientifica degli ultimi anni, altri problemi continuano ad essere dibattuti, compreso quello della storicità di Mosè, delle origini del culto di YHWH, delle piaghe e dell'itinerario nel deserto (percorso settentrionale o meridionale). Motivi di spazio ci permettono solo un breve riferimento al ruolo storico di Mosè, un argomento che ritornerà ad essere discusso nel prossimo capitolo. Il lettore troverà una solida trattazione del carattere letterario dei racconti su Mosè in George W. Coats (*Moses. Heroic Man, Man of God*, Sheffield 1988) ed una succinta rassegna di alcuni dei più importanti problemi storici in un contributo nel *Festschrift* in onore di G. Henton Davies, ad opera di Geo Widengren (*Proclamation and Presence*, Richmond 1970, 21-47). In qualunque maniera possiamo descrivere il suo carattere letterario (Coats utilizza la definizione 'saga'), la narrazione su Mosè sta alla fine di un lungo processo tradizionale. Il fatto che sia stata prestata ben poca attenzione a Mosè nei testi pre-esilici, ha persuaso molti studiosi, ad iniziare da Eduard Meyer, che la presentazione della vita e ministero di Mosè nel Pentateuco fosse essenzialmente non storica<sup>35</sup>. Ciò che ci stupisce è il modo in cui una figura che, ammesso sia mai esistita, aveva rivestito un ruolo minore, cominciò ad essere considerata il fondatore di un popolo e di una religione.

<sup>33</sup> L'ultimo e più importante studio è quello di ISRAEL FINKELSTEIN, *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

<sup>34</sup> La teoria della «rivolta dei contadini» di G. Mendenhall (*The Hebrew Conquest of Palestine*, in BA 25 [1962] 66-87) e quella collegata, anche se molto più sviluppata di Normann K. Gottwald (*The Tribes of Yahweh*, New York 1979) furono sottoposte ad una critica dettagliata da parte di Niels Peter Lemche (*Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden 1985). La personale valutazione del materiale biblico drasticamente riduzionista di Lemche è riaffermata nella sua *A New History of Israelite Society* (Sheffield 1988).

<sup>35</sup> E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, 451. Martin Noth (*A History of Pentateuchal Traditions*, 156-175) limita il ruolo di Mosè alla storia della conquista e ritiene la tradizione della sepoltura come l'unico punto di riferimento affidabile della tradizione biblica.

Il problema non è irrisolvibile, ma onestamente va detto, che coloro che hanno assunto una posizione radicalmente negativa non hanno affrontato adeguatamente il problema.

Da un punto di vista più equilibrato, che potrebbe essere ancora largamente condiviso, possiamo ricavare dal racconto biblico un minimo di informazione storicamente affidabile su Mosè. Questa potrebbe includere il nome egiziano, il suo matrimonio in una famiglia kenita o madianita (*Gdc* 1,16; 4,11; cfr. 10,29), e con un'altra donna straniera (*Nm* 12,1), almeno due dei suoi figli (*Es* 18,3-4) e la sua appartenenza alla tribù di Levi (*Es* 2,1). Sulla scia di Bright, notiamo che i matrimoni con stranieri sarebbero stati difficilmente inventati da un autore israelita di un'epoca posteriore. Pare sia stato in virtù della sua affiliazione tribale che si svilupparono sia la connessione con Kades ed il suo ruolo come proclamatore della legge (cfr. *Dt* 33,8-10), quest'ultimo assunse proporzioni sempre più notevoli nel corso dei secoli. La tradizione della sua morte e della sua sepoltura fuori della terra promessa (*Dt* 34,6) apparirebbe ugualmente affidabile ed incontestabile. Come ho già detto, si tratta di un minimo degno di fiducia. Molti sarebbero disposti ad andare oltre e potrebbero farlo adducendo tranquillamente motivazioni legittime, tuttavia, in questo caso, resta sempre da spiegare come Mosè venne ad occupare una posizione di così predominante importanza nella coscienza collettiva di Israele.

## Capitolo sesto

# SINAI, ALLEANZA E LEGGE

## Il Racconto del Sinai (*Es* 19,1 – *Nm* 10,28)

Pur se le leggi occupano la parte più grande di spazio in questa sezione centrale del Pentateuco, viene riportata una serie di episodi a cominciare dall'arrivo nel deserto del Sinai fino allo spostamento nel luogo di sosta successivo. La consegna e promulgazione delle leggi fanno quindi parte della storia e questo fatto ci invita alla conclusione che esse debbano essere comprese nel contesto della narrazione alla quale appartengono. Il corso degli eventi in questa narrazione presenta però alcuni aspetti imbarazzanti. Il lettore potrebbe meravigliarsi che Mosè salga ripetutamente sulla montagna mentre solo in un'occasione ci viene detto che egli scese di nuovo per ripetere un'istruzione già data (*Es* 19,20-23). (Se la montagna in questione viene identificata sia con il Gebel Musa (2275 m.) oppure con il Gebel Katherin (2644 m.) tutta questa attività significherebbe senza dubbio capacità di resistenza e fibra robusta). L'allocuzione introduttiva (*Es* 19,7-8) sembra implicare che le leggi o 'parole' (*dēbārīm*) siano state già consegnate e sono presenti versioni divergenti del modo in cui le cerimonie di chiusura furono effettuate, di dove esse ebbero luogo e di chi vi partecipò (*Es* 24,1-11). Per fare un ultimo esempio, Mosè intercede con successo in favore degli apostati dopo l'episodio del vitello d'oro (*Es* 32,14); tuttavia segue un flagello che comporta una punizione ancor maggiore (*Es* 32,34-35).

Se non dobbiamo imputare queste e altre simili incoerenze alla goffaggine dell'autore o compilatore, dovremo allora sforzarci di cogliere le speciali caratteristiche di questo genere di racconto paradigmatico, un compito difficile senza alcuna idea di come la storia fu assemblata. Ciò però non significa che non è null'altro che un collage di fonti diverse messe insieme con forbici e colla. Esiste una struttura generale le cui caratteristiche principali

sono la conclusione, la rottura e il ristabilimento dell'alleanza. Questo potrebbe essere definito astrattamente come il passaggio dalla colpa e dal peccato al perdono e riconciliazione; vedremo, però, che la struttura racchiude in codice un'interpretazione teologica della storia di Israele come retroproiezione di quell'esperienza storica che fu il crollo politico. Siamo quindi indotti a pensare all'estinzione dei due regni, di Israele nell'VIII secolo e di Giuda nel VI secolo, alla deportazione che seguì e alla speranza di un nuovo inizio.

Altre caratteristiche strutturali e stilistiche aiutano a tenere insieme la narrazione. C'è uno schema cronologico, con le date dell'esodo riportate all'inizio e alla fine (*Es* 19,1; *Nm* 10,11). Corrispondenze interne includono i quaranta giorni di assenza di Mosè sulla montagna, la prima conclusione con la frantumazione delle tavole della legge e la seconda con la confezione di nuove (*Es* 24,18; 34,28). Il tema della guida divina precede la conclusione dell'antica e della nuova alleanza (*Es* 23,20-33; 33,1-3). Da non trascurare è il ricorso stilistico della 'cornice' o tecnica di inquadratura: il decalogo è collocato tra la teofania e la reazione del popolo ad essa (19,16-20,20) e l'episodio del vitello d'oro separa le istruzioni per l'allestimento del santuario del deserto e la loro realizzazione (24,15b-31,17; 31,18-34,35; 35-40). Poiché questi ed altri simili procedimenti nascono da un processo redazionale sedimentato, conducono necessariamente all'esame di fonti e delle fasi successive di composizione che esse rappresentano.

In coerenza con il metodo pratico seguito nei capitoli precedenti, la nostra analisi inizierà da ciò che è meno oscuro, in concreto, questo significa risalire diacronicamente a ritroso dalla forma finale, verso stadi di formazione sempre più ipotetici. Poiché le fonti vengono di rado segnalate espressamente nel Pentateuco, dobbiamo affidarci al risultato cumulativo di diversi indizi stilistici, lessicali ed ideologici e fare attenzione ad ovvie incoerenze e discontinuità che sembrano essere abbastanza rare nella pericope del Sinai. L'analogia con le Cronache e l'uso che queste fanno delle fonti, risulta utile, ma con l'ovvia differenza che, in questo caso, la fonte principale, cioè 1 e 2 Re, è esistente nella sua totalità. Il processo, comunque non consiste semplicemente nell'aggiungere una fonte all'altra, come nel caso di un muro di mattoni e degli strati di una torta. Come afferma un autore recente: «La redazione è fondamentalmente un'attività ermeneutica interessata alla ricezione e alla riconsiderazione di una tradizione perennemente valida, nella relatività di nuove circostanze storiche» (JOHNSTONE 1987, 17). È solo sulla scia di questa linea di ricerca che, ad esempio, possiamo farci qualche idea di quando e sotto quali stimoli l'alleanza diventò un concetto organizzativo dominante nel pensiero religioso, o come la figura di Mosè arrivò ad assu-

mere una posizione dominante nella coscienza religiosa israelitica e giudaica.

### La formazione del racconto: (1) P

Lo strato P della pericope del Sinai è parte di un'opera narrativa più ampia che inizia con la creazione. La sua conclusione continua ad essere oggetto di discussione, ma vedremo che ci sono buone ragioni per farla arrivare fino all'installazione del santuario del deserto in Canaan e all'assegnazione del territorio tribale sotto la guida del sacerdote Eleazaro e di Giosuè (*Gs* 18-19)<sup>1</sup>. Se da un lato la linea portante del racconto P reca il segno di un singolo autore, essa è stata ampliata in vari punti. Le leggi, molte delle quali sono più antiche della stessa narrazione, hanno subito ugualmente un notevole sviluppo, come c'era d'aspettarsi. La sigla P, quindi, come D, che sarà presa in esame tra breve, sta per la produzione letteraria di una 'scuola', di una classe di persone erudite che condividono la stessa ideologia generale, attiva per più generazioni, comparabile in qualche modo ai circoli rabbinici e alle prime scuole esegetiche alessandrine ed antiochene. Abbiamo precedentemente notato che sembra opportuno distinguere tra il narratore P e la redazione finale del Pentateuco. È inverosimile che il narratore P abbia potuto includere quegli episodi che mettono Aronne in una luce sfavorevole, specialmente quello del vitello d'oro, malgrado il tentativo piuttosto zoppicante di far ricadere altrove la responsabilità (*Es* 32). Vi sono peraltro episodi di incerta provenienza, probabilmente, però, posteriori a P, compresa la visione di Mosè del fulgore divino (*Es* 33,12-13) e la sua trasfigurazione sulla montagna (34,29-35).

Secondo questa fonte, Israele arrivò alla montagna nel deserto del Sinai (*Es* 19,1-2; cfr. *Nm* 33,15), dopodiché Mosè entrò subito nella nuvola che copriva la montagna per ricevere le istruzioni riguardo l'istituzione del san-

<sup>1</sup> H. Cazelles (*Pentateuque IV: Textes Sacerdotaux*, in *DBSup* 7 [1966] col. 843) assegna *Gs* 1,1-5; 11,15-20 e 12,7-24 a P e trova la sua conclusione in *Gs* 19,51. Ho optato per lo stesso termine in *The Structure of P*, in *CBQ* 38 (1976) 275-292. Negli ultimi decenni, comunque, è perdurato il punto di vista che P termini con la morte di Mosè nel capitolo finale del Deuteronomio; si veda M. NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs N.J. 1972 [1948], 9-10.19; K. ELLINGER, *Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung*, in *ZTK* 49 (1952) 122; E. SELLIN - G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, Nashville - New York 1968 [1965], 179-180; W. BRUEGGEMAN, *The Kerygma of the Priestly Writers*, in *ZAW* 84 (1972) 399; F.M. CROSS JR., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass. 1973, 320; P. WEIMAR, *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, in *BN* 23 (1984) 85-86.

tuario e del suo culto (*Es* 24,15-18a). Non c'è quindi teofania, tranne la visione accordata a Mosè, e neppure alleanza<sup>2</sup>. Passiamo direttamente dall'arrivo all'ascesa della montagna e alle comunicazioni riguardo al culto; il versetto di ripresa «e Mosè salì dunque sul monte» (24,15a) si collega con «e Mosè salì verso Dio» (19,3a). Le istruzioni cultuali vengono presentate con quell'attenzione ai dettagli caratteristica di P (25,1-31,17), mentre il racconto ugualmente particolareggiato della loro realizzazione (capp. 35-40) segue la rottura e il ristabilimento dell'alleanza (31,18-34,35). Mentre questo schema di comando-esecuzione è una caratteristica di P, in questo caso la ripetizione in termini praticamente identici venne ritenuta necessaria da un glossatore posteriore per richiamare l'attenzione sul fatto che le istruzioni non avevano perso la loro validità a causa dell'intervenuta apostasia che coinvolse Aronne, eponimo del sacerdozio. Il punto principale, fortemente collegato alla teologia di Ezechiele, è che la nuova dispensazione si fonda direttamente non su una risposta umana all'alleanza ristabilita ma sulla presenza divina nel santuario. Inoltre, in conformità con questa convinzione basilare, le leggi cultuali in Levitico e Numeri pongono l'enfasi sulla santità, più che sulla fedeltà all'alleanza.

Qui come altrove nella storia P, le date-chiave vengono accuratamente segnalate. Israele, giunse al Sinai nel primo giorno del terzo mese (19,1), contando dall'esodo, da lì ripartì nel ventesimo giorno del secondo mese dell'anno seguente (*Nm* 10,11) dopo che il tabernacolo era stato eretto il primo giorno del primo mese del secondo anno (*Es* 40,1.17). La creazione del mondo, l'emergere del nuovo mondo post-diluviano (*Gen* 8,13) e l'allestimento del santuario, avvengono quindi tutti nel primo giorno dell'anno. Il fatto che Mosè ricevette le istruzioni per l'istituzione del santuario e del suo culto nel settimo giorno (*Es* 24,16) rafforza la corrispondenza od omologia tra cosmos e tempio, e perciò, anche il significato cosmico del culto come tema di base e caratteristica strutturale della narrazione P.

<sup>2</sup> H. Cazelles, coll. 833-34 (vedi nota 1) assegna *Es* 19,3b-8b con le sue allusioni all'alleanza a P, e quindi ritiene che P parli di un'alleanza al Sinai. Israele è un 'regno di sacerdoti' nel senso che gode di un governo sacerdotale a differenza delle altre nazioni che hanno dei re. L'affermazione più comune, comunque, è che P sia un redattore più che un autore e quindi dà per scontato che JE siano conosciuti. Ma anche se accettiamo questo presupposto, resterebbe ancora da spiegare il motivo per cui un redattore che fa esplicita menzione di un'alleanza con Noè e con Abramo, taccia poi quando giunge al Sinai. Un altro problema è che quelli che condividono questo punto di vista, in generale negano od ignorano il ruolo di un redattore finale successivo a P. Sull'ideologia P così come si riflette nella pericope del Sinai, si veda K. Koch, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, in *ZTK* 55 (1958) 36-51.

### La formazione della narrazione: (2) D

In molti punti, il nostro colpo d'occhio sulla storia da *Gen* 12 alla fine di Numeri ci ha fornito l'occasione di notare il linguaggio e gli schemi ideologici caratteristici di D. Perfino Martin Noth, la cui distinzione tra il Tetrateuco e Dtr, al quale Dt funge da preambolo, diventò così influente, ammetteva che molti passi nella pericope del Sinai evidenziano la mano di un redattore D (ad esempio *Es* 19,3-9a; 23,20-33; 32,9-14; si veda il suo *Exodus*, 157, 192-194.244 [trad. it., *Esodo*, 194, 239-241, 304]). Ora una delle questioni più disputate all'ordine del giorno negli studi sul Pentateuco, è l'estensione del contributo D alla storia degli eventi fondanti in *Gen* 12-50, Esodo e Numeri; chiaramente, vista la sua posizione centrale nella narrazione e la sua cruciale importanza teologica, la pericope del Sinai è al centro di questo dibattito. Da un lato estremo vi sono coloro che restano fermi alla tesi più tradizionale che si tratti di una composizione JE ampliata da P, ma solo con ritocchi redazionali D di secondaria importanza; dall'altro estremo sembra esserci una crescente tendenza, in gran parte influenzata dalla ricerca sull'alleanza degli studiosi tedeschi L. Perlitt (1969) e E. Kutsch (1973), a comprenderla come un'opera fondamentalmente di provenienza D, che ha incorporato alcune antiche tradizioni, in seguito ampliata da P. Ci accingiamo quindi ad una breve analisi delle sezioni narrative della pericope, lasciando per il momento da parte il problema complesso del materiale legale.

Prima di procedere a questa analisi, tuttavia, possiamo notare che in questo caso abbiamo il vantaggio di una testimonianza esterna, per la comprensione di D dell'episodio del Sinai/Oreb e dell'alleanza in generale, nello stesso libro del Deuteronomio (principalmente *Dt* 4,10-14; 5,2-33; 9,8-10,11). Così come viene presentata nel Deuteronomio, nella forma di memoria storica messa sulle labbra di Mosè, la sequenza degli eventi è la seguente. L'assemblea degli israeliti fu radunata da Mosè ai piedi della montagna. Nel corso di una teofania YHWH consegnò il decalogo ('le dieci parole') direttamente al popolo, le incise su tavole di pietra e ordinò a Mosè di insegnare al popolo gli statuti e gli ordinamenti (e cioè le varie disposizioni di legge dettagliate rispetto alle dieci parole). Viene messo in evidenza che solo il decalogo fu promulgato in quel tempo (*lo' yāsap*, «e non aggiunse altro», 5,22) poiché il popolo, temendo ulteriormente di esporsi alla presenza divina, richiese a Mosè di agire come mediatore, ruolo che egli accettò. In questa veste egli salì sulla montagna per prendere in consegna le tavole, rimase lì, digiunando per quaranta giorni e quaranta notti; poi gli fu ordinato di scendere di nuovo, poiché il popolo aveva persuaso Aronne a

costruire per loro un'immagine fusa di un vitello. Mosè scese, infranse le tavole alla presenza dell'assemblea, intercedette in favore di Aronne e del popolo in un secondo digiuno di quaranta giorni e ridusse l'immagine in polvere, che poi gettò in un torrente che scorreva dalla montagna. Su ordine di YHWH egli preparò due nuove tavole e le portò con sé sulla montagna; poi, durante un terzo periodo di quaranta giorni di intercessione, YHWH incise su di esse le stesse parole di prima. Il racconto termina con le istruzioni per continuare il viaggio ed occupare così la terra promessa dal giuramento ai patriarchi.

Questa, allora, è la storia così come viene narrata nel Deuteronomio. Nel racconto del Sinai in Esodo, il messaggio iniziale di YHWH a Mosè e la sua continua spola tra Dio e il popolo (19,3-9a), ci dà un primo indizio delle difficoltà inerenti alla critica delle fonti. Cazelles, ad esempio, assegna questa allocuzione d'apertura a P, mentre molti degli antichi ed alcuni dei commentatori più recenti optano per E (per esempio, BEYERLIN 1965 [1961], 67-77); Childs, dopo qualche esitazione si è mostrato propenso per un redattore D (CHILDS 1974, 360-361 [trad. it., 369-70]) scelta condivisa volentieri da Peritt (1969, 167-181). Ragioni linguistiche sembrerebbero certamente suffragare questa scelta. La designazione «casa di Giacobbe» ricorre, in maniera prevalente, in testi posteriori alle date solitamente assegnate ad J ed E; il richiamo a «ciò che tu ('i tuoi occhi') hanno visto» è un segno dello stile omiletico D (*Dt* 3,21; 4,3-9; 10,21; 11,7; 29,1 [29,2]; *Gs* 23,3); YHWH che guida (radice verbale *ns*) Israele attraverso il deserto è un topos di D (ad esempio *Dt* 1,31) e la stupenda immagine dell'essere portati su ali d'aquila è presente nel canto di Mosè (*Dt* 32,11). L'idea che una benedizione futura sia condizionata dall'osservanza («Se vorrete davvero ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza», *Es* 19,5) è inequivocabilmente deuteronomica (cfr. *Dt* 11,13; 13,18; 27,10; 28,1.15; 30,10), così come il termine molto pregnante *səgullāh*, 'possesso speciale' (*Dt* 7,6; 14,2; 26,18). La designazione assai discussa «un regno di sacerdoti ed una nazione santa» (*mamleket kohānīm wəgōy qādōš*, v. 6)<sup>3</sup> non si trova nel Deuteronomio, ma è coerente con la presentazione di Israele come popolo santo (*Dt* 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9) e come *gōy* (*Dt* 4,6-8.33-34, in un passo del Deuteronomista esilico). Inoltre, come notato più volte in Genesi, l'enfasi sulla necessità di credere (v. 9) è caratteristico della prospettiva teologica di D (*Dt* 1,32; 9,23; 2 *Re* 17,14).

Queste peculiarità linguistiche vengono confermate dalla struttura del

<sup>3</sup> R.B.Y. SCOTT, *A Kingdom of Priests, Ex xix 6*, in *OTS* 8 (1950) 213-219; W.L. MORAN, *A Kingdom of Priests*, in J.L. MCKENZIE (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, 7-20.

discorso d'apertura, che si conforma ad uno schema attestato di frequente in Deuteronomio e in passi redatti da D, ad esempio *Gs* 24 e 1 *Sam* 12,6-25. La rassegna delle azioni salvifiche di YHWH nel passato (cfr. *Dt* 11,2-4; 29,1 [29,2]) è seguita dalla promessa di una benedizione futura, o di una speciale relazione, condizionata dalla obbedienza ed osservanza della legge; il passaggio dal passato al presente e futuro è segnato dalla formula «ed ora» (*wə'attāh...*). Segue poi l'adesione degli ascoltatori: «Tutto ciò che il Signore ha detto noi lo faremo». Poiché, naturalmente, questa risposta presuppone una conoscenza di ciò che dev'essere fatto, le 'parole' (*dəbārīm*) trasmesse da Mosè devono riferirsi al decalogo, come nel passo simile di *Es* 24,3. Questo discorso di apertura, quindi, potrebbe essere letto come un riassunto D dell'episodio del Sinai/Oreb posto all'inizio, un sommario che incapsula alcuni dei dogmi più fondamentali della scuola D: l'alleanza poggia sull'iniziativa divina; la risposta umana nell'obbedienza alla legge, l'unico status di Israele di fronte alle nazioni; il ruolo di mediatore svolto da Mosè come promulgatore della legge.

Al termine di questa allocuzione, la frase «YHWH disse a Mosè» viene ripetuta per introdurre le istruzioni che preparano a ciò che deve accadere il terzo giorno (v. 10a). La consacrazione e il lavaggio dei vestiti ricordano la preparazione all'alleanza di Sichem in *Gen* 35,1-4 (cfr. anche *Gs* 3,5 e 7,13), il popolo deve tenersi a distanza dal recinto sacro sotto pena di morte e l'evento dev'essere annunciato dal suono del corno. L'ordine dell'astinenza sessuale (cfr. 1 *Sam* 21,5-6 [21,4-5] e *Lv* 8,33), aggiunto da Mosè, era implicito nella consacrazione, poiché le emissioni corporee comportavano uno stato di impurità (cfr. *Dt* 23,11-12 [23,10-11]). Tutto ciò ha l'effetto di rappresentare ciò che segue come una cerimonia religiosa. Viene convenzionalmente assegnato ad J, ma più per assenza che per qualche caratteristica positiva di identificazione (ad esempio, NOTH, *Exodus*, 158 [trad. it., *Esodo*, 195]).

C'è ampio accordo sull'ipotesi che la descrizione della teofania (*Es* 19,16-25 con la sua continuazione dopo il decalogo in 20,18-20), combini due diversi scenari: una violenta tempesta sulla montagna con tuoni, lampi, dense nuvole (19,16-17.19; 20,18) e fenomeni vulcanici compresa una colonna di fumo, fuoco ed un movimento tettonico (19,18.20; 20,18). Lo squillo della tromba venne aggiunto come una convocazione del popolo alla cerimonia religiosa (cfr. *Gs* 2,15; *Is* 27,13; *Sal* 81,4). Sulla base della ricorrenza dei nomi divini, lo scenario vulcanico è stato assegnato ad J e la tempesta ad E. Il problema solitamente sta nel fatto che il primo è più vicino alla descrizione dell'evento nel Deuteronomio (4,11-12; 5,4-5) rispetto al secondo che risulta problematico in considerazione della presunta connes-

sione tra E e D. Il brano piuttosto enigmatico di 19,20-25, dove Mosè sale sulla montagna e poi, dopo ciò che sembrerebbe essere una protesta abbastanza comprensibile, ridiscende, viene generalmente etichettato come 'secondario', il che significa che non può essere facilmente attribuito né ad J né ad E (ad esempio, NOTH, *Exodus*, 160 [trad. it., *Esodo*, 198]); infatti, la reazione alla teofania in 20,18-20, che viene dopo la promulgazione del decalogo, è la continuazione naturale di 19,19. La sequenza di eventi viene riportata esattamente come in *Deuteronomio* (5,2-33), laddove viene promulgato il solo decalogo mentre gli 'statuti e le ordinanze' vengono rivelati privatamente a Mosè. Il contenuto di questa rivelazione privata è riportato nel 'libro dell'alleanza' o 'codice dell'alleanza', come esso viene talvolta chiamato (20,23-23,19). L'autore D è responsabile della promulgazione di un diverso libro della legge (*Dt* 12-26) in un periodo successivo, libro che completa o integra il 'libro dell'alleanza', in riferimento all'episodio del vitello d'oro, fatto che aveva reso necessario una nuova alleanza e una nuova legge.

La breve introduzione al libro dell'alleanza, con il suo appello agli Israeliti a ricordare ciò che essi stessi avevano visto, è forgiata nell'ormai familiare stile D (20,21-22). La stessa cosa può essere detta per il brano che segue le leggi, testo che introduce il tema della guida divina e della conquista della terra (23,20-33). Se il messaggero-guida od angelo (*maPak*) non può essere identificato con Mosè, esso occupa una posizione intermedia tra YHWH e Mosè nel suo ruolo di agente profetico, di leader e di guida. *Dt* 18,15-18 fa derivare la funzione profetica dalla mediazione di Mosè all'Orab; e al profeta, come al *maPak*, si deve prestare attenzione ed obbedire, poiché egli parla nel nome di YHWH. In una delle rare allusioni pre-esiliche a Mosè, *Osea* (12,14) lo descrive come una guida profetica e come un custode nel deserto, e l'associazione tra la funzione 'angelica' e profetica potrebbe aiutare a spiegare perché *maPak* cominciò ad essere usato come sinonimo di profeta (ad esempio *Ag* 1,13). C'è quindi un legame tematico tra la prefazione e la conclusione del libro dell'alleanza. La conclusione è impregnata di temi deuteronomici: lo sterminio dei popoli indigeni e la distruzione dei loro oggetti cultuali, la proibizione di concludere alleanze con questi popoli, le divinità locali come trappole (*môqēš* cfr. *Dt* 7,16), la terminologia della guerra santa (i calabroni appaiono solo qui in *Dt* 7,20 e *Gs* 24,12) e il motivo ingegnoso offerto per il completamento ritardato della conquista (cfr. *Dt* 7,22; motivi diversi in *Gdc* 3,1-6).

*Es* 24 è sempre stato il capitolo-cardine nella interpretazione della pericope del Sinai e, nel contempo, il passo che ha opposto le più grandi difficoltà alla metodologia della critica delle fonti. Come ritiene Perlitt, le fonti

potrebbero venir ben assegnate per mezzo di un sorteggio (una traduzione approssimativa di «durch Losorakel», *Bundestheologie*, 181). Dillmann, S.R. Driver, von Rad, Hyatt, e molti altri attribuivano i vv. 1-2 + 9-11 ad J, soprattutto perché il passo incorniciato, i vv. 3-8, era già stato attribuito ad E. Noth (*Exodus*, 196 [trad. it., 246]) e Beyerlin (*Origins and History*, 27-35), comunque, invertono l'ordine. La maggior parte degli studiosi che seguono l'ipotesi documentaria quindi, ha assegnato i vv. 3-8 ad E, anche se il nome divino è dappertutto YHWH, senza dubbio poiché essi avevano già deciso che l'alleanza J è narrata nel cap. 34. La sola eccezione di un certo rilievo è lo studioso norvegese Sigmund Mowinckel, che qui, come altrove, *canta extra chorum*. Se il passaggio viene letto come un racconto continuo e coerente, abbiamo un ordine di salire sulla montagna indirizzato ad un gruppo limitato, che include Mosè, una dilazione che rende possibile la cerimonia ai piedi della montagna e l'evento finale della visione e del banchetto sulla vetta. A questo punto dovremmo pensare ad uno iato, poiché a Mosè viene rivolto un nuovo invito a salire, mentre egli si trova già sulla montagna (v. 12). Possiamo accontentarci di ciò, se vogliamo, anche se rimane vero che una lettura di superficie di questo tipo non esaurisce in alcun modo il significato di una narrazione che incarna secoli di esperienza religiosa e di riflessione teologica.

Per iniziare con ciò che suscita meno problemi, il capitolo contiene quattro strati, ciascuno con la sua propria serie di personaggi, localizzazione ed azione.

1) 1-2.9-11. Obbedendo ad un comando di YHWH, Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani salgono sulla montagna, viene loro concessa una visione del Dio d'Israele intronizzato e partecipano ad un banchetto. (*Es* 24,2 è spesso ritenuto un'aggiunta posteriore di un redattore che voleva preservare lo status speciale di Mosè nel gruppo ed infatti nei vv. 9-11 non viene fatta distinzione tra i partecipanti, tutti descritti come *ʾašîlîm*, 'capi di comunità').

2) 3-8. Mosè ed il popolo, inclusi alcuni giovani che compiono i sacrifici, sono impegnati in una cerimonia ai piedi della montagna, che comprende la lettura pubblica e l'adesione alla legge (due volte). Allora Mosè scrive le parole di YHWH, viene eretto un altare con dodici stele, ed eseguito un rituale di sangue. (Dal punto di vista della prassi sacerdotale posteriore, il ruolo dei giovani è naturalmente del tutto eterodosso).

3) 12-15a+18b. Mosè riceve l'ordine di salire sulla montagna con il suo servo Giosuè, per ricevere le tavole della legge scritte da YHWH. Il seguito

di questo strato è l'episodio del vitello d'oro e la nuova promulgazione delle tavole (31,18-34,35).

4) 15b-18a. Mosè sale sulla montagna, entra nella nube e riceve le istruzioni per l'allestimento del santuario del deserto e del suo culto. Questo strato ritorna in 25,1-31,17.

L'organizzazione di questi strati illustra la tecnica della cornice o di inquadratura di cui abbiamo parlato in precedenza. Che 3-8 sia incorniciato da 1-2 e 9-11, e 15b-18a da 12-15a e 18b, suggerisce che lo scopo della disposizione è quello di evidenziare i passi incorniciati, quindi i brani corrispondenti ai numeri 2) e 4) presentati prima. L'attenzione viene così focalizzata sui messaggi concettuali che essi racchiudono, nel primo caso la connessione tra legge ed alleanza, nel secondo la presenza divina nell'atto liturgico. Ciò forse significa che prendere sul serio la forma finale del testo, come alcuni ci spingono a fare, comporta una seria attenzione alla sua organizzazione interna, che risulta da un lungo processo storico. Non dobbiamo scegliere tra sincronia e diacronia.

Nel primo dei quattro strati (vv. 1-2.9-11) il punto principale riguarda l'interpretazione della visione e il banchetto sulla montagna. Fino a poco tempo fa, la maggior parte dei commentatori riteneva che il banchetto fosse il sigillo finale dell'alleanza tra il Dio d'Israele e il suo popolo (ad esempio NOTH 1962 [1959], 194 [trad. it., 244]; BEYERLIN 1965 [1961], 33-35; MCCARTHY 1978<sup>2</sup>, 264). Altri, comunque, hanno notato che non si fa accenno alla conclusione dell'alleanza e che l'enfasi è posta sulla visione più che sul pasto (PERLITT 1969, 181-190; SCHMID 1976, 110-112; NICHOLSON 1986, 121-133, il quale ritiene che il mangiare ed il bere significhino semplicemente che essi erano sopravvissuti all'incontro diretto con Dio). È difficile rispondere a queste obiezioni; io suggerirei una spiegazione alternativa, che cioè questo strato derivi dalla tradizione di Kades, migrata (come le tradizioni tendono a fare) dall'altra montagna di Dio. Kades è anche lo scenario di un banchetto «in presenza di YHWH» dove parteciparono Mosè, Aronne e gli anziani (*Es* 18,12).

L'episodio incorniciato ai piedi della montagna (vv. 3-8) inizia ripetendo quasi alla lettera 19,7-8 e continua con Mosè che scrive le parole (*dēbārīm*, identificate con il decalogo; cfr. *Es* 20,1 e *Dt* 5,19) e che legge il libro dell'alleanza, i cui ordinamenti il popolo accetta di osservare. Dopo che i giovani hanno compiuto i sacrifici, il sangue viene asperso sull'altare e sul popolo, accompagnato dalle parole che spiegano il rituale, parole che troveranno il loro posto nell'eucaristia cristiana. Il problema delle fonti si è dimostrato particolarmente complesso in questo passo, poiché, sebbene il nome di YHWH ricorra ovunque, si riteneva che la versione J dell'alleanza, compresa la ver-

sione J del decalogo, si trovasse solo nel cap. 34. Anche in questo caso, Perlitt è stato il pioniere di un approccio del tutto diverso, concentrandosi su quelle caratteristiche della narrazione che richiamano chiaramente il Deuteronomio e cioè, la lettura del decalogo e del libro dell'alleanza seguiti dall'assenso del popolo (vv. 3.7). Egli concluse che abbiamo qui una reinterpretazione D di un'antica tradizione che non ebbe origine prima del tempo di Giosia (PERLITT 1969, 190-203), una teoria che ottenne un considerevole favore (ad esempio, ZENGER 1971, 75-76; KUTSCH 1973, 89; SCHMID 1976, 112-114)<sup>4</sup>. Quanto antiche possano essere la tradizione dell'altare, le dodici stele (*maššēbôt*), i sacrifici e il rituale del sangue, non lo sappiamo. La tradizione di Sichem, contenuta in *Dt* 27,1-8 e *Gs* 8,30-35, riporta ugualmente la costruzione di un altare, l'erezione di (probabilmente dodici) pietre, olocausti, sacrifici di comunione e una legge scritta. Forse, allora, è questa tradizione, in una fase antica della sua formazione, che servì da base per la cerimonia dell'alleanza qui riportata.

Secondo il terzo strato narrativo (24,12-15a.18b; 31,18-34,35), Mosè viene ancora una volta chiamato sulla cima della montagna, a ricevere le tavole di pietra sulle quali fu scritto il decalogo (34,28; *Dt* 4,13; 5,22; 10,4)<sup>5</sup>, mentre Aronne, il suo oscuro compagno Cur e gli anziani vengono lasciati in attesa ai piedi della montagna. La scena è ormai pronta per il rifiuto della guida di Mosè da parte del popolo che persuade, senza troppe difficoltà, Aronne a costruire per loro un'immagine di un vitello, ricavato dalla fusione di monili d'oro. C'è stata una notevole discussione sulle conseguenze di questo atto e sulla natura del peccato. Per Aronne almeno, che continua a proclamare una festa in onore di YHWH, esso non consisteva in un atto di idolatria ma nella violazione della proibizione del decalogo di farsi una immagine. Il culto reso davanti ad una immagine è inoltre da condannare a causa della data per la festa, deciso ad hoc ed arbitrariamente e per la natura della celebrazione, di tipo orgiastico; il 'divertirsi' ha una connotazione sessuale (cfr. *Gen* 26,8) e vi sono inoltre danze e canti ad alta voce che potrebbero essere uditi da lontano (32,18-19).

<sup>4</sup> E.W. Nicholson (*God and His People*, Oxford 1986, 172-178) collega questo brano con 19,3b-8; esso è più antico di D e descrive la consacrazione sacerdotale di Israele.

<sup>5</sup> L'analogia con il trattato di alleanza suggeriva una spiegazione per il numero di due tavole, poiché alcuni dei trattati (ad esempio tra il re ittita Suppiluliuma e Mattiwaza, sovrano di Mitanni sull'Alto Eufrate) stabiliscono che ciascuna parte debba conservare una copia e che debba leggerla pubblicamente ad intervalli regolari. L'analogia, comunque, non si adatta al presente contesto in cui Mosè riceve entrambe le tavole. Mekhilta (Bahodesh 8), il più antico commentario sull'Esodo, stabilisce che cinque norme erano scritte da una parte e cinque dall'altra; alternativamente, la versione di Esodo era scritta su una parte e quella del Deuteronomio sull'altra.

Tutti i commentatori critici, sono d'accordo che quest'episodio rifletta i provvedimenti religiosi di Geroboamo I, in seguito alla divisione del regno dopo la morte di Salomone (*I Re* 12,28-33). L'erezione delle immagini di vitelli d'oro a Betel e Dan è accompagnata dalla stessa acclamazione – «Questi sono i tuoi dei, o Israele, che ti fecero uscire dal paese d'Egitto» – una circostanza che potrebbe spiegare l'utilizzazione del plurale in *Es* 32,8. Sia Geroboamo che Aronne si comportano con irresponsabile elasticità nei confronti del calendario liturgico (*I Re* 12,32-33; cfr. *Es* 32,5). Stando così le cose, l'episodio non può essere opera di un autore J del periodo della monarchia unita. Poiché si è generalmente d'accordo che altre parti della narrazione, specialmente la preghiera di intercessione di Mosè (32,11-14.30-35), sono modellate nello stile D, sembra più verosimile che l'intero episodio sia una composizione D. Non è facile decidere se esso debba venir datato durante il regno di Ezechia, le cui riforme religiose furono motivate in buona parte dal crollo del Regno di Samaria nel 722 a.C. (ad esempio ZENGER 1971, 164) o durante quello di Giosia, che distrusse il santuario scismatico di Betel (*2 Re* 23,15) (ad esempio PERLITT 1969, 208-209).

Nell'episodio finale del cap. 34, Mosè riceve l'ordine di tagliare due nuove tavole sulle quali YHWH scriverà le stesse parole di quelle spezzate; Mosè esegue gli ordini e le porta con sé in una ulteriore salita sulla montagna (vv. 1-4). YHWH discende nella nube, si auto-proclama Dio misericordioso, pietoso e giusto ed accoglie la nuova intercessione di Mosè in favore del popolo ostinato (vv. 5-9). L'annuncio di una (nuova) alleanza è seguito da una serie di leggi in forma apodittica o di comando/proibizione (vv. 11-26) che Mosè mette per iscritto durante un periodo di quaranta giorni sulla montagna (vv. 27-28). L'episodio termina con Mosè che scende dalla montagna con le tavole; il suo volto è trasfigurato grazie all'incontro personale con Dio (vv. 29-35).

Sulla scia di Wellhausen, la maggior parte dei seguaci dell'ipotesi documentaria rintraccia in questo capitolo il racconto J dell'alleanza e quindi la versione esistente più antica. Coloro che condividono questa tesi, ritengono che la situazione sia stata offuscata dall'inserzione secondaria di questa versione dell'episodio del vitello d'oro, che ebbe l'effetto di trasformarla in un rinnovamento dell'alleanza, stipulata in precedenza e poi infranta. In origine, quindi, essa veniva immediatamente dopo la versione J della teofania, al cap. 19. La trasformazione venne effettuata per mezzo di due semplici aggiunte: le nuove tavole dovevano essere «come le prime» (*kārṣ̄šōnîm* 34,1-4) ed il loro contenuto consisteva nelle «dieci parole» (34,28). Era sottinteso, comunque, che l'allusione non fosse più al decalogo in *Es* 20,1-17, attribuito ad E, ma al «decalogo cultuale» in 34,11-26. La sequenza di even-

ti secondo la versione J, perciò, lasciando da parte le variazioni minori di questo o quel commentatore, sarebbe la seguente: YHWH scende dalla montagna in mezzo a fumo e fuoco (19,18.20; 20,18); egli proclama la sua identità (34,5-7) e la sua intenzione di fare un'alleanza (34,10); egli dà loro una serie di leggi, in origine dieci, e comanda a Mosè di metterle per iscritto, cosa che egli compie (34,11-28).

Non c'è bisogno di dire, che questa soluzione classica a questi difficili capitoli non ha risolto tutti i problemi. Uno di questi, segnalato, molto tempo prima di Wellhausen, nientemeno che da Goethe, è che le leggi in *Es* 34,11-26, non sono identiche al decalogo etico e che il loro numero è superiore a dieci. Un altro problema è che viene comandato a Mosè di scrivere le leggi ed egli lo fa malgrado l'intenzione iniziale di YHWH di scriverle lui stesso. Si ammise allora che molti passi assomigliavano molto più a D che ad J. La preservazione del carattere J della pericope richiedeva, dunque, una quantità eccessiva di interventi chirurgici sul testo. Nel commentario di Martin Noth, ad esempio, solo otto dei ventotto versetti sono rimasti intatti (NOTH, *Exodus*, 258-267 [trad. it., *Esodo*, 328-334]).

Data questa situazione, sembrerebbe ragionevole individuare un approccio diverso alla formazione della pericope del Sinai. Una caratteristica essenziale della ricostruzione di Noth ed altri, è il collegamento secondario e redazionale tra i capp. 32 e 34. Se però si potesse dimostrare che le cose non stanno così, ma che invece i capp. 32-34 formano una narrazione sostanzialmente continua, l'ipotesi di una versione primitiva J dell'alleanza comincerebbe ad incrinarsi. Negli ultimi anni, molti studiosi, tra cui spicca Lothar Perlitt (1969, 203-232), hanno avanzato degli argomenti molto validi per l'unità di base della pericope del Sinai. (Si veda anche NICHOLSON, 1986, 134-150, per una rassegna critica di questa alternativa). È stato segnalato che le tavole di pietra costituiscono un importante 'topos' lungo tutta la sezione (*Es* 24,12; 31,18; 32,15-16.19; 34,1-4.28) e che questo 'topos' è altresì rilevante nel Deuteronomio (4,13; 5,22; 9,9-10,5), mai però in passi attribuiti a J. Letti in successione, anche i capp. 32-34 si conformano alla struttura peccato-punizione e perdono incontrata di frequente nel Deuteronomio e nel Dtr. Essi allora combaciano con il concetto D di una serie di conclusioni di alleanze, ad iniziare dall'alleanza a Moab che, come siamo esplicitamente informati, era distinta dall'alleanza dell'Oreb (*Dt* 28,69 [29,1]). L'alleanza ristabilita al Sinai/Oreb prefigura inoltre la nuova alleanza richiesta dal fallimento spirituale di Israele (*Ger* 31,31-34 un passo redatto da D), un punto di grande importanza teologica, sul quale ritorneremo.

Allo stato presente della ricerca, quindi, sembra logico proporre, come ipotesi di lavoro, che la pericope del Sinai/Oreb sia essenzialmente una pro-

duzione della scuola di scribi da cui il Deuteronomio e Dtr derivano e della scuola sacerdotale dove gran parte delle leggi rituali ebbe origine. Ciò non esclude la possibilità che siano state prese e reinterprete tradizioni più antiche (ad esempio in 24,3-8), e che sia stato inserito materiale aggiuntivo prima della redazione finale. Va anche detto che le sigle stanno per scuole attive nel corso di più di una generazione. Ad ogni modo, lo ripetiamo ancora, un approccio metodologicamente valido è quello di risalire indietro da queste forme più recenti, piuttosto che partire dalle fasi più antiche ed assai ipotetiche nel processo di formazione.

#### La formazione della narrazione:

##### (3) Tradizioni antiche e aggiunte finali

Mentre gli argomenti *e silentio* sono lungi dall'essere decisivi e quindi dovrebbero essere usati con grande cautela, vale la pena notare che il Sinai è menzionato nei testi pre-esilici solo una o due volte in brani poetici e senza allusione all'alleanza e al dono della legge (*Gdc* 5,5; *Sal* 68,9.18). In *Ger* 15,1 Mosè e Samuele sono i paradigmi dell'intercessione profetica, mentre negli scritti profetici precedenti a Geremia, Mosè viene menzionato solo in *Mi* 6,4, un versetto spesso attribuito ad un editore posteriore. (Probabilmente si fa allusione a lui, anche se non viene nominato, in *Os* 12,13, «per mezzo di un profeta il Signore fece uscire Israele dall'Egitto»). Le origini e lo sviluppo antico delle tradizioni su Mosè continuano ad essere oggetto di discussione. Probabilmente oggi, solo pochi studiosi condividerebbero la visione minimalista di Martin Noth, che restringe il nucleo storico originale alla tradizione della sepoltura (NOTH 1972 [1948], 156-175). Nella nostra analisi della storia del deserto, abbiamo notato che molte caratteristiche indicano una connessione madianita-kenita (si vedano anche *Gdc* 1,16 e 4,11) e in particolare con l'oasi di Kades, punto da cui la figura di Mosè sembra essere saldamente incastonata nelle fasi finali del viaggio e della preparazione per l'occupazione del paese. Ho inoltre suggerito che la stessa tradizione, strettamente collegata all'incontro di Mosè con Ietro in *Es* 18, sia stata elaborata all'interno della versione D della teofania e del banchetto sulla montagna della rivelazione in *Es* 24,1-2.9-11. In maniera alquanto simile, un'antica tradizione di origine sicheimita soggiace al racconto delle cerimonie che hanno luogo ai piedi della montagna (*Es* 24,3-8).

Un'altra tradizione antica ci è stata trasmessa nel racconto della tenda dell'oracolo presso cui Mosè ricevette comunicazioni da Dio (*Es* 33,7-11).

A differenza della tenda sacerdotale o tabernacolo al centro dell'accampamento (*Es* 25-31; *Nm* 2,17; etc.), questa tenda era collocata al di fuori e quindi il popolo doveva lasciare l'accampamento per «consultare YHWH». La consultazione veniva mediata da Mosè, il cui irripetibile rapporto con Dio viene descritto attraverso l'immagine dell'incontro faccia a faccia (BLENKINSOPP 1977, 89-95). Di particolare interesse è il ruolo di Giosuè descritto in *Es* 33,7-11, come *mēšārēt* ('inserviente del culto') e *na'ar* (letteralmente 'giovane', probabilmente però con il significato di 'ministro del culto')<sup>6</sup>. L'implicazione sembra essere che Mosè, sebbene godesse dell'eccezionale privilegio dell'incontro diretto con Dio, usufruisse anche dei servizi di un intermediario profetico, in qualche maniera come il principe di Biblos nella storia di Wen-Amon, che ricevette una comunicazione da una divinità attraverso un giovane posseduto (ANET 26). Ciò riproduce una caratteristica chiaramente più arcaica rispetto alla rappresentazione di Giosuè nel libro che prende il suo nome (MÖHLENBRINK 1942/1943, 14-58; DUMERMUTH 1963, 161-68). *Es* 33,7-11 è stato generalmente attribuito ad E (ad esempio BEYERLIN 1965 [1961], 112), sebbene Noth lo faccia derivare da una 'tradizione speciale', senza dubbio a causa del nome divino YHWH che ricorre dappertutto (NOTH, *Exodus*, 255 [trad. it., 317]). Quel poco che si può dire, è che esso rappresenta un frammento di una tradizione pre-deuteronomica ritenuta opportuna per il contesto letterario dove è stata inserita.

Il contesto in questione, *Es* 33, consiste in una serie di brani, collocati tra la rottura e la nuova stipulazione dell'alleanza, che hanno a che fare con il tema fondamentale della presenza e guida divine, ora rese problematiche dopo l'apostasia nel falso culto. In che modo la presenza divina poteva venir sperimentata una volta che il Sinai era alle spalle? Israele doveva rassegnarsi all'assenza del suo Dio, od al massimo a qualche surrogato della presenza divina? Questo è il problema con il quale un popolo minacciato dall'esilio, o sperimentandolo nel presente, doveva confrontarsi. Questi episodi ed in realtà l'intera pericope del Sinai nella sua forma finale, si proponevano di affrontare questo problema..

Il comando di lasciare il Sinai, viene ripetuto (33,1 cfr. 32,34), ma in quest'ultima fase del viaggio YHWH non sarà più in persona con loro, bensì sarà rappresentato dall'angelo emissario, una eventualità anticipata in precedenza (23,20-23). Ascoltando le cattive notizie, il popolo esprime la sua afflizione e il suo pentimento, togliendosi gli ornamenti che avevano costi-

<sup>6</sup> In *1 Sam* 2,18 il profeta Samuele viene descritto come *mēšārēt* e *na'ar*; cfr. *1 Sam* 1,24 e *2 Re* 9,4 dove *na'ar* potrebbe avere questo speciale significato, in riferimento, rispettivamente, a Samuele e Gechazi, accolto profetico di Eliseo.

tuito l'occasione della apostasia. Quest'ultima nota è uno dei molti indizi che 33,1-6 continua la storia dell'apostasia e di ciò che ne seguì, ed è perciò di provenienza D (NOTH, *Exodus* 1962 [1959], 253 [trad. it., 316] contro BEYERLIN 1965 [1961], 98-112 che lo distribuisce tra J e due strati di E). Vanno nella stessa direzione, il ruolo del *maṣṣak* (cfr. 23,20 e 32,34), la lista dei popoli indigeni e una fraseologia tipicamente deuteronomica come «il paese dove scorre latte e miele» e «il popolo di dura cervice». *Es* 33,12-17 racchiude lo stesso tema della presenza e della guida, anche se Mosè sembra essere ignaro della promessa dell'angelo emissario come guida. Questa sezione, delimitata da un'inclusione (vv. 12 e 17), presenta inoltre qualche affinità con il contesto più vasto (cfr. 34,9), anche se potrebbe tranquillamente essere una elaborazione posteriore. Essa richiama la presenza che guida a cui si fa allusione in *Dt* 4,37 – in un passo esilico – e «l'angelo della sua presenza» in una lamentazione contenuta in *Is* 63-64 (63,9).

Il racconto della nuova conclusione dell'alleanza (34,1-28) è preceduto e seguito da brani la cui intenzione è quella di descrivere la condizione irripetibile di Mosè (33,18-23; 34,29-35). Abbiamo avuto occasione di notare più di una volta questa tecnica strutturale di inquadratura o di incorniciatura; in questo caso esso pare avere come fine quello di soffermarsi, sviluppandole, su alcune caratteristiche della narrazione incorniciata. Si potrebbe quindi pensare che il brano precedente stia interpretando la frase «il Signore passò davanti a lui (cioè Mosè)» in 34,6 che, se trasposta in prima persona, si può rendere, «Io farò passare davanti a te tutto il mio splendore» (33,19)<sup>7</sup>. In altre parole, il brano cerca di spiegare, alla maniera del midraš, come YHWH poté passare davanti a Mosè senza causare la sua morte; è infatti un assioma che nessuno possa vedere (il volto di) Dio e vivere. La soluzione costituisce un buon esempio di una narrazione che genera una ulteriore narrazione. YHWH coprì la faccia di Mosè con la sua mano, cosicché Mosè vide la testa di Dio solo dopo che egli era passato. La spiegazione stabilisce allora una relazione tra il volto (*pānīm*) e lo splendore (*kābôd*), forse nel senso che essi sono, per così dire, rispettivamente il *recto* ed il *verso* della testa di Dio. Queste congetture ci riportano indietro all'esperienza del culto, poiché è proprio nell'atto del culto che uno «vede il volto»<sup>8</sup>. Oltre a ciò, notiamo un linguaggio di un antico protocollo di corte come, ad esempio, quando un piccolo sovrano asiatico, scrivendo alla

<sup>7</sup> Sia il Targum Onkelos che quello Palestinese di *Es* 34,6, cambiano il verbo (*wayya'abor*) nel causativo (*wē'a'ēbir*): «YHWH fece passare davanti a lui la sua Shekinah».

<sup>8</sup> *Sal* 24,6; 27,8-9; 42,3; 105,4; 143,7. Cfr. l'espressione accadica *amāru pān ili*, «vedere la faccia di Dio».

cancelleria egiziana, chiede retoricamente: «Quando vedrò il volto del mio Signore il re?»<sup>9</sup>.

Il brano che segue la nuova conclusione dell'alleanza (*Es* 34,29-35) ricorda che, quando Mosè finalmente scese dalla montagna con le due «tavole della testimonianza», il suo volto era trasfigurato dall'intimo contatto con il volto di Dio. Il verbo *qāran*, che qui ricorre tre volte, ma non è attestato altrove, fu interpretato da Aquila, nel II secolo a.C., come se a Mosè fossero spuntate delle corna durante la sua permanenza sulla montagna. Fu quest'idea, tramandata attraverso la Volgata di Girolamo (*ignorabant quod facies eius cornuta esset*), che diede origine alla strana tradizione iconografica, il cui esempio più importante è la statua di Michelangelo nella Chiesa di San Pietro in Vincoli a Roma. La ragione di questa strana aberrazione è la somiglianza tra questo verbo raro e *qeren*, *qarnayim* ('corno, paio di corna') anche se, non c'è bisogno di dirlo, il contesto richiede l'idea di luminosità, di splendore o qualcosa di simile<sup>10</sup>. Quando Mosè copriva la sua faccia con un velo o una fascia (*masweh*, sfortunatamente un altro *hāpax legómenon*) tranne quando comunicava con Dio, non era per proteggere gli spettatori da questo temibile e misterioso fenomeno; infatti, se egli poteva parlare con loro senza il *masweh*, perché metterlo in seguito? Sembra invece che l'accento sia posto sull'origine divina, sullo splendore della legge rivelata da Dio e sulla condizione eccezionale di Mosè come intermediario, che, del resto è anche il significato che lascia intendere Paolo in *2 Cor* 3,7. Insieme con il brano che precede l'alleanza rinnovata, 34,29-35 appartiene ad un tardivo, forse il più recente strato, nella compilazione della storia del Sinai. Esso rappresenta sia una conclusione adatta a quella storia, sia una introduzione appropriata all'istituzione degli strumenti di culto che segue.

<sup>9</sup> Il riferimento è alle lettere di Amarna dell'inizio del XIV secolo a.C. Si veda ANET 484.487.

<sup>10</sup> Il contesto quindi, non favorisce la conclusione altamente ipotetica di W.H. Propp (*BR* 4.1 [1988] 30-37) che il volto di Mosè fu sfigurato dal calore generato dalla presenza divina. La maggior parte dei commentatori precedenti, si concentrava sul *masweh*, suggerendo un confronto con lo scialle con il quale il *kāhin* si copriva la faccia durante la trance (Wellhausen, Buber), o le maschere cultuali portate dai sacerdoti in certi riti (Gressmann, Jirku). Su queste ed altre ipotesi, si vedano F. DUMMERMUTH, *Moses' strahlendes Gesicht*, in *TZ* 17 (1961) 240-248; M. HARAN, *The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography*, in W. BOYD BARRICK – J.R. SPENCER (edd.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, Sheffield 1984, 159-173.

## Il Codice dell'Alleanza (Es 20,21-23,19)

La più antica compilazione di leggi israelite, prende il suo nome dal documento scritto da Mosè e da lui letto pubblicamente come un elemento essenziale dell'alleanza del Sinai/Oreb (Es 24,3-8)<sup>11</sup>. Secondo il contesto narrativo, esso fu consegnato privatamente a Mosè, dopo la promulgazione del decalogo e la richiesta dei fedeli, timorosi di esporsi così a lungo alla presenza divina, che Mosè agisca da intermediario. Il corso degli eventi, così come viene descritto in Dt 5, segue lo stesso ordine, con l'importante differenza che la Legge Deuteronomica (12-26) prende il posto del codice dell'alleanza<sup>12</sup>. Ciò significa, senza dubbio, che la promulgazione di questo codice, aggiornato al tempo dell'occupazione del paese, fu reso necessario dal culto illegittimo offerto sull'altare costruito da Aronne (Es 32,1-6). Ed infatti, la più importante differenza tra le due collezioni è la legge sull'altare che le introduce entrambe (Es 20,24-26; Dt 12,1-28).

### Disposizione delle leggi

Il Codice dell'Alleanza inizia e termina con le prescrizioni cultuali (20,23-26; 23,13-19), fornendo una ulteriore dimostrazione di una tecnica di composizione a cornice o di composizione paristrofica. Più precisamente, l'ammortizzazione finale contro l'invocazione di divinità diverse da YHWH (23,13) forma un'inclusione con 20,23-26 che proibisce la costruzione e presumibilmente anche l'invocazione, delle immagini di divinità. Questa struttura generale trasmette il messaggio che le relazioni sociali debbano essere regolate in un contesto in cui anzitutto viene definita la corretta relazione con Dio. La sezione finale (23,14-19), che è strettamente collegata al cosiddetto decalogo culturale (34,17-26), è stata aggiunta come un'appendice.

<sup>11</sup> O. Eissfeldt (*The Old Testament. An Introduction*, 213 [trad. it., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, 108] dimostra dall'uso di *dēbārūn* in 24,3-4,8, che il *sēper habbērīt* di 24,7 deve essere il decalogo; il suo argomento richiede però la soppressione di «tutti gli ordinamenti» (v. 3) e lo spostamento di 20,18-21 prima del decalogo. Ci si meraviglierebbe inoltre se il decalogo, scritto su tavole (*lūhōt*) venisse chiamato un *sēper*.

<sup>12</sup> Dt 5,5 è problematico poiché sembra contraddire il versetto precedente in cui si dice che YHWH si era rivolto direttamente al popolo («faccia a faccia») durante la promulgazione del decalogo. Poiché *lēmōr* alla fine del v. 5 sarebbe sintatticamente possibile solo se esso seguisse direttamente il v. 4, il v. 5 è probabilmente una glossa ispirata dall'affermazione che YHWH parlò all'assemblea faccia a faccia, un modo di comunicare altrove limitato al solo Mosè.

Non v'è dubbio che, ad eccezione di qualche abbellimento redazionale, questa compilazione fosse esistita indipendentemente e prima della sua inserzione nella storia del Sinai/Oreb. La proibizione di costruirsi immagini d'oro o d'argento delle divinità (20,23) si collega con il decalogo (20,3) ed anticipa l'episodio del vitello d'oro e la nuova conclusione dell'alleanza (32; 34,17). Questa proibizione si differenzia dalle ingiunzioni che seguono, per l'uso della forma plurale dell'imperativo negativo; poiché i versetti precedenti sono in stile D, essa può venir letta come una introduzione D alla compilazione. La legge sull'altare, che suppone la legittimità di più luoghi di culto e sacrificio, viene abrogata dalla legge D della centralizzazione del culto ed indica una importante innovazione introdotta da D. Secondo il Dtr la soppressione dei santuari provinciali fu un aspetto importante delle riforme di Ezechia e di Giosia (2 Re 18,4; 19,22; 23,5.8-9.19-20). La testimonianza archeologica dal santuario giudeo presso Arad, è stata addotta a sostegno della storicità di queste riforme<sup>13</sup>, ma sarebbe affrettato ricavare da questo fatto una prova che il provvedimento ebbe ovunque successo.

Es 21,1 introduce una serie di sedici decreti (*mišpāṭim*) in forma casistica, di un genere attestato in tutte le collezioni esistenti del Vicino Oriente Antico. Queste prescrizioni legali formano il nucleo della prima parte del documento (21,1-22,19 [21,1-22,20]), che è stato ampliato con l'aggiunta di leggi apodittiche che prevedono atti passibili di pena di morte (21,12-17; 22,17-19 [22,18-20]). Lo scopo della collezione casistica è abbastanza limitato, abbracciando come essa fa materie così diverse come schiavitù o servizio vincolato, torti, ferite inflitte con bastoni, cauzioni, furto di bestiame, e danni alla proprietà compresa la perdita in seguito alla seduzione di una figlia vergine non sposata. Queste norme non intendono affatto essere esaustive e quindi non costituiscono in alcun modo un codice secondo la nostra accezione del termine. Esse contengono solo una selezione di misure che mirano a risolvere questioni problematiche sorte nel corso del tempo. Ciò che era parte di un diritto consuetudinario familiare e non problematico, che cadeva sotto la giurisdizione del *pater familias*, fu tralasciato tacitamente.

Quasi nessuna delle sentenze apodittiche che comportano la pena di morte è espressa in forma participiale. La prima delle sette, che riguarda l'omicidio, può servire ad illustrare questo genere giudiziario conciso e vigoroso:

<sup>13</sup> Y. AHARONI in M. AVI-YONAH (ed.), *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 1, Englewood Cliffs, N.J. 1975, 86.

*makkēh ʾiš wāmēt môt yûmāt*, letteralmente:

colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte

La richiesta perentoria di questa particolare pena è enfatizzata dalla triplice ripetizione del verbo 'morire' in una frase di cinque parole. In questo caso, tuttavia, viene aggiunto un codicillo che distingue tra l'omicidio non premeditato e l'omicidio premeditato e quindi tra casi dove si applica la legge del santuario e dove no. Quattro di queste sentenze che decretano la pena capitale interrompono la serie di leggi casistiche (21,12-17) e la loro inserzione è stata senza dubbio dettata dal caso di ferita non mortale inflitta nel corso di una rissa (21,18-19). Le altre tre, che sanciscono la pena di morte per la divinazione, bestialità e atti di culto non yahwistici (22,17-19 [22,18-20]), sono state aggiunte come un'appendice, alla fine. Dal momento che l'ultima delle tre proclama la sovranità di YHWH nella comunità giuridica probabilmente non è un fatto casuale che essa si trovi esattamente al centro del documento (HALBE 1975, 421).

La seconda metà del documento, (ad iniziare da 22,20) è per molti aspetti abbastanza diversa. In primo luogo, la maggior parte delle norme sono di tipo apodittico e di queste la maggioranza sono in forma negativa («tu non + futuro»), sebbene ci siano casi di contaminazione con il tipo di legge casistica (22,24.30 [22,23.29]; 23,4-5). Così, allora, è solo in questa sezione che viene fornita la motivazione per l'osservanza delle leggi, ed è ovvio che queste frasi di motivazione sono significative per cogliere l'intenzione fondamentale delle leggi (GEMSER 1953; SONSINO 1980). Le due disposizioni legali sul forestiero (*gēr*) sembrano essere state poste deliberatamente all'inizio e alla fine di una sezione che tratta in primo luogo della giustizia sociale (22,20 [22,21]; 23,9), e si potrebbe ritenere che questa disposizione trasmetta un messaggio riguardo all'argomento e allo scopo della legge in generale. Solo qui ci si appella alla memoria collettiva della comunità:

Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto.

Non opprimerai un forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel paese d'Egitto.

L'inclusione stilistica dà il tono alle altre leggi che mirano a proteggere colui che è svantaggiato in quella società, comprese le vedove e gli orfani (cioè coloro che non hanno il padre), i compatrioti israeliti ridotti in debiti a causa dell'indigenza, il debitore che è stato obbligato ad impegnare il suo

mantello (una legge cui si fa allusione in *Am* 2,8) e perfino l'animale smarrito o sfinito di un rivale o nemico. Le leggi sono quindi i mezzi che mirano a realizzare un ideale di giustizia conforme alla coscienza storica d'Israele. L'elemento caratterizzante non sta tanto nei provvedimenti umanitari stessi, la maggior parte dei quali può trovare paralleli nelle altre compilazioni del Vicino Oriente Antico, bensì nei diversi modi in cui esse danno forma e sostanza ad un ideale di società storicamente specifico.

Alcune delle sentenze apodittiche in questa seconda sezione appaiono essere collegate più direttamente alle effettive procedure giudiziarie che comportano l'attività di giudici, accusatori e testimoni. È stato infatti suggerito che le leggi in 23,1-3.6-8 costituiscano un decalogo che riflette l'uso in una corte di giustizia ebraica, forse servendo perfino da giuramento iniziale per i giudici (MCKAY 1971, che segue AUERBACH, in *VT* 16 [1966], 255-276). La forma originale del decalogo, è stato sostenuto, sarebbe stata probabilmente come la seguente:

1. Non spargerai false dicerie.
2. Non cospirerai con colui che è colpevole, per essere un testimone doloso.
3. Non seguirai la maggioranza nel fare il male.
4. Quando rendi testimonianza, non seguirai la maggioranza nel falsare la giustizia.
5. Non essere parziale con una persona nel suo processo<sup>14</sup>.
6. Non pervertirai la giustizia dovuta alla persona povera nel suo processo.
7. Guardati dalla falsa accusa.
9. Non emettere un giudizio in favore di colui che è colpevole<sup>15</sup>.
10. Non accettare una tangente

Si può rilevare che qui, come nel più ben noto decalogo, la maggior parte se non tutte le prescrizioni, sono in forma negativa. Se da una parte l'ipotesi del decalogo, elaborata con l'ausilio di qualche emendazione testuale, può essere corretta, esso non era certamente per l'uso esclusivo dei giudici che, tra altre cose, non fungevano da testimoni. Sembra più verosimile che esso fosse servito a guidare l'intera comunità nel compito vitale di preservare il processo giudiziario da ogni possibilità di sovvertimento e di corruzione.

<sup>14</sup> Leggendo *gādōl* (grande) invece di *dāl* (povero).

<sup>15</sup> Assumendo un originale *lōʾ tašdiq rāšāʿ* per *lōʾ ʾašdiq rāšāʿ*, suggerito da McKay (*VT* 21 (1971) 318-319).

## Le Fasi più Antiche nello Sviluppo della Tradizione Legale

La nostra breve analisi degli elementi del Codice dell'Alleanza, fornisce un esempio abbastanza ampio di legge ebraica in uno stadio antico di sviluppo. Sono stati fatti molti tentativi di fissare con più precisione la data della compilazione, che oscilla dal tempo di Mosè (ad esempio, CAZELLES 1946) al regno di Ieu nel IX secolo. Forse tutto ciò che si può dire è che: (1) la sua redazione finale precede cronologicamente il Codice Deuteronomico; (2) i *mišpāṭim* presuppongono una società contadina agricola (terreni di pascolo, vigne, buoi, etc.) e quindi una situazione raggiunta qualche tempo dopo l'insediamento in Canaan. L'assenza quasi completa di allusioni alle istituzioni politiche<sup>16</sup> – in marcato contrasto con la Legge Deuteronomica – non presuppone necessariamente un'origine nel periodo pre-statale. Lo scopo è chiaramente più limitato rispetto alla compilazione D ed è anche possibile che il compilatore intendesse presentare una società tradizionale idealizzata contro le pretese della monarchia e dell'apparato statale (HALBE 1975). Mentre nel Pentateuco e Dtr sono presenti numerosi episodi che forniscono esempi di una consuetudine legale nel tempo indicato, od almeno al tempo della redazione, pochi o nessuno di loro si riferisce chiaramente e senza ambiguità alle normative del Codice dell'Alleanza. Abbiamo visto che Amos biasima i suoi contemporanei per la mancata restituzione del mantello dato in pegno al cader della sera (*Am* 2,8), fatto che suggerisce che questa legge e forse l'intera raccolta, fosse conosciuta nell'VIII secolo a.C. La datazione più plausibile potrebbe quindi essere un periodo durante i due secoli precedenti la caduta del regno del Nord nel 722 a.C.

Prima dell'inizio di questo secolo, non veniva messa in questione alcun tipo di ipotesi in favore delle leggi israelitiche, poiché, all'epoca, le leggi contenute nella Bibbia Ebraica erano le uniche del Vicino Oriente Antico ad essere conosciute. Le cose iniziarono a cambiare quando, nell'inverno del 1901 e 1902, l'archeologo francese Jacques de Morgan riportò alla luce la stele della legge del re babilonese Hammurabi, nella cittadella di Susa (Shushan), antica capitale degli Elamiti. La stele, oggi al Louvre, raffigura il re che riceve le leggi dal dio Shamash che probabilmente le aveva lui stesso stese per iscritto. Le 282 leggi, espresse in forma casisti-

<sup>16</sup> La sola allusione politica è la proibizione di maledire un *nāšip* (22,27 [22,28]), un termine usato per la guida tribale nel periodo pre-statale e, meno comunemente, per il monarca (*I Re* 11,34 ed Ezechiele *passim*) e per la guida politica dopo l'esilio (*Esd* 1,6).

ca, sono racchiuse da un lungo prologo ed epilogo che lodano il re come il protettore della giustizia (*ANET* 163-180). Esse furono incise verso l'inizio del regno di Hammurabi (ca. 1728-1686 a.C.), ma naturalmente derivano da una tradizione legislativa molto più antica. Dal momento della scoperta di questo importante testo, altre raccolte, in gran parte frammentarie, vennero alla luce. Queste includono le leggi promulgate da Ur-Nammu, fondatore della terza dinastia di Ur nel tardo terzo millennio (*ANET* 523-555), le leggi di Lipit-Ištar, governatore di Isin, circa due secoli dopo (*ANET* 159-161), le leggi della città di Ešnunna, riportate alla luce a Tell Abū Harmal vicino a Bagdad (*ANET* 161-163), leggi assire ed ittite rispettivamente del XIV e XII secolo a.C., le uniche ad essere posteriori al codice dell'alleanza (*ANET* 180-198). A queste dobbiamo aggiungere l'editto (*mišarum*) di Ammisaduqa re di Babilonia (seconda metà del XVII secolo a.C.), il solo esempio del genere abbastanza completo (*ANET* 526-528), le stipulazioni di trattati, esempi di ciò che potrebbero essere chiamate leggi internazionali e numerosi contratti che esemplificano aspetti diversi del diritto consuetudinario sulla proprietà, matrimonio, eredità e così via.

Leggendo il Codice dell'Alleanza sullo sfondo di questo vasto corpus di leggi cuneiformi, ci rendiamo conto della misura in cui l'antico Israele si appropriò di una tradizione legale antica e largamente diffusa. Sarebbe naturale presumere che questa appropriazione ebbe luogo attraverso la legge o diritto cananeo, anche se sfortunatamente nessuna legge cananea è giunta fino a noi. Più in particolare la prima sezione del codice, che contiene i *mišpāṭim*, rivela assai poco un carattere esclusivamente israelita. C'è la legge che riguarda gli schiavi ebrei (sempre che il termine debba essere compreso come gentilizio), il giuramento nel nome di YHWH (22,19 [22,20]), ma niente di più. La seconda sezione, al contrario, con il suo appello alla memoria storica, presenta un carattere più marcatamente israelita, specialmente perché la proibizione dei culti non-yahwistici, occupa il centro della compilazione (22,19 [22,20]). È quindi principalmente, sebbene non esclusivamente, nella legge casistica che troviamo dei punti di contatto con la tradizione legislativa adottata in gran parte del Vicino Oriente, con adattamenti locali, dalle città stato sumere del III millennio a.C.

Va al di là dello scopo del nostro studio intraprendere una indagine comparativa dettagliata di queste legislazioni; è sufficiente dire che praticamente tutti i *mišpāṭim* nella prima sezione possono trovare dei paralleli più o meno stretti nelle leggi cuneiformi. L'esempio classico è il caso di un bue che cozza con le corna, sia stato egli colpevole o recidivo, e le varie sanzioni e indennizzi per le lesioni inferte a persone ed animali (*Es*

21,28-32.35-36). Ritroviamo paralleli abbastanza stretti nelle leggi sumere (ANET 163.526) e nel codice di Hammurabi (# 250-252; ANET # 176). Notiamo una caratteristica peculiare delle leggi bibliche, che cioè il bue che provoca la morte è passibile di una esecuzione giudiziaria ed è proibito mangiare la sua carne a causa della colpa di sangue. Si è sostenuto che ciò derivi da una premessa religiosa specificatamente israelita (cfr. *Gen* 9,5: «Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente»), anche se si deve aggiungere che vi sono altri esempi nella storia legale di colpa giudiziaria in cui sono incorsi animali. Va inoltre notato che la sentenza di morte per una negligenza penale da parte del proprietario di un animale può essere commutata<sup>17</sup>.

Un caso più interessante e controverso è quello di una lesione inflitta ad una donna incinta nel corso di una rissa. Questo difficile testo (*Es* 21,22-23) può essere tradotto più o meno letteralmente come segue:

Quando alcuni uomini rissano ed urtano una donna incinta cosicché i suoi figli fuoriescono, ma senza danni seri, egli [cioè la parte responsabile] dovrà pagare un'ammenda secondo quanto il marito della donna gli imporrà ed egli pagherà quanto gli intermediari determineranno. Ma se ne consegue un danno serio, tu darai vita per vita.

I seguenti punti richiedono un commento: (1) si presuppone che la lesione sia non intenzionale, e quindi un danno civile più che un soggetto di procedimenti giudiziari; (2) «i suoi figli» (*yěladēhā*) potrebbe essere un errore testuale (plurale al posto di un singolare), oppure riferirsi allo staccarsi di parti del feto, ma in ogni caso non limita il raggio d'azione della legge a parti plurimi; (3) Il «danno serio» (*'āšōn*, una parola di rara ricorrenza) si riferisce alla madre più che al feto e la parte conclusiva della legge implica una lesione mortale; (4) «come gli intermediari (o testimoni-arbitri) determineranno» (*biplilim*, solo qui, in *Dt* 32,31 e *Gb* 31,11) è abbastanza incerto, anche se probabilmente si riferisce alla restrizione del potere discrezionale del marito; (5) la parte conclusiva della legge che impone la pena di morte, nel caso in cui la donna muoia (in relazione al

<sup>17</sup> Sul bue che colpisce con le corna, cfr. S.M. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden 1970, 78-85; R. YARON, *The Goring Ox in Near Eastern Laws*, in H.H. COHN (ed.), *Jewish Law in Ancient and Modern Israel*, Jerusalem 1971, 50-60; B.S. JACKSON, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, London 1975, 108-152; J. FINKELSTEIN, "The Ox that Gored", *Transactions of the American Philosophical Society* 71, Philadelphia 1981.

significato che si dà ad *'āšōn*, di cui sopra), è problematica; essa è espressa in seconda e non in terza persona, e costituirebbe una notevole eccezione alla distinzione nella legge israelita, altrove ben attestata, tra atti intenzionali e non intenzionali; (6) se le precedenti conclusioni sono corrette, sembrerebbe che il feto non sia considerato come persona soggetta alla protezione da parte della legge.

Si dovrebbe sottolineare che questa è solo una delle molte interpretazioni di questa difficile legge, e notare che la LXX traduce il termine cruciale *'āšōn* con il greco *exeikonisménon* [*paidíon*], che significa 'pienamente formato'. Ciò significa che il traduttore greco ha spostato l'accento dalla madre al feto introducendo una distinzione tra le diverse fasi della gravidanza. Anche in questo caso risulterà illuminante un confronto con le leggi cuneiformi, ma non al punto di risolvere tutti i problemi in sospeso. Nella maggior parte dei casi la lesione causata alla donna, viene inferta deliberatamente, con la sola eccezione di una legge sumera che distingue tra atti intenzionali e non intenzionali (ANET 525). Il codice di Hammurabi specifica che il risarcimento è per la perdita del feto, non perché il feto godesse di diritti legali ma perché i figli rappresentavano un bene particolarmente prezioso in quella società. Il codice aggiunge, tuttavia, che se la donna muore in seguito alla lesione, la figlia del colpevole dev'essere messa a morte (ANET 175). La legge medio-assira è ancor più dura, in quanto la moglie del colpevole dev'essere messa a morte per compensare la perdita del feto come conseguenza di una lesione non mortale. Nel caso di una lesione mortale, o di una lesione non mortale inferta ad una donna senza figli che ha come conseguenza un aborto, a prescindere dal sesso del bambino, la parte colpevole stessa è passibile di pena di morte (ANET 184-85). Solo le leggi ittite distinguono tra le varie fasi di gravidanza, stabilendo un risarcimento di dieci sicli d'argento per il decimo mese e la metà della somma per il nono (ANET 190).

La legge biblica si conclude con la *lex talionis* (occhio per occhio, dente per dente, ecc.), un assioma legale spesso citato da persone poco informate, come l'esemplificazione di un'etica dell'Antico Testamento (e quindi giudaica), contrapposta all'etica cristiana dell'amore (cfr. *Mt* 5,38-42). È sufficiente segnalare qui che l'assioma non è affatto confinato alla Bibbia Ebraica. Esso ricorre e viene applicato alla lettera, nel codice di Hammurabi e nella legge romana ed è molto probabile che nella prassi giudiziaria israelita, dove la mutilazione è estremamente rara (*Lv* 24,19-20 e *Dt* 25,11-12 sono i soli casi e non abbiamo alcuna prova che esse fossero attuate), la *lex talionis* fosse sostituita con un compenso o risarcimento pecuniario equivalente. Perfino dove essa fu intesa alla lettera, come nel codice di Hammurabi, la sua intenzione non era solo retributiva, bensì restrittiva, sostituendo

con tale principio di equità il ricorso alla diffusa ed indiscriminata liquidazione di somme di denaro<sup>18</sup>.

## Leggi Apodittiche in Serie: il Decalogo

### Leggi apodittiche

Come il nome stesso suggerisce, una legge casistica è un tipo particolare di clausola legale che stabilisce i fatti del caso nella protasi («quando una persona fa X») e le conseguenze legali nell'apodosi («allora ne consegue Y»). Una comune tradizione legislativa si sviluppa attraverso la graduale accumulazione di precedenti che abbracciano aspetti diversi della vita sociale dell'individuo. Le nostre informazioni sui meccanismi giudiziari in Israele attraverso i quali tali decisioni venivano raggiunte, formulate e messe in vigore non sono, purtroppo, molto abbondanti. Come altre società tradizionali, Israele nel periodo più antico era organizzato secondo una rete di relazioni parentali. Le strutture parentali in tali società, compreso Israele, sono state oggetto di notevole discussione negli ultimi anni. Se prendiamo in considerazione l'episodio in cui Acan fu identificato come il violatore dell'interdizione durante la conquista (*Gs* 7,16-18), risulterebbe il quadro seguente: il nucleo centrale era il casato o famiglia estesa (*bayit*), più famiglie estese costituivano un clan o fraternità (*mišpāḥāh*); più unità di questo tipo formavano una tribù (*šēbet*). Per il periodo in cui questa organizzazione sociale fu mantenuta come elemento costitutivo delle principali coordinate della vita sociale dell'individuo, l'autorità legale risiedeva nel clan e negli anziani delle tribù (*zəqənīm*), con certe funzioni – l'amministrazione di giuramenti e di decisioni prese per mezzo del sorteggio sacro – riservate al sacerdozio locale (ad esempio *Es* 21,6; 22,7.8.10 [22,8.9.11]). All'interno della rete parentale, un consenso etico poteva essere raggiunto e trasmesso senza grande difficoltà ed una vasta gamma di mezzi era a disposizione per far valere e rispettare le norme.

In seguito al crescente sviluppo urbano, questo sistema di base avrebbe subito chiaramente delle modificazioni, come un confronto tra il Codice del-

l'Alleanza e la Legge deuteronomica mostrerà (ad esempio, in quest'ultima i genitori non hanno più un arbitrio assoluto nel trattare con un figlio disubbidiente; *Dt* 21,18-21). Le procedure più formali ora in vigore, erano amministrative da un gruppo di anziani della città ed il luogo preferito era in una piazza nella zona dove sorgeva la porta di una città (ad esempio *Rt* 4,1-6). Lo scopo della giurisdizione intra-tribale sarebbe stato ulteriormente limitato dalla burocrazia statale e dalla creazione di un distinto sistema giudiziario con una corte centrale di appello composta da membri laici e del clero. Secondo il Cronista questo nuovo organo fu creato durante il regno di Giosafat nel IX secolo (*2 Cr* 19,5-11; cfr. *Dt* 17,8-13). A tempo debito si formò una classe distinta di scribi della legge – abbiamo notizia di questi «esperti della legge» per la prima volta in *Ger* 2,8 e 8,8 – ed è ragionevole ritenere che dobbiamo la creazione di collezioni di leggi casistiche proprio a questi esperti legali.

Leggi casistiche presuppongono un consenso etico di base trasmesso da una generazione all'altra all'interno di una rete parentale. Certi atteggiamenti e tipi di comportamento vengono giudicati incompatibili con l'ethos comune del gruppo sociale; certe cose «non sono state compiute in Israele» (ad esempio, *Gdc* 19,30; *2 Sam* 13,12). Questo consenso morale trova espressione in una varietà di forme, che include il racconto tradizionale, i proverbi e le istruzioni tramandate all'interno della famiglia. Una funzione simile hanno quelle sentenze etiche e legali classificate come leggi apodittiche che aiutano a costituire e mantenere Israele come una comunità etica. Il dibattito su questa categoria di enunciato continua ad imperversare sul saggio embrionale di Albrecht Alt scritto più di mezzo secolo fa in cui il termine 'legge apodittica' apparve per la prima volta (ALT 1966 [1934], 79-132). Alt identificò numerosi e diversi tipi di sentenza apodittica che, a differenza di quella casistica, enunciava imperativi morali generali e proibizioni universalmente valide in quanto espressione diretta della volontà divina. Egli concludeva che queste sentenze legali apodittiche erano peculiari ad Israele, che ebbero origine nella fase più antica della sua storia e che venivano proclamate nella festa del rinnovamento dell'alleanza dell'anfizionia israelita prima dell'apparizione dello stato.

Nei decenni che seguirono l'opera di Alt, diventò cosa comune rigettare la sua tesi che la formulazione apodittica fosse una creazione unicamente israelita. Molti studiosi hanno rilevato delle somiglianze con le stipulazioni di trattati di vassallaggio (seguendo il ben noto lavoro di MENDENHALL, 1955), altri hanno cercato paralleli nelle istruzioni egiziane e mesopotamiche, specialmente nelle proibizioni indirizzate al 'figlio' (cioè, il discepolo), e comparazioni sono state fatte anche con i Libri egiziani dei Morti che con-

<sup>18</sup> Una delle discussioni più illuminanti sulla *lex talionis* è quella di David Daube (*Studies in Biblical Law*, New York 1969 [1947], 102-153).

tengono elenchi di atti proibiti (ad esempio furto, adulterio, pederastia) e con gli elenchi assiri dei peccati. Viene inoltre frequentemente rifiutato il contesto culturale proposto da Alt per le leggi apodittiche, in favore del genere di sapienza collettiva trasmessa dagli anziani della tribù (GERSTENBERGER, 1965). Tutti questi confronti sono comunque seriamente viziati dalla mancata distinzione tra tipi diversi di formulazione inglobati nella categoria apodittica. Alt stesso fece le necessarie distinzioni, ma omise di prendere in considerazione la possibilità che ciascun tipo poteva avere una diversa origine e collocazione sociale. Un esame delle leggi nel Pentateuco nel suo insieme ci obbliga a distinguere tra i tipi seguenti di formulazione:

1. Sentenze legali in forma participiale che si riferiscono a coloro che sono colpevoli di azioni passibili di pena di morte, riportati nel Codice dell'Alleanza (*Es* 21,12-17; 22,18-19 [22,19-20]) e meno frequentemente altrove (*Lv* 24,16.18.21b). Un esempio già citato può essere: «Colui che colpisce un uomo causandone la morte, sarà messo a morte» (*Es* 21,12). Altre sentenze di punizione capitale sono formulate in maniera diversa (*Lv* 20,2.9-16; 24,17; *Nm* 35,16-21).

2. Sentenze che pongono sotto una maledizione coloro che sono colpevoli di offese molto gravi (*Dt* 27,15-26). Esempio: «Maledetto chi maltratta il padre o la madre» (*Dt* 27,16). Queste hanno a che fare con azioni commesse in segreto (*Dt* 27,24) e che possono quindi essere riconosciute e punite solo da Dio; da qui la formula di maledizione.

3. Brevi e secche affermazioni che proibiscono certi atti («Tu non + verbo al futuro...»), formulate quindi, salvo poche eccezioni, in forma negativa. Molti esempi sono stati notati nel Codice dell'Alleanza; essi però ricorrono abbastanza frequentemente anche altrove, ad esempio nel cosiddetto decalogo rituale (*Es* 34,17.25.26b) e in un elenco di relazioni sessuali proibite (*Lv* 18, 6-23). Si vedano anche *Lv* 19,2-18, dove le forme sono miste e *Dt* 25,13-15.

Esistono differenze significative tra questi tipi di sentenze legali o semi-legali. Sebbene esse potessero certamente aver richiesto ulteriore interpretazione, quelle che riguardano delitti capitali sono abbastanza specifiche e la stessa cosa si può dire per molte altre proibizioni, specialmente per la lista dettagliata delle relazioni sessuali vietate in *Lv* 18. A questo proposito esse divergono sostanzialmente dalle clausole generali e complete del decalogo. Anche le formule di maledizione in *Dt* 27 sono peculiari non solo nella formulazione, ma anche nella specificazione degli atti compiuti in segreto. Esse sono inoltre le uniche situate in un contesto specificatamente culturale.

Queste distinzioni, spesso trascurate, devono essere tenute in considerazione in qualsiasi discussione sull'origine e lo sviluppo delle tradizioni legislative di Israele.

### Il decalogo

Le leggi apodittiche hanno la caratteristica di essere presentate in serie. Ciò non appare in tutta la sua evidenza nel Codice dell'Alleanza, in quanto esse sono state redatte all'interno di un ordinamento più vasto di una collezione di leggi casistiche. Le sette sentenze apodittiche nella prima sezione infatti, sono state inserite in due punti diversi; questo vale anche per le proibizioni, forse in numero di dieci, nella seconda sezione (23,1-3.6-9). Un decalogo è stato inoltre identificato in *Es* 34,13-26, sebbene nella sua forma attuale l'alleanza contenga undici o dodici clausole se includiamo il v. 13. Alcuni autori, inoltre, hanno ridotto le dodici formule di maledizione di *Dt* 27 in un decalogo, classificando la prima e l'ultima come prologo ed epilogo. Il nostro esempio finale è la lista dei dodici livelli di relazioni sessuali proibite in *Lv* 18. In questo caso Elliger ha trasformato un dodecalogo in un decalogo mediante il procedimento alquanto contestabile di omettere due delle clausole (nei vv. 17-18) come 'secondarie' (ELLIGER, 1955).

La più familiare di questa serie è, naturalmente, l'unica ad essere esplicitamente designata come decalogo nel racconto biblico (*Es* 34,28<sup>19</sup>; *Dt* 4,13; 10,4). Il Pentateuco contiene due versioni (*Es* 20,2-17; *Dt* 5,6-21), un'altra versione ci è giunta nel Papiro Nash del 100 circa a.C., e dai frammenti del decalogo rinvenuti a Qumran, inclusi i filatteri pubblicati da Yigael Yadin (*Tefillin from Qumran* [Jerusalem, 1969]). Mentre la versione di Deuteronomio si adatta bene al contesto narrativo che parla di una rivelazione all'Oreb durante la quale YHWH promulgò il decalogo direttamente davanti all'assemblea, generalmente si presuppone che la versione di Esodo venne inserita successivamente nella narrazione. Partendo dal presupposto, difeso in precedenza, che un redattore D svolse una parte importante nella produzione di quella narrazione, è ben possibile attribuire quell'inserzione alla stessa mano.

<sup>19</sup> In *Es* 34,28 «le dieci parole» sembrano riferirsi agli ordinamenti immediatamente precedenti, attribuite dalla maggior parte dei seguaci dell'ipotesi documentaria ad J ed identificate come il decalogo culturale. Abbiamo però già appreso da *Es* 34,1 che le nuove tavole contenevano le stesse parole di quelle spezzate e cioè il decalogo di *Es* 20,1-17. *Es* 34,28 è quindi, con molta probabilità, una glossa aggiunta dall'autore D, che considerava il decalogo come l'essenza e la sintesi dell'alleanza.

Molti commentatori sembrano essere dell'idea che la versione dell'Esodo sia di P, mentre quella del Deuteronomio provenga da D, anche se le prove a sostegno dell'ipotesi sono per lo meno esigue. Il comando sul sabato in *Es* 20,11 si riferisce alla creazione, senza però usare la fraseologia caratteristica di P (‘*āśāh* non *bārā*’, *wayyānaḥ* e non *wayyišbot*). Un esame più attento e minuzioso mostrerà infatti che il modo di esprimersi di *Es* 20,2-17 è non meno deuteronomico di quello di *Dt* 5,6-21. La lista seguente di espressioni tipicamente deuteronomiche e di fraseologia tipica parlano da sè:

L'allocuzione introduttiva («Io sono YHWH tuo Dio...»); cfr. *Dt* 6,12; 7,8; 8,14. «YHWH tuo Dio» è uno dei modi più specificatamente deuteronomici di riferirsi alla divinità.

«altri dei» (‘*ēlohîm* ‘*āḥērîm*), è ugualmente frequente nel materiale D

«immagini scolpite e simili,» (*pesel*, *tēmûnāh*) sono termini che ricorrono in coppia solo nel *Deuteronomio* (4,16.23.25).

YHWH è un Dio geloso (appassionato) (‘*ēl qannā*’), ricorre solo negli scritti D (*Es* 34,14 [D]; *Dt* 4,24; 6,15).

La connessione tra l'amore di Dio e l'osservanza dei comandamenti è tipicamente deuteronomica (*Dt* 6,5).

«il forestiero che risiede nelle tue città»; cfr. *Dt* 14,21.29; 16,14; 31,12.

«perché tu resti a lungo nel paese...» cfr. *Dt* 4,40; 11,9; 25,15; 30,18; 32,47.

falso testimone (‘*ēd šeqer*’); cfr. *Dt* 19,18.

Risulta quindi abbastanza chiaro che *entrambe* le versioni hanno un marcato carattere deuteronomico. Poiché molte delle caratteristiche elencate ricorrono in quelle che sembrano essere delle amplificazioni di sentenze apodittiche originariamente concise, due delle quali sono proibizioni, ci troviamo di fronte a una rielaborazione deuteronomica di un breve catechismo di imperativi etici di base. Molti sono stati i tentativi intrapresi per ricostruire la serie originale (si vedano STAMM ed ANDREW 1967 [1958]; NIELSEN 1968 [1965] e i commentari). Presupponendo che la forma originale sia stata preservata in alcune delle normative (omicidio, adulterio, furto, falsa testimonianza), essa dovrebbe essere stata simile alla seguente<sup>20</sup>:

<sup>20</sup> La numerazione dei comandamenti è diversa nelle diverse tradizioni religiose. Nel Cattolice-

1. Non avrai altri dei di fronte a me
2. Non ti farai un'immagine scolpita
3. Non pronuncerai il nome di YHWH per scopi impropri
4. Osserva il giorno di sabato per santificarlo<sup>21</sup>
5. Onora tuo padre e tua madre
6. Non commettere omicidio
7. Non commettere adulterio
8. Non rubare
9. Non rendere falsa testimonianza contro un tuo vicino
10. Non desiderare la casa del tuo vicino

Le due varianti possono rappresentare forme più sviluppate di un tipo di catechismo morale che elencava gli obblighi fondamentali nei confronti di Dio e del prossimo. Alcuni di questi (1,4,10) sono stati ampliati in maniera considerevole, mentre altri (2,3,4,5) hanno ricevuto le loro motivazioni. Quest'ordine tipico viene fissato dal tempo della redazione D, anche se ciò non impedì che essi venissero citati in un ordine diverso in un periodo posteriore (ad esempio *Mt* 19,18-19; *Rm* 13,9).

Poco si può dire con sicurezza circa l'origine e l'iniziale sviluppo che subì questo proto-decalogo, prima della sua adozione ed espansione da parte dei deuteronomisti. Sigmund Mowinckel dell'Università di Oslo, uno dei più prolifici studiosi di Antico Testamento della prima metà di questo secolo, fu il primo ad attirare l'attenzione su un decalogo di requisiti nel *Sal* 15 che lui riteneva una parte di una liturgia d'ingresso, dal momento che stabiliva le qualità etiche per partecipare alla liturgia (MOWINCKEL, 1927). Ciò portò l'autore a proporre un *Sitz im Leben* liturgico per il decalogo, un suggerimento ripreso nell'importante saggio di Albrecht Alt cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. Alt, tuttavia, trasferiva il decalogo al centro della liturgia per il rinnovamento dell'alleanza, celebrata ogni sette anni nella festa di Sukkot (*Dt* 31,10-13). La lettura del decalogo sarebbe potuta essere

simo Romano e nel Luteranesimo il primo ed il secondo sono uniti mentre il decimo è diviso. Nell'Ebraismo l'auto-designazione iniziale è considerata il primo comandamento.

<sup>21</sup> Questo comandamento, e quello che segue, sono i soli formulati positivamente. È stato spesso ritenuto che essi fossero in origine delle proibizioni come le altre, ma se così, è difficile capire il perché esse sarebbero dovute essere riformulate in tal modo.

stata un aspetto caratteristico in tali occasioni, ma ciò che non si può dire è che esso provenne o trasse origine dal culto, nel modo in cui Mowinckel sembrava suggerire. Sarebbe più opportuno presupporre che esso si sviluppò come una distillazione del *sensus communis* etico della comunità nel corso di un lungo periodo di tempo. Non desta sorpresa quindi, trovare dei profeti che nel loro insegnamento si appellano a queste esigenze etiche basilari:

Si giura, si mentisce, si uccide, si ruba, si commette adulterio;  
si oltrepassa ogni limite e si compie un assassinio dopo l'altro (*Os* 4,2).

Voi rubate, assassinate, commettete adulterio, giurate il falso, bruciate incenso a Baal, seguite altri dei che non conoscevate, e poi venite e vi presentate alla mia presenza in questo tempio? (*Ger* 7,9-10).

Il differente ordine conferma il sospetto che diverse versioni potevano essere state in circolazione prima della standardizzazione da parte dei deuteronomisti.

Fatto in qualche modo sorprendente, il decalogo non ha sostenuto un ruolo prominente nel periodo di formazione del Giudaismo che segue le rivolte contro Roma. Non fornì neppure la base per il vasto e complesso sistema legale della Mishnah, che infatti vi si richiama solo due volte (m. Tamid 5,1; m. Taanit 4,6). Una ragione può essere stata l'appropriazione del decalogo da parte dei cristiani, come una base per l'istruzione morale (ad esempio nella *Didachè*), specialmente in considerazione dell'importanza ad esso accordata a spese della legge rituale. Secondo m. Tamid 5,1, esso veniva recitato durante il periodo del Secondo Tempio e doveva essere stato associato allo Shema, anche se la sua proclamazione era discontinua, «a causa dei cavilli degli eretici (*minîm*)» – presumibilmente cristiani. Esso ha comunque continuato a funzionare da dichiarazione fondamentale di esigenze morali per molti ebrei e cristiani fino ad oggi.

## La Seconda Legge

### *Le leggi in Deuteronomio*

Il titolo 'Deuteronomio', con i suoi ancor meno eleganti derivati 'Deuteronomico' e 'Deuteronomistico', proviene dall'antica traduzione greca

(LXX) di *Dt* 17,18 e *Gs* 8,32. Questi testi si riferiscono alla stesura da parte di Giosuè e del re di una copia (*mišneh*) della legge di Mosè; generalmente si pensa che la versione greca ritenne erroneamente che questa copia fosse da intendere come una seconda legge. Rimane però difficile immaginare come il traduttore abbia potuto commettere un simile errore con una parola così comune e chiara come *mišneh*, e l'utilizzazione di *deuteronomion* invece di *déueteron nómon* (seconda legge), suggerisce che questo titolo fosse già in uso al tempo in cui scriveva. Questo fatto a sua volta, ci porta a concludere che il carattere del libro, cioè di una legge e alleanza supplementari e conseguenti a quelle del Sinai/Oreb, fosse già riconosciuto in quel tempo – fatto che non desta meraviglia, poiché ciò è quanto afferma il libro stesso (*Dt* 28,69 [29,1]).

Il racconto dell'alleanza di Giosuè conclusa a Sichem in *Gs* 8,30-35, chiaramente di origine D, afferma che egli costruì l'altare secondo la legge del Codice dell'Alleanza (*Es* 20,25) e che lesse ad alta voce la benedizione e la maledizione contenute nel Codice. Poiché il Codice dell'Alleanza non contiene maledizioni e benedizioni, sembrerebbe che l'autore consideri sia *Es* 20-23 che Deuteronomio come comprendenti la legge rivelata a Mosè. Questa sembra rinviare ad una fase molto tardiva, quando le diverse compilazioni legali sono state assemblate in una collezione completa. Implicitamente si potrebbe pensare allora che le leggi di *Dt* 12-26 furono intese come una esposizione, un'espansione e, in certi punti (ad esempio nel caso della legge sull'altare) una correzione del Codice dell'Alleanza trasmesso all'Oreb. Non abbiamo motivi di credere che il Codice dell'Alleanza e la Legge Deuteronomica fossero intesi così reciprocamente contraddittori da non poter coesistere nello stesso unico e completo corpus legislativo.

Sembra quindi erroneo concludere (con EISSFELDT 1966, 221 [trad. it., 123]) che la Legge Deuteronomica fu composta con l'intenzione di soppiantare il Codice dell'Alleanza. Ci sono dei casi dove una più antica norma viene modificata od annullata da un provvedimento successivo, senza però necessariamente esigere la soppressione della precedente. Il redattore della legge sul santuario in *Dt* 12, ad esempio, era perfettamente cosciente che la precedente formulazione non era più adatta alle necessità della situazione contemporanea (*Dt* 12,8-9). Il fatto che soltanto poco più di un terzo degli articoli nel Codice dell'Alleanza siano presenti in Deuteronomio, in gran parte con cambiamenti considerevoli e in un ordine diverso, non doveva costituire un ostacolo insormontabile. Possiamo immaginare che il redattore/i delle leggi di Deuteronomio, ha/hanno potuto assumersi il compito di riformulare ed espandere la legislazione dell'Oreb attualizzandola nella situazione sociale più evoluta del tempo in cui si scriveva. Da qui proviene

l'enfasi sulla città (ad esempio *Dt* 13,12-18; 16,18-20; 22,23-29), sulle pratiche di commercio (ad esempio 25,13-16) e specialmente sul ruolo delle diverse istituzioni, compreso il culto all'interno di un sistema statale centralizzato (ad esempio *Dt* 12,17-18).

Sono stati fatti molti tentativi al fine di scoprire un principio organizzativo di base dietro l'ordine in cui le leggi di *Deuteronomio* 12-26 risultano presentate (MERENDINO 1969; SEITZ 1971, 92-95; CARMICHEL 1985; BRAULIK 1985, 252-272). Poiché nessuno di questi si è dimostrato pienamente convincente, dovremmo forse semplicemente notare che la prima parte del corpo (cc. 12-18) tratta principalmente di questioni culturali, mentre la seconda metà (19-25, con l'omissione del caratteristico capitolo finale) riguarda per lo più problemi giudiziari e, in linea generale, questioni non religiose<sup>22</sup>. Questa divisione approssimativa attira la nostra attenzione sul brano circa il ruolo di Mosè e dei profeti nella linea di successione a Mosè, collocato al centro della legge (18,15-22). Poiché secondo la prospettiva *D* il profeta ha il compito affidatogli da Dio di proclamare la legge, questo brano nel contesto, serve a convalidare la Legge Deuteronomica ed a legittimare coloro che sono responsabili della sua promulgazione ed esecuzione.

Qualunque ordine possa essere esistito, esso, in ogni caso, venne eclissato da spostamenti ed aggiunte effettuate dal tempo della prima stesura, probabilmente durante il regno di Giosia (640-609 a.C), fino al punto in cui raggiunse la sua fissazione canonica. Ciò nonostante, è ancora possibile distinguere alcune delle singole unità di cui esso è composto. La legge sul santuario all'inizio e l'offerta delle primizie e delle decime alla fine (12,2-27; 26,1-15) costituiscono i confini dell'opera, accentuando l'intimo collegamento nel *Deuteronomio* tra la legge e il dono della terra. La legge sul santuario illustra inoltre il processo redazionale sedimentato che sta alla base della redazione finale; un nucleo originario (12,13-19) è stato infatti ampliato con un emendamento (vv. 20-27) e una introduzione parenetica caratteristica del *Deuteronomista* esilico (vv. 1-12 od almeno 8-12), (SEITZ 1971, 187-222; MAYES 1979, 221-230). La collocazione della legge sul santuario all'inizio della compilazione (cfr. *Es* 20,24-26; *Lv* 17,1-9) corrisponde al ruolo che il tempio ricopriva nella società, come emblema dell'identità collettiva nel Vicino Oriente Antico in generale e nella comunità del Secondo Tempio in particolare.

<sup>22</sup> Le eccezioni in *Dt* 12-18 sono: 15,1-18; 16,18-20; 17,8-20; 18,15-22. In 19-25 le seguenti appartengono più alla sfera culturale che a quella profana: 22,5,9-12; 23,10-15,18-19,22-24 [23,9-14,17-18,21-23]; 24,8-9.

A ciò segue un'altra sezione distinta, che consiste in tre leggi contro l'idolatria modellate sulla formulazione delle leggi casistiche ed incorniciate da un'esortazione nello stile protettivo o esortativo caratteristico di *D* (12,28; 13,19 [13,18]). La prima di queste, riguardante i profeti apostati, potrebbe un tempo essere appartenuta ad una serie di sentenze capitali che si concludevano con la formula «così estirperai il male in mezzo a te» (17,7,12; 19,13,19; 21,9,21; 22,21,22,24; 24,7) (L'Hour 1963, 1-28; MERENDINO 1969, 336-345). Le leggi sulla purità che seguono, ugualmente racchiuse da un'inclusione («Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio», 14,2,21), elencano gli animali puri ed impuri. Anche questa sezione ha una sua propria storia, poiché essa sembra essere una versione alternativa al catalogo di *Lv* 11, aumentato da un elenco di dieci animali puri (14,4-5). Essa potrebbe essere uno dei molti esempi di una recente attività redazionale *P*, forse del periodo in cui il *Deuteronomio* fu incorporato nella storia *P*.

Segue poi una serie di doveri religiosi che includono le decime annuali e triennali, il condono dei debiti ogni sette anni e l'affrancamento degli schiavi, le feste di pellegrinaggio e l'obbligo che ha ogni maschio di visitare il santuario tre volte all'anno (14,22-16,17). La sezione presenta una certa unità, poiché essa costituisce una versione aggiornata di *Es* 23,10-19 e 34,18-26, ma diverge da queste più antiche promulgazioni a causa del suo carattere più palesemente educativo ed esortativo e del suo chiaro intento di promuovere ed alimentare un senso di unità nazionale attraverso la liturgia. Questa sezione manifesta inoltre un più forte senso di responsabilità sociale, particolarmente evidente nell'innovazione della decima triennale per le categorie più svantaggiate (14,28-29) e nei provvedimenti più umani circa la legge sulla schiavitù, specialmente in riferimento agli schiavi di sesso femminile (15,12-18; cfr. *Es* 21,2-6).

La sezione successiva si distingue per un carattere ancora più particolare (16,18-18,22), dove la peculiarità del *Deuteronomio* come costituzione civica, una *politeia*, appare in tutta la sua evidenza. Essa riguarda i vari aspetti dell'apparato statale, che comprende il sistema giudiziario, la monarchia, il personale culturale e, assai significativamente, la profezia. La legge sui giudici, in cui l'influenza profetica è chiaramente riconoscibile, («la giustizia, solo la giustizia perseguirai»), è seguita da tre leggi apodittiche sulle infrazioni culturali, un buon esempio della stretta connessione tra etica e culto (16,21-17,1). L'ultima di queste è una delle parecchie leggi 'sull'abominio' (caratterizzate dalla parola *tô'ēbāh*), probabilmente molto antica, che riguarda primariamente i disordini culturali (si vedano anche 18,12; 22,5; 23,18; 24,4; 25,16).

L'ordine è meno evidente nell'ultima parte della compilazione, sebbene ci

siano alcuni insiemi di normative riguardanti l'omicidio (19,1-21) e la gestione in stato di guerra (20,1-21,14). Di particolare interesse è la «legge dell'assemblea», che esclude certe categorie dall'appartenenza alla comunità (*qāhāl*) e perciò dalla partecipazione alla liturgia (23,2-9 [23,1-8]). Le categorie escluse sono: (1) i mutilati sessuali, in pratica un'estensione all'intera comunità delle leggi che regolavano l'idoneità al sacerdozio (*Lv* 21,17-21); (2) i 'bastardi' (*mamzērīm*), intesi in senso generale come i figli nati da unioni incestuose (cfr. 23,1 [22,30]), anche se l'unica ricorrenza del termine nella Bibbia Ebraica si riferisce alla popolazione ibrida di Asdod (*Zc* 9,6; cfr. *Ne* 13,23-27); (3) Ammoniti e Moabiti, *in perpetuum*, sebbene l'accettazione di Rut di Moab ed Achior di Ammon (*Gdt* 14,10) nella comunità giudaica, testimonino la sopravvivenza di una politica più aperta; (4) la prima e seconda generazione di Edomiti ed Egiziani. Questa legge è di origine incerta. Diversi esegeti hanno seguito KURT GALLING (1950, 176-191), il quale riteneva che queste interdizioni venissero applicate nei santuari di frontiera nel periodo pre-monarchico. Questa spiegazione, però, non comprende le invalidità o infermità fisiche, e sembra più probabile che le singole normative, alcune delle quali potrebbero essere antiche, furono raccolte insieme dai membri più intransigenti nella comunità del tempio post-esilica, la cui posizione è ben documentata in Esdra-Neemia. La legge era certamente in vigore in quel tempo (ad esempio *Ne* 13,1-3) e probabilmente anche molto tempo dopo (ad esempio nella comunità di Qumran; cfr. *IQSa* 2,4-9). Che essa non rimase incontestata è evidente in *Is* 56,1-8, che in effetti abroga un comma di legge sulla base dell'autorità profetica, un precedente alquanto significativo per il futuro.

### La struttura delle leggi

Rispetto al Codice dell'Alleanza od al codice di Hammurabi con il suo prologo ed epilogo, le leggi in Deuteronomio sono presentate in una maniera che le contraddistingue particolarmente. Gli studiosi sono soliti parlare di Codice in riferimento ai cc. 12-26 e di cornice del Codice per i capitoli rimanenti; le leggi, però, sono semplicemente una continuazione del discorso di Mosè in prima persona indirizzato all'assemblea israelita. Il tono esortativo o comminatorio di quest'ultimo discorso di Mosè, pronunciato nel giorno della sua morte, pervade e permane nelle leggi, si offre la motivazione per la loro osservanza, si richiama l'esperienza passata e, nel contempo, si prospettano eventualità future. La 'seconda legge' non è quindi un codice nel senso odierno del termine. È più un programma che un codice, e il suo

carattere utopistico viene spesso messo in evidenza (ad esempio «non ci sarà nessun povero tra voi» 15,4). In breve, si tratta più di una lunga composizione retorica che di un vero e proprio codice (VON RAD 1953 [1948], 11-16).

Malgrado ciò, nondimeno possiamo parlare di una cornice retorica alle leggi ed essa è chiaramente il risultato di un lungo processo di amplificazione redazionale che può essere ricostruito solo in via ipotetica. Indizi di questo processo sono le ripetizioni e l'alternanza dal 'tu' e del 'voi' nell'interpellazione, ma l'indizio più nitido è la serie di titoli o intestazioni che ricorrono lungo tutto il libro. La prima di queste (1,1-5) ci porta ad aspettarci delle leggi od una interpretazione legale, ma ciò che segue nei primi tre capitoli non è una legge bensì una memoria storica. Un titolo simile in 4,44-49 annuncia 'statuti ed ordinamenti', ma introduce invece un richiamo all'episodio dell'Oreb, iniziando con la teofania ed il decalogo. In modo analogo 6,1 preannuncia delle leggi, anche se poi segue un'omelia; solo dal c. 12 cominciano a comparire delle leggi. Poi, verso la fine del libro, 28,69 [29,1] introduce l'alleanza nella terra di Moab che continua fino a 32,47, mentre 33,1 è il titolo della benedizione pronunciata da Mosè sulle tribù.

La discussione sulle origini e sulla formazione del Deuteronomio che ebbe l'avvio all'inizio del XIX secolo e continua ad essere vivace ancora oggi, ha prodotto una enorme quantità di letteratura complementare. In questa sede intendiamo fornire solo alcuni punti circa i quali è stato raggiunto un vasto, anche se non universale, accordo. Ad esempio, ci si avvicina ad un certo consenso sul fatto che 4,44-49 rappresenti l'introduzione originaria al codice comprese le benedizioni e maledizioni in 28,1-68. Proseguiamo con il notare che il suo paragrafo iniziale combina due introduzioni, di cui solo la seconda (4,45), ripresa in 6,1, si riferisce alle leggi dei cc. 12-26. L'allusione più completa alla Torah nel versetto precedente (4,44) fu probabilmente aggiunta quando il decalogo dell'Oreb venne inserito come prefazione e ricapitolazione delle singole norme legislative. L'inserzione del decalogo, che collegava un codice in origine indipendente con l'episodio dell'Oreb, ha quindi dato luogo a ciò che potrebbe essere chiamato un'omelia sul primo comandamento, contenuto in 6,1-11,25. (Per una diversa analisi di questi capitoli, si vedano LOHFINK 1963 [*Das Hauptgebot*]; SEITZ 1971; LOPEZ 1978; MAYES 1979; BREKELMANS 1985). Osserviamo inoltre che l'anticipazione di una cerimonia dell'alleanza, da eseguirsi a Sichem dopo l'occupazione del paese, funge da cornice alla serie delle leggi (11,26-32; 27,1-26). Se da un lato questa tradizione dell'alleanza di Sichem potrebbe essere molto antica, la cerimonia conclusiva ha subito numerosi rimaneggiamenti, come si nota dai ruoli diversi che in essa sono assegnati ai Leviti (27,9.12.14).

Un raro esempio di accettazione quasi completa di un'ipotesi negli studi biblici, è la Storia Deuteronomistica di Martin Noth (Dtr), che va da Giosuè fino a 2 Re, di cui il Deuteronomio costituisce il prologo che fornisce la chiave interpretativa della storia e i criteri in base ai quali i personaggi in essa sono valutati (NOTH 1943, 1957<sup>23</sup>). La tesi di Noth fu sviluppata da Frank Moore Cross, che fece una distinzione tra una redazione del VII secolo della storia a partire dall'epoca di Giosia (Dtr<sup>1</sup>) e la redazione finale, esilica, a partire dalla metà del VI secolo (Dtr<sup>2</sup>), ciascuna con la propria particolare teologia e il suo distinto punto di vista (CROSS 1973, 274-289). Questa conclusione è stata largamente condivisa ed ulteriormente sviluppata da molti tra i discepoli di Cross (FRIEDMAN 1981; NELSON 1981; PECKHAM 1985). Fu quindi naturale ritenere che il codice D, compresa la cornice, avesse avuto un'analogia storica redazionale. Anche se ci sono brani che si riferiscono esplicitamente all'esperienza esilica, non è però sempre facile distinguere tra redazioni antiche e recenti. Nonostante ciò la maggior parte degli autori sarebbe d'accordo nell'attribuire Dt 4,1-40 a Dtr<sup>2</sup> e sul fatto che il testo dell'alleanza a Moab in 28,69-32,47 [29,1-32,47] fu composto o notevolmente ampliato nello stesso periodo, poiché è patente che entrambi i brani possono essere meglio interpretati come passi indirizzati alla Diaspora babilonese dopo la caduta di Gerusalemme e le successive deportazioni<sup>23</sup>. Noth riteneva che i primi tre capitoli del libro, che raccontano di nuovo la storia dall'Oreb a Moab, costituissero l'inizio di Dtr. Poiché però esso si presenta nella forma di un ricordo personale di Mosè e quindi, sotto questo aspetto, è del tutto diverso da Dtr, sembra meglio leggerlo come collegamento storico tra le due alleanze, cominciando, come esso fa, dalla partenza dall'Oreb per terminare nella valle di fronte a Bet-Peor, dove fu promulgata l'alleanza di Moab (3,29 cfr. 4,46). La fase redazionale finale, estremamente importante, coincide con l'incorporazione del libro nella storia P, problema questo che verrà trattato più diffusamente nel capitolo 7.

### Chi scrisse il Deuteronomio?

Risulterà ormai ovvio che non si può dare una risposta semplicistica a

<sup>23</sup> Si veda in particolare JON D. LEVENSON, *Who inserted the Book of the Torah?*, in *HTR* 68 (1975) 203-233. Levenson segue Lohfink quando accetta l'unità sostanziale di Dt 4,1-40 contro Mittmann (*Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Berlin 1975) che lo distribuisce tra cinque redattori. Il dibattito che si è sviluppato è riassunto da A.D.H. Mayes (*Deuteronomy*, Greenwood, S.C. 1979, 30-35).

questo problema, se non altro a causa delle redazioni successive che il libro ha subito. Dalla famosa *Dissertazione critica* di de Wette all'inizio del XIX secolo, il collegamento con le riforme religiose di Giosia (640-609 a.C.) è stato dato più o meno per scontato. In 2 Re 22-23 lo storico ricorda come nel diciottesimo anno del regno di Giosia, quindi nel 622/621 a.C., il sommo sacerdote Chelkia riferì della scoperta del «Libro della legge», avvenuta durante i lavori di ristrutturazione del Tempio. Il re reagì con costernazione e sgomento alla lettura di questo documento, senza dubbio a causa delle maledizioni associate alla non osservanza delle sue clausole. Le terribili conseguenze legate alla sua dimenticanza, furono confermate dalla profetessa Cudla consultata dal re, dopo di che Giosia concluse un'alleanza nel tempio per rendere effettive le sue normative e subito dopo procedette ad attuarle attraverso una radicale riforma religiosa. Poiché queste misure coincidevano in modo abbastanza stretto con le corrispondenti leggi culturali nel Deuteronomio, si concluse che il libro in questione contenesse almeno queste leggi con le benedizioni e maledizioni ad esse associate.

La storicità di questa notizia, che proviene dall'autore del Dtr per il quale la legge deuteronomica rivestiva un'importanza eccezionale, è stata valutata in modi diversi (NICHOLSON 1967, 1-17; MAYES 1979, 85-103). De Wette accettò la sua sostanziale storicità, anche se suggeriva che il codice fosse stato 'nascosto' dai sacerdoti ed in seguito 'riportato alla luce' per incoraggiare una riforma religiosa. Un problema di questa ipotesi è che, secondo 2 Cr 34,3, il re iniziò la riforma sei anni prima della scoperta del libro. Anche se l'informazione storica offerta dal Cronista è in genere, e giustamente, accolta con scetticismo, questa data più antica ha il vantaggio di allineare più strettamente la riforma religiosa con un cambiamento di potere in Assiria, in generale un periodo favorevole per raggiungere l'indipendenza (Assurbanipal abdicò nel 631 e morì nel 627). Un altro problema è che il Deuteronomio non sembra riflettere il punto di vista e l'ethos del sacerdozio di Gerusalemme.

Una possibilità non facilmente trascurabile, è che la scoperta del libro sia una finzione dello storico con lo scopo di spiegare come questo testo attribuito da tutti a Mosè, quindi antico, potesse essere rimasto sconosciuto ed ignorato così a lungo. In altre parole, la notizia serviva ad autenticare ciò che era in realtà un'opera pseudo-epigrafica di recente composizione, forse degli ultimi anni del regno di Giosia. Essa inoltre poteva servire a presentare Giosia come un buon re giudicato alla luce dei criteri deuteronomici, in contrasto con i suoi immediati predecessori Manasse ed Amon. L'autore avrebbe potuto prendere lo spunto dalle riforme culturali di Giosia, il cui racconto in 2 Re 23,4-20 non menziona il codice, inteso come un corollario essenzia-

le per la sua pretesa di indipendenza dall'Assiria e per il recupero delle perdute province del nord. Sembra allora che questa sia stata un'epoca dove si avvertiva il bisogno di preservare l'eredità del lontano passato. In Egitto Psammetico I, un capo delle forze anti-assire, incoraggiava tendenze nazionaliste, compresa la ripresa di idee religiose, dell'arte e della letteratura del Regno Antico e nell'Assiria stessa gli scribi di Assurbanipal si impegnarono a copiare una vasta gamma di testi antichi per la sua biblioteca di Ninive.

Se allora, come sembra probabile, la legge D fu redatta da esperti di legge durante il regno di Giosia, avremmo una pronta spiegazione per le molte caratteristiche scribali che il libro contiene, come anche per i paralleli strutturali e tematici con i trattati internazionali assiri dello stesso secolo (FRANKENA 1965; WEINFELD 1972). Le sprezzanti allusioni di Geremia ai «detentori della legge» e «alla penna menzognera degli scribi» (*Ger* 2,8; 8,8), più o meno dello stesso periodo, sembrerebbero collimare con questa ipotesi. Ma dal momento che parecchie cose nel Deuteronomio non possono essere facilmente spiegate con la paternità o stesura da parte degli scribi, molti studiosi hanno cercato altrove per tentare di spiegare gli aspetti caratteristici del libro. Una linea di ricerca, rappresentata da vecchi studiosi come Burney e Welch in Inghilterra e Causse in Francia e, più recentemente, da Ernest Nicholson dell'Università di Oxford (NICHOLSON 1967, 58-62), ha sottolineato i legami con la tradizione profetica ebraica, specialmente con Osea come suo rappresentante più insigne. Non ci può essere dubbio che il Deuteronomio sia stato profondamente influenzato dalla predicazione profetica. A parte però il fatto che Osea dimostri poco interesse in tali questioni di giustizia sociale, di identità nazionale, di condotta da tenere durante la guerra, problemi su cui il Deuteronomio si sofferma a lungo, l'atteggiamento chiaramente dissuasivo nei confronti della profezia è difficile da conciliare con una paternità profetica. La legislazione sociale di Deuteronomio è molto più vicina agli interessi dei profeti di Giuda, specialmente di Michea di Moreset nella fascia collinare giudea, più che a quelli di Osea ed altri profeti ebraici. Notiamo che la predicazione di Michea ha avuto un effetto diretto sulle riforme di Ezechia (si veda *Ger* 26,16-29) e vi sono numerosi punti di contatto tra le sue denunce e il programma sociale del codice<sup>24</sup>.

Il conservatorismo religioso di Michea, il suo atteggiamento critico e cir-

<sup>24</sup> Spostamento dei confini (*Dt* 19,14; *Mi* 2,2); usura e sequestro della proprietà e delle persone dei debitori (*Dt* 24,6.10-13.17; *Mi* 2,8-9a); difesa del povero (*Dt* 14,28-29; 15,4; *Mi* 3,1-2; 6,10); mantenimento del sistema giudiziario (*Dt* 16,18-20; *Mi* 3,9); condanna della corruzione (*Dt* 16,18-20; *Mi* 3,11); pesi e misure (*Dt* 25,13-16; *Mi* 6,10-11).

cospetto verso le istituzioni statali e la sua feroce denuncia di coloro che stavano minacciando un tradizionale modo di vivere agricolo, con appropriazioni, espropriazioni, corruzione ed altri abusi fanno fortemente pensare che egli parla per i contadini indipendenti delle zone rurali della Giudea. Questa classe socialmente e religiosamente conservatrice, nota agli storici come «il popolo del paese» (*am hā'āres*), iniziò a rivestire un importante ruolo politico verso la metà del IX sec. a.C., appoggiando il colpo di stato che depose la regina baalista Atalia e giocando un ruolo determinante nella salita al trono di Ioas e di suo nipote Ozia (*2 Re* 11,13-20; 14,21). Furono ancora loro che fecero salire al trono Giosia (*2 Re* 21,24) e, con tutta probabilità, svolsero una parte importante nelle riforme religiose iniziate mentre il re era minorenne e nel movimento per la indipendenza politica dall'Assiria che le accompagnò – da segnalare che essi vengono annoverati nel partito di chi sosteneva la guerra in *Ger* 34,19 e 37,2 e furono tra i primi ad essere uccisi dopo la conquista babilonese (*2 Re* 25,18-21). Von Rad fece notare che le opinioni religiose e politiche di questa gente venivano condivise da quei sacerdoti della nazione che il Deuteronomio ricorda come «i Leviti nelle tue città», che comprendevano, senza dubbio, alcuni dei discendenti di quel clero escluso dal servizio nei templi statali del Regno del Nord di un tempo (*1 Re* 12,31) (VON RAD 1953 [1948<sup>2</sup>], 60-69). Chiunque sia stato a scrivere effettivamente il libro, sembra che fu questa la componente che trovò una voce, quella di Mosè, per il programma politico, sociale e religioso del Deuteronomio.

## Le Leggi Culturali

### *La struttura narrativa*

Come narrazione distinta, od almeno come una fase tardiva nel processo redazionale che sfociò nel Pentateuco, P fu l'ultima delle fonti ad emergere dal travaglio del dibattito scientifico nel periodo moderno. Essa si è inoltre dimostrata come la più durevole. Nel nostro primo capitolo abbiamo visto come essa fu identificata per la prima volta da Ilgen, alla fine del XVIII secolo, come uno strato del documento di base E, ed in seguito più chiaramente da Hupfeld circa cinquant'anni dopo. Il passo decisivo fu comunque lo spostamento di P dall'inizio alla fine del processo storico, anzitutto come il risultato dello studio di de Wette sulle Cronache e poi negli studi che si sono

accumulati sulle istituzioni culturali di Reuss, Graf e Wellhausen. Sebbene spesso messa in discussione, questa conclusione resta ancora in gran parte intatta un secolo dopo Wellhausen. Non desta sorpresa il fatto che molte questioni siano ancora disputate, specialmente quelle che riguardano l'unità e l'estensione di P e la sua relazione al resto del contenuto narrativo del Pentateuco od Esateuco. L'incertezza circa questi problemi non ha comunque impedito la pubblicazione di numerosi studi sulla storia P, spesso designata da P<sup>G</sup> per distinguere il *Grundschrift* o narrazione di base da aggiunte tardive e dalla grande quantità di materiale culturale designato con la stessa sigla<sup>25</sup>.

La ricorrenza di espressioni stereotipate in P e specialmente di espressioni che indicano il completamento di un'opera significativa ordinata o (in un caso) realizzata da Dio, pone in evidenza aspetti di una struttura chiaramente ed attentamente elaborata. Senza entrare nei dettagli, possiamo semplicemente notare che la più solenne di queste formule conclusive ricorre in tre momenti della storia P:

1. Creazione del mondo (*Gen 2,1-2*): «Così furono portati a termine il cielo e la terra e tutte le loro schiere...Dio portò a termine il lavoro che aveva fatto».

2. La costruzione del santuario del deserto (*Es 39,32; 40,33*): «Così fu finito tutto il lavoro della Dimora, della tenda del convegno... così Mosè terminò l'opera».

3. L'allestimento del santuario in Canaan e la ripartizione del territorio (*Gs 19,51*): «Così compirono la divisione del paese».

La creazione dei corpi celesti («perché servano da segni per le feste, per i giorni e per gli anni») nel quarto giorno ed il riposo di Dio nel settimo, indica che il culto è radicato nell'ordine creato ed è il mezzo per conformarsi a quell'ordine, non solo per Israele. Il luogo di culto è un micro-cosmo, i suoi arredi e la sua architettura racchiudono in cifra un simbolismo cosmico che è in relazione diretta con il significato delle azioni che avvengono in esso<sup>26</sup>. Il tempio è costruito secondo un modello celeste. Come Gudea, re

<sup>25</sup> La fase moderna di ricerca risale all'opera di G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart 1934. B.A. Levine (*Priestly Writers*, in *IDBSup* 683-687) fornisce una guida bibliografica più recente.

<sup>26</sup> Le corrispondenze simboliche furono ravvisate da Giuseppe Flavio (*Guerra* 10,55; *Ant.* 3,77). Si vedano R.E. CLEMENTS, *God and Temple*, Philadelphia 1965, 65-66; RAPHAEL PATAI, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, New York 1967.

della città sumera di Lagash, ricevette il modello del tempio di Ningursu dalla divinità, durante un sogno anche a Mosè viene mostrato il progetto (*tabnît*, *Es 25,9.40*) del santuario del deserto sul Monte Sinai. In un certo senso, quindi, la costruzione del santuario è il completamento dell'opera iniziata nella creazione; è P che ci porta a questa conclusione, attraverso la fraseologia parallela dei due racconti:

## CREAZIONE DEL MONDO

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona (*Gen 1,31*).

Così furono portati a termine il cielo e la terra (*Gen 2,1*).

Dio portò a termine il lavoro che aveva fatto (*Gen 2,2*).

Dio benedisse il settimo giorno (*Gen 2,3*).

## COSTRUZIONE DEL SANTUARIO

E Mosè vide tutta l'opera, ed ecco, l'avevano eseguita... (*Es 39,43*).

Così fu finito tutto il lavoro della Dimora, della tenda del convegno (*Es 39,32*).

Così Mosè terminò l'opera (*Es 40,33*).

Allora Mosè li benedisse (*Es 39,43*).

Il parallelismo viene completato dall'ordine di osservare il sabato, che conclude le istruzioni per l'istituzione del culto e viene ripetuto subito prima del resoconto della loro attuazione (*Es 31,12-17; 35,1-3*).

È difficile eludere la conclusione che questa struttura di base della narrazione P sia collegata in qualche modo al progetto di riedificazione del tempio e della restaurazione del culto nel paese di Israele, ridotto ad una piccola ed impoverita provincia dopo la conquista babilonese. Coerente con questo collegamento storico è l'interesse con cui P descrive l'istituzione della circoncisione, della Pasqua e del sabato, che assunsero tutte grande importanza dal periodo dell'esilio babilonese. Nessuna di queste pratiche richiede il Tempio o il sacerdozio e, di conseguenza, esse vengono istituite prima che il santuario venga eretto e vengano convalidate le funzioni del sacerdozio. Come segno del popolo dell'alleanza, la circoncisione viene fatta risalire agli antichi patriarchi (*Gen 17,9-14*). Qualunque sia stata la sua effettiva origine ed il suo antico uso, la sua importanza per l'appartenenza nella ricostituita *qāhāl* giudaica della diaspora può essere difficilmente messa in questione. La Pasqua, prescritta prima della partenza dall'Egitto (*Es 12*), segna un nuovo inizio e, come tale, veniva celebrata dalla comunità esilica subito dopo l'inaugurazione del tempio riedificato (*Esd 6,19-22*). Mentre la sua

osservanza fu anticipata nel deserto (*Es* 16,5.22-30), il comando sul sabato viene dato dopo le istruzioni per l'erezione del santuario, con l'implicazione che Israele debba riposare dopo il lavoro, come Dio si riposò dopo la creazione (*Es* 31,12-17). La pratica è certamente antica, ma anche qui notiamo che essa entra in vigore come specifico contrassegno confessionale di identità solo dal tempo dell'esilio babilonese<sup>27</sup>.

Abbiamo visto come la versione P dell'evento del Sinai, consista esclusivamente nella rivelazione di istruzioni per l'istituzione del culto e nell'illustrazione del modello secondo il quale il santuario dev'essere costruito. Le date dell'arrivo e della partenza dal Sinai vengono attentamente segnalate nel modo caratteristico di P (*Es* 19,1; *Nm* 10,11). Tutta la legislazione rituale nel Levitico viene perciò promulgata al Sinai dopo l'erezione del santuario, come viene esplicitamente ricordato nella solenne conclusione di *Lv* 26,46, ripetuta dopo l'aggiunta di un'appendice sui voti in *Lv* 27,34. Fino a questo punto la linea narrativa, resta costante, anche se in qualche modo appannata dall'inserzione di una grande quantità di legislazione rituale. La visione sulla montagna con le prescrizioni dettagliate per il culto, è seguita dall'altrettanto dettagliato resoconto della loro realizzazione, per concludersi con l'erezione del santuario e la sua occupazione da parte della presenza divina nella forma di misterioso splendore. Il significato cruciale di questo avvenimento viene ugualmente segnato da una data precisa (*Es* 40,2.17). Da qui in poi, tutti gli spostamenti di Israele attraverso il deserto verranno diretti dal santuario (*Nm* 9,15-23), che corrisponde al ruolo dominante, sociale politico come pure religioso, che il sacerdozio cercò di assolvere dopo il fallimento dello stato.

Nel Levitico il racconto continua con l'ordinazione dei sacerdoti e i loro sacrifici d'investitura (*Lv* 8,1-9,24). L'eliminazione di Nadab e Abiu (10,1-7) ed il passo falso rituale dei due figli superstiti di Aronne (10,16-20), seguono ormai lo schema ben noto di un nuovo inizio seguito da un'infrazione, come nell'episodio del vitello d'oro, dove anche Aronne venne coinvolto e da cui fu scagionato in maniera non del tutto convincente. L'unico altro brano narrativo del Levitico è il processo e l'esecuzione di un bestemmiatore (24,10-23), di un genere di cui troviamo altri esempi nel periodo del deserto – il trasgressore del sabato (*Nm* 15,32-36), la ribellione di Core (16,1-17,15 [16,1-50]), la verga fiorita di Aronne (17,16-28 [17,1-13]) e la guerra contro Madian (31).

<sup>27</sup> Ad esempio, *Ez* 20: 46,1-8; *Is* 56,1-8; 58,13; 66,23; *Ne* 13,15-22. Si noti anche il nome personale Sabetai in *Esd* 10,15; *Ne* 8,7; 11,16 e nei papiri di Elefantina.

La stessa linea narrativa continua nella prima parte di Numeri fino alla partenza dal Sinai (*Nm* 9,15-10,28). Questa finale solenne prende l'avvio da dove *Es* 40,38 si era fermato, ripetendo la descrizione della nube e del fuoco sopra il tabernacolo che ora detta il tempo e la direzione della marcia. La data della partenza, il dodici del secondo mese, si adatta alla legge supplementare sulla Pasqua, tenendo conto di un mese di ritardo per le persone ritualmente impure (9,1-14). Molto del materiale che resta in questa sezione riguarda i preparativi per il viaggio: il censimento del popolo e dei Leviti (1,1-54; 4,1-49), la disposizione delle tribù nell'accampamento (2,1-34; 5,1-4) e regolamenti che riguardano i Leviti (3,1-51; 8,1-26). Vale la pena notare che la legislazione sui Leviti si trova in Numeri e non in Levitico; quest'ultimo è conosciuto più propriamente nella tradizione ebraica come *tôrât kohânîm*, la legge che riguarda i sacerdoti. La legislazione miscelanea nel resto di Numeri, in alcuni casi poco coerente con la linea narrativa – ad esempio la richiesta delle figlie di Zelofcad per la loro eredità tribale (27,1-11) – viene ambientata nelle piane di Moab (36,13) e quindi, sotto questo aspetto, è parallela alla Legge Deuteronomica. Essa consiste, in gran parte, di legislazione supplementare alle leggi sinaitiche del Levitico.

### *Le più importanti collezioni di leggi rituali*

La maggior parte delle discussioni su questo argomento tra gli studiosi di Antico Testamento degli ultimi due secoli sono state influenzate in un modo o in un altro da ipotesi sul posto del rito nella prassi *cristiana*. Per tutto il XIX secolo, la tendenza nel Protestantismo liberale era quella di identificare la morale come il cuore del Cristianesimo e quindi della vera religione in generale, e di interpretare il progresso come un graduale abbandono di una visione del mondo arcaica, materialistica e magica, dove i rituali apotropaici giocavano un ruolo dominante. Questa tendenza emerge in tutta la sua evidenza nella interpretazione del tabù (taboo) un termine polinesiano introdotto nella lingua inglese da capitano Cook nel 1784. Il lettore troverà un'eccellente rassegna dell'uso di questo termine nel tardo XIX e primo XX secolo, in una monografia di Franz Steiner, pubblicata postuma nel 1956. Nel suo articolo, sotto questa voce, nella grande nona edizione della *Encyclopaedia Britannica* (1875-1889), Sir James Frazer, reso celebre dal *Golden Bough*, pensava che si trattasse di una reliquia di superstizione primitiva da cui, tuttavia, le idee di legge e moralità si svilupparono nel corso del tempo. È interessante notare che questa epitome dell'Illuminismo vittoriano conteneva anche l'articolo di William Robertson Smith sulla Bibbia che lo portò a un

celebre processo per eresia e quello di Julius Wellhausen su Israele, che identificava le leggi cultuali e rituali come l'elemento pagano dell'Antico Testamento. Se l'atteggiamento verso il Cristianesimo di Robertson Smith era molto diverso da quello del suo amico James Frazer, le sue opinioni sulle leggi rituali non erano però sostanzialmente differenti. Egli riteneva che l'irrazionalità delle leggi sulla purità è così manifesta che esse devono necessariamente essere viste come elementi superstiti di una forma primitiva di fede e società (*The Religion of the Semites*, Londra 1889, 449). Anche per Wellhausen la legge rituale è l'elemento meno edificante e meno razionale nel sistema religioso dell'antico Giudaismo e del giudaismo *tout court*, un dato che rimane in antitesi all'esaltato insegnamento morale dei profeti (*Prolegomena*, 509 e *passim*).

Una rassegna di alcune delle più influenti teologie dell'Antico Testamento e di monografie sulla legislazione biblica scritte da studiosi cristiani nel nostro secolo, mostrerà, credo, quanto si sia rivelata duratura e radicata questa visione pregiudiziale della legge rituale<sup>28</sup>. È solo negli ultimi decenni che è stato fatto un serio sforzo, con l'aiuto di antropologi come Victor Turner e Mary Douglas, per comprenderla come parte di una coerente visione generale, invece di accantonarla come una forma deviante rispetto alle norme dettate dalle nostre proprie – spesso confuse ed irriflesse – percezioni di ordine e razionalità. Ritengo che il primo passo verso la comprensione sia un attento e non pregiudiziale esame delle singole compilazioni di leggi rituali, accompagnato da uno sforzo nell'individuare qualcosa della loro ragione fondamentale sottostante e dei fini che la loro osservanza intendeva promuovere. Motivi di spazio non ci permettono di studiare, e neppure di passare in rassegna tutto il materiale, ma possiamo almeno iniziare elencando e commentando brevemente le principali raccolte del Levitico.

### Sacrifici (Lv 1,1–7,38)

L'inserzione di un manuale sul sacrificio in questo punto, interrompe la connessione narrativa tra le istruzioni per l'istituzione del sacerdozio in *Es* 29 e la cerimonia di ordinazione e quindi l'inaugurazione ufficiale del culto in *Lv* 8–10. Questa inserzione si rese necessaria per le istruzioni concernenti

<sup>28</sup> Ad esempio, G. VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1, 259–260 [trad. it., *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Brescia 1972, 235s.]. Documentato nel mio *Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection*, in *JSOT* 28 (1984) 3–15.

la disposizione di offerte da parte dei sacerdoti in *Lv* 9,12–20 che altrimenti rimarrebbero inspiegate. Si noterà che la cerimonia di ordinazione dura sette giorni (*Lv* 8,33; 9,1) e quindi è parallela ai sette giorni della creazione e al riposo divino in *Gen* 1,1–2,3. Il culto, che, secondo la visione sacerdotale, rappresenta il fine della creazione, può quindi iniziare l'ottavo giorno. L'estensione del manuale sui sacrifici è chiaramente delimitata da un'introduzione (*Lv* 1,1) e da una conclusione (7,37–38), quest'ultima di un genere che ricorre, forse non casualmente, sette volte nella prima parte del *Levitico* (7,37–38; 11,46–47; 12,7b; 13,59; 14,32; 14,54–57; 15,32–33).

Ci sono due tipi di offerte sacrificali: quelle che sono opzionali e non programmate (1–3) e quelle comandate per la remissione del peccato e della colpa (4–5). Il primo tipo comprende: l'olocausto, l'offerta completa o consumata dal fuoco, forse la più antica (*ʿolāh* 1,3–17); l'offerta di tributi o di cereali (*minḥāh* 2,1–16), probabilmente la più popolare a causa del basso costo (ANDERSON 1987, 27–34); l'offerta di pace o di comunione (*zebah šelāmīm*, 3,1–17), mangiata dal donatore e dalla sua famiglia (LEVINE 1974, 3–52). Dei due tipi di sacrifici ingiuntivi, l'offerta di espiazione o purificazione (*ḥattāʾt*, 4,1–35) è richiesta per la remissione di infrazioni involontarie e specifica le offerte che devono essere fatte dal sommo sacerdote<sup>29</sup>, dall'intera assemblea, da un capo di tribù<sup>30</sup>, e da un membro del popolo comune (MILGROM 1983, 67–95). Segue poi un elenco di casi limite (5,1–13), il primo dei quali, il caso di colui che rifiuta di testimoniare, sembra essere un'eccezione al principio che l'offerta di espiazione possa espriare solo gli atti involontari che violano un ordine oggettivo (cfr. *Nm* 15,22–31 inteso come un commento esegetico a questa sezione; si veda FISHBANE 1985, 190–194, 223–225). L'offerta di riparazione (*ʿāšām*, 5,14–26 [5,14–6,7]) è prevista per i casi più gravi di profanazione e cioè la violazione delle restrizioni imposte ai laici per quanto riguardava il santuario e le sue prerogative. (Su questa idea di usurpazione si veda MILGROM, *IDBSup* 264–265). Essa però prevede anche atti deliberati compreso il furto, l'inganno e l'estorsione; in questi casi l'offerta dev'essere accompagnata dalla restituzione più il venti per cento del valore della proprietà sottratta. Il detto di Gesù che collega le offerte all'altare con la riconciliazione (*Mt* 5,23–24) è perciò in linea con questa esigenza

<sup>29</sup> La designazione *hakkohēn hammašīah* (il sacerdote unto), i paramenti e le insegne sacerdotali, compresa la corona, suggeriscono che il sommo sacerdote ha assunto gli aspetti cerimoniali della monarchia (*Lv* 8,7–12; 21,10; cfr. *Zc* 6,9–14, la corona regale fatta per Giosuè, il sommo sacerdote).

<sup>30</sup> *nāsîp* è usato inoltre per il sovrano in *Ez* 40–48 e per Sesbassar, probabilmente con il significato di 'governatore' in *Esd* 1,8. Poiché però viene qui prescritta per l'offerta solo una capra, il termine si riferisce probabilmente al capo di una *bēt ʿabôt* o di una fraternità.

e non costituisce, come spesso si è pensato, una rottura con il concetto ebraico contemporaneo del sacrificio.

Il supplemento che tratta le questioni procedurali e la disposizione delle offerte (6,1-7,38 [6,8-7,38]) elenca i sacrifici in un ordine diverso ed aggiunge l'offerta di consacrazione per porre più pienamente la sezione sulla linea del contesto narrativo. Esso potrebbe essere stato aggiunto in un periodo tardivo, insieme con altro materiale supplementare (*Nm* 7,1-89; 15,1-36; 28-29).

### *Puro ed impuro (Lv 11,1-15,33)*

Le cinque ricorrenze della formula riassuntiva finale («Questa è la legge di X») divide questo manuale nelle sezioni seguenti: animali puri ed impuri (11,1-47); impurità causata da parto (12,1-8); malattie della pelle e, per estensione, marciume o muffa in costruzioni e vestiario (13,1-59); i riti appropriati di purificazione (14,1-57); impurità contratta a causa di emissioni corporee (15,1-33). Anche questo fu in origine un libretto separato, poiché il capitolo successivo, che prescrive il rituale per il Giorno dell'Espiazione, è il seguito narrativo alla profanazione del santuario da parte dei sacerdoti Nadab ed Abiu (16,1 cfr. 10,1-7). Il Giorno dell'Espiazione sta a parte come elemento centrale del Levitico, posizione che indica la fondamentale importanza della rimozione della colpa e dell'impurità.

I criteri secondo cui gli esseri viventi vengono classificati in puri ed impuri, sono chiaramente affermati, anche se il motivo che determina tali criteri è stato a lungo oggetto di ipotesi e congetture. L'idea generale dietro questo sistema tassonomico sembra essere quello di preservare l'ordine e la distinzione della creazione originaria, la cui importanza può essere dedotta dalla ricorrenza per ben dieci volte del ritornello «secondo la sua/loro specie», in *Gen* 1. Un importante corollario era quindi l'esclusione di ciò che era o appariva anomalo. Perciò, il pipistrello è impuro poiché, sebbene dotato di ali, ha il pelo al posto delle piume; l'anguilla è esclusa a causa del suo modo di muoversi che non si conforma a quello appropriato delle creature acquatiche squamose e fornite di pinne; lo struzzo ha le ali, ma non vola; e così via. Animali terrestri ed uccelli che si nutrono di carogne sono inadatti alla consumazione da parte dell'uomo. Il maiale viene evitato non a causa del pericolo di contrarre la trichinosi, sconosciuta prima del XIX secolo, ma in quanto il maiale figurava nei rituali pagani (ad esempio *Is* 65,4-5; 66,17; si veda R. DE VAUX 1971, 252-269). Quale ne sia il motivo, queste distinzioni aiutarono a mantenere vivo un riverente rispetto per l'ordine creato e un

atteggiamento etico discriminante nell'uccidere per cibarsi, una possibilità data solo come concessione nel nuovo ordine dopo il diluvio (MILGROM 1963, 288-301; DOUGLAS 1966, 40-57).

Emissioni o flussi corporei – mestruazioni, polluzioni, essudati patologici – rendevano impuri e causavano un'impurità indiretta per contatto, in quanto rappresentavano una specie di violazione dell'integrità del corpo umano. Il parto, per esempio, richiedeva una quarantena rituale, seguita da un rito di purificazione a causa dell'espulsione della placenta; il periodo più lungo di quarantena per la nascita di una femmina era probabilmente dettato a causa dell'emissione vaginale della bambina nata, causata dagli ormoni secreti dalla madre. Il termine ebraico *šorā'at*, spesso tradotto con 'lebbra' (morbo di Hansen), copre con ogni probabilità una vasta gamma di malattie della pelle (ad esempio, psoriasi, seborrea, scabbia) che richiedono ugualmente la quarantena e, una volta guarite, una convalidazione da parte di un sacerdote e una cerimonia di purificazione. Anche qui ritroviamo degli aspetti di un sistema simbolico, che hanno a che fare più con l'inculcare una certa etica della vita corporea nel mondo, che con la medicina e l'igiene.

### *Il cosiddetto «codice di santità» (Lv 17-26)*

Fin dall'ipotesi proposta per la prima volta dallo studioso tedesco August Klostermann nel 1877, c'è stato vasto consenso sul fatto che questa ultima parte del libro, tranne il capitolo finale, che è un'appendice che tratta dei voti, costituisse un distinto corpus di legge rituale, del periodo esilico o post-esilico, che venne alla fine incorporato nel complesso P. Il nome «Codice di santità» (*Heiligkeitsgesetz* sigla H) fu suggerito dalla frequente ripetizione dell'invito ad imitare la santità di Dio («Siate santi, perché io YHWH vostro Dio sono santo»). Fu inoltre notato che, come la Legge Deuteronomica, il corpus iniziava con la limitazione di sacrifici di animali al santuario centrale (17,1-9) e terminava con le benedizioni e maledizioni (26,3-39). Il risultato fu che H entrò a fare parte del dibattito critico insieme con altre sigle alfabetiche.

Se da un lato è vero che questa seconda parte del Levitico, che segue il rituale del Giorno dell'Espiazione posto al centro, è distinta dalla prima parte da un tipo molto diverso di formula riassuntiva (da notarsi in questa sede), i capitoli assegnati a H iniziano però senza un titolo e manifestano troppo poca coerenza per far pensare a un documento abbastanza distinto. Inoltre, l'invito alla santità, riportato poco più sopra, è presente solo nei cc. 19-22. Dovremo quindi essere ben cauti nel lasciarci guidare dalla ricorren-

za di tali caratteristiche formali così come abbiamo fatto per la prima parte del Levitico. Tra queste la più importante è un'esortazione posta alla fine delle diverse sezioni, di cui la quinta ed ultima è molto più lunga delle precedenti (18,24-30; 20,22-26; 22,31-33; 25,18-24; 26,3-45). Questa caratteristica ci fornisce le seguenti sezioni che non rivelano traccia di essere appartenute ad una qualche unità più vasta oltre al Levitico e al corpus P di cui fa esso parte. Non possiamo fare altro che elencare queste sezioni:

1. 17-18 Macellazione rituale; la proibizione del sangue; relazioni sessuali proibite.
2. 19-20 Prescrizioni su varie questioni etiche e pene corrispondenti.
3. 21-22 Regolamenti per i sacerdoti.
4. 23-25 Funzionamento del culto, compreso il calendario liturgico; anno sabbatico e Giubileo (con un supplemento in 25,25-55).
5. 26 Ingiunzioni finali ed omelia conclusiva (con un supplemento sui voti in 27,1-33 e la conclusione finale delle leggi sinaitiche nel versetto seguente).

Una lettura consecutiva delle conclusioni omiletiche alle sezioni metterà in risalto la connessione tra l'osservanza della legge etica e rituale con il possesso sicuro del paese. Il tono, e talvolta il linguaggio, ricordano D, ma vi sono ugualmente chiare tracce di Ezechiele e di P, una combinazione che suggerisce decisamente una data molto tardiva per la redazione di questa parte della pericope del Sinai. L'enfasi sulla terra è coerente con la situazione di coloro che erano tra i deportati in Babilonia, che anticiparono e che stavano attivamente preparando il ritorno in patria; infatti la situazione esilica viene esplicitamente richiamata nella omelia finale.

\* \* \*

Nel suo saggio *Le leggi nel Pentateuco* Martin Noth tracciò lo sviluppo della tradizione legale in Israele, uno sviluppo che egli credeva giunto ad un vicolo cieco, quando la legge diventò ciò che lui chiamava «una entità assoluta» (*eine absolute Grösse*) nel periodo post-esilico<sup>31</sup>. Con questo egli intendeva esprimere una fiducia non autentica nella legge, sradicata dai suoi

fondamenti originari nella fede dell'alleanza; possiamo peraltro essere certi che, quando egli continuava a parlare di «ordinamenti e statuti morti», avesse in mente la legge rituale in particolare. Una preoccupazione di regolare l'attività umana attraverso la legge, può essere certamente degenerata in formalismo e legalismo, non meno nel Cristianesimo che nel Giudaismo. Se ciò diventò effettivamente un aspetto dominante nel Giudaismo emergente del Secondo Tempio, si potrebbe, tuttavia, determinare solo dopo un esame di tutti gli scritti di quell'epoca, compresi quei passi che parlano della legge come di una sorgente di sapienza, di illuminazione e di gioia; cosa che Noth omise di fare. Il nostro studio della narrazione del Sinai ha mostrato che le leggi, dovunque esse siano state decretate e promulgate, dovevano essere messe in relazione con certi eventi in cui si discerneva e si sperimentava la presenza e l'azione di Dio. È questa notevole e forse unica caratteristica delle tradizioni legali di Israele che, mi sembra, fornisca una spiegazione più radicale della relazione di alleanza anziché l'analogia con i trattati di vassallaggio. Noth potrebbe inoltre aver trascurato il fatto che il Pentateuco stesso, in cui legge e narrazione sono inseparabilmente unite, è dopo tutto il prodotto letterario più notevole del Giudaismo emergente che egli disapprovava così decisamente.

<sup>31</sup> MARTIN NOTH, *The Laws in the Pentateuch and other Essays*, Edinburgh - London 1966 [1957], 85-107.

---

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

«Non vale la pena ricordare quel passato che non può diventare presente»

SØREN KIERKEGAARD

### La Fase Finale

Il Pentateuco inizia con la creazione e termina con la morte di Mosè. Che esso cominci dalla creazione c'era da aspettarselo, ma è il punto finale che sembra esigere una spiegazione. Nella forma originaria della linea narrativa principale di P, sembra che la morte di Mosè venisse ricordata come un episodio di passaggio (*Nm* 27,12-13), dopo la morte di Miriam (20,1) e di Aronne (20,22-29), quest'ultima descritta in termini simili. A Mosè viene detto di salire sul monte Abarim, di contemplare la terra, dopo di che egli sarà riunito ai suoi antenati; l'ovvia implicazione è che ciò debba accadere subito dopo, come nel racconto della morte di Aronne. La sola cosa che rimaneva da fare, era la nomina di Giosuè come suo successore, che viene immediatamente riportata. Tuttavia, nell'attuale forma della narrazione, non segue la morte di Mosè e possiamo intravedere, nel racconto seguente di Numeri, una nota di certo imbarazzo per il fatto che Mosè sia ancora vivo (ad esempio «Compi la vendetta degli Israeliti contro i Madianiti, poi sarai riunito ai tuoi antenati» *Nm* 31,2). Il motivo, credo, è da cercare nella fusione del Deuteronomio con la Storia Sacerdotale, la quale richiedeva che la morte fosse posticipata finché Mosè non avesse promulgato la Legge Deuteronomica. Quest'obiettivo fu conseguito con il semplice espediente di aggiungere una data nello stile del Sacerdotale, calcolata quindi dall'esodo (cfr. *Es* 12,40-41), all'inizio del *Deuteronomio* (1,3). Fu necessario, allora, spostare la nomina di Giosuè e la morte di Mosè dalla loro originale posizione nella narrazione P, alla fine del *Deuteronomio* (32,48-52 + 34,1.7-9). Questa versione riveduta, il cui carattere Sacerdotale è stato sempre riconosciuto, fu in seguito perturbata dall'inserzione delle poetiche Benedizioni di Mosè (*Dt* 33) e dalle espansioni minori nello stile Deuteronomico (34,2-6).

Una lettura sinottica delle due versioni confermerà, credo, questa interpretazione. Entrambe riportano il comando di contemplare la terra e poi morire, insieme al motivo per cui Mosè deve morire fuori di essa; la versione trasposta, continua col riportare la morte stessa. (Le espansioni nella versione trasposta sono inserite tra parentesi):

*Nm* 27,12-14

YHWH disse a Mosè:  
«Sali su questo monte Abarim e contempla il paese che io ho dato agli Israeliti. Quando l'avrai visto, anche tu sarai riunito ai tuoi antenati, come fu riunito Aronne tuo fratello».

«Perché vi ribellaste contro di me nel deserto di Sin, quando la comunità si mise a litigare con me e voi non dimostraste la mia santità ai loro occhi. Queste sono le acque di Meriba di Kades, nel deserto di Sin».

*Dt* 32,48-52

(In quello stesso giorno) YHWH disse a Mosè:  
«Sali su questo monte Abarim (sul Monte Nebo, che è nel paese di Moab, di fronte a Gerico) e mira il paese (di Canaan), che io sto per dare (in possesso) agli Israeliti. Tu morirai sul monte sul quale stai per salire e sarai riunito ai tuoi antenati, nello stesso modo in cui Aronne tuo fratello (è morto sul monte Or e) è stato riunito ai suoi antenati. Infatti siete stati infedeli verso di me in mezzo agli Israeliti presso le acque di Meriba di Kades nel deserto di Sin, perché non avete manifestato la mia santità in mezzo agli Israeliti. (Tu vedrai il paese davanti a te, ma là, nel paese che io sto per dare agli Israeliti, tu non entrerai!)»

*Dt* 34,1.7-9

Poi Mosè salì dalla pianura di Moab sul monte Nebo, sulla cima del Pisga, che è di fronte a Gerico. YHWH gli mostrò tutto il paese... Mosè aveva

centoventi anni quando morì; gli occhi non gli si erano spenti e il vigore non gli era venuto meno. Gli Israeliti lo piansero nella pianura di Moab per trenta giorni; dopo, furono compiuti i giorni di pianto per il lutto di Mosè.

La versione più antica in Numeri riporta la nomina di Giosuè con profusione di particolari. Mosè fa questa richiesta finale, riceve istruzioni su come debba essere fatta e, quindi, segue la nomina (*Nm* 27,15-23). La seconda versione P, ovviamente basata sulla prima, parla solo degli effetti dell'atto (*Dt* 34,9):

Giosuè, figlio di Nun, era pieno dello spirito di saggezza, perché Mosè aveva imposto le mani su di lui. Gli Israeliti gli obbedirono e fecero quello che YHWH aveva comandato a Mosè.

Assente da questa versione rielaborata, è il ruolo del sacerdote Eleazaro, il figlio più grande rimasto ad Aronne, la cui investitura dell'ufficio sacerdotale era stata descritta poco prima (*Nm* 20,25-28). Diversamente dalla situazione sotto la monarchia, quando il sovrano generalmente cercava la guida di un profeta, ora è il sacerdozio che detiene il controllo spirituale. Ricordiamo il ruolo del sacerdote vis-à-vis con il principe (*nāsī?*) in *Ez* 40-48, la relazione tra il sommo sacerdote Giosuè e Zorobabele dopo il ritorno dall'esilio e il ruolo dominante del sacerdozio nel periodo del Secondo Tempio in generale. Che Eleazaro non venga menzionato nella seconda versione, potrebbe semplicemente significare che si considerava Mosè come colui che ricapitolava nella sua persona il governo civile e l'ufficio sacerdotale.

L'atto rituale della *sēmīkāh* o della imposizione delle mani viene posto in evidenza in entrambe le versioni, anche se con importanti differenze. Nella prima, Giosuè viene rivestito dello spirito prima dell'atto ed è proprio per questo motivo che egli viene scelto come successore di Mosè. Il trasferimento su di lui di una parte dell'autorità di Mosè (*hōd*) è quindi semplicemente una convalida pubblica del suo carisma al cospetto dell'intera assemblea (*ēdāh*). Nella seconda versione, invece, il suo carisma – che lo rende capace di governare con sapienza – non rappresenta il motivo, bensì il risultato dell'atto rituale, che potrebbe essere compreso come l'e-

semplificazione di ciò che Max Weber chiamava la «routinizzazione» del carisma<sup>1</sup>. La differenza sembrerebbe evidenziare il bisogno di un ufficio legittimamente istituito nella linea valida di successione che parte da Mosè e quindi la necessità di un ordine fermamente istituito nella nuova epoca che sta per iniziare.

Questa versione riveduta, ed il Pentateuco nel suo insieme, si conclude con un'affermazione che, in effetti, nega la parità tra la modalità di rivelazione propria e unica di Mosè («faccia a faccia», cfr. *Es* 33,11; 34,29-35; *Nm* 12,6-8) e le pretese avanzate dai profeti lungo la storia «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè – lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia». Questa affermazione finale intende richiamare la promessa di un «profeta come Mosè» in *Dt* 18,15-18, probabilmente come un monito contro l'interpretazione di questo passo in un modo che tendeva a porre la mediazione profetica allo stesso livello di quella di Mosè. Essa rappresenta una risoluzione di pretese conflittuali di autorità nella sfera religiosa, definendo una certa epoca come normativa e, nel contempo, relativizzando il fenomeno ambiguo e problematico della profezia.

Dobbiamo però aggiungere che la stasi canonica si è rivelata difficile se non impossibile da mantenere; ne è testimone il fatto che il canone biblico giunse ad includere i Profeti e gli Scritti e, per quanto riguarda i cristiani, alcune delle loro scritture. La storia dalla morte di Mosè all'esilio babilonese (i Profeti Anteriori) fu conservata in virtù dei suoi stretti legami con il Deuteronomio, con la teologia Deuteronomistica della storia e la funzione profetica dentro la storia che essa illustra. La raccolta profetica Deuteronomica continuò ad essere ampliata, in primo luogo con Ezechiele, i cui legami con il sacerdozio e le questioni sacerdotali del Pentateuco sono universalmente riconosciuti. Altri scritti profetici dal periodo del Secondo Tempio si aggiunsero, e libri profetici già esistenti furono ampliati fino al II sec. a.C. Uno studio di queste aggiunte redazionali rivela una spinta nella direzione di una visione del mondo escatologica, una direzione abbastanza diversa rispetto alle altre ridefinizioni di profezia durante il periodo posteriore. Troviamo un tipo di risoluzione di questa tensione tra passato e futuro nel brano finale di Malachia, che inculca l'osservanza della legge di Mosè e, nello stesso tempo, prevede la rinascita della profezia con l'arrivo di Elia nel grande e terribile giorno di YHWH (*Ml* 3,22-24 [4,4-6]). Se, come ritengo verosimile, questo fu inteso come la conclusione sia della Legge che dei Profeti, esso oltrepassa la coda del Pentateuco Deuteronomico-Sacerdotale,

<sup>1</sup> *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1964 [1922], 363-373.

ripristinando la tensione tra istituzione e carisma, tra le esigenze del passato e quelle del futuro.

## Il «Canone» Deuteronomico

Prima di discutere le implicazioni di questa ristrutturazione della narrazione degli eventi fondatori e della situazione sociale che l'affrettò, dobbiamo dare un altro sguardo ai suoi componenti più importanti, il Deuteronomio e la Storia Sacerdotale. Iniziamo con il Deuteronomio, poiché, come Wellhausen riteneva, «il legame che unisce l'antico e il nuovo, Israele e il Giudaismo, è ovunque il Deuteronomio» (*Prolegomena*, 362). Per molti aspetti questo libro porta il marchio di un documento canonico, anche se, come è ben noto, il linguaggio di canonicità sarà utilizzato solo molto più tardi. Esso contiene una forte ingiunzione contro l'aggiungere o il togliere qualcosa a questo libro (*Dt* 4,2; 12,32). Il libro dev'essere depositato nel santuario e letto pubblicamente in certe occasioni solenni (31,10-13.26), una regola che sappiamo è stata seguita (ad esempio *Ne* 13,1-3). Esso è quindi, preminentemente, un documento pubblico ed ufficiale. Il Deuteronomio è inoltre il primo testo biblico a parlare costantemente della «Torah» o del «Libro della Torah»; essa viene presentata nelle parole stesse del legislatore, come un patrimonio per il suo popolo, come la sua ultima volontà e il suo testamento. Il suo intento è quello di fornire un programma vincolante e completo per la comunità israelitica, definendo *inter alia* lo scopo e la funzione dei pubblici uffici, l'attività del sistema giudiziario e culturale e i requisiti per esserne membri.

Il carattere della legge Deuteronomica come programma è particolarmente interessante se prendiamo in considerazione ciò che essa ha da dire sulla profezia. Parlando sui profeti nella sezione della legge che tratta dell'apparato statale – monarchia, sacerdozio, profezia, sistema giudiziario – essa tradisce la preoccupazione di inserirli nella rete istituzionale della comunità (18,15-22). Così facendo, definisce la profezia come 'mosaica', in quanto modellata sul ministero di Mosè, inteso come la sorgente della profezia. Una conseguenza è che la funzione principale del profeta è ora quella di proclamare la legge e di mettere in guardia dalle conseguenze della non-osservanza; la stessa funzione viene ampiamente illustrata in *Dtr* (ad esempio 2 *Re* 17,13). Là dove il Deuteronomio parla di altri aspetti del fenomeno, specialmente quello della predizione, il tono è inequivocabilmente deterrente. I

profeti non autorizzati e, *a fortiori*, quelli che si appellano a divinità diverse da YHWH, sono passibili della pena di morte (13,1-5; 18,20). I profeti vengono etichettati letteralmente come 'sognatori di sogni' (13,5) e coloro le cui predizioni non si avverano perdono automaticamente le loro credenziali (18,21-22) – una conclusione che non necessariamente accadde nel corso della storia della profezia (ad esempio, di Amos si racconta che aveva profetizzato la morte violenta di Geroboamo II, una predizione che non sembra essersi adempiuta, cfr. *Am* 7,11).

Qualunque sia la conclusione circa le origini e la paternità del Deuteronomio, un argomento di dibattito infinito ed inconcludente, è difficile spiegare la sua produzione senza postulare una classe di scribi responsabili della redazione e presumibilmente anche dell'interpretazione delle leggi. Sfortunatamente, conosciamo relativamente poco circa le scuole e le attività degli scribi in Israele. È ragionevole ritenere che la caduta del Regno del Nord nel sec. VIII a.C. abbia causato uno sforzo più intenso per preservare in forma scritta il patrimonio comune, compreso quello legislativo. *Pr* 25–29 viene attribuito agli 'uomini di Ezechia' ed Ezechia fu il primo re giudeo a regnare senza una controparte nel Regno del Nord. Una tradizione rabbinica (b. BB 15a) ha ingrandito l'attività di questi 'uomini' fino a comprendere la redazione di Isaia, del Cantico dei Cantici ed anche di Qohelet. Un'antica stesura del Deuteronomio potrebbe aver fatto parte di questa attività letteraria, come hanno sostenuto alcuni studiosi; il legame però tra il libro e le riforme di Giosia un secolo dopo è molto più nettamente in evidenza, in qualunque modo la connessione sia formulata. Vi è inoltre consenso nel fatto che ulteriori redazioni sia del Deuteronomio che del Dtr, furono stilate qualche tempo dopo le deportazioni nel sec. VI a.C., sia in Giuda od altrove nella diaspora.

Questo periodo che va da Giosia alle deportazioni, fu testimone anche di una crisi nelle file dei profeti e nelle relazioni del profeta (meno di frequente, della profetessa) con il suo auditorio, una situazione che si può dedurre dagli scritti profetici di quegli anni (ad esempio *Ger* 23,9-40; 28-29; *Ez* 13). Io sarei del parere che un aspetto di quella crisi è rintracciabile nella crescente tensione tra il profeta e lo scriba della legge. Se il punto di vista di quest'ultimo è ravvisabile in ciò che il Deuteronomio asserisce riguardo la profezia, la posizione profetica vis-à-vis con gli scribi è espressa nella sprezzante allusione di Geremia ai «detentori della legge» (*tosēpē hattôrāh*), che non conoscono YHWH (*Ger* 2,8) e nella sua denuncia degli scribi che hanno falsificato la legge con le loro penne menzognere (8,8-9). Il contrasto, in quest'ultimo detto, tra l'appello alla parola (profetica) di YHWH ed una presunta sapienza scribale rafforza l'impressione che un testo 'canonico' come il Deuteronomio, avesse l'intento di risolvere rivendicazioni conflittuali di autorità in una

particolare società. Che una tale situazione potesse essere nata non stupisce, poiché, come Max Weber pensava, la tensione è «caratteristica di qualsiasi strato di persone erudite che sono ritualmente orientate ad un codice contro i carismatici profetici»<sup>2</sup>.

Se la prima collezione di scritti profetici fu assemblata durante il periodo esilico dalla stessa scuola che produsse il Deuteronomio e Dtr, ipotesi questa quanto mai consigliabile<sup>3</sup>, la linea generale di argomenti qui avanzata sarebbe confermata. L'esistenza di un corpus ufficiale di scritti profetici non escluderebbe di per sé la continuazione di un'attività profetica, ma tenderebbe a spostare l'accento dal presente al passato, dalla parola parlata a quella scritta e dalla diretta espressione profetica all'interpretazione di profezie scritte. Questo spostamento di accento si può facilmente intravedere nei libri profetici più tardivi, ad esempio, nell'allusione ai profeti anteriori in *Zc* 1,4 e nella reinterpretazione delle profezie più antiche nelle parti più recenti del libro di Isaia.

È altresì significativo che, malgrado la critica degli scribi ed uomini di legge da parte di Geremia, il suo libro abbia ricevuto di gran lunga il rivestimento più pesante da parte della redazione deuteronomica. La ragione potrebbe essere che il redattore D lo considerasse come posto alla fine della successione profetica, così come Mosè, il proto-profeta, stava all'inizio. Il parallelismo tra la vocazione di Geremia e quella di Mosè (*Ger* 1,4-19; *Es* 3,1-4,17) viene notato nei commentari e la connessione viene ulteriormente rafforzata dai quarant'anni di attività profetica a lui assegnati dal redattore nei versetti d'apertura del libro (*Ger* 1,2-3, che corrispondono al 627-587 a.C.). I molti brani in prosa di marca inequivocabilmente deuteronomica lungo tutto il libro si riferiscono spesso ai «suoi servi i profeti» che, nel corso della storia, hanno spronato all'osservanza delle leggi e minacciato disastri come conseguenza della loro non-osservanza (*Ger* 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4). La stessa espressione ricorre spesso nel Dtr (ad esempio *1 Re* 14,18; 15,29; 18,36; *2 Re* 9,7.36; 10,10, 14,25) e questo genere di allusione retrospettiva suggerisce che la profezia, od almeno questo tipo di profezia, è compresa come una cosa del passato. L'ipotesi di una *diadochē* profetica che inizia con Mosè e termina con Geremia, spiegherebbe inoltre perché l'ultimo capitolo della storia (*2 Re* 24,18–25,30) funga da conclusione alla carriera profetica di Geremia (*Ger* 52).

<sup>2</sup> *Ancient Judaism*. New York 1952 [1917-19], 395.

<sup>3</sup> DAVID NOEL FREEDMAN, *The Law and the Prophets*, in *VTSup* 9 (1963) 250-265; *The Canon of the Old Testament*, in *IDBSup* 130-136; *The Earliest Bible*, in M.P. O'CONNOR – D.N. FREEDMAN (edd.), *Background to the Bible*, Winona Lake Ind. 1987, 29-37.

Con la pubblicazione del corpus deuteronomistico nelle sue diverse parti (codice, storia, raccolta profetica), abbiamo perciò la seguente situazione: (1) un documento che reclama l'immunità da intrusioni redazionali posteriori e che contiene una legge e una costituzione che non possono essere alterate; (2) una caratterizzazione di Mosè come profeta (*Dt* 18,15-18; 34,10; cfr. *Os* 12,13) e, corrispondentemente, una ridefinizione della profezia come mosaica; (3) una raccolta di libri profetico-mosaici, il cui esatto contenuto è sconosciuto<sup>4</sup>, che termina con Geremia come ultimo della serie; (4) una storia del periodo successivo a Mosè, dipinto come un'epoca di infedeltà religiosa seguita da una catastrofe, un periodo perciò che non può essere considerato in nessun senso normativo. Potrei asserire che qui abbiamo gli elementi essenziali della canonicità, che ritengo essere l'elemento di chiusura e la neutralizzazione mediante una ridescrizione e ridefinizione delle pretese di una nuova rivelazione.

Un catalizzatore del movimento deuteronomico, perciò, fu il bisogno di risolvere le pretese conflittuali di autorità nella sfera religiosa (e quindi anche politica), che inoltre comportava la necessità di controllare il fenomeno potenzialmente dirompente della libera profezia. Tali rivendicazioni di un'autorità divinamente garantita, di controllo degli 'strumenti salvifici', emergono prima o poi in qualsiasi società religiosamente orientata che ha raggiunto un certo livello di consolidamento. Abbiamo visto alcuni indizi di questa tensione, che coinvolge profeti e scribi specialisti nella legge, durante l'ultimo decennio della monarchia di Giuda. Il richiamo all'autorità del passato e a una grande figura come quella di Mosè, è naturalmente una forma stereotipata di convalida che non si limita affatto ad Israele. W.G. Lambert ha parlato di un concetto babilonese di canonicità, esemplificato nell'opera di Berosso, ma certamente operativo molto prima, secondo il quale tutta la conoscenza rivelata fu tramandata una volta per tutte ai saggi antediluviani<sup>5</sup>. Per quanto concerne Israele, il contatto con la tradizione intellettuale mesopotamica durante il periodo neo-babilonese, potrebbe anche aver significativamente influenzato questo fare appello all'antichità normativa e la produzione di un corpus di testi normativi. Un processo simile era in opera negli scritti pseudo-epigrafici del periodo ellenistico, attribuiti a così antiche per-

sonalità come Enoc, Sem e perfino Adamo. Anche questi scritti erano motivati dalla preoccupazione di convalidare un particolare mondo sociale e la *Weltanschauung* che esso veicolava, al di là e contro altre pretese. Una motivazione analoga ispirò la produzione del Deuteronomio che è, dopo tutto, un antico esempio dello stesso genere pseudo-epigrafico.

Richiamiamo a questo punto gli argomenti proposti in un capitolo precedente in favore di una redazione D molto più estesa della storia da Abramo a Mosè rispetto a quella contemplata dall'ipotesi documentaria classica. Abbiamo visto che i punti focali di questa attività redazionale erano l'alleanza-promessa con Abramo in *Gen* 15 e il racconto della stipulazione, rottura e rinnovo dell'alleanza dell'Oreb in *Es* 19-34. Abbiamo inoltre visto come la sequenza degli eventi in questo passo dell'Esodo, rifletta avvenimenti nella storia religiosa d'Israele. Se da un lato l'allusione primaria è all'installazione del culto scismatico del Regno del Nord ricordato in *1 Re* 12, esso poteva anche essere stato visto in riferimento al Regno di Giuda che non seppe imparare la lezione della catastrofe di Samaria nel 722 a.C., un punto richiamato esplicitamente nella riflessione storica sulla caduta del Regno del Nord (*2 Re* 17,19-20). Da questa storia di decadenza e di fallimento spirituale, nacque la convinzione che un nuovo intervento salvifico, un nuovo ordine e quindi una nuova alleanza, erano necessari se Israele, in qualche modo, voleva sopravvivere. È questa la convinzione che trova voce nell'annuncio di una nuova alleanza iscritta nel cuore, nel ben noto brano D di Geremia (31,31-34). L'insistenza di *Dt* 28,69 [29,1] che l'alleanza nel paese di Moab era completamente distinta da quella dell'Oreb indica inoltre il bisogno di un nuovo intervento divino e di un nuovo atteggiamento dopo l'esperienza dell'apostasia e del fallimento. Ed infatti, dove il compilatore della legge D invita i suoi lettori a riflettere su questa nuova dispensazione, egli usa un linguaggio che ricorda quello di *Ger* 31,31-34.

Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: Chi salirà per noi in cielo, per portarcelo, poiché noi possiamo obbedire e metterlo in pratica? Neppure è al di là del mare, perché tu dica: Chi attraverserà per noi il mare per portarcelo, perché possiamo obbedire e possiamo metterlo in pratica? Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica (*Dt* 30,11-14).

<sup>4</sup> I regni sincronizzati dei sovrani settentrionali e meridionali nei titoli di Osea ed Amos suggeriscono una mano Deuteronomi(sti)ca ed *Am* 3,7 è certamente una glossa dalla stessa fonte. *Is* 36-39, con l'eccezione di 38,9-20, corrisponde a *2 Re* 18,13-20,19, ma presenta un Isaia piuttosto diverso dall'autore dei detti in *Is* 1-35.

<sup>5</sup> W.G. LAMBERT, *Ancestors, Authors and Canonicity*, in *JCS* 11 (1957) 1-14; si veda anche FRANCESCA ROCHBERGH-HALTON, *Canonicity in Cuneiform Texts*, in *JCS* 36 (1984) 127-144.

## La storia Sacerdotale

Malgrado la sua pretesa di essere conclusivo, il Deuteronomio giunse a far parte di un complesso molto più esteso di narrazione e legge. L'arco narrativo all'interno del Deuteronomio stesso copre un solo giorno, l'ultimo della vita di Mosè e il ricordo storico che esso contiene estende il suo orizzonte a ritroso, fino al dono della legge all'Oreb. La storia P, d'altra parte, inizia con la creazione del mondo e termina con l'erezione del santuario del deserto a Silo in Canaan e con la distribuzione del territorio alle tribù, sotto la direzione di Eleazaro il sacerdote e Giosuè (*Gs* 18-19). Quest'ultimo punto circa l'estensione della storia P viene spesso contestato, come abbiamo visto, anche se lo stile P del linguaggio all'inizio e alla fine del racconto della ripartizione del paese è, come credo, incontrovertibile:

Allora tutta la comunità degli Israeliti (*ʿadat bēnē-yisrāʾēl*) si radunò in Silo, e qui eresse la tenda del convegno (*ʾohel mōʿēd*). Il paese era stato sottomesso (*nik-bēšāh*) a loro (*Gs* 18,1).

Tali sono le eredità (*hannēhālôt*) che il sacerdote Eleazaro, Giosuè, figlio di Nun, e i capifamiglia (*ʾābôt*) delle tribù degli Israeliti distribuirono a sorte in Silo, davanti al Signore all'ingresso della tenda del convegno. Così compirono la ripartizione del paese (*Gs* 19,51).

La cerimonia compiuta all'ingresso della tenda del convegno, con la *ʿedāh* israelita in sessione plenaria, disposta secondo le case patriarcali (*ʾabôt*) sotto la direzione della guida laica e di quella sacerdotale (il sacerdote viene menzionato per primo), è chiaramente un costrutto P. Ritroviamo la stessa situazione nel racconto dell'assegnazione della terra ad est del Giordano, in un brano il cui carattere P non è stato mai messo in questione (*Nm* 32,1-42). La nota aggiuntiva che il paese fu loro sottomesso (si veda anche *Nm* 32,22-29) richiama il comando P della creazione a soggiogare la terra – dove si usa lo stesso verbo e lo stesso sostantivo (*Gen* 1,28) – e chiude così elegantemente la storia Sacerdotale.

Una determinazione della data della fonte P ci richiede di distinguere tra il materiale legale e quello narrativo e tra la linea narrativa principale o *Grundschrift* ed aggiunte fatte in punti differenti. La difesa di una data pre-silica da parte di Kaufmann, Hurwitz ed altri studiosi israeliani è stata, credo, viziata dal non aver fatto queste distinzioni necessarie. Che gran parte della legge rituale provenga dal periodo pre-esilico e che fu poi espansa in un arco considerevole di tempo come un deposito di istruzione sacerdotale,

può essere accettato senza difficoltà. Se però la struttura principale della narrazione è quella da noi stabilita, essa sembrerebbe suggerire che i progetti per la restaurazione del culto e della comunità culturale furono elaborati più o meno lungo le linee del programma di *Ez* 40-48. Ciò implicherebbe una data collocabile tra la distruzione di Gerusalemme nel 587 e la ricostruzione del tempio nel 515 a.C.

Alla luce di quel poco che conosciamo circa la situazione della comunità giudaica durante questo periodo, sembra più verosimile che la *Grundschrift* fu composta nella diaspora babilonese. Ad eccezione del capo dei sacerdoti del tempio di Gerusalemme e del suo rappresentante, che furono giustiziati dai babilonesi (*2 Re* 25,18-21), la maggior parte della classe sacerdotale doveva essere stata deportata insieme con altri appartenenti ai ceti più elevati della società giudaica. Il censimento riportato due volte in *Esdra-Neemia* comprende 4.289 sacerdoti – e molti altri il cui lignaggio non può essere verificato – tra coloro che rientrarono dall'esilio (*Esd* 2,40-42.61-63; *Ne* 7,39-42.63-65). Senza bisogno di dirlo, il valore storico di questa lista è stato messo in discussione. Anche se essa rappresenta, come è stato suggerito, la popolazione dell'intera provincia più o meno nel v secolo, piuttosto che la prima ondata di immigranti, molti dei lignaggi elencati dovrebbero essere stati di origine babilonese. Altro personale culturale, compresi alcuni esperti nella legge, ritornarono con *Esdra*, che era lui stesso un sacerdote (*Esd* 7,7; 8,15.24). Prima di partire, *Esdra* riuscì a reclutare molti di questi «nella località di Casifia», un insediamento culturale sotto la guida di un certo *Iddo*, presumibilmente un sacerdote (*Esd* 8,16-20). Quest'ultimo, probabilmente, non era l'unico centro culturale e d'istruzione nella diaspora babilonese e fu in questi centri che, con ogni probabilità, l'opera erudita e religiosa che noi conosciamo come P raggiunse la sua matura formulazione.

È più facile parlare della combinazione di D e P come opere letterarie, che identificare le circostanze che affrettarono questa combinazione. L'estensione dell'orizzonte temporale a ritroso fino alla creazione, che inglobava la storia antica dell'umanità, permise al compilatore di seguire lo schema ideologico mitico mesopotamico nel radicare istituzioni come il sabato e l'alleanza in antecedenti di inattaccabile antichità. Questo inoltre rese possibile l'introduzione di una prospettiva universalistica di un genere notevolmente assente dal Deuteronomio. È a tutta l'umanità, non solo ad Israele che vengono ora accordate una qualifica specificatamente religiosa ed un destino (*Gen* 1,26-28); essa riceve la prima «torah» nella sua forma originaria e rivista (*Gen* 1,28-30; 9,1-7), prefigurando così la sequenza di avvenimenti al Sinai/Oreb, ed appare come la destinataria della prima alleanza (*Gen* 9,8-17). Per quanto riguarda la conclusione della struttura narrativa che risulta

dalla combinazione, poiché il tempio era allora esistente e il suo culto in vigore, l'enfasi poteva essere spostata alla costituzione mosaica nel suo insieme, la cui osservanza garantiva sia la sopravvivenza d'Israele con la sua peculiare identità e soddisfaceva le richieste del sovrano persiano. Quest'ultimo punto, generalmente trascurato dagli studiosi del Pentateuco, richiede un ulteriore commento.

### Il Pentateuco come Documento Costituzionale

La combinazione della storia P con il Deuteronomio, che sfocia in una narrazione dalla creazione alla morte di Mosè e la concentrazione di tutto il materiale legale dentro questa struttura narrativa, non può essere spiegata esclusivamente in termini di circostanze, esigenze ed eventi intrinseci alla comunità giudaica. Dopo la conquista di Babilonia da parte di Ciro nel 539 a.C., i Giudei che vivevano nella provincia di Giuda e la diaspora babilonese furono sotto il dominio persiano che perdurò per circa due secoli, fino alle conquiste di Alessandro. Durante questi due secoli la politica degli Achemenidi fu quella di rispettare gli assai diversi sistemi sociali e politici presenti in tutto il loro vasto impero, garantendo uno status semi-autonomo a condizione che gli editti venissero osservati e i tributi pagati<sup>6</sup>. La stessa politica fu adottata nei confronti dei culti e delle culture locali; infatti, scavi archeologici in province così diverse tra loro come Battriana, Babilonia, Egitto e la stessa Giuda hanno rivelato una influenza persiana molto limitata sulla cultura materiale delle regioni in questione<sup>7</sup>.

Un aspetto di questa politica imperiale era l'insistenza sulla locale auto-regolamentazione contenuta principalmente in un corpus codificato e standardizzato di leggi tradizionali avallato dal governo centrale e dalle sue rappresentanze regionali. I Persiani, a quanto pare, non avevano un loro codice proprio ed uniforme. Le frequenti allusioni nella iscrizione di Behistun in

<sup>6</sup> Cfr. J.L. MYERS, *Persia, Greece and Israel*, in *PEQ* 85 (1953) 13-15; PETER FREI in P. FREI - K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Freiburg - Göttingen 1984, 8-11; PIERRE BRIANT, *Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'Empire Achéménide. Quelques réflexions et suggestions*, in HELEEN SANCISI-WEERDENBURG (ed.), *Achaemenid History I. Sources, Structures and Synthesis*, Leiden 1987, 1-31.

<sup>7</sup> Per la situazione in Giuda, si veda EPHRAIM STERN, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period (538-332 B.C.E.)*, Warminster 1982, 336-337.

Iran di Dario I alla legge (*dāta*), non si riferiscono ad un tale codice, bensì all'ordine legale stabilito da quel monarca dopo aver soffocato i tumulti in tutto l'impero durante i due anni precedenti (522-520 a.C.). A Babilonia, quindi, le leggi neo-babilonesi potevano essere rimaste in vigore ed il rinnovato interesse per il Codice di Hammurabi potrebbe essere dedotto da copie fatte nel VI e V secolo. Per quanto riguarda l'Egitto, la Cronaca Demotica (papiro 215 della Biblioteca Nazionale di Parigi) ci informa che, come un aspetto della riorganizzazione dell'impero, Dario I costituì una commissione di guerrieri, sacerdoti e scribi per codificare le leggi tradizionali egiziane, la cui stesura finale fu redatta in aramaico ed egiziano demotico<sup>8</sup>. La composizione della commissione incaricata di un tale compito suggerisce un'insistenza su un sistema legale fondato sul consenso. Poiché l'armonia interna era essenziale per la conservazione della *pax Persica* nei molti e diversi gruppi etnici dell'impero, ciò non è altro di quanto ci si aspetterebbe.

La situazione nella provincia di Giuda (Yehud) e nella minoranza etnica giudaica insediata nella Bassa Mesopotamia, principalmente nella regione di Nippur, non è chiara. Nonostante ciò, sembrerebbe logico concludere, data l'uniformità della politica persiana, la situazione di Giuda all'interno della stessa satrapia di Babilonia e la sua prossimità con l'Egitto, che anche qui stesse accadendo qualcosa di simile. Giuda doveva certamente aver avvertito l'impatto della riorganizzazione dell'impero effettuata da Dario, durante i primi tempi del suo regno. In quel periodo fu completata la ricostruzione del tempio distrutto dai Babilonesi ed una élite dominante, composta da influenti casati babilonesi e da personale del Tempio, aveva iniziato ad insediarsi in patria con l'appoggio delle autorità imperiali. Anche se non abbiamo alcuna testimonianza esterna comparabile alla Cronaca Demotica, è logico tuttavia ipotizzare che queste misure includessero un primo tentativo di codificare e raggruppare le diverse collezioni di leggi allora in circolazione.

Secondo il racconto biblico, Esdra arrivò nella provincia nel settimo anno di Artaserse, probabilmente Artaserse I, perciò nel 485 a.C., con un mandato di supervisore dell'amministrazione della «legge del vostro Dio e la legge del re», di istituire appropriate procedure giudiziarie e rafforzare le pene per le trasgressioni (*Esd* 7). La legge in questione non era una nuova creazione giacché si riteneva che fosse conosciuta nella provincia (*Esd* 7,25). Espliciti riferimenti alle leggi in Esdra-Neemia e a consuetudini o regole osservate in

<sup>8</sup> W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*, Leipzig 1915, spec. 30-32; N. REICH, *The Codification of the Egyptian Laws by Darius and the Origin of the 'Demotic Chronicle'*, in *Mizraim* 1 (1933) 178-185; J. BLENKINSOPP, *The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah*, in *JBL* 106 (1987) 409-421.

conformità alle leggi, rimandano inequivocabilmente a *Dt* 12-26 con il supplemento della legislazione sacerdotale e quindi fanno pensare che la missione di Esdra rappresenti una fase ulteriore nel consolidamento della tradizione legale<sup>9</sup>. Anche in questa situazione, sembra che l'impulso arrivasse dall'esterno della comunità giudaica. Dopo i gravi problemi che Artaserse I dovette affrontare nei primi anni del suo regno, compresa una gravissima insurrezione in Egitto appoggiata dagli Ateniesi, che stava minacciando tutta la provincia occidentale, Giuda inclusa, il bisogno di una riorganizzazione e di un consolidamento era quanto mai urgente. Questa situazione critica fornì il contesto più probabile per il decreto indirizzato ad Esdra dalla cancelleria imperiale in Susa e la missione che esso comandava.

L'opinione tradizionale che identifica la legge di Esdra con il contenuto legale del Pentateuco, è stata sostenuta da molti studiosi nel periodo moderno, compreso Wellhausen. Diverse indicazioni in Esdra-Neemia, suggeriscono invece che la fase finale di formazione giunse un po' più tardi. La più chiara di queste è l'osservanza di un giorno di penitenza e di digiuno il ventiquattro invece dei dieci di Tisri, come contenuto nella legislazione sacerdotale (*Ne* 9,1; cfr. *Lv* 16,29; 23,27-32; *Nm* 29,7-11). Un'indicazione nella stessa direzione è la tassa del tempio stabilita a un terzo di siclo in *Ne* 10,33-34 [10,32-33], invece della metà di un siclo in *P* (*Es* 30,11-16), tassa che resterà in vigore per qualche tempo ancora (*Mt* 17,24; GIUSEPPE, *Guerra* 7,218). Il miglior bilancio che possiamo fare della situazione, dunque, è che la legge del Pentateuco nella sua forma finale rappresenta un compromesso tra diversi gruppi d'interesse con le loro proprie tradizioni legali elaborate in diverse fasi durante i due secoli del governo persiano. Come tale, essa fu autorizzata dalle autorità imperiali come legge e costituzione dell'etnia giudaica e la sua attuazione fu avallata dalle stesse autorità. La sua combinazione con una narrazione di eventi fondatori, scaturì dal bisogno della comunità giudaica di un senso di identità e di continuità con il passato, sebbene l'omissione del racconto della conquista fosse senza dubbio dettata da una prudente considerazione della realtà politica di subordinazione ad un potere straniero.

Un'ulteriore e finale osservazione concerne la preponderanza quantitativa di legge rituale e la sua posizione centrale nel Pentateuco. Vi sono prove abbondanti che i sovrani achemenidi favorirono istituzioni culturali locali e s'impegnarono con notevole sforzo onde assicurare che esse funzionassero senza inciampi. Nella sua dichiarazione propagandistica, dopo la caduta di

<sup>9</sup> Si veda J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, Philadelphia 1988, 152-157.

Babilonia (il citatissimo cilindro di Ciro), Ciro II si vantava di aver restaurato il culto di Marduk e di aver riconsegnato altre divinità babilonesi ai loro antichi santuari. Malgrado la sua cattiva reputazione nelle fonti classiche, si dice che Cambise avesse restituito al suo antico splendore il santuario nazionale a Sais e che avesse compiuto altri atti di devozione nei confronti di divinità indigene dell'Egitto. Secondo lo storico Diodoro, Dario venne deificato in seguito alla sua sollecitudine verso la religione egiziana ed un'iscrizione di Magnesia riporta un duro rimprovero da lui indirizzato ad un ufficiale persiano locale, Gadata, per aver ostacolato i privilegi del locale centro di culto ad Apollo. Sempre dall'Asia Minore, probabilmente durante il regno di Artaserse III, proviene l'iscrizione trilingue (Licio, Greco, Aramaico) di Xanto che autorizzava l'insediamento di un santuario dedicato alla dea Leto, e che garantiva terreni e l'esenzione dalle tasse al suo clero. Per portare ancora un esempio finale, abbiamo la lettera di Anania a Iedonia, un capo di una colonia militare giudaica nell'isola di Elefantina, nell'Alto Nilo, che riporta un editto di Dario II che ordina l'osservanza di una festività secondo le approvate normative giudaiche<sup>10</sup>.

Questi esempi della tipica e normale politica achemenide nei confronti dei culti locali, avvalorano i provvedimenti raccontati in Esdra-Neemia, senza dubbio con notevole esagerazione, in favore del tempio di Gerusalemme, del suo culto e del suo personale. Le motivazioni che spinsero a questa politica non furono, naturalmente, puramente religiose, anche se pare che i sovrani achemenidi, forse con l'eccezione di Serse, avessero considerato le divinità straniere come patroni; notiamo, inoltre, l'insistenza sul fatto che nella liturgia di Gerusalemme vengano contemplati sacrifici e preghiere per la famiglia reale (*Esd* 6,10). La piccola provincia di Giuda apparteneva alla categoria di comunità del tempio ben attestate in tutto l'impero achemenide. Lo status politico, sociale ed economico in questo tipo di organizzazione, comportava la partecipazione al culto, il suo sostentamento e quello dei suoi numerosi dipendenti. Ciò significava che il mantenimento del culto era visto, nell'ottica ufficiale, come un aspetto essenziale del controllo imperiale. A questo punto, quindi, gli interessi imperiali e quelli interni giudaici

<sup>10</sup> Questo testo importante ed assai discusso è il n. 21 in A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923. Esso viene trattato da B. PORTEN, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley - Los Angeles 1968, 128-133.280-282.311-314 e in riferimento alla sua eventuale pertinenza per la formazione del Pentateuco da P. GRELOT, *Études sur le 'Papyrus Pascal' d'Éléphantine*, in *VT* 4 (1954) 349-384; *Le Papyrus Pascal d'Éléphantine et le Problème du Pentateuque*, in *VT* 5 (1955) 250-265; *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, in *VT* 6 (1956) 174-189; *Le papyrus Pascal d'Éléphantine: Essai de restauration*, in *VT* 17 (1967) 201-207.

coincidevano, specialmente nel secondo secolo del governo persiano, con la crescente influenza ed egemonia del sacerdozio; da qui l'enfasi preponderante sulla legge culturale e la posizione centrale nel Pentateuco di disposizioni riguardo il santuario, il suo personale e le sue attività.

Una delle caratteristiche di un testo canonico, qualunque siano state le circostanze in gioco mediante cui raggiunse quello stato, è la sua capacità di generare un commentario. A tal riguardo, il Giudaismo ed il Cristianesimo hanno accordato al Pentateuco una posizione relativa e non assoluta. Nel Giudaismo la canonicità funzionale appartiene anche alla Mishna e alla Gemara e forse, in grado minore, al midrash e all'opera dei grandi *parshanim* del Medioevo; nel Cristianesimo invece, esso è stato interpretato dal punto di vista di una nuova fonte di autorità, quella dell'evento di Cristo. Un testo canonico però è per definizione anche un testo al quale si deve sempre ritornare in una ineludibile, continua dialettica tra tradizione e situazione. In questo processo, possiamo affermarlo con sicurezza, nessun altro testo ha rivestito un ruolo paragonabile a quello del Pentateuco.

## ABBREVIAZIONI

AB	<i>Anchor Bible</i>
ANET	JAMES B. PRITCHARD (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton 1950; terza ed. con supplemento, 1978.
Ant	Giuseppe Flavio, <i>Antichità Giudaiche</i>
Apion	Giuseppe Flavio, <i>Contro Apione</i>
b	Talmud Babilonese
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BB	Trattato Baba Batra
Bib	<i>Biblica</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BM	Trattato Baba Mezia
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BO	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BR	<i>Bible Review</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CJT	<i>Canadian Journal of Theology</i>
DBSup	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i>
DJD	<i>Discoveries in the Judean Desert</i>
Dtr	Storia Deuteronomistica
Enc Jud	C. ROTH et al. (edd.), <i>Encyclopaedia Judaica</i> , 16 voll., New York 1971-72.
Est Bib	<i>Estudios Biblicos</i>
ETL	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
Guerra	Giuseppe Flavio, <i>Guerra Giudaica</i>

HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IDB	G.A. BUTTRICK et al. (edd.), <i>The Interpreter's Dictionary of The Bible</i> , 4 voll., New York 1962.
IDBSup	K. CRIM et al. (edd.), <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary vol.</i> , Nashville 1976.
Int	<i>Interpretation</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LB	<i>Linguistica Biblica</i>
LXX	Settanta
M.	Mishna
MT	Testo Masoretico
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
Or	<i>Orientalia</i>
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PJB	<i>Palästinajahrbuch</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
REJ	<i>Revue des études juives</i>
RivB	<i>Rivista Biblica</i>
RQ	<i>Revue de Qumran</i>
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
StTh	<i>Studia Theologica</i>
ThRu	<i>Theologische Rundschau</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>

VuF	<i>Verkündigung und Forschung</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## BIBLIOGRAFIA

La bibliografia è in gran parte limitata agli studi fatti in questo secolo e ad autori citati nel testo. Dove disponibile, viene fornita la traduzione inglese con la data della pubblicazione originale fra parentesi; eventualmente, verrà indicata anche la traduzione italiana.

- ACKROYD P.R., *Hosea and Jacob*, in *VT* (1963) 245-259.
- ADLER W., *Berosus, Manetho and 1 Enoch in the World Chronicle of Panodorus*, in *HTR* 76 (1983) 419-442.
- ALBRIGHT W.F., *The Babilonian Matter in the Pre-Deuteronomic Primaeval History (JE) in Gen 1-11*, in *JBL* 58 (1939) 91-103.
- ID., *The Oracles of Balaam*, in *JBL* (1944) 207-233.
- ID., *From the Stone Age to Christianity*, Garden City N.Y., 1957 [1940].
- ID., *Yahweh and the Gods of Canaan*, New York 1962.
- ID., *Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition*, in *CBQ* 25 (1963) 1-11.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, in *Bib* 43 (1962) 295-316.
- ALT A., *The God of the Fathers*, in *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966 [1929], 3-77.
- ID., *The Origins of Israelite Law*, in *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966 [1934], 79-132.
- ALTER R., *The Art of the Biblical Narrative*, New York 1981 [trad. it., *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990].
- ANBAR M., *Genesis 15: A Conflation of Two Deuteronomic Narratives*, in *JBL* 101 (1982) 39-55.
- ANDERSON B.W., *From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11*, in *JBL* 97 (1978) 23-39.
- ANDERSON G.A., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, Atlanta 1987.
- AUERBACH E., *Moses*, Detroit 1975 [1953].
- AUFFRET P., *The Literary Structure of Exodus 6.2-8*, in *JSOT* 27 (1983) 46-54.
- ID., *Essay sur la structure littéraire d'Ex 14*, in *EstBib* 41 (1983) 53-82.

- AULD G., *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938*, Edinburgh 1980.
- BAENTSCH B., *Exodus-Leviticus-Numeri*, Göttingen 1903.
- BALTZER K., *The Covenant Formulary*, Philadelphia 1971 [1964].
- BARR J., *Philo of Byblos and His 'Phoenician History'*, in *BJRL* 57 (1974) 17-68.
- BARRE L.M., *The Riddle of the Flood Chronology*, in *JSOT* 41 (1988) 3-20.
- BARTHES R., *The Struggle with the Angel: Textual Analysis of Genesis 32.23-33*, in R. BARTHES (et al.), *Structural Analysis and Biblical Exegesis. Interpretational Essays*, Pittsburgh 1974 [1971], 21-33.
- BEGRICH J., *Mabbül. Eine exegetisch-lexikalische Studie*, in ZIMMERLI W. (ed.), *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964 [1928], 39-54.
- BENTZEN A., *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1952 [1948].
- BEYERLIN W., *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Philadelphia 1965 [1961].
- BIMSON J.J., *Redating the Exodus and the Covenant*, Sheffield 1981<sup>2</sup>.
- BLENKINSOPP J., *The Structure of P*, in *CBQ* 38 (1976) 275-292.
- ID., *Prophecy and Canon*, Notre Dame, Ind. 1977.
- ID., *Abraham and the Righteous of Sodom*, in *JJS* (1982) 119-132.
- BLOOM H. – ROSENBERG D., *The Book of J*, New York 1990 [trad. it., *Il libro di J*, Milano 1992].
- BLUM E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984.
- ID., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin 1990.
- BOEKER H.J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient East*, Minneapolis 1980 [1976].
- BORK F., *Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte*, in *ZAW* 47 (1929) 206-222.
- BOUSSET D.W., *Das chronologische System der biblischen Geschichtsbücher*, in *ZAW* 20 (1900) 136-147.
- BRAULIK G., *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4.1-40*, Roma 1978.
- ID., *Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog*, in LOHFINK N. (ed.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Louvain 1985, 252-272.
- BREKELMANS C.H.W., *Éléments deutéronomiques dans le Pentateuque*, in *Recherches Bibliques* 8 (1967) 77-91.
- ID., *Deuteronomy 5: Its Place and Function*, in LOHFINK N. (ed.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Louvain 1985, 164-173.
- BRIGHT J., *A History of Israel*, Philadelphia 1980 [1959].
- BRUEGGEMANN W., *The Kerigma of the Priestly Writers*, in *ZAW* 84 (1972) 397-414.
- ID., *The Vitality of Old Testament Traditions*, Atlanta 1975.
- BRYAN D.T., *A Reevaluation of Gen 4 and 5 in Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity*, in *ZAW* 99 (1987) 180-188.
- BUBER M., *Moses: The Revelation and the Covenant*, New York 1958 [1952] [trad. it., *Mosè*, Casale Monferrato 1983].

- BUDD P.J., *Numbers*, Waco Tex. 1984.
- BUUDE K., *Ellä toledoth*, in *ZAW* 34 (1914) 241-253.
- ID., *Noch einmal 'Ellä toledoth'*, in *ZAW* 36 (1916) 1-7.
- BURSTEIN S.M., *The Babyloniaka of Berossus*, Malibu Calif. 1978.
- CARMICHAEL C.M., *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca N.Y. 1974.
- ID., *Law and Narrative in the Bible: the Evidence of Deuteronomical Laws and the Decalogue*, Ithaca N.Y., 1985.
- CASSUTO U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalem 1961 [1941].
- ID., *A Commentary on the Book of Genesis*, 2 voll., Jerusalem 1964 [1949].
- ID., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1983 [1951].
- CAZELLES H., *Études sur le code de l'alliance*, Paris 1946.
- ID., *Les Localisations de l'Exode et la critique littéraire*, in *RB* 62 (1955) 321-354.
- ID., *Pentateuque. IV. Le nouveau 'status quaestionis'*, in *DBSup* 7 (1966) coll. 736-858.
- ID., *Introduction Critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973.
- CHILDS B.S., *Deuteronomical Formulae of the Exodus Tradition*, in *VTSup* 16 (1967) 30-39.
- ID., *A Traditio-historical Study of the Reed Sea Tradition*, in *VTSup* 20 (1970) 406-418.
- ID., *Exodus. A Commentary*, Philadelphia 1974 [trad. it., *Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995].
- ID., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- CLARK W.M., *The Flood and the Structure of the Pre-Patriarchal History*, in *ZAW* 83 (1971) 184-211.
- CLEMENTS R.E., *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition*, London 1967.
- ID., *Pentateuchal Problems*, in ANDERSON G.W. (ed.), *Tradition and Interpretation*, Oxford 1979, 96-124.
- CLINES D.J.A., *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.
- ID., *The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the 'Primaeval History' (Genesis 1-11)*, in *JSOT* 13 (1979) 33-46.
- COATS G.W., *The Traditio-historical Character of the Reed Sea Motif*, in *VT* 17 (1967) 253-265.
- ID., *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968.
- ID., *The Song of the Sea*, in *CBQ* 31 (1969) 1-17.
- ID., *The Wilderness Itinerary*, in *CBQ* 34 (1972) 135-152.
- ID., *The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal*, in *CBQ* 35 (1973) 285-297.
- ID., *From Canaan to Egypt*, Washington D.C., 1976.
- ID., *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids Mich. 1983.

- ID., *Moses. Heroic Man, Man of God*, Sheffield 1988.  
 COHN R.L., *Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis*, in *JSOT* 25 (1983) 3-16.  
 CROSS F.M. JR., *The Priestly Tabernacle*, in SANDMEL S. (ed.), *Old Testament Issues*, New York 1968, 38-67.  
 ID., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Mass. 1973.  
 CROSS F.M. – FREEDMAN D.N., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Baltimore 1950.  
 CRÜSEMANN F., *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte: Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Yahwisten'*, in JEREMIAS J. – PERLITT L. (edd.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29.  
 CRYER F.H., *The Interrelationship of Gen. 5,32; 11,10-11 and the Cronology of the Flood (Gen. 6-9)*, in *Bib* 66 (1985) 241-261.  
 CULLEY R.C., *An Approach to the Problem of Oral Tradition*, in *VT* 13 (1963) 113-125.  
 ID., *Oral Tradition and Historicity*, in WEVERS J.W. – REDFORD D.B. (edd.), *Studies in the Ancient Palestinian World. Presented to Prof. F.V. Winnett on the occasion of his retirement 1 July 1972*, Toronto 1972, 102-116.  
 DAUBE D., *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947  
 ID., *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963.  
 DAVIES G.I., *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, Cambridge 1979.  
 ID., *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, in *VT* 33 (1983) 1-13.  
 DONNER H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephgeschichte*, Heidelberg 1976.  
 DOUGLAS M., *Purity and Danger*, London 1966.  
 DREWS R., *The Babylonian Chronicles and Berossus*, in *Iraq* 37 (1975) 39-55.  
 DRIVER S.R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, 1909<sup>s</sup> [1897].  
 ID., *The Book of Exodus*, Cambridge 1911.  
 DUMERMUTH F., *Moses' strahlendes Gesicht*, in *ThZ* 17 (1961) 240-248.  
 ID., *Josua in Ex. xxxiii, 7-11*, in *ThZ* 17 (1963) 161-168.  
 DURHAM J., *Exodus*, Waco Tex. 1987.  
 EAGLETON T., *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London 1976.  
 EISSFELDT O., *Biblos Geneseōs, Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1961 [1958].  
 ID., *Toledot, TU* 77 (1961) 1-8.  
 ID., *Die Genesis der Genesis*, Tübingen 1961 [1958].  
 ID., *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1966<sup>s</sup> [1934] [trad. it., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1970].

- ELLIGER K., *Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung*, in *ZTK* 49 (1952) 121-143.  
 ID., *Das Gesetz Leviticus 18*, in *ZAW* 67 (1955) 1-25.  
 EMERTON J.A., *Some False Clues in the Study of Gen. xiv*, in *VT* 21 (1971) 24-47.  
 ID., *Some Problems in Genesis xxxviii*, in *VT* 25 (1975) 338-361.  
 ID., *An Examination of a recent structuralist interpretation of Genesis xxxviii*, in *VT* 26 (1976) 79-98.  
 ID., *Judah and Tamar*, in *VT* 29 (1979) 403-415.  
 ID., *The Origin of the Promise to the Patriarchs in the Older Sources of the Book of Genesis*, in *VT* 32 (1982) 14-32.  
 ID., *An Examination of Some Attempts to Defend the Unity of the Flood Narrative in Genesis*, in *VT* 37 (1987) 401-420.  
 ID., *The Priestly Writer in Genesis*, in *JTS* 39 (1988) 381-400.  
 ENGNELL I., *Methodological Aspects of Old Testament Study*, in *VTSup* 7 (1960) 13-30.  
 ID., *A Rigid Scrutiny*, Nashville 1969.  
 FINKELSTEIN I., *The Archeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.  
 FINKELSTEIN J.J., *The Antediluvian Kings: A University of California Tablet*, in *JCS* 17 (1963) 39-51.  
 ID., *The Genealogy of the Hammurapi Dynasty*, in *JCS* 20 (1966) 95-118.  
 ID., *The Ox that Gored. Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 71, Philadelphia 1981.  
 FISHBANE M., *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979.  
 ID., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.  
 FOHRER G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Exodus 1-15*, Berlin 1964.  
 ID., *Introduction to the Old Testament*, Nashville - New York, 1968 [1965].  
 FOKKELMANN J.P., *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Amsterdam 1975.  
 FRANKENA R., *The Vassal Treaties of Esarhaddon and the dating of Deuteronomy*, in *OTS* 14 (1965) 122-154.  
 FREEDMAN D.N., *Archaic Forms in Early Hebrew Poetry*, in *ZAW* 72 (1960) 101-107.  
 ID., *Pentateuch*, in *IDB* vol. 3, New York 1962, 711-727.  
 ID., *The Law and the Prophets*, in *VTSup* 9 (1963) 250-265.  
 ID., *Canon of the Old Testament*, in *IDBSup*, New York - Nashville 1975, 130-136.  
 ID., *The Earliest Bible*, in O'CONNOR M.P. – FREEDMAN D.N. (edd.), *Background to the Bible*, Winona Lake Ind. 1987, 29-37.  
 FRIEDMAN R.E., *The Exile and Biblical Narrative*, Chico, Calif. 1981.  
 ID., *From Egypt to Egypt: Dtr' and Dtr<sup>2</sup>*, in HALPERN B. – LEVENSON J.D. (edd.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake Ind. 1981, 167-192.

- ID., *Sacred History and Theology: the Redaction of Torah*, in FRIEDMAN R.E. (ed.), *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley 1981, 25-34.
- FRTZ V., *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenerlieferung des Jahwisten*, Marburg 1970.
- FRTZ N., *The Great Code. The Bible and Literature*, San Diego Calif., 1982 [trad. it., *Il grande codice. La Bibbia e la Letteratura*, Torino 1986].
- FRYMER-KENSKY T., *The Atrahasis Epic and its Significance for our Understanding of Genesis 1-9*, in *BA* 40 (1977) 147-155.
- FULLER R.C., *Alexander Geddes, 1737-1802. Pioneer of Biblical Criticism*, Sheffield 1984.
- FUSS W., *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, Berlin 1972.
- GALBIATI E., *La struttura letteraria dell'Esodo*, Milano 1956.
- GALLING K., *Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, in *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, 176-191.
- GEMSER B., *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law*, in *VTSup* 1 (1953) 50-66.
- GERSTENBERG E., *Wesen und Herkunft des Apodiktischen Rechts.*, Neukirchen-Vluyn 1965.
- GESE H., *Bemerkungen zur Sinaitraddition*, in *ZAW* 79 (1967) 137-154.
- GOLDIN J., *The Song at the Sea*, New Haven 1971.
- GOTTWALD N.K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, New York 1980.
- GREENBERG M., *Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim*, in *JBL* 81 (1962) 239-248.
- ID., *The Thematic Unity of Exodus III-XI*, in *Fourth World Congress of Jewish Studies. I.*, Jerusalem 1967, 151-159.
- ID., *Understanding Exodus*, New York 1969.
- ID., *The redaction of the Plague Narrative in Exodus*, in GOEDICKE H. (ed.), *The Ancient Near East*, Baltimore 1971, 243-252.
- GRELOT P., *Le Papyrus Pascal d'Eléphantine et le Problème du Pentateuque*, in *VT* 5 (1955) 250-265.
- ID., *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, in *VT* 6 (1956) 174-189.
- GRESSMANN H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen 1913.
- GUNKEL H., *Genesis*, Göttingen 1964<sup>6</sup> [1901].
- GUNNEWEG A.H.J., *Levitien und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, Göttingen 1965.
- ID., *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung*, in *ThRu* 50 (1985) 107-131.
- HALBE J., *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34.10-26; Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen 1975.
- HALLO W.W., *Antediluvian Cities*, in *JCS* 23 (1970) 57-67.
- HARAN M., *The Nature of the 'Ohel Mô'edh' in Pentateuchal Sources*, in *JSS* 5 (1960) 50-65.

- ID., *Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times*, in *JJS* 33 (1982) 161-173.
- ID., *Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period. The Transition from Papyrus to Skins*, in *HUCA* 50 (1983) 111-122.
- ID., *The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography*, in BARRICK, W. BOYD - SPENCER J.R. (edd.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, Sheffield 1984, 159-173.
- ID., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Winona Lake Ind. 1985.
- HARTMAN T.C., *Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11B*, in *JBL* 91 (1972) 25-32.
- HELYER L.R., *The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives*, in *JSOT* 26 (1983) 77-88.
- HENDEL R.S., *Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Gen 6:1-4*, in *JBL* 106 (1987) 13-26.
- HENRY M.L., *Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments*, Stuttgart 1960.
- HESS R.S., *The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature*, in *Bib* 70 (1989) 241-254.
- HOFTUIZER J., *Die Verheissungen und die Erzväter*, Leiden 1956.
- HORT G., *The Plagues of Egypt*, in *ZAW* 69 (1957) 84-103.
- HUMBERT P., *Die literarische zweifaltigkeit des Priester-Codex in der Genesis*, in *ZAW* 58 (1940/41) 30-57.
- HURWITZ A., *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, in *RB* 81 (1974) 24-56.
- ISELL C., *The Structure of Exodus 1,1-14*, in CLINES D.J.A., et. al. (edd.), *Art and Meaning. Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield 1982.
- JACKSON B.S., *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, London 1975.
- JACOB B., *Das Erste Buch der Torah, Genesis*, Berlin 1934.
- JACOBSEN T., *The Sumerian King List*, Chicago 1939.
- ID., *The Eridu Genesis*, in *JBL* 100 (1981) 513-529.
- JACOBY F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker. Erster Teil A: Genealogie und Mythographie*, Leiden 1957<sup>2</sup> [1923].
- JENKINS A.K., *A Great Name: Genesis 12:2 and the Editing of the Pentateuch*, in *JSOT* 10 (1978) 41-57.
- JEPSEN A., *Zur Chronologie des Priesterkodex*, in *ZAW* 47 (1929) 251-255.
- JOHNSTONE W., *Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with special reference to the Sinai pericope in Exodus*, in *ZAW* 99 (1987) 16-37.
- ID., *The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus*, in *ZAW* 100 (1988) 361-385.
- KAUFMANN Y., *Der Kalender und das Alter des Priesterkodex*, in *VT* 4 (1954) 307-313.
- ID., *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York 1960. Tradotto e compendiato da M. Greenberg.

- KELLERMANN D., *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Berlin 1970.
- KIKAWADA I.M., *The Shape of Genesis 11,1-9*, in JACKSON J.J. – KESSLER M. (edd.), *Rhetorical Criticism. Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh 1974, 19-31.
- KIKAWADA I.M. – QUINN A., *Before Abraham Was*, Nashville 1985.
- KILIAN R., *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn 1963.
- ID., *Die Vorpriesterlichen Abraham-Überlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Bonn 1966.
- KLEIN R.W., *Archaic Chronologies and the Textual History of the Old Testament*, in *HTR* 67 (1974) 255-263.
- KNIGHT D.A., *The Pentateuch*, in KNIGHT D.A. – TUCKER G.M. (edd.), *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Chico, Calif. 1985, 263-296.
- KOCH K., *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, in *ZTK* 55 (1958) 36-51.
- ID., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine Überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Göttingen 1959.
- KRAELING E.G., *The Significance and Origin of Gen 6:1-4*, in *JNES* 6 (1947) 193-208.
- KRAUS H.J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969 [1956] [trad. it., *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Bologna 1975].
- KÜLLING S.R., *Zur Datierung der 'Genesis P- Stücke', namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Kampen 1964.
- KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz*, Berlin 1973.
- LAMBERT W.G., *Ancestors, Authors and Canonicity*, in *JCS* 11 (1957) 1-14.
- ID., *New Light on the Babylonian Flood*, in *JSS* 6 (1960) 113-123.
- ID., *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, in *JTS* 16 (1965) 287-300.
- ID., *Berosus and the Babylonian Eschatology*, in *Iraq* 38 (1976) 171-173.
- LAMBERT W.G. – MILLARD A.R., *ATRA-HASIS: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
- LAMBERT W.G. – WALCOT P., *A New Babylonian Theogony and Hesiod*, in *Kadmos* 4 (1965) 64-72.
- LARSSON G., *The Secret System. A Study in the Chronology of the Old Testament*, Leiden 1973.
- ID., *The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX*, in *JBL* 102 (1983) 15-18.
- LEHMANN M.R., *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law*, in *BASOR* 129 (1953) 15-18.
- LEMCHÉ N.P., *The Chronology in the Story of the Flood*, in *JSOT* 18 (1980) 52-62.
- LEVENSON J.D., *Who Inserted the Book of the Torah?*, in *HTR* 68 (1975) 208-233.

- ID., *The Theologies of Commandment in Biblical Israel*, in *HTR* 73 (1980) 17-33.
- LEVINE B.A., *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden 1974.
- L'HOUE J., *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, in *Bib* 44 (1963) 1-28.
- LODS A., *Un Précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter*, in *ZAW* 43 (1925) 134-135.
- LOEWENSTAMM S.E., *The Divine Grants of Land to the Patriarchs*, in *JAOS* 91 (1971) 509-510.
- LOHFINK N., *Darstellung und Theologie in Dtn 1,6-3,29*, in *Bib* 41 (1960) 105-134.
- ID., *Der Bundesschluss im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt. 28,69-32,47*, in *BZ* 6 (1962) 32-56.
- ID., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Roma 1963.
- ID., *Die Bundesurkunde des Königs Josias (2 Kg. 22)*, in *Bib* 44 (1963) 261-288. 461-498.
- ID., *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15*, Stuttgart 1967 [trad. it., *La promessa della terra come giuramento*, Brescia 1975].
- ID., *Die These vom 'deuteronomistischen' Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik*, in BRAULIK G. (ed.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Basel 1977, 99-109.
- ID., *Zur deuteronomistischen Zentralisationsformel*, in *Bib* 65 (1984) 297-329.
- LONG B.O., *Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on Old Testament Criticism*, in *VT* 26 (1976) 187-198.
- LOPEZ F.G., *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI*, Jerusalem 1978.
- MCCBRIDE S.D., *Polity of the Covenant People: the Book of Deuteronomy*, in *Int* 41 (1987) 229-244.
- MCCARTY D.J., *Treaty and Covenant*, Roma 1978 [1963].
- ID., *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford 1972.
- MCVENUE S.E., *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Roma 1971.
- MCKANE W., *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh 1979.
- MCKAY J.W., *Exodus XXIII 1-3. 6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate*, in *VT* 21 (1971) 311-325.
- MAGONET J., *The Korah Rebellion*, in *JSOT* 24 (1982) 3-25.
- ID., *The Rhetoric of God: Exodus 6,2-8*, in *JSOT* 27 (1983) 56-67.69-74.
- MALAMAT A., *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies*, in *JAOS* 88 (1968) 163-173.
- MAYES A.D.H., *Deuteronomy*, Greenwood S.C. 1979.
- ID., *Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy*, in *JBL* 100 (1981) 23-51.
- MEINHOLD A., *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovellen II*, in *ZAW* 88 (1976) 72-93.
- MENDENHALL G.E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955.

- ID., *The Hebrew Conquest of Palestine*, in *BA* 25 (1962) 66-87.
- ID., *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, in BREAM H.N. et. al (edd.), *A Light Unto My Path. Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia 1974, 319-334.
- MERENDINO R.P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1969.
- MEYER E., *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung*, Halle 1896.
- ID., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle 1906.
- MILGROM J., *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden 1976.
- ID., *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden 1983.
- MILLARD A.R. – WISEMAN D.J. (edd.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester 1980.
- MILLER J.M., *The Descendants of Cain: Notes on Genesis 4*, in *ZAW* 86 (1974) 164-174.
- MILLER P.D., *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme*, Sheffield 1978.
- ID., 'Moses my servant': *The Deuteronomic Portrait of Moses*, in *Int* 41 (1987) 245-255.
- MITTMANN S., *Deuteronomium 1,1-6,3: literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Berlin 1975.
- MOBERLEY R.W.L., *At the Mountain of God*, Sheffield 1983.
- MÖHLENBRINK K., *Josua im Pentateuch*, in *ZAW* 59 (1942/43) 14-58.
- MORAN W.L., *A Kingdom of Priests*, in MCKENZIE J.L. (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, 7-20.
- MORGENSTERN J., *The Mythological Background of Psalm 82*, in *HUCA* 14 (1939) 93-94.
- ID., *The Book of the Covenant*, in *HUCA* 33 (1962) 59-105.
- MOWINCKEL S., *Le Décalogue*, Paris 1927.
- ID., *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken*, Berlin 1964.
- MUULENBURG J., *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, in *VT* 9 (1959) 347-365.
- MULLER H.-P., *Das Motiv für die Sintflut*, in *ZAW* 97 (1985) 295-316.
- MURTONEN A., *On the Chronology of the Old Testament*, in *StTh* 8 (1955) 133-137.
- NELSON R.D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981.
- NICHOLSON E.W., *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia 1967.
- ID., *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973.
- ID., *The Decalogue as the Direct Address of God*, in *VT* 27 (1977) 422-433.
- ID., *The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8*, in *VT* 32 (1982) 74-86.
- ID., *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

- NIELSEN E., *Oral Tradition*, London 1954.
- ID., *The Ten Commandments in New Perspective. A traditio-historical approach*, London 1968 [1965].
- NORTH C.R., *Pentateuchal Criticism*, in ROWLEY H.H. (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, 48-83.
- NOTH M., *Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33)*, in *PJB* 36 (1940) 5-28.
- ID., *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels*, in *VTSup* 7 (1960) 262-282.
- ID., *Exodus. A Commentary*, Philadelphia 1962 [1959] [trad. it., *Esodo*, Brescia 1977].
- ID., *Numbers. A Commentary*, Philadelphia 1968 [1966] [trad. it., *Numeri*, Brescia 1977].
- ID., *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, New York 1966 [1957].
- ID., *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J. 1972 [1948].
- ID., *The Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981 (=Überlieferungsgeschichtliche Studien, 1-110, Tübingen 1957 [1943]).
- ODED B., *The Table of the Nations (Genesis 10): A Socio-Cultural Approach*, in *ZAW* 98 (1986) 14-31.
- ODEN R.A., *Philo of Byblos and Hellenistic Historiography*, in *PEQ* 110 (1978) 115-126.
- ID., *Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11*, in *ZAW* 93 (1981) 197-216.
- ORLINSKI H., *Whither Biblical Research?*, in *JBL* 90 (1971) 1-14.
- OSSWALD E., *Das Bild des Mose*, Berlin 1962.
- OTTO E., *Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?*, in SCHMIDT W.H. (ed.), *Verkündigung und Forschung. Beiträge zur Evangelischen Theologie*, München 1977, 82-97.
- PATAI R., *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, New York 1967 [1947].
- PATRICK D., *The Covenant Code Source*, in *VT* 27 (1977) 145-157.
- PAUL S.M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden 1970.
- PEARSON L., *Early Ionian Historians*, Oxford 1939.
- PECKHAM B., *The Composition of the Deuteronomistic History*, Atlanta 1985.
- PEDERSEN J., *Passahfest und Passahlegende*, in *ZAW* 52 (1934) 161-175.
- PERLITT L., *Vatke und Wellhausen*, Berlin 1965.
- ID., *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- PETERSEN D.L., *The Yahwist on the Flood*, in *VT* 26 (1976) 438-446.
- ID., *Genesis 6:1-4, Yahweh and the Organisation of the Cosmos*, in *JSOT* 13 (1979) 47-64.
- PETTINATO G., *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*, in *Or* 47 (1968) 165-200.
- PFEIFFER R.H., *A Non-Israelite Source of the Book of Genesis*, in *ZAW* 48 (1930) 66-73.

- ID., *Introduction to the Old Testament*, New York 1963 [1941].
- PHILLIPS A., *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford 1970.
- ID., *The Decalogue-Ancient Israel's Criminal Law*, in *JJS* 34 (1983) 1-20.
- ID., *A Fresh Look at the Sinai Pericope*, in *VT* 34 (1984) 39-52. 282-294.
- PROCKSCH O., *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig 1906.
- PURY A. DE, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob: Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975.
- RAD G. VON, *Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet*, Stuttgart 1934.
- ID., *Studies in Deuteronomy*, London 1953 [1948] [trad. it., *Deuteronomio*, Brescia 1979].
- ID., *Genesis. A Commentary*, Philadelphia 1961 [1956] [trad. it., *Genesi*, Brescia 1978].
- ID., *Old Testament Theology*, vol. I, New York, 1962 [1957] [trad. it., *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1971].
- ID., *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York 1966 [1938], 1-78.
- ID., *Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14*, in *EvT* 31 (1971) 579-588.
- RADDAY Y.T., *Chiasm in the Tora*, in *LB* 19 (1972) 12-23.
- RADDAY Y.T. – SHORE H., *An Authorship Study in Computer-Assisted Linguistics*, Roma 1985.
- RAND H., *Moses at the Inn: New Light on an Obscure Text*, in *Dor leDor* 14 (1985) 31-38.
- REDFORD D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Leiden 1970.
- RENAUD B., *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17*, in *RB* 93 (1986) 510-534.
- RENDTORFF R., *Die Gesetze in der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1963 [1954].
- ID., *Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1975, 188-197 (= *KuD* 7 [1961] 69-78).
- ID., *Die überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1977.
- ID., *Pentateuchal Studies on the Move*, in *JSOT* 3 (1977) 2-10. 43-45 (= *VTSup* 28 [1975] 158-166).
- ID., *The Old Testament. An Introduction*, London 1985 [1983] [trad. it., *Introduzione all'Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura di Israele in epoca biblica*, Torino 1990].
- ID., *Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament exegesis*, in *VTSup* 40 (1987) 298-303.
- ID., *'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus*, in *JBL* 108 (1989) 385-393.
- REVENTLOW H. GRAF, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, Neukirchen-Vluyn 1961.

- ROBINSON R.B., *Literary Functions of the Genealogies of Genesis*, in *CBQ* 48 (1986) 595-608.
- ROFÉ A., *The Covenant in the Land of Moab (Dt 28,69-30,20)*, in LOHFINK N. (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Louvain 1985, 310-320.
- ROGERSON J., *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century. England and Germany*, London 1984.
- ROSE M., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich 1981.
- ID., *La Croissance du Corpus Historiographique de la Bible – Une Proposition*, in *RTP* 118 (1986) 217-236.
- ROST L., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965.
- ROTH J., *Thèmes majeurs de la tradition sacerdotale dans le Pentateuque*, in *NRT* 90 (1958) 696-721.
- ROWLEY H.H., *The Growth of the Old Testament*, London 1950.
- RUDOLPH W., *Der 'Elohist' von Exodus bis Joshua*, Berlin 1938.
- RUDOLPH W. – VOLZ P., *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? an der Genesis erläutert*, Berlin 1933.
- SANDMEL S., *The Haggada within Scripture*, in *JBL* 80 (1961) 105-122.
- SARNA N., *Understanding Genesis*, New York 1966.
- SASSON J.M., *The Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History [Gen. 1-11:9]*, in RENDSBURG G. et al. (edd.), *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York 1980, 211-219.
- SCHARBERT J., *Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift*, in STOEBE H.J. (ed.), *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Zürich 1970, 45-56.
- SCHMID H.H., *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.
- ID., *In search of new approaches to Pentateuchal research*, in *JSOT* 3 (1977) 33-42.
- SCHMID H., *Mose. Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1968.
- SCHMIDT L., *Überlegungen zum Jahwisten*, in *EvT* 37 (1977) 230-247.
- ID., *Literarische Studien zur Josephgeschichte*, Berlin 1986.
- SCHMIDT W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- ID., *Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs*, in *VTS* 22 (1971) 201-220.
- ID., *Ein Theologe in Salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten*, in *BZ* 25 (1981) 82-102.
- SCHMITT H.-C., *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte*, Berlin 1980.
- ID., *Redaction des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der 'Glaubens' – Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch*, in *VT* 32 (1982) 170-189.

- SCHWARZBAUM H., *The Overcrowded Earth*, in *Numen* 4 (1957) 59-74.
- SEEBASS H., *The Joseph Story. Genesis 48 and the Canonical Process*, in *JSOT* 35 (1986) 29-43.
- SEGAL M.H., *The Composition of the Pentateuch: A Fresh Examination*, in *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961) 68-114.
- SEITZ G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, Stuttgart 1971.
- SIMPSON C.A., *The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-Deuteronomistic Narrative of the Hexateuch*, Oxford 1948.
- SKA J.L., *Les passages de la mer: étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma 1986.
- SKINNER J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930 [1910].
- SMEND R., *Die Erzählung des Hexateuch. Auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1912.
- SONSINO R., *Motive Clauses in Hebrew Law: Biblical Forms and Near Eastern Parallels*, Chico Calif., 1980.
- SPEISER E.A., *Genesis*, Garden City N.Y. 1964.
- STAMM J.J. – ANDREW M.E., *The Ten Commandments in Recent Research*, London 1967.
- STENRING K., *The Enclosed Garden*, Stockholm 1966.
- TENGSTRÖM S., *Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie*, Lund 1976.
- ID., *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, Lund 1981.
- THOMPSON R.J., *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, Leiden 1970.
- THOMPSON T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlin 1974.
- ID., *The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, Sheffield 1987.
- TIGAY J., *An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis*, in *JBL* 94 (1975) 329-342.
- TUCKER G.M., *The Legal Background of Genesis 23*, in *JBL* 85 (1966) 77-84.
- VAN GRONINGEN B.A., *In the Grip of the Past*, Leiden 1953.
- VAN SETERS J., *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, in *VT* 22 (1972) 448-459.
- ID., *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975.
- ID., *Recent Studies on the Pentateuch: A Crisis in Method*, in *JAOS* 99 (1979) 663-667.
- ID., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.
- ID., *Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament*, in BARRICK W. BOYD – SPENCER J.R. (edd.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, Sheffield 1984, 139-158.
- ID., *The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?*, in *ZAW* 98 (1986) 31-39.

- ID., *The Primeval Histories of Greece and Israel Compared*, in *ZAW* 100 (1988) 1-22.
- VANSINA J., *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1965 [1961].
- VAUX R. DE, *La Genèse*, Paris, 1962<sup>2</sup>.
- ID., *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, New York 1961 [trad. it., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964].
- ID., *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City N.Y., 1971.
- VAWTER B., *On Genesis. A New Reading*, Garden City N.Y., 1977.
- VINK J.G., *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, Leiden 1969.
- VORLÄNDER H., *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt 1978.
- VRIEZEN T.C., *Exodusstudien, Exodus 1*, in *VT* 17 (1967) 334-353.
- ID., *The Exegesis of Exodus xxiv 9-11*, in *OTS* 17 (1972) 100-133.
- WAGNER N.E., *Pentateuchal Criticism: No Clear Future*, in *CJT* 13 (1967) 225-232.
- ID., *Abraham and David?*, in WEVERS J.-W. – REDFORD D.B. (edd.), *Studies on the Ancient Palestinian World*, Toronto 1972, 117-140.
- WAGNER V., *Zur Existenz des sogenannten 'Heiligkeitgesetzes'*, in *ZAW* 86 (1974) 304-317.
- WALCOT P., *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966.
- WARNER S.M., *The Patriarchs and Extra-Biblical Sources*, in *JSOT* 2 (1977) 50-61.
- WEIMAR P., *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, in *BZ* 18 (1974) 65-93.
- ID., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin 1977.
- ID., *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte*, in *RB* 95 (1988) 337-385.
- WEINFELD M., *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in *JAOS* 90 (1970) 184-203.
- ID., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.
- ID., *The Decalogue: Its Significance, Uniqueness and Place in Israel's Tradition*, in FIRMAGE E.B. et al. (edd.), *Religion and Law: Biblical, Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, Ind. 1990, 3-47.
- WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899<sup>3</sup> [1866].
- ID., *Prolegomena to the History of Israel*, New York 1957 [1883].
- WENHAM G.J., *The Coherence of the Flood Narrative*, in *VT* 28 (1978) 336-348.
- ID., *Genesis 1-15*, Waco Tex. 1987.
- ID., *Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism*, in *JSOT* 42 (1988) 3-18.
- WEST M.L., *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*, Oxford 1985.

- ID., *Hesiod. Theogony and Works and Days*, Oxford 1988.
- WESTERMANN C., *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, Philadelphia 1980.
- ID., *Genesis. A Commentary*, 3 voll., Minneapolis 1984-86 [1974, 1981, 1982].
- WHYBRAY R.N., *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism*, in *VT* 18 (1968) 522-528.
- ID., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield 1987.
- WEISENBERG E., *The Jubilee of Jubilees*, in *RQ* 3 (1961) 3-40.
- WILDBERGER H., *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960.
- WILSON R.R., *The Old Testament Genealogies in Recent Research*, in *JBL* 94 (1975) 169-189.
- ID., *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven - London 1977.
- ID., *Between 'Azel' and 'Azel': Interpreting the Biblical Genealogies*, in *BA* 42 (1979) 11-22.
- WINNETT F.V., *The Mosaic Tradition*, Toronto 1949.
- ID., *Re-examining the foundations*, in *JBL* 84 (1965) 1-19.
- WOLFF H.W., *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in *ZAW* 73 (1961) 171-186 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 308-324).
- ID., *The Kerygma of the Yahwist*, in *Int* 20 (1966) 131-158 [1964].
- ZENGER E., *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, Würzburg 1971.
- ID., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, Stuttgart 1983.
- ZEVIT Z., *The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus*, in *JQR* 66 (1976) 193-211.
- ZIMMERLI W., *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, in *ThZ* 16 (1960) 266-288.

## INDICE ANALITICO

- Abramo 28, 35, 39, 118s., 120-123, 135, 136, 137, 138, 139, 146, 147, 163
- Alleanza 34, 107, 108, 135, 136, 139, 144, 148, 161, 162, 175, 212, 214, 215, 217, 219, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 241, 243, 247, 248, 249, 253, 261, 271, 273
- Alleanza abramitica 108, 271
- Alleanza noachica 104, 107
- Antisemitismo 23, 24
- Apodittiche, vedi Leggi
- Archeologia/Archeologi 20, 152, 153, 154, 205, 206, 207, 208, 209, 229
- Aronne 142, 162, 175, 178, 179, 181, 190, 194, 195, 203, 213, 214, 221, 254
- Atrahasis* 55, 70, 73, 83, 96, 99, 101, 116
- Berosso 55, 70, 71, 91, 96, 270
- Calendario Liturgico 79, 183, 222, 260
- Canaan/Cananeo 94, 108, 109, 122, 130, 195, 232, 233
- Canonical Criticism 42
- Casistiche, vedi Leggi
- Circoncisione 108, 144, 178, 183, 253
- Codice dell'Alleanza 199, 218, 228-231, 232, 236s., 238, 239, 243, 246
- Codice di Santità 21, 259
- Critica delle Forme 27, 28, 30
- Critica letteraria 41-43, 97, 166, 206
- D (fonte deuteronomistica) 15-16, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 49, 50, 134, 135, 138-140, 141, 145-147, 148, 150, 155, 156, 168, 176, 177, 184, 186, 190, 191, 192, 194, 198, 199, 200, 204, 206, 215-218, 221, 222, 223, 224, 229, 232, 239-241, 243, 244, 245, 250, 251, 260, 263, 267-269, 270, 273, 274
- Decalogo 29, 50, 193, 212, 215, 217, 220, 221, 222, 228, 229, 238, 239-242, 247
- E (fonte Elohista) 15, 16, 18, 21, 22, 25, 26, 30, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 49, 76, 134, 145, 146, 149, 156, 168, 170, 172, 176, 199, 206, 215, 216, 218, 219, 225, 226, 251
- Enūma elish* 55, 79
- Esilio 103, 104, 108, 111, 126, 129, 141, 144, 156, 167, 180, 182, 183, 193, 197, 202, 253, 260, 272
- Erodoto 47, 51, 52, 53, 95, 155, 173
- Esiodo 55, 71, 73, 88, 93
- Esateuco 18, 21, 22, 28, 29, 38, 81, 252
- Esecrazione, vedi Testi
- Federazione tribale 29, 30
- Frammenti, ipotesi dei 14, 18
- Genealogie 51, 53, 69, 73, 74, 75, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 114, 119, 129, 130

- Giacobbe (Israele) 119, 123-127, 128, 135, 137, 138, 139, 149  
 Gilgamesh, epopea di 20, 71, 81, 83, 96, 99, 100, 104, 105, 124  
 Giosuè 192, 195, 196, 225, 265  
 Giuseppe 39, 118, 119, 128, 129, 136
- Ĥammurabi (leggi di) 232, 234, 235, 246
- Isacco 35, 119, 123, 135
- J (fonte Yahwista) 15, 18, 21, 22, 25, 26, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 49, 51, 53, 76, 77, 81, 83, 84, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 101, 102, 110, 112, 114, 116, 134, 145, 148, 149, 156, 165, 168, 170, 172, 176, 177, 192, 198, 199, 206, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223
- Kades/Kades-Barnea 160-162, 190-192, 220, 224
- Leggi apodittiche 29, 196, 222, 229, 230, 236-239, 245  
 Leggi casistiche 229, 230, 232, 234, 237, 245  
*Lex talionis* 163, 165, 235, 236  
 Liste di re sumeri 74, 90
- Manoscritti del Mar Morto 60, 66, 169, 246  
 Mari 148, 153, 154  
 Midrash 36, 102, 104, 174, 193, 226, 278  
 Mishna 183, 193, 242, 278  
 Mosè 11-14, 22, 24, 30, 33, 51, 158, 162, 163, 165, 168, 171-174, 176-180, 192, 194, 195, 197, 202, 203, 204, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221-224, 225, 226, 227, 228, 263, 264, 265, 266
- Mito/mitologia 34, 53, 70, 71, 80, 93, 109, 116, 124, 188, 273
- Nash, Papiro 239  
 Nuzi 153, 155  
 Noachica, vedi Alleanza
- P (fonte sacerdotale) 16, 18, 20, 21, 23, 25, 31, 32, 35, 38, 41, 49, 76, 77, 79, 86, 89, 92, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 116, 134, 136, 140, 142, 143, 144, 150, 155, 156, 164, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 206, 213-214, 215, 224, 240, 245, 251, 254, 256, 259, 263, 265, 272-274  
 palistofica 99  
 Piaghe (dieci) 163-165, 180-182
- Sapienza 34, 39, 80, 82, 84, 87, 95, 116, 128, 135  
 Samaritano Pentateuco 93, 115, 171  
 Settanta 57, 58, 59, 63, 66, 93, 115, 169, 171, 178, 235, 243  
 Sinai 159-161, 162, 188, 192, 223, 224  
 Storia delle tradizioni 27, 30, 31, 32, 36, 37, 134, 151, 152  
 Storia Deuteronomistica 33, 47, 48, 49, 84, 138-140, 147, 148, 150, 155, 156, 197, 200, 215, 224, 229, 232, 248, 249, 266, 268, 270
- Tavoletta del diluvio di Nippur 73  
 Tavolette cappadoce 153  
 Testi di Esecrazione 153, 154  
 Tetrateuco 29, 49, 146, 215
- Ugarit (Rās Shamra) 31, 54, 153, 169, 187

## INDICE DEGLI AUTORI

- Ackerman, J.S. 171 n. 12  
 Ackroyd, P.R. 137  
 Adler, A. 54, 62, 65, 71  
 Aharoni, Y. 229 n. 13  
 Albright, W.F. 31 n.6, 33, 152, 172, 187 n. 22, 205, 209  
 Alonso-Schökel, L. 34, 82 n. 6  
 Alt, A. 29, 134, 151, 237, 238, 241  
 Alter, R. 39 n. 11, 41, 47, 97, 118, 124 n. 3, 166, 173  
 Anbar, M. 148 n. 21  
 Andersen, F.I. 157 n. 1  
 Anderson, B.W. 96 n. 18, 103, 167 n. 8  
 Anderson, G.A. 257  
 Andrew, M.E. 240  
 Astruc, J. 13, 24  
 Auerbach, E. 231  
 Auffret, P. 185
- Baentsch, B. 26  
 Baltzer, K. 33  
 Bar-Efrat, S. 124 n. 3  
 Barr, J. 54  
 Barré, L.M. 97 n. 19  
 Barstad, H. 167 n. 8  
 Barthélemy, D. 58 n. 4  
 Barthes, R. 127 n. 6  
 Begrich, J. 97 n. 20  
 Beyerlin, W. 216, 219, 220, 225, 226  
 Bimson, J.J. 208 n. 32  
 Birkeland, H. 31  
 Blenkinsopp, J. 79, 84 n. 9, 142 n. 17, 145, 167 n. 8, 193 n. 24, 225, 256 n. 28, 275 n. 8, 276 n. 9
- Bloom, H. 36, 39 n. 11  
 Blum, E. 37 n. 9, 119  
 Bodenheimer, F.S. 200 n. 27  
 Borger, R. 207 n. 29  
 Bork, F. 63  
 Botta, P.-E. 20  
 Bottero, J. 207 n. 29  
 Bousset, D.W. 63, 64  
 Braulik, G. 244  
 Brekelmans, C.H.W. 247  
 Briant, P. 274 n. 6  
 Bright, J. 152, 206, 208, 210  
 Brueggemann, W. 104 n. 23, 106, 213 n. 1  
 Brunetière, F. 26  
 Bryan, D.T. 92 n. 12  
 Buber, M. 7, 158 n. 2, 176, 227 n. 10  
 Budd, P.J. 203  
 Budde, K. 74 n. 4, 88 n. 11, 89, 92 n. 13  
 Bultmann, R. 30  
 Burney, C.F. 250  
 Burstein, S.M. 54, 71
- Carmichael, C.M. 244  
 Carpenter, R. 208 n. 31  
 Cassuto, U. 24, 32, 75, 96 n. 18, 115, 169 n. 9, 182 n. 17  
 Causse, S.T. 250  
 Cazelles, H. 32, 103 n. 23, 152, 190, 213 n. 1, 214 n. 2, 216, 232  
 Childs, B. 42, 169 n. 9, 170 n. 11, 172, 175, 185, 200, 216  
 Clements, R.E. 32, 149, 252 n. 26  
 Clines, D.J.A. 48, 90, 131, 132, 171 n. 12

- Coats, G.W. 38 n. 10, 39, 124 n. 3, 128, 158 n. 2, 159 n. 4, 173, 185, 200  
 Cody, A. 179 n. 15  
 Cohn, R.L. 76  
 Colenso, J.W. 23, 185 n. 20  
 Cowley, A. 277 n. 10  
 Cross, F.M. 31, 76, 31 n. 6, 76, 98, 142, 179 n. 15, 186, 187 n. 23, 213 n. 1, 248  
 Crüsemann, F. 38 n. 9, 120  
 Cryer, F.H. 97 n. 19  
 Culley, R.C. 153
- Daiches, D. 158 n. 2  
 Daube, D. 167, 182 n. 17, 236 n. 18  
 Davies, G.I. 136 n. 4, 190  
 Dibelius, M. 30  
 Dillmann, C.F.A. 219  
 Donner, H. 39, 128  
 Douglas, M. 256, 259  
 Drews, R. 54, 65, 71  
 Driver, S.R. 168, 169 n. 9, 172, 219  
 Dumermuth, F. 225, 227 n. 10
- Eagleton, T. 42  
 Ebeling, G. 167  
 Eichhorn, J.G. 5, 13, 14  
 Eichrodt, W. 89  
 Eissfeldt, O. 25, 32, 34, 74 n. 4, 81, 87, 89, 146, 149, 170 n. 11, 228 n. 11, 243  
 Elliger, K. 103 n. 23, 213 n. 1, 239  
 Emerton, J.A. 96 n. 18, 129, 135 n. 11, 143 n. 19, 145, 148 n. 21  
 Empson, W. 41  
 Engnell, I. 31, 32  
 Estienne, R. 56  
 Ewald, H. 18, 69
- Feuillet, A. 103 n. 23  
 Finkelstein, I. 205, 209 n. 3  
 Finkelstein, J.J. 71 n. 2, 86, 234 n. 17  
 Fish, S. 166s.  
 Fishbane, M. 75, 79, 124 n. 3, 171 n. 12, 193 n. 24, 257  
 Fogarty, G.P. 24 n. 2  
 Fohrer, G. 25 n. 3, 81, 170 n. 11, 213 n. 1
- Fokkelmann, J.P. 113, 124 n. 3  
 Forbes, A.D. 157 n. 1  
 Frankena, R. 250  
 Frazer, G. 255, 256  
 Freedman, D.N. 8, 33, 47, 49, 58 n. 2, 91, 126 n. 4, 187 n. 23, 269 n. 3  
 Frei, P. 274 n. 6  
 Friedman, R.E. 248  
 Fritz, V., 201  
 Frye, N. 43  
 Frymer-Kensky, T. 70 n. 1  
 Fuller, R.C. 14  
 Fuss, W. 49
- Gadamer, H.-G. 166  
 Gallig, K. 249  
 Geddes, A. 14, 24  
 Gemser, B. 230  
 George, J.F.L. 19  
 Gerstenberger, E. 238  
 Glueck, N. 207, 307 n. 30  
 Goedicke, H. 198 n. 26  
 Good, E. 137  
 Gordon, C.H. 155  
 Gottwald, N. 209 n. 34  
 Graf, K.H. 18, 20, 252  
 Greenberg, M. 27 n. 5, 154, 168, 169 n. 9, 181 n. 16, 207 n. 29  
 Grelot, P. 277 n. 10  
 Gressmann, H. 227 n. 10  
 Groningen, B.A. van 69  
 Gunkel, H. 26-28, 30, 32, 41, 86, 87 n. 10, 96, 107, 109, 124, 128, 134, 151  
 Gunneweg, A.H.J. 37 n. 9, 179 n. 15
- Ha, J. 148 n. 21  
 Hackett, J.A. 201 n. 28  
 Halbe, J. 230, 232  
 Hallo, W.W. 71 n. 2  
 Haran, M. 60 n. 7, 179 n. 15, 227 n. 10  
 Harnack, A. 17  
 Hartman, T.L. 71 n. 2, 90  
 Hayes, J.H. 152 n. 23  
 Hegel, G.W.F. 5, 19, 22  
 Helyer, L.R. 122  
 Hengstenberg, E.W. 23  
 Herder, J.G. 17, 19, 41

- Hess, R.S., 90, 94 n. 14  
 Hobbes, T., 12  
 Hoftijzer, J. 135 n. 11  
 Holladay, C.H. 158 n. 3  
 Halladay, W.L. 176 n. 13  
 Hort, G. 164 n. 7  
 Houtman, C. 178 n. 14  
 Hupfeld, H. 18, 251  
 Hurwitz, A. 24, 272  
 Hyatt, J.P. 219
- Ibn Ezra, A. 12  
 Ilgen, K.D. 15, 18, 251  
 Isbell, C. 171 n. 12
- Jackson, B.S., 234 n. 17  
 Jacobsen, T. 71 n. 2 e n. 3, 104  
 Jacoby, F. 53, 54  
 Jenkins, A. 63, 65 n. 15  
 Jepsen, A. 63, 65 n. 15  
 Jeremias, J. 38 n. 9  
 Jirku, A. 227 n. 10  
 Johnson, M.D. 64 n. 12  
 Johnstone, W. 50, 212
- Kaiser, O. 94 n. 15  
 Kaufmann, Y. 24, 40, 272  
 Kenyon, K. 152  
 Kermode, F. 174  
 Kierkegaard, S. 155, 263  
 Kikawada, I.M. 72, 108, 113  
 Kilian, R. 103 n. 23  
 Kilmer, A. 70 n. 1  
 Klein, R.W. 63, 104 n. 23, 115  
 Klostermann, A. 259  
 Koch, K. 61 n. 9, 65, 214 n. 2  
 Kraeling, E.G. 95  
 Krahmalkov, C.R. 187  
 Kramer, S.N. 71 n. 3  
 Kraus, H.-J. 16, 18, 19  
 Kreuzer, S. von 64 n. 13  
 Kuenen, A. 21  
 Kutsch, E. 215, 221
- Lambert, W.G. 54, 55, 70, 71, 90, 270 n. 5  
 Langlament, F. 37 n. 9
- Langston, S. 56  
 Larsson, G. 63, 64 n. 14, 65 n. 15  
 Layard, A.H. 20  
 Lemche, N.P. 97 n. 19, 209 n. 34  
 Levenson, J. 248 n. 23  
 Levine, B.A. 252 n. 25, 257  
 Lévi-Strauss, C. 166  
 L'Hour, J. 245  
 Livingston, D. 208 n. 32  
 Lods, A. 13  
 Lohfink, N. 247 n. 23  
 Lönrot, E. 27  
 Lopez, F.G. 247  
 Lowth, R. 41
- McCarthy, D.J. 220  
 McConville, J.G. 61 n. 9  
 McEvenue, S.E. 75, 96 n. 18  
 McKane, W. 37 n. 9, 134 n. 10  
 McKay, J.W. 231 n. 15  
 Malamat, A. 86  
 Mayes, A.D.H. 244, 247, 248 n. 23, 249  
 Meinhold, A. 39  
 Mendenhall, G. 33, 35, 82 n. 6, 209 n. 34, 237  
 Merendino, R.P. 244, 245  
 Meyer, E. 181 n. 6, 209 n. 35  
 Milgrom, J. 257, 259  
 Milik, J.T. 58 n. 4  
 Millard, A.R. 70  
 Miller, J.M. 86, 152 n. 23  
 Mittmann, S. 248 n. 23  
 Möhlenbrink, K. 225  
 Moran, W.L. 216 n. 3  
 Morgan, J. de 232  
 Morgenstern, J. 25 n. 3, 34  
 Moulton, R.G. 41  
 Mowinckel, S. 28, 29, 76, 219, 241, 242  
 Müller, M. 26  
 Murtonen, A. 63, 64 n. 12, 64 n. 14  
 Myers, J.L. 274 n. 6
- Nelson, R.D. 248  
 Newman, M.L. 161 n. 6  
 Nicholson, E.W. 176 n. 13, 220, 221 n. 4, 223, 249, 250  
 Nielsen, E. 33, 240

- Norden, E. 26  
 North, C.R. 26 n. 4, 32  
 Noth, M. 6, 29, 30 n. 5, 31, 32, 33, 36, 49, 134, 146, 151, 159 n. 4, 161 n. 6, 169 n. 9, 170 n. 11, 172, 176, 193, 200, 203, 209 n. 35, 213 n. 1, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 248, 260 n. 31, 261  
 Nyberg, H.S. 31  
 Oden, R.A. 54, 70 n. 1  
 Ollrik, A. 27, 125  
 Oppenheim, A.L. 71 n. 2  
 Osborne, J. 121  
 Otto, E. 37 n. 9  
 Patai, R. 252 n. 26  
 Paul, S.M. 234 n. 17  
 Pearson, L. 53, 54  
 Peckham, B. 248  
 Pedersen, J. 29, 167  
 Perlitt, L. 19, 34, 38 n. 9, 148, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223  
 Petrie, F. 20  
 Pettinato, G. 70 n. 1  
 Pfeiffer, R. 25 n. 3  
 Phillips, A. 193 n. 24  
 Poebel, A. 71 n. 3  
 Porten, B. 277 n. 10  
 Porter, J.R. 202  
 Procksch, O. 25  
 Propp, W.H. 227 n. 10  
 Pury, A. de 124 n. 3  
 Pusey, E.B. 23  
 Quinn, A. 72, 108  
 Rad, G. von 6, 25, 27-29, 31-33, 36, 40, 64 n. 12, 89, 120, 128, 134, 143 n. 18, 151, 160 n. 5, 219, 247, 251, 252 n. 25, 256 n. 28  
 Radday, Y.T. 75, 96 n. 18  
 Raglan, F.R.S. 173  
 Rand, H. 178 n. 14  
 Redford, D.B. 39, 207  
 Reich, N. 275 n. 8  
 Rendtorff, R. 36, 37 n. 9, 38, 50, 74, 106, 119, 142, 148 n. 21  
 Reuss, E. 18, 21, 252  
 Richards, I.A. 41  
 Robert, A. 103 n. 23  
 Robertson, D.A. 187 n. 23  
 Robinson, B.P. 178 n. 14  
 Rochberg-Halton, F. 270 n. 5  
 Rogerson, J. 14, 16, 185 n. 20  
 Rose, M. 38 n. 9, 49, 50  
 Rosenberg, D. 39 n. 11  
 Rowley, H.H. 32, 26 n. 4, 152  
 Rudolph, W. 25  
 Sandmel, S. 35, 36, 197  
 Sasson, J.M. 75, 113  
 Scharbert, J. 74 n. 4, 76  
 Schechter, S. 24  
 Schleiermacher, F. 17  
 Schmid, H.H. 36, 37 n. 9, 38 n. 9, 40, 49, 148 n. 21, 220, 221  
 Schmitt, H.-C. 39  
 Schwarzbaum, H. 70 n. 1  
 Scott, R.B.Y. 216 n. 3  
 Segal, M.H. 24  
 Seitz, G. 244, 247  
 Sellin, E. 25 n. 3, 213 n. 1  
 Semler, J.S. 13  
 Shore, H. 96 n. 18  
 Simon, R. 12, 14, 24  
 Simpson, C.A. 25  
 Ska, J.L. 185  
 Skehan, P.W. 169 n. 10  
 Skinner, J.A. 86, 114  
 Smend, R. 25  
 Smith, G. 20  
 Smith, W.R. 24, 86, 255, 256  
 Sonsino, R. 230  
 Speiser, E.A. 87 n. 10, 94, 109, 154, 155  
 Spiegelberg, W. 275 n. 8  
 Spinoza, 12, 13  
 Stade, B. 86  
 Stamm, J.J. 240  
 Steiner, F. 255  
 Stenring, K. 64 n. 14, 65 n. 15  
 Stern, E. 274 n. 7  
 Stiebing, W.H. 208 n. 31  
 Stoebe, H.J. 74 n. 4

- Tengström, S. 37 n. 9, 74 n. 4  
 Thackeray, St.J. 57  
 Thiel, W. 176 n. 13  
 Thompson, T.L. 35, 74 n. 4, 152 n. 23, 153, 155  
 Tiede, T.L. 158 n. 3  
 Turner, V. 256  
 Ullendorf, E. 100  
 Van Seters, J. 35 n. 8, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55 n. 1, 84, 85, 93, 94 n. 14, 136, 138, 140, 148 n. 21, 149, 153  
 Vansina, J. 153  
 Vater, J.S. 14  
 Vatke, J.K.W. 19  
 Vaux, R. de 152, 183 n. 18, 258  
 Vawter, B. 122  
 Vink, J.G. 40  
 Volz, P. 25  
 Vorländer, H. 37 n. 9, 40  
 Vriezen, T.C. 170 n. 11  
 Wagner, N.E. 35, 37, 149  
 Walcot, P. 55, 71  
 Weber, M. 266 n. 1, 269 n. 2  
 Weimar, P. 74 n. 4, 98 n. 21, 213 n. 1  
 Weinfeld, M. 250  
 Weinberg, J. 183 n. 19  
 Weingreen, J. 193 n. 24, 197 n. 25  
 Weippert, M. 207 n. 29  
 Welch, A.C. 250  
 Wellhausen, J. 5, 6, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 33, 36, 39, 64 n. 12, 84, 107, 161 n. 6, 178, 191, 192, 222, 223, 227 n. 10, 252, 256, 267  
 Wenhham, G.J. 96 n. 18  
 West, M.L. 55, 94 n. 14  
 Westermann, C. 74, 76, 77, 86, 87, 88, 92, 94 n. 14, 95 n. 17, 98 n. 21, 110, 118, 125, 126, 127 n. 6, 135 n. 11, 143 n. 20, 145, 146  
 Wette, W.L.M. de 5, 13, 14, 15, 16, 17 n. 1, 18, 19, 21, 249, 251  
 Whybray, R.N. 14, 36, 39, 40, 50, 51, 52, 54, 84, 85  
 Widengren, G. 209  
 Wiesenberg, E. 65  
 Wilson, R.R. 92 n. 12  
 Winnett, F.V. 35 n. 7  
 Witter, H.B. 13  
 Wolf, F.A. 16  
 Wolff, H.W. 120, 149  
 Yadin, Y. 239  
 Yaron, R. 234 n. 17  
 Zenger, E. 37 n. 9, 104 n. 23, 221, 222  
 Zevit, Z. 164 n. 7  
 Zimmerli, W. 65 n. 16, 167 n. 8

## INDICE GENERALE

Prefazione .....	5
Capitolo 1. Due secoli di studi del Pentateuco .....	11
Capitolo 2. Le caratteristiche fondamentali del Pentateuco: Struttura e cronologia .....	44
Capitolo 3. Le origini umane ( <i>Gen</i> 1,1–11,26) .....	69
Capitolo 4. La storia dei patriarchi ( <i>Gen</i> 11,27–50,26) .....	118
Capitolo 5. Dall'Egitto a Canaan .....	157
Capitolo 6. Sinai, Alleanza e Legge .....	211
Capitolo 7. Riflessioni conclusive .....	263
Abbreviazioni .....	279
Bibliografia .....	283
Indice analitico .....	299
Indice degli autori .....	301